

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SOBRE MULHERES *BRABAS*, PARENTES
INCONSTANTES E A VIDA ENTRE OUTROS
A FESTA DO JACARÉ ENTRE OS ARARA DE RONDÔNIA

JÚLIA OTERO DOS SANTOS

BRASÍLIA,
JANEIRO DE 2015

JÚLIA OTERO DOS SANTOS

SOBRE MULHERES *BRABAS*, PARENTES INCONSTANTES E A VIDA ENTRE OUTROS

A FESTA DO JACARÉ ENTRE OS ARARA DE RONDÔNIA

Tese apresentada ao Programa de Pósgraduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

ORIENTADORA

Marcela Stockler Coelho de Souza

BANCA EXAMINADORA

Marcela Stockler Coelho de Souza (Presidente) (DAN/UnB)

Lia Zanotta Machado (DAN/UnB)

Oscar Calavia Sáez (UFSC)

Antonio Guerreiro Jr. (Unicamp)

Uirá Felipe Garcia (Unifesp)

Soraya Resende Fleischer - Suplente (DAN/UnB)

BRASÍLIA,
JANEIRO DE 2015

A Luiza e Péw, por me contarem segredos.

A Arõy, Pedro e seu *pessoal*, por me pedirem para contar a história dos Arara.

À *molecada* de Paygap, por nunca me deixar só.

AGRADECIMENTOS

Ficar afastada por quase cinco anos do mundo do trabalho, do calendário nacional e da sociabilidade cotidiana só é possível com o apoio de muitas pessoas. Mudar-se de cidade e viver em uma aldeia com pessoas que não sabem quase nada sobre você, mas que ainda assim aceitam te receber, depende de uma rede pessoas, acasos e dádivas.

Começo pelos Arara. Foram tantas as pessoas que me acolheram durante estes quatro anos de relação. Em Iterap, agradeço a Sebastião Kara'yã Péw e Yena por me receberem tantas vezes em sua casa. A eles, Luiza Xere Yã e Peme por embarcarem neste projeto e me deixarem à vontade. As tardes de descanso nas redes atadas na cozinha de Luiza fazem parte da minha memória afetiva para sempre. Agradeço às professoras Rute e Sandra por me ajudarem em algumas traduções. A todos que me convidaram para visitar suas roças ou tomar macaloba. Em Paygap, agradeço a Pedro e Arõy pela acolhida em sua casa e pelas longas conversas em seu terreiro. A Sônia e Marisa por me hospedarem e serem minhas amigas. A Ronaldo, por me acompanhar nas gravações com seu pai Firmino e ajudar com as traduções.

Sem os velhos de ambas as aldeias e a alegria deles em contar as histórias de antigamente e paciência com minha ignorância, esta tese seria outra. Obrigada, Maria 'Ora Yõ, José Dutra, Manichula, Miru, Cícero, Joana, Paulo, Procópio, Papi, Firmino e Iari.

Aos membros da banca de qualificação, Luis Cayon e Oiara Bonilla, sou grata por apontarem onde estava a riqueza do meu material de campo. As sugestões de ambos durante a defesa do projeto vieram a mostrar-se profícuas.

Aos membros da banca de defesa, Lia Zanota Machado, Oscar Calavia Sáez, Antonio Guerreiro e Uirá Felipe Garcia, sou grata pelo ambiente respeitoso e leve que criaram durante a defesa, pela leitura cuidadosa da tese e pelas sugestões de investimentos futuros.

A Marcela Coelho de Souza, minha orientadora, sou grata pela confiança e paciência. Pelo rigor acadêmico e generosidade intelectual. Por sempre injetar sentido nesse nosso misterioso ofício. E, principalmente, por me fazer entender melhor os meus amigos Araras.

À Fundação Ford, por meio do projeto “Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil” na pessoa de sua coordenadora, professora Manuela Carneiro da Cunha, por ter financiado boa parte da pesquisa de campo. Sou grata a todos os integrantes do projeto pelo diálogo em torno de algumas questões aqui apresentadas.

Agradeço ao CNPQ, pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou a realização desta pesquisa.

Antes dos Arara vieram os Nóbrega. Sem o acolhimento na casa de Antônio, Sônia, Juliana (e mais tarde da pequena Helena), Mandi e Princesa, introduzidos em minha vida por uma das maiores apoiadoras dessa pesquisa, minha amiga Renata Nóbrega da Silva, tudo teria sido mais árido. Obrigada por fazerem eu me sentir em casa na minha primeira etapa de campo. Renata, além de abrir as portas da casa da sua família em Ji-Paraná, facilitou minha recepção por parte dos Arara (com os quais havia realizado sua pesquisa de mestrado), mostrou-me, junto com Juliana, a cidade de sua infância e juventude, e deu-me de presente uma série de amigos.

Ana Lúcia Rosa é certamente uma das pessoas mais generosas que conheci. Agradeço a ela por me hospedar tantas vezes em sua casa, pelas caronas, por me socorrer na aldeia quando estive doente, pelas conversas infinitas. Espero poder retribuir tudo o que você fez por mim.

A Maria Lúcia Gomide, agradeço os almoços e as conversas. A Alex Mota Santos, sou grata pela amizade e pela elaboração de parte dos mapas que constam nesta tese. A Lediane Felzke agradeço nossas conversas sobre a história dos Gavião e Arara e a troca de bibliografias e ideias.

A Rose, missionária do Cimi, sou grata por me acolher na casa do Cimi na primeira vez em que estive em Iterap, por me ensinar tanto sobre os Arara e por me ouvir. Sempre pude contar com ela e Jandira, assessora do Comim, que inúmeras vezes me deram carona e se dispuseram a conversar sobre esta pesquisa.

Agradeço aos servidores da Funai, na pessoa do ex-administrador Vicente Batista, que sempre que possível me ajudou com caronas e jamais impôs qualquer empecilho para a realização da pesquisa. A SEDUC pelas caronas.

Foi pelo linguista do Museu Paraense Emilio Goeldi, Denny Moore, que vim a saber dos Arara. Denny sempre fez tudo que esteve ao seu alcance para que esta pesquisa se desenvolvesse da melhor maneira possível. Colocou a minha disposição boa parte do material linguístico a que tive acesso e foi excelente companhia nas vezes em que nos encontramos em Brasília.

Sou grata a Felipe Vander Velden por disponibilizar a literatura sobre Rondônia e a Marina Pereira Novo pela gentileza de copiar e me enviar esse material.

A Betty Mindlin pela presteza em me acolher por uma tarde em sua aconchegante casa em São Paulo, responder meus e-mails e compartilhar seus textos inéditos.

A minha irmã Paula Otero, sou grata pelo carinho, por me oferecer todo apoio no final desse processo, e pelo pragmatismo. Ainda tenho muito o que aprender contigo.

A Helena, por me alegrar e dissipar com um único sorriso todo peso que eu podia acumular. Por me dar o melhor presente no Natal de 2014. Os momentos ao seu lado ao longo desses anos foram os mais doces e leves.

Ao meu pai Marco Antônio pelas palavras de incentivo e por contar histórias sobre pessoas que sobreviveram ao doutorado.

A Nicole Soares Pinto porque nossos caminhos sempre se encontram. A Andressa Lewandowski pelas conversas e pela leitura de partes dessa tese já nos acréscimos do segundo tempo. A Carolina Pedreira pela delicadeza, sensibilidade e por se manter firme. A Fabíola Gomes pela amorosidade e por uma noite inesquecível “na ladeira de Olinda”. A Gleides Formiga, agradeço por ser a mais forte e determinada.

Minhas amigas antropólogas que já tinham escrito suas teses foram verdadeiras *bruxas*, no sentido mais feminino e feminista do termo. Aina Guimarães Azevedo, Carmela Morena Zigoni e Valéria Cristina de Paula, sou grata a vocês por me tranquilizarem, ensinarem e, principalmente, por me dizerem o que não fazer. Ainda tenho esperanças de escrevermos uma versão autoajuda sobre como escrever uma tese.

Agradeço a Íris Morais Araújo, por nossa amizade epistolar, que revelou uma série de afinidades e, de sua parte, uma generosidade sem limites para compartilhar bibliografia, escritos, descobertas e impressões.

Aos colegas da Katakumba, em nome dos meus queridos e generosos companheiros de sala, Bruner Titonelli Nunes e Fabiano Souto, pelas trocas de ideias, pelo incentivo e pela paciência.

Aos orientandos e simpatizantes da Marcela, por terem lido e discutido uma versão inicial do capítulo 5 e por tantas outras contribuições e conversas. Agradeço a Eduardo Soares Nunes, Daniela Lima, Júlia Arcanjo, Renata Otto, João Francisco Kleba, Júlia Trujillo Miras, Fabiano Bechelany Campelo, Aline Balestra.

Aos amigos de sempre, que souberam entender minha ausência: Lara, Paula, Anita, Gabriela, Liana, Márcia, Chipe, Rogério. Ao Tititi, por tornar a vida mais leve e divertida.

Aos funcionários e funcionárias do DAN, em nome da querida Rosa Venino e do sempre solícito Jorge.

A Pedro MacDowell, por ser meu companheiro. Por me alimentar, e trazer alegria e amor a minha vida. Pela leitura e revisão de parte deste texto, e pela confecção das genealogias e croquis. Por me contar mentiras adoráveis. Sem o seu apoio, bem como o de sua família, esta jornada teria sido infinitamente mais tortuosa.

A minha querida mãe Vânia Otero, por nunca ter duvidado de minha capacidade para concluir o doutorado. Pelo incentivo e apoio incondicionais a minha escolha pela vida intelectual. Pelos almoços compartilhados em sua casa, um pouco longe dos textos e escrituras e perto do mais verdadeiro amor familiar. Meu porto seguro, que sempre me acolheu, para onde sei que sempre posso retornar.

Todo o problema, como sempre soubemos todos, portanto, é que situados a uma distância variável entre a palavra e a realidade – esses dois gêneros postos pela realidade da palavra (cf. Wagner, 1981) – fazemos com cada uma o que é possível para poder suportar a outra.

Tânia Stolze Lima (2005: 381)

RESUMO

Esta tese consiste em um esforço etnográfico para compreender algumas transformações que os Arara de Rondônia (Tupi Ramarama) identificam em sua socialidade. A partir do empenho de parte dos meus interlocutores em aparecer sob uma forma povo em um contexto em que as pessoas dizem viver *separadas* ou por *família*, analiso e descrevo o *Wayo 'at Kanã* (em português, Festa do Jacaré), um ritual que instaura um espaço-tempo em que as diferentes aldeias podem se juntar. Para analisar esse ritual e compreender a dinâmica das transformações identificadas pelos Arara, também abordo o xamanismo, a mitologia, o parentesco e o processo de produção de pessoas.

Palavras-chaves: ritual, parentesco, gênero, política, virar branco

ABSTRACT

This thesis consists of an ethnographic effort to understand some transformations in sociality identified by the Arara of Rondônia (Tupi Ramarama). *Wayo 'at Kanã* ritual (Feast of the Alligator, in english) is analyzed from the efforts of part of my interlocutors to show up under the form of a people, in a context in which people claim to be living separate or in families. This ritual brings a space-time in which both villages can join together. In order to analyze the ritual and understand those transformations in sociality identified by the Arara, I also approach shamanism, mythology, kinship and the production of persons.

Key-Words: ritual, kinship, gender, politics, becoming white

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. O PROBLEMA DA COLETIVIZAÇÃO OU SOBRE COMO ESTAR ENTRE OUTROS, 17

Fragmentos de um campo, 22

Entre dois lugares, 29

Estar junto ou estar separado: questões para uma tese, 33

Cultura e conversão: ritual enquanto resposta para um mesmo problema?, 40

Entre si e entre outros: constituição dos espaços-tempos araras, 44

A escrita ou sob a forma do Um (e a estrutura da tese), 50

CAPÍTULO 1. ESPAÇOS-TEMPOS ARARAS, 58

Os Ramarama na literatura historiográfica e etnológica, 62

Quando andavam ou no tempo da maloca, 69

Outros de nós, 76

Amansar e ser amansado: o contato com os *péñ*, 84

Juntar-se, 92

Parar de andar, 96

CAPÍTULO 2. ENTRE DUPLOS: MITO, PESSOA E XAMANISMO, 101

Suspensão e queda do céu: o adeus dos deuses, 103

Incesto e recriação, 107

A origem dos animais, 114

A pessoa arara: invisibilidade, 119

Ossos do esquecimento, 121

O duplo do duplo, 126

Kopât, 128

A alma da relação, 131

Os duplos e o tempo, 135

CAPÍTULO 3. A DOÇURA DA VIDA ENTRE SI, 139

Aldeias araras: espaço e relações, 144

Ser índio, ser parente, 162

Fazer: receita de Arõy, 167

O todo e suas partes: caça e compartilhamento da carne, 173

Fazer roça, 181

Beber *na'mèk kap pe'wit*, trocar palavras, 186

Semelhança e substância, 191

Diferença e humanização, 200

Corpos femininos e corpos masculinos, 205

CAPÍTULO 4. ALEGRIA E EMBRIAGUEZ: A VIDA ENTRE OUTROS, 212

Bebida e roça, medidas das relações sociais, 214

Pedaços de caça, 218

Pedaços de roça, 223

Wāw nān, 228

Embriaguez, 232

CAPÍTULO 5. SOBRE MULHERES BRABAS, 241

Modelo e ritual, 242

Dias de festa, 246

Estar junto e alegria, 256

O gênero do ritual, 259

Parentes inconstantes, 269

Jacaré, 273

Casamento, vingança e domesticação, 281

CAPÍTULO 6. APRESENTAÇÃO E DEVIR, 289

Prelúdio: festa e política, 290

Passagens de uma festa, 293

O espaço-tempo do ritual, 300

Apresentação e diferenciação, 303

Encontro de Pajés e Festa do Jacaré, 310

Virar i'tá, 319

Epílogo. A cópia da festa, 324

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 327

ANEXO 1 - Mapa Etno-História Terra Indígena Igarapé Lourdes, 338

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1. ÁREA ARIPUANÃ. FONTE: MELATTI (S/D).....	19
FIGURA 2. LOCALIZAÇÃO DA TI IGARAPÉ LOURDES E ENTORNO.....	25
FIGURA 3. POVOS FALANTES DE RAMA-RAMA. FONTE: LÉVI-STRAUSS (1950).....	61
FIGURA 4. LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS NA TERRA INDÍGENA IGARAPÉ LOURDES. FONTE: LABGET-UNIR.....	144
FIGURA 5. CROQUI DA ALDEIA ITERAP.....	145
FIGURA 6. SESSÃO RESIDENCIAL DE NOEP.....	149
FIGURA 7. RELAÇÕES ENTRE AS CASAS E OS MORADORES DE ITERAP 2.....	149
FIGURA 8. GENEALOGIA DOS MORADORES DE DA ALDEIA A PARTIR DO CASAMENTO DE PEDRO E ARÕY.....	151
FIGURA 9. CROQUI DA ALDEIA PAYGAP.....	152
FIGURA 10. CASAMENTOS DE CARLÃO E GERSON.....	154
FIGURA 11. RELAÇÃO ENTRE IARI E JANETE.....	155
FIGURA 12: CINCO IRMÃOS.....	157
FIGURA 13: RELAÇÕES ENTRE OS MORADORES DE CINCO IRMÃOS.....	158
FIGURA 14: RELAÇÕES ENTRE TEREZA E SÔNIA.....	165
FIGURA 15: ARÕY PENEIRANDO O CALDO DE MACAXEIRA.....	172
FIGURA 16: CARLÃO JUNTO A UMA DE SUAS PRESAS.....	179
FIGURA 17: MENINOS REUNIDOS NO TAPIRI.....	251
FIGURA 18: CÍCERO, PEDRO E OS JACARÉS.....	252
FIGURA 19: MULHERES DANÇAM COM OS JACARÉS.....	254
FIGURA 20: MARIZA ESPERA O MOMENTO DE MATAR O JACARÉ.....	255
FIGURA 21: DUTRA, PEDRO, CÍCERO, FIRMINO E CHIQUITO.....	296
FIGURA 22: PAJÉS E CACIQUE DE PAYGAP DANÇANDO.....	296
FIGURA 23: CÍCERO EXPONDO AS PALHAS AO SOL.....	312

FIGURA 24: MARINA, DONA DA MACALOBA.....	314
FIGURA 25: DESCANSO ENTRE UMA DANÇA E OUTRA.....	317

GRAFIA E PRONÚNCIA

A ortografia aqui utilizada para as palavras de língua karo (arara) baseia-se na proposta produzida pelo linguista Nilson Gabas Jr., em trabalhos de campo realizados entre maio de 1987 e novembro de 2000 (ver Gabas Júnior, 2001). Todos os termos e expressões em karo (arara), assim como em outras línguas indígenas, são grafados em itálico, exceto os nomes próprios. Assim, seguindo Gabas Jr., utilizo as seguintes consoantes e vogais:

Consoantes	Fonema representado
1. b	/b/: oclusiva bilabial sonora (como b em boca)
2. g	/g/: oclusiva velar sonora (como g em gato)
3. ñ	/ŋ/: nasal velar
4. h	/h/: fricativo glotal (como r em rato)
5. k	/k/: oclusiva velar surda (como c em casa)
6. m	/m/: nasal bilabial (como m em mato)
7. n	/n/: nasal alveolar (como n em nuvem)
8. p	/p/: oclusiva bilabial surda (como p em passeio)
9. r	/r/: oclusiva alveolar sonora (como r em caro)
10. t	/t/: oclusiva alveolar surda (como t em teto)
11. x	/c/: oclusiva palatal surda (como ch em cacho)
12. w	/w/: aproximante bilabial (como u em fuá)
13. y	/y/: aproximante palatal (como i em coisa)
14. '	/ʔ/: oclusiva glotal surda

Vogais	Fonema representado
1. a	/a/: aberta central oral (como a em calo)
2. ã	/ã/: meio-fechada central nasal (como ã em mão)
3. â	/ə/: meio-fechada central oral (como â em pântano)

- | | |
|-------|------------------------------------------------------|
| 4. e | /e/: meio-fechada anterior oral (como e em seiva) |
| 5. e | /ẽ/: meio-fechada anterior nasal |
| 6. i | /i/: fechada anterior oral (como i em siri) |
| 7. i | /ĩ/: fechada anterior nasal |
| 8. o | /o/: meio-fechada posterior oral (como o em bolacha) |
| 9. õ | /õ/: meio-fechada posterior nasal |
| 10. u | /u/: fechada posterior oral (como u em curumim) |
| 11. û | /ĩ/: fechada central nasal |

Além disso, utiliza-se também o acento agudo sobre as vogais para marcar o tom na língua, como no português.

O problema da coletivização ou sobre como estar entre outros

No período em que passei nas aldeias Iterap e Paygap entre 2010 e 2012, era relativamente comum ouvir os Arara dizerem que estavam *isolados*. A afirmação costumava ser pronunciada principalmente em contextos que envolviam interações com os povos vizinhos, como reuniões para tratar dos interesses indígenas (saúde, educação, política indigenista) e festas religiosas (especialmente aquelas organizadas pelas igrejas evangélicas que estão presentes em quase todas as aldeias de Rondônia e noroeste de Mato Grosso). A expressão está diretamente relacionada a uma peculiaridade linguística: cercados por povos de língua Tupi-Mondé, eles são os únicos falantes de Ramarama, uma língua isolada do tronco Tupi. O sentimento de isolamento passa, assim, pela impossibilidade de serem compreendidos pelos vizinhos toda vez que fazem uso da língua materna e, o mais preocupante e acentuado pelo discurso nativo, de compreenderem o que esses outros estão a dizer. Tal incomunicabilidade é atenuada pelo uso do português, dominado pela grande maioria dos Arara bem como por seus vizinhos Mondé, os Gavião, Zoró, Cinta-Larga, cujas línguas apresentam somente diferenças dialetais que não impedem a comunicação entre eles.

Para os Arara, conversar é uma importante ação na constituição do parentesco. Assim como o compartilhamento de comida (especialmente caça) e de *na'mèk kap* – bebida conhecida regionalmente como macaloba, feita de mandioca, cará ou milho e tomada em versão doce (*na'mèk kap pe'wit*) e, em cada vez mais raras ocasiões, fermentada (*na'mèk kap xa'yōk*, onde *xa'yōk* é azedo) – trocar palavras define corpos, fronteiras e coletivos como

veremos ao longo desta tese. Se os Mondé não são parentes¹, é, contudo, com eles, principalmente com os Gavião, que os Arara travam boa parte de suas relações.

Com um passado de confrontos bélicos, Gavião e Arara dividem no presente a Terra Indígena Igarapé Lourdes situada no município de Ji-Paraná, em Rondônia². Ambos os povos encontram-se no sudoeste da Amazônia na região que Vander Velden (2010) denomina de Grande Rondônia, a qual abrange a área compreendida pelo alto rio Madeira, seus formadores (Mamoré, Guaporé e Beni) e afluentes, e que vai bem além dos limites do estado que lhe dá nome, abarcando também o noroeste do Mato Grosso, o sul do Amazonas e o oriente boliviano: “em outros termos, estamos considerando o território compreendido entre o rio Tapajós (a leste) e Madre de Dios (a oeste), o alto Madeira (ao norte) e o médio-baixo Guaporé (ao sul)” (Vander Velden 2010: 116-7).

Uma diversidade de povos falantes de línguas de diferentes famílias do tronco Tupi (Tupi-Guarani, Arikém, Puruborá, Mondé, Munduruku, Tupari e Mawe, perfazendo um total de 22 povos) habita a região³. Embora esta presença saliente de povos Tupi tenha um peso importante no recorte proposto por Vander Velden, o autor afirma constituir sua unidade de análise em função das trajetórias histórico-culturais desses povos bem como dos alinhamentos políticos por eles estabelecidos. Povos falantes de línguas pertencentes a outros troncos linguísticos, como os Pano meridionais, Txapakúra e Aruak, também comporiam a Grande Rondônia, cuja diversidade abrigaria cerca de 60 povos e aproximadamente 50 línguas nativas.

Ao colocar ênfase nas relações sociais travadas na região – incluindo aquelas entre os povos indígenas bem como desses com a sociedade nacional –, a argumentação do autor

¹ Como se pode supor, o parentesco com os Mondé pode ser acionado em contextos de interação com não índios, quando em todos os cantos do país, pessoas oriundas das mais diversas etnias se tratam por *parente*.

² A demarcação da TI, destinada aos Arara e Gavião, foi realizada em 1977 e sua homologação em 1983. Situada na fronteira norte entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, a área possui 185.533,5768 ha e perímetro de 270,583 Km. De acordo com a descrição feita por Leonel Jr. (1983), “o limite oeste é o Rio Machado, norte o Igarapé Azul, até a sua cabeceira, continuando pela Serra da Providência. O limite leste é a própria fronteira entre os dois estados. Ao sul, o limite é o Igarapé Prainha”. A demarcação não contemplou totalmente os anseios dos Arara e Gavião. Terras mais ao sul, tradicionalmente ocupadas pelos primeiros, e a região da Serra da Providência, território Gavião, ficaram de fora da área abrangida pela TI.

³ Segundo Menendez (1984/85) – que, embora mencione a presença dos Surui e Cinta-Larga ao sul em sua breve discussão acerca da ascensão Tupi na área Tapajós-Madeira, detém-se exclusivamente sobre os materiais referentes à porção norte – a região configurar-se-ia como predominantemente Tupi somente ao final do século XIX. A ocupação sistemática da região inicia-se na segunda metade do século XVII. Até boa parte do século XIX, a quantidade de nomes de povos registrados é surpreendentemente alta: em 1714, chega-se ao número de 85 grupos. Essa grande diversidade começa a diminuir no século seguinte e a área passa a constituir-se como território Mawé, Munduruku e Parintintin, todos de família Tupi.

(e não o recorte proposto, evidentemente distinto) pouco se difere daquela oferecida, por exemplo, por Melatti. Este último situa os Arara, que aparecem em seu mapa como Caro, no conjunto de povos que conformaria a área Aripuanã, uma pequena região sobre a fronteira de Mato Grosso com Rondônia, entre os rios Aripuanã e Machado⁴, ambos afluentes do Madeira (cf. Melatti s/d). Melatti traça esta área com base em dois critérios: a quase unanimidade de povos falantes da língua mondé e o contato recente com os brancos (segunda metade do século XX, intensificando-se a partir de 1970). O autor não discute qualquer assunto referente aos Arara, que só aparecem no mapa da área e no quadro final que contém a língua, população e grafia do nome tribal de todos os povos pertencentes ao Aripuanã. A escassez de informações de caráter mais etnográfico é a mais provável (e justificável) causa desse silêncio. Sobre os Arara sabe-se muito pouco.

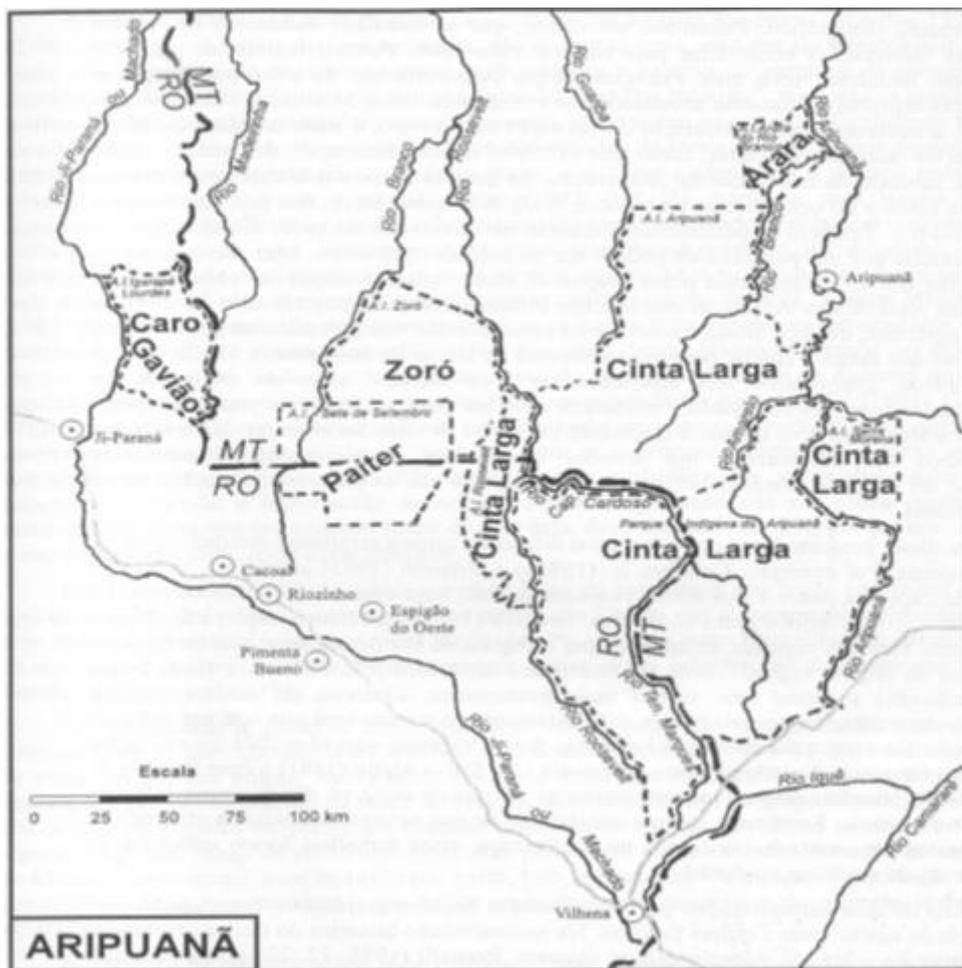


Figura 1: Área Aripuanã. Fonte: Melatti (s/d)

⁴ Afluente da margem direita do rio Madeira, o nome oficial do rio é Ji-Paraná, mas, ao longo desta tese, refiro-me a ele pelo seu nome mais popular: rio Machado, conforme adotado pelos Arara.

Vander Velden delimita a Grande Rondônia a partir do lugar geográfico e teórico que caracterizaria a região: a transição ecológica entre floresta amazônica e cerrado, que interessa por corresponder a uma suposta transição de formas sócio-cosmológicas: esta seria “uma zona de transição ecológica, que abriga numerosas sociedades que parecem combinar formas cosmológicas e morfológicas tanto amazônicas quanto centro-brasileiras, configurando também, no sentido etnológico, uma espécie de zona-tampão transicional entre as sócio-cosmologias Tupí amazônicas e as Macro-Jê no Brasil Central” (Vander Velden 2010: 119).

A breve descrição em termos de área etnográfica tem como objetivo imediato familiarizar o(a) leitor(a) com uma região em geral pouco conhecida pelos(as) etnólogos(as). A escassez de pesquisas etnográficas junto aos povos da região explica em parte o baixo impacto dos estudos desta área no conhecimento produzido pela etnologia das terras baixas sul-americanas. Embora boa parte dos povos que compõe a área delimitada por Melatti tenha recebido antropólogos/as, são raras as produções de caráter propriamente etnográfico.

As exceções parecem-me ser as dissertações de mestrado de Sophie Cloutier, *Une nouvelle éthique em rupture avec la tradition: la conversion des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nouvelles Tribus*, defendida em 1988 na Université de Montréal, e de João Dal Poz, *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*, defendida em 1991 no Departamento de Antropologia da USP. A dissertação do autor foi uma fonte importante de consulta sobre o que denomino Festa do Xerimbabo, um ritual em desuso entre os Arara. Também deste autor, temos a sua tese de doutorado, *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga* (2004, Unicamp).

Betty Mindlin tem algumas publicações acerca dos Surui Paiter, entre as quais a etnografia *Nós Paiter: os Surui de Rondônia*, publicada em 1985. A antropóloga também esteve com os Arara e os Gavião entre 1983 e 87 para realizar relatórios sobre a presença indígena na região devido à instalação do Polonoroeste⁵ e na década de 2000 como

⁵ “O Programa POLONOROESTE foi executado nos anos 80 a partir de uma parceria entre o governo brasileiro e o Banco Mundial, que financiou um terço do total de US\$ 1,4 bilhão destinado ao programa. Dentre os objetivos do programa estava o asfaltamento da BR-364, que liga Cuiabá a Porto Velho, e a consolidação de novas áreas de colonização. Em contrapartida, o governo brasileiro deveria garantir a proteção às terras indígenas e às áreas de preservação ambiental, demarcando-as e expulsando os invasores. A equipe de avaliação do Programa denunciou as

assessora do projeto de formação de professores indígenas da Secretaria de Educação de Rondônia (Projeto Açaí-Seduc). Sobre e com os Gavião produziu, em conjunto com narradores indígenas, o livro *Couro dos espíritos - namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*, composto por diversas narrativas acerca do universo cosmológico gavião, mas que não pretende fazer análises antropológicas⁶. Ainda sobre os Gavião, Lediane Felzke produziu a dissertação de mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, *Quando os ouriços começam a cair: a coleta de castanha entre os Gavião de Rondônia* (Unir, 2007). Mais recentemente, Rodolpho Claret Bento defendeu a dissertação de mestrado *A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj* (UFSCAR 2013).

Sobre os Arara, existem algumas pesquisas realizadas por profissionais que atuaram na Seduc. Neste contexto, destaco dois trabalhos em nível de mestrado que, apesar de não se pretenderem etnográficos, contribuíram de diferentes formas para a minha compreensão de alguns aspectos da vida das pessoas com as quais trabalhei. Na introdução da dissertação de Edinéia Aparecida Isidoro, ex-coordenadora da Regional de Ensino Indígena de Ji-Paraná (REM), *Situação sociolinguística do povo arara: uma história de luta e resistência* (UFG, 2006), encontrei um ponto de apoio para a reconstrução da história arara. As entrevistas realizadas por Jania Maria de Paula para sua pesquisa de mestrado em Geografia, que constam na íntegra em *Karo e Ikoleng: escolas e seus modos de vida* (Unir, 2008), constituíram-se em um rico material. Os depoimentos de professores e lideranças Arara e Gavião abordam uma série de temas, e trechos dessas entrevistas foram amplamente utilizados ao longo desta tese.

A pesquisa de mestrado em Ciências Sociais de Renata Nóbrega sobre a luta bem-sucedida dos povos Arara e Gavião contra a instalação de Usina Hidrelétrica Ji-Paraná no rio Machado na década de 1980 também foi importante para a compreensão da história arara. Assim como De Paula, Nóbrega apresenta ao final de sua dissertação as entrevistas realizadas por ela e as transcrições de reuniões da época, as quais teve acesso.

graves consequências deste programa, marcado por “imagens escandalosas de devastação florestal, e pelos vários conflitos entre colonos, grileiros, indígenas, madeireiros e garimpeiros (SEVÁ, 2002: 4)” (Nóbrega, 2008: 29).

⁶ Relativo aos Arara, Mindlin publicou um mito sobre a origem do povo em uma coletânea de mitos indígenas dirigida ao público jovem (*Mitos indígenas – para gostar de ler* vol. 40).

No que se refere à língua karo falada pelos Arara, pude contar com os trabalhos de Nilson Gabas Jr., principalmente com a sua tese de doutorado *A grammar of Karo, Tupí (Brazil)*. (University of California, 2009). Em conjunto com Sebastião Kara'yã Péw, professor indígena que viria a ser um dos meus principais interlocutores, o linguista organizou o livro *Mitos Arara*, uma coletânea de 17 mitos narrados por três senhores e uma senhora moradores da aldeia arara Iterap. A tradução e a transcrição são cuidadosas e alguns mitos aparecem em mais de uma versão.

Outro livro de mitos araras foi organizado por Scheilla Dillemburg, assessora do Comin, Conselho de Missão entre os Índios, braço da Igreja Luterana do Brasil que presta assessoria aos povos indígenas⁷. *Tap pây tapa at kanã xet: mitos arara* apresenta 15 narrativas contadas por um casal residente na aldeia Paygap e foi produzido de maneira mais artesanal. Na maioria das histórias, transcrição e tradução não coincidem, as traduções sendo mais incrementadas e ricas em detalhes do que o material transcrito⁸. Por último, alguns mitos araras compõem uma coletânea, organizada por Betty Mindlin, de narrativas dos povos indígenas de Rondônia e noroeste do Mato Grosso contadas por professores.

Foram estes os principais textos com os quais pude contar para construir um panorama da socialidade arara sem dispor exclusivamente da minha pesquisa. A escassez de informações é gritante. Sendo assim, a maior parte das reflexões e dados apresentados são oriundos do meu trabalho de campo.

Fragmentos de um campo

Os Arara referem-se a si mesmos enquanto um povo como *I'tâ tap*, “Nós”, uma junção da primeira pessoa do plural inclusiva *I'tâ* seguido do associativo *tap* (cf. Gabas 1999: x). *I'tâ* é também um termo que meus anfitriões traduzem por “gente” ou “pessoa”.

⁷ Conforme consta no site da instituição, “o Conselho de Missão entre Índios (Comin) é um órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Foi criado em 1982, com a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho da IECLB com os povos indígenas em todo Brasil. Para atender este objetivo, o Comin se faz presente junto a alguns povos e comunidades indígenas, criando parcerias e dando apoio nas áreas da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação (*sic*)” (em <http://comin.org.br/institucional>, acessado em 07.03.2014).

⁸ Isso se deve muito possivelmente ao fato de os mitos coletados por Dillemburg serem muito curtos, algo que parece ser bastante comum na narrativa arara de mitos, a julgar pela extensão dos mitos coletados pela autora e por mim bem como de alguns dos mitos reunidos por Péw e Gabas. Durante o processo de tradução, realizado com professores, informações devem ter sido acrescentadas e acabaram por compor a tradução do mito.

Como é usual entre os povos ameríndios, trata-se, portanto, menos de um etnônimo do que de um marcador enunciativo que indica a posição de sujeito. Funciona, pois, como um pronome pessoal e não como um nome próprio (cf. Viveiros de Casto 2002b: 371 e Calavia Sáez 2013: 9).

A literatura sobre os povos indígenas ensina-nos que raras vezes um etnônimo recobre a autoidentificação do coletivo, sendo quase sempre uma atribuição de outrem. Como mostra Calavia Sáez, isso se passa com qualquer coletividade. Ninguém se chama a si mesmo: “por motivos pragmáticos – e a não ser em exercícios reflexivos na frente de um espelho real ou imaginário, que não são tradição em toda e qualquer parte – quaisquer sujeitos em qualquer parte do globo, não se chamam a si mesmos, e quando o fazem usam, em geral, um nome dado por outros” (Calavia Sáez 2013: 8). Em uma formulação análoga, os interlocutores do antropólogo João Dal Poz, que diz não ter identificado nenhuma autodenominação que recobrisse o conjunto dos chamados Cinta Larga (ainda que fale de *pãzerey*, 1ª pessoa do pl. + gente, pessoa), disseram-lhe: “a gente não chama, nome quem dá é os outros” (Dal Poz 1991: 49).

A origem do etnônimo Arara, com o qual meus anfitriões se apresentam perante os não índios e são conhecidos na região, é atribuída aos brancos que assim os chamavam devido ao uso do urucum em todo o corpo e da pena do rabo da arara vermelha, juntamente com uma resina brilhante, no septo nasal. Esses usos perderam-se no tempo.

Como no período em que a pesquisa foi realizada as pessoas com quem convivi não demonstraram desagradar-se com a denominação Arara, é com esse nome que me refiro, neste trabalho, àqueles que me receberam. Se há algum desconforto com relação a ele, é, ao menos por enquanto, algo muito sutil. Em uma única conversa que presenciei sobre o assunto, um professor indígena expressou o desejo de que os Arara substituíssem seus sobrenomes nos documentos pessoais oficiais, como a carteira de identidade ou a identificação outrora fornecida pela Funai, por Karo. Este é o nome que a língua falada pelos Arara recebeu de seu primeiro estudioso, o linguista Nilson Gabas Jr., do Museu Paraense Emílio Goeldi, por ser esta a palavra para “arara” no idioma nativo. A intenção era diferenciá-la de línguas homônimas. Embora desde os estudos de Gabas Jr. Karo seja a designação mais comum para os I'tâ tap na literatura de cunho linguístico, optei por usar o Arara, uma vez que, com exceção dessa menção à troca de sobrenomes, jamais os escutei

referindo-se a si mesmos como Karo. Em toda região, é como Arara que se apresentam e são conhecidos pelos povos vizinhos e pelos brancos.

A pesquisa teve lugar nas duas aldeias araras que existiam quando da minha primeira viagem à TI Igarapé Lourdes: Iterap e Paygap. A primeira é a mais antiga aldeia arara, fundada em meados da década de 1980 quando as pessoas começaram a abandonar a extração de seringa em suas colocações familiares. Devido a alguns desentendimentos, abordados brevemente no capítulo 1, Pedro Agamenon fundou Paygap no início da década de 1990. Ambas as aldeias estão localizadas na beira do igarapé Prainha, um dos afluentes da margem direita do rio Machado.

Em 2011, acompanhei de perto as divergências que levaram à abertura de uma nova aldeia por uma família que viera de Porto Velho no início da década de 1990 para morar com os parentes de Paygap, com os quais D. Janete, mãe classificatória de Arõy (esposa de Pedro), não tinha contato desde a década de 1970 quando se casou com um seringueiro e foi morar pelos seringais da região do Machado. A nova aldeia foi batizada de Cinco Irmãos por seus fundadores, em referência aos filhos da matriarca que vieram a conhecer e conviver com os parentes maternos. A maioria das pessoas, contudo, refere-se à aldeia como Palhoça. As relações entre as famílias de Paygap e da Palhoça são importantes para a compreensão de questões ligadas ao parentesco e aos mecanismos de produção de coletivos, sendo examinadas nos capítulos 3 e 4.

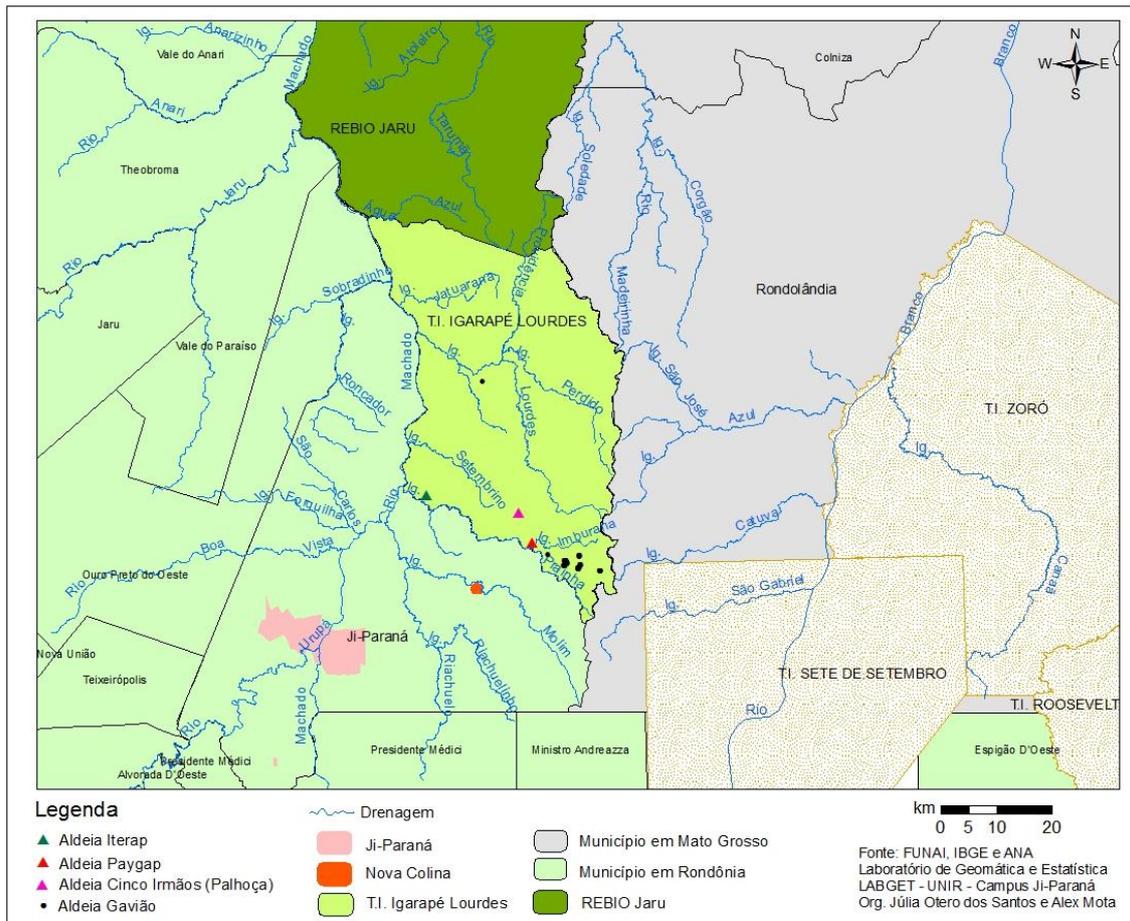


Figura 2: Localização da TI Igarapé Lourdes e entorno

O interesse inicial pelos Arara surgiu devido à fama de seus pajés em Rondônia e norte do Mato Grosso, estados, eu viria a saber depois, com grande presença de missões evangelizadoras nas Terras Indígenas e marcado pelo discurso de desaparecimento do xamanismo. Neste cenário, os Arara são reconhecidos como um povo que ainda tem pajés, o que à primeira vista parece ser um diferencial na região. Após escrever uma dissertação de mestrado de cunho bibliográfico sobre o sonhar entre os povos ameríndios, acabei sendo conduzida ao tema do xamanismo. Isso motivou-me a conhecer o povo por sugestão do linguista do Museu Paraense Emílio Goeldi, Denny Moore, a quem Sebastião Karayã Péw expressara o desejo de receber uma antropóloga para estudar a cultura do povo. Esta predisposição foi determinante para a minha decisão de trabalhar com os Arara. Estar em um lugar para o qual se foi convidada e esperada trouxe-me algum conforto e segurança para investir nas relações com as pessoas e começar a pesquisa.

Dizer que cheguei a elas com o intuito de estudar xamanismo é menos uma descrição do meu objeto de pesquisa inicial do que uma forma de começar a contar esta história. Existia sim um interesse teórico no tema, decorrente da pesquisa realizada no mestrado e de uma discussão acerca do conceito de alma que desenvolvi na dissertação. Todavia, sempre soube que para pesquisar o assunto dependeria da disposição de meus anfitriões, da importância da prática para eles e do domínio da língua. Tratava-se de um interesse que poderia ou não ser correspondido pelas pessoas. É claro que, em alguma medida, isso vale para qualquer objeto de pesquisa, mas no caso do xamanismo suspeitava que era preciso conhecer e entender muitas coisas para ser capaz de acessar esse conhecimento.

Cheguei em campo totalmente aberta para o que as pessoas quisessem me mostrar. O xamanismo era uma forma de me apresentar e dizer a que tinha vindo, uma palavra a qual não tinha qualquer apego. O que eu queria mesmo era viver com elas e, a partir dessa experiência, construir um projeto de pesquisa que fizesse sentido para ambas as partes. Algo sobre o que meus anfitriões estivessem dispostos a falar.

Embora este “método prospectivo” (no sentido geológico do termo) tenha contribuído para o estabelecimento de relações amistosas com os meus anfitriões, as consequências para a pesquisa não foram sempre positivas. Na ausência de um recorte temático, a tentativa de manter-me atenta ao desenrolar da vida social acabava muitas vezes sendo sabotada pela multiplicação das coisas a serem captadas – ações, conversas, gestos, objetos. Na mesma proporção, em outras ocasiões, a banalidade do viver me trapaceava, gerando em mim a falsa percepção de que ali não havia nada demais a ser (a)notado ou esmiuçado.

Em minha primeira visita aos Arara, em setembro de 2010, estive primeiramente na aldeia Iterap e depois em Paygap, onde por coincidência os moradores iriam realizar durante quatro dias o *Wayo 'at Kanã*, Festa do Jacaré, uma das atividades a serem cumpridas no âmbito de um projeto aprovado pelo PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, do Ministério do Meio Ambiente). A mesma aldeia decidiu realizar o segundo Encontro de Pajés⁹ em fevereiro de 2011, para o qual me convidaram. Esse

⁹ Fruto de uma parceria entre Pedro e apoiadores do Cimi (Conselho Indigenista Missionário), o Encontro de Pajés busca transmitir aos jovens e crianças o conhecimento dos pajés sobre os espíritos e os *remédios do mato*. A realização

evento aproximou-me ainda mais das pessoas de Paygap, levando-me a iniciar a etapa mais intensa de campo naquele mesmo ano nesta aldeia.

Ocorre que nesta aldeia apenas um homem (o mais velho) é pajé. Os outros sete pajés, inclusive, Cícero Xía Mot, aquele tido por todos como *o mais forte*, vivem em Iterap. Na ausência de práticas xamânicas – não presenciei sequer uma sessão de xamanismo durante a minha permanência em Paygap –, meu olhar foi capturado por pequenos acontecimentos e eventos, dentre eles um em especial: a fabricação, consumo e discurso em torno de *na'mèk kap pe'wit*, a bebida doce, chamada em português de macaloba *boa*. A bebida também pode ser fermentada, embora só a tenha visto sob essa forma em raras ocasiões, sem, contudo, ter presenciado seu preparo. Era comum ver as mulheres, com quem passei a maior parte do tempo, resignando-me de certa forma à minha condição, atarefadas com a produção da macaloba, e homens e mulheres entretidos com a sua degustação e a conversa que ela enseja nos *terreiros*¹⁰ das casas de Iterap e Paygap. Boa parte da socialidade cotidiana parecia gravitar em torno *na'mèk kap*¹¹.

No que tange ao xamanismo, foi somente em Iterap que vim a ter um contato mais direto com esse universo. No primeiro período mais longo que passei nesta aldeia, Cícero Xía Mot esteve em plena atividade apesar da condenação de suas práticas por alguns índios mais envolvidos com a igreja. Afastados até então da onda evangelizadora que contagia vários povos em Rondônia há algumas décadas, foi apenas por volta de 2008 que os moradores de Iterap autorizaram um missionário que vivia no limite da Terra Indígena a construir sua casa na aldeia, iniciando assim um processo acelerado de conversão. O missionário, sua esposa e filhos moravam do outro lado do igarapé Prainha (limite sul da TI), na área de um fazendeiro, há vários anos (não sei precisar quantos), e foram expulsos desse lugar após o proprietário consultar o órgão indigenista quanto à legalidade da presença missionária junto aos índios. Compadecidos com o casal, os Arara os acolheram em sua aldeia.

de encontros desse tipo é uma prática comum do Cimi na região de Rondônia e noroeste do Mato Grosso e também visa a promover intercâmbios entre xamãs de diferentes povos. Assim, em aos menos dois encontros, os moradores de Paygap receberam a visita de pajés Nambikwaras. Não sei precisar ao certo quantos encontros foram realizados na aldeia. Eu participei de um em fevereiro de 2011 e de outro em setembro de 2012.

¹⁰ Designação nativa para os pátios (meticulosamente varridos e cuidados pelas mulheres) onde uma ou mais famílias se reúnem para conversar, tomar macaloba e receber visitas.

¹¹ *Na'mèk kap* é a designação não marcada da bebida. São os adjetivos *pe'wit*(doce) e *xa'yōk*(azedo) que qualificam o grau de fermentação.

Em Iterap, a grande maioria das pessoas se diz *crente* e frequenta os cultos da igreja construída no terreiro de uma das famílias. Os *irmãos* ou *crentes*, como os adeptos da igreja se chamam, e são chamados, não sem ironia, pelo pessoal de Paygap, onde não há igreja nem missionários, são recriminados pelos moradores desta aldeia, não convertidos e envolvidos com reflexões em torno de sua cultura, em processos aos quais muitas vezes se referem pela expressão *projeto*, que pode ou não vir acompanhada do adjetivo *cultural*. Apesar da condenação das práticas xamânicas por parte daqueles mais envolvidos com as atividades da igreja, participei de cinco sessões nas quais a família de meu anfitrião Sebastião Kara'yã Péw, a qual se alternava entre períodos mais e menos engajados na igreja, foi em busca das curas do pajé poderoso.

Após um campo inicial de cerca de cinco meses, divididos entre Paygap e Iterap, essa experiência fragmentada e desfocada ganhou alguma coerência em um projeto de qualificação centrado no estudo da *na'mèk kap* e das roças para a compreensão das relações e configurações sociais vivenciadas pelos Arara no presente. Outros temas como a etno-história, a Festa do Jacaré e o universo do xamanismo também foram apresentados. O projeto refletia uma pesquisa iniciada com alguma timidez e muita parcimônia em perturbar meus recém-amigos, como bem observou Oiara Bonilla durante a defesa. O enfoque no cotidiano, nas miudezas da vida social, no trabalho feminino, eram o retrato de meu perambular entre casas, famílias e aldeias. Com as contribuições de Luis Cayón e Oiara Bonilla durante a defesa do projeto, ficou evidente que o mais precioso de meu material era o *Wayo 'at Kanã*, ritual, denominado em português de Festa do Jacaré¹², que consiste no assassinio do animal que dá nome ao rito impetrado por mulheres *brabas*, e que constitui-se como o norte desta tese.

¹² *Wayo* é a palavra para jacaré (sp.), *'at* é o pronome possessivo e *kanã* um termo para “coisa”. A expressão *'at kanã* é glosada como dia/lugar por Kara'yã Péw. Em tradução livre, poderíamos dizer “o dia e a hora do jacaré”. Nas interações comigo e com outros interlocutores não índios, meus anfitriões sempre se referiram ao ritual como Festa do Jacaré. Embora fique evidente que a Festa do Jacaré opera algumas transformações no *Wayo 'at Kanã*, o que suscita em alguns dos meus interlocutores a percepção de certa descontinuidade entre os dois rituais, ao longo desta tese, faço uso dos dois nomes indiscriminadamente. Em artigo

Entre dois lugares

Em 2010, quando cursava o primeiro ano do doutorado, fiz a primeira viagem à Terra Indígena Igarapé Lourdes. Estive inicialmente por cerca de uma semana em Iterap. No carro do Comin que me levou até lá, também ia Pedro Agamenon, fundador e cacique de Paygap. A ida do cacique à aldeia tinha como objetivo convidar os moradores de Iterap para a Festa do Jacaré que teria lugar em Paygap alguns dias depois. Até chegar a Ji-Paraná no início de setembro, eu não sabia da realização da festa. Assim que tive conhecimento do evento, decidi alterar meu retorno para casa de modo que pudesse participar do ritual, decisão crucial para os rumos da pesquisa. Nesta primeira etapa de campo, passei metade do tempo em cada uma das aldeias, o que acabou selando o destino da pesquisa, realizada quase equanimente em Iterap e Paygap, em termos de distribuição de tempo.

Foi, portanto, entre Iterap e Paygap que esta pesquisa realizou-se em várias etapas. As dores e as delícias de se estar em duas aldeias são muitas em um universo no qual pertencer a uma família é o começo de qualquer relação possível. Desde a minha primeira ida a campo, por três semanas em setembro de 2010, comecei a fincar os pés nas duas aldeias, numa divisão que ainda hoje me causa alguma ansiedade e requer diversos malabarismos e uma delicada diplomacia para que todos saiam minimamente contentes ou satisfeitos.

Em Iterap, sempre me hospedei na casa de Kara'yã Péw, filho de pai gavião e mãe arara, criado pela mãe junto ao povo Arara, e de sua esposa Yena, onde tinha um quarto só para mim, o que me proporcionou a fruição de alguns momentos de privacidade e um excelente ambiente de trabalho para escrever e até mesmo ler. Junto à casa de Péw, como é chamado por todos e também por mim em algumas ocasiões neste texto, e da esposa estão as residências de sua mãe Luiza Xere Yāy (que mora com Kaipu, seu marido karipuna, um neto e uma neta com seu esposo gavião, que alternam períodos na aldeia e na cidade) e de Rosimar, irmã mais velha de Péw, casada com Alicate, ex-cacique de Iterap¹³.

Péw foi um de meus principais interlocutores. Professor indígena, colaborador do linguista Nilson Gabbas Jr. (estudioso da língua Ramarama) e aluno do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia

¹³ Ver croqui da aldeia Iterap, na página 145. A sessão residencial na qual me hospedei aparece com o nome de Iterap 2, por motivos explicados no capítulo 3.

(Unir) no campus de Ji-Paraná – doravante chamado de Licenciatura Intercultural, ou somente de Intercultural, como os Arara referem-se a ele –, Péw, assim como eu, estava interessado nos assuntos da cultura arara, e mostrou-se um incansável colaborador desta pesquisa. Sua mãe foi uma de minhas mais queridas amigas. Sua família, meu porto seguro. Sua irmã Peme, também professora e aluna do Intercultural, foi outra grande interlocutora. Peme e Péw me ajudaram com as traduções e dispuseram-se a me acompanhar e mediar as conversas com os mais velhos, alguns deles pouco versados no português. Esta pesquisa não seria possível, ou certamente seria outra, sem a colaboração dos irmãos.

Em Paygap, fui acolhida por várias pessoas ao longo da pesquisa. A casa do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), uma simples construção com paredes e teto de palha e piso de cimento queimado que começava a rachar, abrigou-me por algumas vezes nas breves idas que fiz à aldeia em setembro de 2010 e fevereiro de 2011, antes de iniciar propriamente a pesquisa de campo. No Encontro de Pajés, realizado nessa ocasião, fiquei por alguns dias nessa casa depois de dois dias hospedada na residência de Marisa, a filha mais velha de Pedro e Arõy, na época grávida de poucos meses, que teve um sangramento e acabou precisando receber atendimento médico na cidade. Como em sua casa só viviam ela, seu marido Nakyt, e duas crianças pequenas, na ausência da dona da casa, achei por bem ficar em outro lugar. Marisa e Nakyt são professores na escola. Ele é um dos alunos do curso de Licenciatura Intercultural da Unir. O casal sempre mostrou-se disposto a discutir os assuntos que eu perscrutava.

Na primeira etapa mais extensa de campo, hospedei-me na casa de Ernandes Nakaxiôp, filho de Pedro. Na época, ele morava na cidade por conta do trabalho da esposa, uma técnica de enfermagem branca. Há cerca de dois anos, ele passou a trabalhar como técnico de enfermagem na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI) de Ji-Paraná e continuou residindo na cidade com a esposa e o filho pequeno. Sempre que possível, Ernandes, também aluno do Intercultural, ia visitar a família na aldeia, e ficava em sua própria casa. Junto com o pai e o cunhado Nakyt, ele foi o principal executor e incentivador do projeto do PDPI que incluía a realização da Festa do Jacaré.

Sua casa, uma construção de madeira, piso de cimento queimado, teto coberto com telhas, com dois quartos, uma sala e cozinha, era a maior de Paygap. Eu passava

alguns dias sozinha e outros acompanhada pelas professoras não índias contratadas pela Secretaria de Educação do estado (Seduc) para dar aulas na escola da aldeia. Na época, a escola ainda não tinha sido reformada e não havia uma casa da Seduc para abrigar as professoras.

Convidada por Sônia, uma das noras de Pedro, cheguei a passar uns poucos dias em um dos quartos de sua casa. Esta minha decisão não levou em conta o período de luto que minha amiga vivia, e mostrou-se desastrosa por, de certa forma, ferir a suscetibilidade do cacique e de sua esposa. Sônia foi uma das mulheres das quais mais me aproximei no início da pesquisa. Antes de me mudar para a sua casa, já vivia bastante por lá, ou melhor, pelo seu *terreiro*, vizinho à casa do Cimi, bem como a de Ernandes. Sônia costumava me convidar para banhar no rio e comer em sua casa. Decidi ir para lá depois dos repetidos convites de suas filhas mais velhas, na época com cerca de 9 e 12 anos.

Só sei que tudo desandou depois que fui para a sua casa... Antes de passar a dormir lá, Sônia costumava ser engraçada, conversadeira e me tratar muito bem. Dentro de casa, a coisa mudou. Minha amiga passava o dia inteiro fazendo artesanato e entretida com os filhos. Ela conversava pouco comigo e eu passei a me sentir desconfortável.

Depois de poucos dias em sua casa, entendi que seu comportamento estava intimamente relacionado à perda do pai, morto poucos meses antes, vítima, segundo os médicos, de um câncer de próstata. Já a tinha visto chorando em algumas ocasiões e conversamos sobre isso mais de uma vez, mas tive que atar minha rede no quarto em que ele, morador de Iterap, ficou em setembro de 2010 quando veio participar do *Wayo 'at Kanã* para compreender que aquela mulher estava de luto, em um processo doloroso de esquecer. No tempo em que viviam em grandes malocas, as pessoas abandonavam a casa quando alguém, mesmo uma criança, morria. Agora elas precisam conviver (muito de perto) com esses mortos. Ninguém dormia nesse quarto em que Clóvis, o pai de Sônia, ficou com sua esposa por cerca de cinco dias um ano antes de eu levar minhas coisas e minha rede para ali. A família toda (o casal e sete crianças) dormia em um único quarto. Era preciso que Clóvis tivesse o nome esquecido. Enquanto sua filha, seguisse *oxaro paba*, com saudades, e ele *andando no chão*, não teriam muita paz.

Aquele cômodo não era para ser ocupado naquele momento. Quando pressenti isso, após uma semana, fui avisar a dona que voltaria a me hospedar na casa de Ernandes. O período na casa de Sônia me fez perceber que a pesquisa estava *andando* muito melhor quando eu *andava* mais, em um lugar onde *andar* é assunto sério e marcador de tempos e comportamentos sociais, como mostro no primeiro capítulo. Após informar minha decisão com muito cuidado, Sônia arrematou: “vai ver a Júlia não gostou da minha comida”, em um misto de recriminação a minha atitude e confissão de sua parte de que não tínhamos sido boas parentes. Afinal, a vida cotidiana nas duas aldeias gira em torno da comida, como as descrições do compartilhamento de bebida e caça apresentadas no capítulo 3 deixam entrever. Desde a classificação de pessoas e comportamentos em bons/bonitos (*pättem*) ou maus/feios (*pexéptem*) até às decisões fundantes de Toto I'piup, a maior divindade arara, passam de alguma forma pela comida, como se pode vislumbrar na leitura do capítulo 2.

Minha breve estadia na casa de Sônia e seu marido Naka Péw multiplicou os convites de outras pessoas de Paygap para me receberem em suas casas. Para evitar ofender o cacique e sua esposa e cessar uma disputa velada que se instaurava pela minha pessoa e meus recursos, depois que Pedro e Arõy mudaram-se para a sua nova casa, menor que a antiga, a qual já estava bem degradada, passei a hospedar-me na casa deles. Mesmo em uma casa pequenina – com dois quartos pequenos e uma espécie de varanda que servia de cozinha e sala simultaneamente, onde estavam a televisão e o fogão – onde moravam o casal e duas filhas ainda crianças, Marinalva e Morón, minhas eternas companheiras na aldeia, eles cederam-me um dos quartos onde passei a ficar desde então. Além de Ernandes, de Marisa, Naka Péw e das crianças, o casal ainda é pai de três homens casados e, portanto, avós de muitas crianças e jovens. Com exceção de Ernandes, todos moram na aldeia com suas famílias. A pequena casa estava sempre cheia, o que, embora tenha tornado a tarefa de escrever penosa, proporcionou-me conhecer de perto as relações e a dinâmica de um grupo doméstico¹⁴.

Se em Iterap sempre estive vinculada a uma casa e a uma família, em Paygap, uma aldeia bem menor, onde eu transitava por todas as casas e gozava de intimidade e cumplicidade com boa parte de seus moradores, demorei a aceitar meu lugar junto à família de Pedro. De certa forma, desde o princípio estive consciente da minha inabilidade

¹⁴ Para um croqui da aldeia Paygap e uma genealogia da família de Pedro e Arõy, que dá origem à aldeia, ver p. 150-1.

em acatar aquilo que se espera de um parente ou de uma pessoa (o que, vale lembrar, é quase sempre a mesma coisa para os povos ameríndios): a responsabilidade sempre humana de diferenciar os parentes, e diferenciar propriamente, de tornar descontínuo aquilo que originalmente é pura similaridade (cf. Wagner 1977). Era preciso fazer escolhas, as quais muitas vezes protelei ou recusei, menos por rebeldia ou ignorância, e mais pelo receio de desagradar todos àqueles que não pertenciam à família nuclear do cacique – a saber, seus afins e os parentes de Arõy, sua esposa – e me receberam, convidaram, alimentaram, guiaram-me pelo mato ou pelo rio e empenharam-se em me fazer aprender suas palavras (embora eu sempre tenha sido uma má aprendiz) e seu mundo. Estupidamente, demorei um pouco para entender que o mais aceitável para todos era que eu pertencesse à família do cacique.

Estar em duas aldeias e, em boa parte do tempo, em vários lugares em uma delas, causou-me alguma ansiedade ao longo da pesquisa. Eram muitas relações, convites e pedidos para gerenciar. Por sorte, sempre pude contar com a condescendência e hospitalidade de meus anfitriões, que sempre deixaram-me à vontade para transitar entre as diferentes famílias, grupos domésticos e aldeias e que, no fundo, sempre souberam quem eram os meus “donos”.

Estar junto ou estar separado: questões para uma tese

Esta tese parte de um esforço etnográfico para lançar algum entendimento sobre o *Wayo 'at Kanã*. Entre os anos de 2010 e 2012, tive a oportunidade de participar de três festas, que suscitaram diferentes graus de envolvimento e alegria nos participantes, esta a categoria fundamental para a avaliação do êxito do ritual desde o ponto de vista daqueles que nele se engajam. Estes eventos constituíram-se enquanto espaços-tempos (conceito sobre o qual me detenho mais adiante nesta introdução) particulares, que só podem ser compreendidos a partir da percepção que meus anfitriões têm de sua socialidade no presente. Para entendê-la e dar conta da complexidade dos discursos e variedade do ritual, acabamos nos afastando um pouco do objetivo inicial e estendendo o escopo da reflexão para temas que permitissem expor as transformações que a grande maioria dos Arara identifica nas relações sociais, e que culminam na realização do *Wayo 'at Kanã*. Com esse

objetivo, mas também com a intenção de oferecer um panorama mais geral sobre um povo desconhecido, a história, o xamanismo e o parentesco também compõem esta tese.

Contam os velhos que o *Wayo 'at Kanã* é um ritual que os Arara realizavam no tempo da maloca nas ocasiões em que desejavam comer jacaré ou dançar. *Wayo pûk* (“jacaré preto”, jacaretinga), a presa que enseja o rito, é uma caça com um estatuto particular, até onde sei a única que exige um contexto ritual para que possa ser consumida. São as mulheres consideradas *pewíup* (brabas) – categoria importante para entendermos as relações entre pessoas e entre coletivos e discutida com maior profundidade no capítulo 5 – com seus filhos que devem matar o animal para demonstrarem coragem e descontarem a raiva que sentem dos seus filhos.

Se esta tese debruça-se sobre o *Wayo 'at Kanã*, ela o faz, principalmente por ele descortinar com certa nitidez uma preocupação mais ampla que atravessa a vida das pessoas com quem convivi, principalmente, mas não somente, aquelas residentes em Paygap. A questão que me mobiliza ao longo do texto e que me leva ao ritual é aquela que aturdiava meus principais interlocutores e que poderia ser expressa nos seguintes termos: como criar formas de coletivização para além das famílias e grupos domésticos, estas as “unidades sociais” mais relevantes na vida cotidiana?

Uma vida na qual a promoção de contextos de sociabilidade interfamiliares se faz com dificuldades é a que meus amigos dizem viver em ambas as aldeias em que residi. Em Iterap, segundo dados de 2011 da Funasa, vivem cerca de 230 pessoas distribuídas em seções residenciais (que também designo por núcleos ao longo deste texto), distantes entre cinco ou quarenta minutos de caminhada umas das outras. Cada seção é composta por várias casas que contêm, cada uma, uma família nuclear que compartilha com as demais um terreiro, às vezes, uma cozinha e, quando não uma roça, o trabalho para a derrubada, queima e plantio. Estes núcleos são formados, em geral, por um casal mais idoso, seus filhos e filhas solteiros, filhos casados com suas esposas e, mais raramente, filhas casadas, configurando uma família extensa distribuída em várias casas contíguas.

Chamo estes núcleos de grupos domésticos por eles manterem uma contiguidade espacial e relações de produção e consumo mais próximas do que com outras residências, algo bastante similar ao que Lima (2005: 98) descreve para os Yudjá. Cuido, contudo, de

observar que, no caso arara, contrariamente ao que se passa entre o povo estudado pela autora, o mais comum é a virilocalidade. Assim, embora esta regra não seja compulsória e tampouco uma formulação nativa recorrente, o mais usual é que a mulher vá morar junto aos parentes do marido, conformando conjuntos plurifamiliares formados por pais, filhos, sogras e noras.

Em Paygap, uma aldeia menor¹⁵, composta pela família do cacique e pelos pais, irmãos e irmãs de Arõy, sua esposa, o esquema de residência em casas compostas por famílias nucleares repete-se. No entanto, as casas são bem próximas umas das outras. Praticamente metade delas pertence aos descendentes do cacique e a outra metade aos irmãos e pais de Arõy.

A socialidade cotidiana arara parece ter sempre gravitado em torno do grupo doméstico. Porém, a julgar pela nostalgia das pessoas, com exceção do período em que viveram nos seringais, as ocasiões para os encontros entre diferentes grupos eram menos raras ou, ao menos, mais desejadas. Elas envolviam festas, visitas entre parentes e trabalho coletivo nas roças. Estes contextos envolvem uma sociabilidade muito valorizada, mas, do ponto de vista de meus interlocutores, raramente engendrada no presente. Fala-se dela nos termos de um *estar junto*, em oposição a um *estar separado* ou *individual*.

Esta é uma oposição contextual e contrastiva, ou seja, os referentes dependem do ponto de vista dos sujeitos e da escala do social que se tem como referência (se uma maloca, uma família, um grupo doméstico, uma aldeia ou um povo), mas que remete sempre à diferenciação entre uma socialidade considerada mais restrita, isto é, marcada pelo parentesco e semelhança, e uma mais expandida, marcada pela alteridade e a diferença. Entre uma vida entre si e uma vida entre outros, conforme elaborado por Lima e discutido mais adiante.

É a partir de uma percepção de que no presente as pessoas preferem viver *separadas* e não andam muito desejosas de promoverem contextos em que possam estar *juntas* que Pedro Agamenon, cacique de Paygap, incumbe-se da tarefa de juntar aquilo que teima em ficar separado, realizando o *Wayo 'at Kanã*. Se a forma usual de perceber e falar das

¹⁵ Segundo dados da Funasa de 2011, Paygap contava com 89 moradores. Estão computadas neste número as cerca de dez pessoas que abriram a sua própria aldeia em julho daquele ano. Os dados da Funasa para Paygap e Iterap incluem todos os residentes nas aldeias, ou seja, este número também abarca alguns não índios e pessoas de outras etnias, a maioria casados/as com Arara.

relações entre pessoas e coletivos é nos termos de um estar junto ou separado, o engajamento de Pedro na produção de rituais responde à produção do mais amplo contexto em que as pessoas podem estar juntas: uma forma povo que une as aldeias e é informada por um contexto interétnico em que os coletivos indígenas devem aparecer enquanto povos.

No contexto de empenho coletivo para a produção de uma forma povo, alguns dos meus interlocutores, principalmente aqueles envolvidos com os discursos e projetos de revitalização cultural, aludem com nostalgia ao tempo da maloca e dos primeiros lugares abertos após a chegada do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e atribuem a dificuldade de reunirem todas as famílias da aldeia ou todas as aldeias ao fato de estarem “virando brancos”. É porque estão envolvidas neste movimento que caracterizam *ipsis litteris* como um *virar peñ*¹⁶ que as pessoas preferem viver *individual* ou *por família*, como costumam dizer em português.

Em Iterap, o problema da coletivização – como estou chamando essa reunião para além do grupo doméstico – aparece de forma mais diluída. Embora o grau de envolvimento nas relações com os brancos, suas mercadorias e instituições seja análogo nas duas aldeias, os moradores desta aldeia mostram-se menos interpelados por esse problema. Não que eles não identifiquem transformações em seus corpos e nas relações sociais decorrentes da interação com os não índios. Na verdade, talvez eles tenham escolhido levar a transformação em branco às últimas consequências. Tenho em mente aqui o envolvimento da maior parte das famílias no recente processo de evangelização.

Durante os meses em que estive em campo, pareceu-me que os moradores de Iterap e Paygap estavam ensaiando diferentes respostas para o problema da coletivização: os primeiros por meio de um processo de conversão, e os segundos a partir de uma proliferação de rituais tidos como tradicionais (como o *Wayo 'at Kanā*) e de iniciativas de transmissão do conhecimento e da *cultura dos antigos* (como o Encontro de Pajés). Tudo se passa como se aqueles quisessem deter a transformação em brancos e esses desejassem levá-la ao limite.

¹⁶ A palavra para designar os brancos, segundo me contou um casal de idosos, é uma alusão ao som produzido pelas armas de fogo usadas pelos não índios. A ocorrência de ideofones – onomatopeias com significados verbais muito específicos e que dependem da criatividade dos falantes – é uma marca da língua falada pelos Arara (cf. Gabas Jr. 1999).

Como veremos no capítulo 1, o contato mais intenso dos Arara com os brancos inicia-se em meados da década de 1940 por meio do engajamento das pessoas em diferentes atividades relacionadas à economia seringalista, instalada desde o final do século XIX na região do rio Machado. Até então, eles viviam em grandes malocas, que reuniam um ou mais grupos domésticos. Com o aparecimento do SPI em meados da década de 1960, as famílias voltam a se reunir. A partir da fixação em Iterap, os Arara passaram a estar muito próximos da cidade de Ji-Paraná – a aproximadamente 50 Km das aldeias, percorridos de carro, parte em rodovia estadual e parte em estrada de chão – e, segundo dizem, longe do *mato*, termo em português para *naxo*, que designa o ambiente da floresta. Assim, crucial para a caracterização desse *virar branco* é a cessação das andanças e o consequente deslocamento para áreas mais próximas das estradas ou *linhas* como são conhecidas regionalmente estas estradas de chão, que dão acesso às pequenas e grandes propriedades, bem como à cidade de Ji-Paraná e ao distrito de Nova Colina. Como costumam dizer aqueles que vivenciaram o modo de vida atrelado aos contínuos deslocamentos, desde que deixaram de viver *pra dentro* – mais no interior da Terra Indígena, em uma região de floresta densa – e aproximaram-se dos não índios, estão virando *peñ*.

As ações e procedimentos que caracterizam esse virar são inúmeros: uso de roupas, escolarização, diminuição do tempo dedicado às roças, compra de comida no mercado da cidade, frequente preferência de algumas mães pelo leite de vaca em lugar da macaloba na alimentação das crianças, relaxamento no seguimento de regras da *couvade* e alguns (poucos) casamentos com brancos. Estas e outras práticas vêm produzindo corpos tidos como menos *xopût*, fortes, e mais suscetíveis ao adoecimento, principalmente no caso das crianças. Estes corpos mostram-se por vezes imprestáveis para a execução dos trabalhos que competem aos homens e às mulheres.

O lugar da transformação é, portanto, o corpo. Afinal, como explicou Vilaça já há algum tempo, é nele que se inscreve a dupla identidade, de branco e índio (Vilaça 2000: 58), experimentada por muitos dos povos ameríndios no presente. Sendo a sociologia indígena uma “fisiologia”, a autora rechaça as ideias de aculturação e fricção para explicar o contato, que, do ponto de vista indígena, seria melhor entendido enquanto metamorfose, transubstanciação (p. 66).

Acessar dois pontos de vista distintos não é uma operação que possa ser feita simultaneamente, conforme anunciam Kelly (2009), em sua análise das relações dos Yãnomãmi do Orinoco com os médicos do sistema de saúde estatal da Venezuela, e Nunes, em seu estudo acerca da mistura entre os Karajá (2014). Para ambos os autores, a “mistura”, no caso dos Karajá, e a “pessoa compósita” (branco e índio), no caso descrito por Kelly, não podem ser interpretadas enquanto hibridez ou mestiçagem, sendo, justamente o seu oposto: uma anti-mestiçagem, conforme propõe Kelly. Não se trataria, portanto, de uma dupla identidade, como coloca Vilaça. Para Nunes,

a *mistura* pode ser descrita como a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não indígena. Nela, os dois “lados” encontram-se conjugados, mas não fundidos: eles co-habitam em um mesmo sistema (uma pessoa ou um coletivo), mas não se fundem, dando origem a um terceiro elemento. O resultado de se *misturar* com os brancos não é um terceiro tipo de povo, *mestiço*, mas, antes, uma comunidade *inỹ* capaz de acessar dois pontos de vista distintos, *inỹ* [Karajá] e *tori* [Branco] (2014: 4-5).

É de uma duplicidade de corpos que se trata. *Pessoas misturadas*, que é o que os Karajá de Buridina dizem ser, “são de corpos duplos: cada uma de suas ‘metades internas’ objetifica um feixe de afecções, capacidades e disposições distinto, i.e., um ‘corpo’ (cf. Viveiros de Castro) distinto” (p. 4). Não há qualquer contradição entre ser índio e ser branco. Enquanto agente – e não enquanto objeto da perspectiva de outrem – é-se, porém, somente um ou outro a cada ação¹⁷. Para que o trânsito entre os pontos de vista não colapse a vida das pessoas, não se pode, segundo Nunes, obliterar a diferença entre os dois lados. Os movimentos de “virar índio” e “virar branco” devem ser paralelos e separados.

Tanto a análise de Kelly como a de Nunes dizem respeito a pessoas e coletivos. Traçar a distinção entre ações e relações que possibilitam o acesso ao ponto de vista indígena e aquelas que dão acesso ao ponto de vista do branco é algo que é feito tanto na escala do social como do indivíduo, o que não poderia ser diferente em coletivos/pessoas

¹⁷ Somente enquanto objetos, isto é, enquanto o resultado da ação de outras pessoas, que estas pessoas aparecem efetivamente híbridas. Na posição de agentes, a pessoa só pode destacar um corpo *inỹ* ou *tori*.

cuja estrutura é fractal, isto é, nem singular, nem plural (Wagner 1991: 162)¹⁸. Nas palavras de Kelly, “a dualidade [branco/índio] refere-se a alternativas de diferenciação disponíveis para todos” (Kelly 2009: 147). O par de oposição branco/índio funciona como uma escala que distingue pessoas ou coletivos confrontados enquanto Yãnomãmi ou Branco. Em um circuito de trocas, por exemplo, aqueles que doam mercadorias produzidas por não índios, como ferramentas de metal e roupas, e aqueles que doam produtos indígenas, como alucinógeno e tabaco, aparecem uns frente aos outros como Brancos e Yanomami, respectivamente.

Nunes (2014) oferece uma descrição de como os pontos de vista indígena e branco operam na produção artesanal e na atividade pesqueira praticadas pelos Karajá a partir das relações que cada sujeito escolhe ativar. Tanto pescar como produzir cerâmica são aspectos da humanidade karajá – “pescando um homem se reconhece como *inỹ*, se produz como tal” (p. 14) e o mesmo poderia ser dito de uma mulher que fabrica as bonecas de cerâmica. Ambas as técnicas fazem, contudo, uso de materiais *tori*, como linhas, ferramentas, gasolina e barcos. Quando pescam ou fabricam as bonecas, os(as) Karajá estão simultaneamente se produzindo enquanto *tori* (branco) e enquanto *inỹ*¹⁹. Cada uma de suas metades, está envolvida em um acontecimento distinto. A depender da relação ativada, estas atividades produzem um devir *tori* ou um devir *inỹ*. Assim, quando um homem vende seu pescado, se ele tem em mente sua obrigação de colocar comida em casa, algo que diz respeito a sua relação de conjugalidade, é sua metade *inỹ* que aparece como agente. Já quando este mesmo pescador tem como foco de sua atenção o fato de estar *vendendo* o pescado, o agente da ação é sua metade *tori*.

¹⁸ Para uma reflexão sobre a fractalidade da pessoa ameríndia, ver Kelly (2001). No âmbito da discussão desenvolvida nesta introdução, interessa saber que o conceito implica padrões escalares auto-similares. É neste sentido que Kelly fala de personitude fractal: “estou enfatizando tanto o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas quanto a replicação de relações entre Eus [*selves*] e Outros [*alters*] em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intergrupar):

dois lados de uma mesma moeda” (ibidememem, p. 95).

¹⁹ “Quando um homem fabrica um arco ou um remo, ou quando ele faz os palitos de madeira para os prendedores de cabelo que sua esposa fabrica, ele se conhece como indígena; ele se conhece como uma pessoa portadora das capacidades e afecções que caracterizam a humanidade *inỹ*. Mas quando seu foco está voltado para o fato de que ele faz isso com instrumentos de metal, alguns deles elétricos, com técnicas de manuseio desses instrumentos que foram aprendidas com os *tori*, que ele usa energia elétrica para tal, e que para tanto ele tem que pagar a conta de luz, e que para tanto ele tem que, por exemplo, vender aquela peça que ele está fabricando, e que para tanto ele tem que acessar a perspectiva dos turistas sobre aquela peça, conhecer sua lógica de consumo para que sua produção tenha vazão, em suma, quando seu foco está voltado para esse outro “lado”, ele se situa em um processo de *devir tori*, i.e., ele se conhece como “branco” (p. 11).

As ideias desenvolvidas por Kelly e Nunes possibilitaram-me uma compreensão mais ampla da experiência dos meus amigos de Paygap e Iterap. Assim como os Karajá, Yãnomãmi, Wari' e tantos outros povos, os Arara estão a todo momento testando formas de viver no *meio dos brancos*, como eles se referem ao tempo em que passam a travar relações mais intensas com esse outro. O ritual – este espaço-tempo altamente favorável às experimentações, como colocam Calavia Sáez e Arisi (2013) – é um dos meios encontrados para retirá-los desta vida *por família* ou *individual*, expressões corriqueiras em Paygap, associadas (não somente) ao *virar branco*. No período em que estive nas aldeias araras, a “solução ritual” expressava-se sob duas formas distintas: os cultos na igreja e as festas tidas como *da cultura arara*, ambos movidos pelo canto e pela dança.

Cultura e conversão: ritual enquanto resposta para um mesmo problema?

A etnografia que apresento deteve-se mais sobre os esforços coletivos para instaurar propriamente o devir *i'tâ* do que sobre a alternância entre os devires no nível da pessoa. O que pude observar é que aqueles que vivem em Paygap estão determinados a criar pausas no devir branco por meio da celebração de rituais e de outros eventos mediados pelo discurso da cultura. Deste modo, estão (deliberadamente) engajados em um *virar índio*.

Em certo sentido, a solução inventada nesta aldeia, a mesma encontrada pelos Karajá de Buridina (Nunes s/d), responde à posição intermediária que seus moradores ocupam nessa escala de confrontação entre aparecer como índio e aparecer como branco. De um lado, a constatação cotidiana de que estão virando brancos é potencializada pelas ações da família de Porto Velho que resolveu abrir sua própria aldeia em um lugar mais distante da cidade do que onde se encontra Paygap. No período de deslocamento dessa família, era muito comum os moradores de Paygap dizerem que os que partiam estavam virando índios, e que eles mesmos estavam virando brancos.

Tome-se o caso de Janete, a matriarca que se casou com um seringueiro e passou mais de vinte anos longe dos parentes, e que, junto com os seus descendentes, mudou-se para uma antiga *colocação* de extração de seringa de uma família de Iterap. Como meus amigos de Paygap costumavam ressaltar, o pessoal de Janete foi para *dentro*, ou seja, para o

mato, para longe dos brancos, quando o caminho percorrido pelos Arara foi justamente o contrário: cansados das andanças e das condições precárias de saúde, há quase trinta anos, eles saíram de *dentro* rumo a locais em que o acesso à cidade era mais fácil.

Por outro lado, os de Paygap não são *crentes*. Aos olhos dos moradores dessa aldeia, os parentes de Iterap estão virando (ainda mais) brancos (do que eles). Quando aqueles que vivem em Paygap se percebem sob o olhar dos moradores de Iterap, tendem a se considerar índios. Já quando se veem desde a perspectiva dos moradores da Palhoça – que de um ponto de vista não indígena são muitas vezes confundidos com brancos –, eles podem perceber-se como brancos. É desde esse lugar e sob a forte liderança de um cacique que certa vez me disse não saber se era índio ou branco²⁰, que os meus amigos abraçaram as práticas de revitalização cultural.

Em Paygap, um processo de reflexividade cultural está claramente em curso e media o entendimento e as práticas das pessoas, principalmente das lideranças e professores, sobre o que vem a ser e como fazer atuar o *virar peñ/virar i'tâ*. Neste sentido, a etnografia que apresento é certamente devedora do problema etnográfico formulado por Carneiro da Cunha (2009) nos termos da distinção entre cultura e cultura com aspas. Embora eu não adote a diferenciação proposta pela autora, minha atenção para os efeitos de um projeto informado pelo discurso do resgate cultural – o projeto do PDPI – foi estimulada pela leitura de seu artigo, bem como pela participação no projeto *Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge: case studies in Brazil*, sob sua coordenação²¹.

Já os moradores de Iterap não estão interessados em uma imersão no mundo dos projetos ou em experiências de objetivação da cultura, como fica evidente na análise da Festa do Jacaré realizada na aldeia em setembro de 2011. A forma que escolheram para aparecer enquanto um coletivo mais amplo são os cultos realizados na igreja localizada no terreiro de um dos grupos domésticos, onde cantam, dançam e oram. O foco deles está

²⁰ Conforme comentário mais adiante, Pedro é um dos homens que passou boa parte da vida afastado do seu povo, vindo a reencontrar os parentes quando o Serviço de Proteção ao Índio começou a reunir os Arara em meados ou final da década de 1960.

²¹ O projeto, coordenado por Manuela Carneiro da Cunha, tinha como objetivo principal investigar os entendimentos das partes interessadas, especialmente dos povos tradicionais, acerca dos efeitos do regime de direitos intelectuais e culturais na produção do conhecimento e na vida desses povos. Ao final de sua execução, o projeto também incorporou uma reflexão sobre a educação indígena, resultando no livro *Políticas e povos indígenas*, organizado por Carneiro da Cunha e Pedro Cesarino Niemeyer.

voltado para o *virar branco*. A conversão, de um modo geral, é formulada por aqueles que a experimentam como uma “negação” da cultura. As práticas valorizadas pelo discurso do resgate cultural, como rituais e xamanismo, são em geral demonizadas e colocadas em suspensão pelos *crentes*.

Tudo se passa como se ao problema da coletivização uns respondessem com a cultura e outros com a conversão; ambos, contudo, no âmbito do ritual, esse meio por excelência para a ativação de uma forma povo. Quando falo de um problema de coletivização não estou a sugerir que meus interlocutores estão preocupados com a formação de grupos, certamente uma ocupação nossa. Nos termos deles, é a alegria e animação que atravessam as ocasiões em que diversos grupos domésticos ou aldeias se reúnem, outrora impulsionada pela ingestão de bebida fermentada, que é desejada. Animação, *wâw nãm*, categoria destrinchada no capítulo 4, é o sentimento imprescindível para a realização da Festa do Jacaré e dos cultos na igreja. Nestes dois espaços-tempos, é preciso que as pessoas se mostrem alegres e animadas.

Embora uma etnografia dos cultos e da conversão em curso em Iterap, bem como uma análise minuciosa desses eventos e processos, esteja ausente deste texto, o processo de evangelização é estruturante para o seu argumento. Primeiramente porque as duas aldeias mantêm relações estreitas. Visitas para passar uma temporada com parentes ou para participar de reuniões ou de festas são relativamente frequentes. E, para além das relações concretas entre pessoas oriundas das diferentes aldeias, há uma questão conceitual de fundo: os moradores das duas aldeias estão, de certa forma e como vimos acima, engajados em movimentos complementares.

Fica claro que o ritual – pensado enquanto espaço de reunião dos diferentes grupos domésticos ou das diferentes aldeias por meio da produção da alegria – é a resposta encontrada pelos meus anfitriões para o problema da coletivização. Os moradores de Paygap escolhem, como veremos, realizá-lo pela via da objetivação da cultura, por meio de uma performance, entendida não enquanto teatralidade, mas como “uma ação com intenção de produzir um efeito no outro” (Kelly 2009: 158-9). O desejo declarado é o de *virar índio*. Já os de Iterap ativam uma forma povo por meio de uma radicalização da experiência do *virar branco*, formulada nos termos de um *virar crente*.

Esta tese deteve-se somente sobre uma das facetas dessa problemática, o que tem a ver com as vicissitudes do campo, mas também com uma escolha pessoal. Acontece que a família de Péw, que me hospedou em Iterap, raramente frequentava a igreja e eu acabei preferindo passar as noites de culto na companhia deles, em lugar de participar dos rituais religiosos. Significativamente, Péw e sua irmã Peme, ambos professores em Iterap e alunos do Intercultural, encontram-se envolvidos com a reflexão acerca da cultura arara e foram os organizadores da edição da Festa do Jacaré realizada na aldeia deles em 2011, analisada no capítulo 6.

Ao eleger como objeto de análise desse devir *i'tâ* o *Wayo 'at Kanã*, não estou, no entanto, fazendo uma escolha de cunho moral. Honestamente, foi uma questão de fôlego, competência e, em grande medida, um erro de avaliação. No calor do campo, não fui capaz de perceber a importância da investigação do processo de evangelização em curso e acabei centrando meu investimento etnográfico na Festa do Jacaré. Ainda que eu me sentisse mais confortável e animada, para ficarmos com a categoria nativa mais relevante, na Festa ou no Encontro de Pajés do que nos cultos igreja, não se trata de aclamar a cultura tradicional e lamentar a evangelização. Até mesmo porque sabemos que esta só pode se dar nos termos daquela e que os cultos são também rituais.

Esta tese não é, contudo, uma etnografia sobre o virar branco. Embora faça constar que este se faz no corpo, não é tanto este o aspecto que me interessa ao longo deste texto. As considerações em torno deste processo, conforme formuladas por Kelly e Nunes, têm como objetivo mostrar que os movimentos de virar branco e virar índio se fazem um contra o outro. Mas elas servem principalmente para explicitar que, entre os Arara, a promoção de espaços-tempos supradomésticos aparece sob duas formulações distintas em dois contextos diferentes.

O ensejo de produção de uma forma povo – a união dos Arara de todas as aldeias – é uma ação que deve ser entendida dentro de um contexto do virar branco. É em um contexto interétnico no qual parte de meus anfitriões se percebe como virando brancos que busca-se produzir uma forma povo. No contexto do espaço convencional arara, aquele no qual as pessoas são desde sempre *i'tâ*, ela emerge em termos de uma distinção

nativa entre estar *junto* ou estar *separado/individual*²². Esta tese é escrita desde essa tensão entre contextos, o que dificulta, por vezes, a caracterização dos coletivos que emergem a partir das ações das pessoas e das relações sociais concretas. Ainda assim, é uma tentativa inicial de dar conta das relações e processos nos quais os Arara estão engajados.

Entre si e entre outros: constituição dos espaços-tempos araras

Procuro entender a vida cotidiana e os rituais dos quais participei a partir das ideias de Munn sobre a constituição de espaços-tempos positivos (aqueles que expandem as relações entre o eu e o outro) e negativos (aqueles que fracassam em estender as relações gerando um espaço tempo contraído), bem como das ideias de Lima sobre a vida entre si, terreno da semelhança e do parentesco, e entre outros, campo da alteridade.

Como possibilitar a emergência de espaços-tempos mais estendidos? Esta parecia ser a questão que perseguia, em diferentes graus, as famílias que me receberam em Iterap e Paygap. O conceito de espaço-tempo intersubjetivo (positivo ou negativo) foi pensado por Munn (1992) para mensurar a experiência da viabilidade da vida em comunidade em Gawa, pequena ilha da Melanésia envolvida no circuito do *kula*. Para a autora, certos tipos de ação transformativa possibilitam que os habitantes de Gawa criem o valor tido como essencial para tornar a vida em comunidade possível. Ações capazes de promover este valor são caracterizadas pela antropóloga enquanto modos de criação de valor positivo, como as trocas entre parceiros do *kula*. Esses modos são examinados por Munn em sua relação a modos antitéticos, ou seja, aqueles capazes de minar ou de impedir a realização desse valor bem como da construção ideal do *self* e das relações sociais, como os atos de

²² Inspirada na antropologia de Roy Wagner (1981), a distinção entre um espaço convencional e um eixo (ou contexto) de transformação em brancos é proposta por Kelly (2009) para compreender as relações estabelecidas entre Yanomami e brancos. O espaço convencional yanomami é a organização político-social do grupo (conforme formulada por Bruce Albert) segundo esferas de socialidade pensadas a partir das relações de alteridade o grau de letalidade que as constituem. Dentro deste contexto, os brancos sempre foram apreendidos segundo graus de inimizade ou aliança. No eixo transformacional, a relação com os brancos é formulada a partir de uma transformação histórica dos próprios Yanomami em *napë*. Novos significados de ser yanomami e branco são postos. Este novo contexto é uma expansão e não a substituição do contexto convencional, e é por isso que as relações correntes exibem tanto elementos do contexto convencional como do contexto de inovação, também convencionalizado. O virar branco seria a contrapartida da hipótese de Albert na medida em que “olha para os meios pelos quais as categorias do espaço sociopolítico convencional foram concomitantemente transformadas no processo de serem ‘usadas’ para interpretar brancos, doenças e objetos. É o ‘uso’ do convencional que gera o contexto ‘transformacional em branco” (Kelly 2009: 14). No capítulo 3, apresento o espaço convencional arara, não em termos das relações entre *peñ* e *i'tá*, mas segundo uma divisão de gênero, por ser esta, creio, uma das principais questões problematizadas pelo ritual.

bruxaria. Desta forma, a comunidade produz a si mesma por meio de um processo dialético.

O valor de um ato, seja dar comida a determinados outros, abrir uma roça ou doar uma concha *kula*, pode ser percebido como tendo um resultado positivo ou negativo que pode ser expresso em termos de um parâmetro. Em Gawa, o parâmetro do valor é o que Munn chama de um espaço-tempo sociocultural, mais especificamente “a capacidade relativa do ato de expandir o espaço-tempo intersubjetivo (um espaço-tempo de relações entre o eu e o outro formado por meio de práticas e atos)” (Munn 1992: 9). Práticas e atos específicos constituem um espaço-tempo de relações entre o eu e o outro. Como coloca a autora, “um tipo dado de ato ou prática forma um processo espaço-temporal, um *modo* particular de espaço-tempo” (p.10, grifo no original).

A significação do valor se dá por meio de qualidades específicas que caracterizam alguns componentes da prática, tais como o corpo, conchas *kula*, fama. Estas qualidades são ícones, na medida em que exibem nelas mesmas o valor transformativo de atos e modos de espaço-tempo. Assim como o conceito de ícone, a noção de quali-signo é recuperada por Munn da filosofia de Peirce para referir-se a “certas qualidades encorporadas [*embodied*] que são componentes de um dado espaço-tempo intersubjetivo (o ‘todo mais compreensivo’) cujo valor positivo ou negativo elas significam” (p.17). Assim, lentidão/velocidade, escuro/claro, pesado/leve são quali-signos chaves em Gawa. Alguns meios, em particular corpo e canoas, exibem quali-signos de valor positivo ou negativo gerado pelos atos, notadamente, atos de transmissão e consumo de comida. O ícone é, portanto, um quali-signo objetificado.

No caso das transformações positivas, o espaço-tempo apresenta-se mais estendido, isto é, as relações espaço temporais vão além do eu. Já uma contração do espaço-tempo é resultado de transformações negativas. O consumo da comida (em lugar de sua distribuição, como costuma ocorrer quando se recebe os visitantes de outras ilhas) seria o exemplo mais banal de uma transformação negativa. A bruxaria, por outro lado, seria o modo mais radical de uma transformação que produz um espaço-tempo negativo (por ser contraído): ela constitui “um espaço-tempo intersubjetivo subversivo no qual o nível de controle espaço-temporal de um ator (o bruxo) expande-se para destruir as capacidades de controle espaço-temporal positivo de outros” (p. 13). Para os moradores de Gawa, o

bruxo seria o protótipo do consumidor, cujo ato de consumir marca uma expansão radical do controle intersubjetivo do bruxo que acabaria por destruir o outro. A contrapartida positiva da bruxaria seriam as trocas envolvidas no *kula*, uma extensão máxima do espaço-tempo, que inclui moradores de outras ilhas. Ambas as práticas implicam o estabelecimento de relações sociais nas quais a perspectiva do ator engaja-se “em um outro externo que implica a percepção da perspectiva do outro sobre o eu” (p.16).

Toda a análise de Munn é baseada na premissa de que o valor sempre implica um processo de hierarquização – no caso de Gawa justamente “o desenvolvimento de extensões relativas de espaço-tempo ou controle espaço temporal” (p. 18). A atribuição de um valor positivo ou negativo a um determinado ato ou espaço-tempo é “englobada ela mesma por certas premissas culturais governantes relacionadas à criação de igualdade” (idem). Em Gawa, premissas fundamentais seriam a relativa autonomia e a igualdade das pessoas e da unidade coletiva mínima, a saber, a linhagem. Um dos dilemas dos habitantes de Gawa seria, então, como realizar uma mediação entre diferentes vontades individuais autônomas e simultaneamente restringir tal autonomia dentro de relações mais englobantes.

A parte a semelhança desse dilema com a leitura de Overing da filosofia política presente nas sociedades ameríndias (abordada no capítulo 4), como esta análise de Munn sobre a criação do valor em um povo melanésio pode contribuir para a compreensão do tempo, do espaço, da história e do ritual, em um povo das terras baixas-sul americanas? Para além da coincidência de o ato hierarquizante básico ser a doação de comida em Gawa e a doação e compartilhamento de caça e bebida em Paygap e Iterap, como busco mostrar no capítulo 3, a noção de um espaço-tempo sociocultural que pode estender-se ou contrair-se em decorrência dos atos das pessoas e das relações que resultam a partir dessas ações pareceu extremamente produtiva para a compreensão das mais diferentes questões que perpassam esta tese: os diferentes tempos da história arara (cap. 1), a construção da socialidade cotidiana por meio do parentesco (caps. 3 e 4) e da socialidade ritual por meio da alegria e da alteração (caps. 5 e 6).

Para compreender a extensão e contração dos espaços-tempos araras recorro às ideias de Lima (2005) sobre a vida entre si e a vida entre outros, desenvolvida em sua etnografia do povo Yudjá. A autora constrói sua narrativa a partir da constatação de que “o

sistema yudjá *não* gera a diferença entre Ego e grupo” (Lima 2005: 83), contrariando assim a proposição de Riviére dos regimes sociais amazônicos em termos da oposição entre sistemas de parentesco e organização social ego e sociocentradas. O par formado pelo que Lima denomina Ego imaginário e Todo imaginário (os grupos sociocêntricos) não seria nada além de uma tradução das antinomias teóricas entre parentesco e sociedade, natureza e cultura, indivíduo e sociedade, e não caberiam, portanto, na análise da socialidade desse povo habitante do Parque Indígena do Xingu.

Buscando escapar da ideia de que a sociedade yudjá poderia ser descrita a partir de um espectador absoluto cujo ponto de vista constituiria o todo, Lima encarrega-se de mostrar como os grupos que aparecem no socius são função de uma relação assimétrica. Nas palavras da autora, “a constituição interna da forma social yudjá é uma relação assimétrica, tal como a que existe entre bebê-e-placenta²³. É uma relação na qual a função-Eu é apropriada por uma das pessoas, fazendo delas um coletivo, e fazendo deste aquela pessoa” (p. 94).

A autora expõe como um “entre si”, um tipo de configuração informada pelo parentesco, pode ter várias facetas: “os Yudjá, por meio do que não deixariam de ser categorias, introduzem linhas que atravessam o socius de modo que faz que, contra o pano de fundo deste, se destaquem grupos (um povo, uma aldeia, um grupo doméstico, uma família ou um pessoal) que se concebem como um ‘entre si’” (p. 111). Cada uma dessas unidades de caráter fractal são identificações algo arbitrárias seccionadas e tratadas como ponto de referência em um certo campo relacional. Sua estabilização depende da apropriação por um homem de uma função-Eu definida pela autora como uma distribuição diferencial da posição de Sujeito ou presença de uma função de caráter eminentemente político que, a depender da unidade que destacamos, apresenta diferentes coeficientes de cristalização. Configurações de tipo “entre si” costumam ser engendradas por formas de função-Eu mais cristalizadas.

²³ A placenta é amiga, companheira do bebê, mas o inverso não é verdadeiro. Esse tipo de assimetria repete-se nas relações entre o chefe e seus amigos, bem como entre o *i'uraha* (sênior ou capitão) e seus amigos, sendo caracterizadas pela autora como formas da amizade assimétrica. Trata-se de relações entre termos que não são equivalentes e também de uma distribuição diferencial da posição de Sujeito ou presença de uma função-Eu de caráter político.

A forma *iwa* (dono)²⁴ dependente do oferecimento de cauim, seria a menos cristalizada e a que mais facilmente circularia entre os homens, diferentemente das formas capitão ou chefe. Lembro que, segundo a autora, haveria “três modos distintos mas correlacionados de constituição política da forma social” (ibidem, p. 96): o *iwa* circularia mais facilmente entre as pessoas. Um estado cristalizado da função-Eu, favorecido por sua articulação com a senioridade, seria o de *I'uraha*, uma vez que “de direito, é *I'uraha* aquele membro mais velho de um grupo cognático – o que, no contexto da minha pesquisa, correspondia a um povo-e-seu-capitão” (idem). Por último, “situando-se, por sua vez, a meio caminho entre a função que circula e a que o sênior ocupa de modo permanente, o *i'jua* é descrito como um “dono da aldeia”, isto é, chefe” (p. 97). A primeira, *iwa*, ofereceria as condições da “vida entre outros” e as outras duas as condições da “vida entre si”. Diferentes configurações se destacam a depender da forma de exercício da função-eu

as formas mais cristalizadas operam separações (uma família ao lado de outras, um grupo doméstico próprio, uma aldeia separada, um povo à parte, a humanidade de Senã'ã), ao passo que a circulação do *iwa* torna possível a sogros e genros, pais e filhos, cunhados de mesmo sexo, cunhados de sexo oposto, primos cruzados (*imana*), enfim, homens e mulheres que se entretêm no mesmo círculo em meio uns aos outros (ibidem, p. 116).

A etnografia de Lima tem como eixo condutor as cauinagens, tomadas pela autora como o motor da vida entre outros. O que elas proporcionam é justamente que as formações de feição ‘entre si’ – seja uma família, uma aldeia ou um povo – abram-se à vida entre outros. Por meio da alegria e da embriaguez, o cauim provoca “a abertura das unidades sociais para uma socialidade distinta da que prevalece no seio de cada uma e que é codificada segundo as posições de parentesco” (p. 116). E é o *iwa* (dono) do cauim – posição de “liderança” menos cristalizada do que as de chefe de aldeia ou capitão de um povo devido a sua circulação entre diferentes homens – que possibilita esse tipo de socialidade. É somente enquanto *iwa* de cauim que um homem é capaz de “tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento da vida coletiva” (p. 95), articulando assim a formação de um grupo.

²⁴ *Iwa* é glosado como dono pelos Yudjá, mas também se refere a algo pelo qual se tem predileção.

Jamais seria capaz de reproduzir a sofisticação da etnografia e análise da socialidade Yudjá feitas por Lima em minha apresentação da socialidade arara, da qual não posso oferecer mais do que uma primeira impressão dada a profundidade temporal da minha pesquisa bem como a quase completa ausência de informações etnográficas sobre o povo. A proposta da autora, todavia, foi muito inspiradora para a redação deste texto. Não somente pela sua felicidade em mostrar as várias facetas dos grupos que se destacam entre os Yudjá e as variações do todo que elas implicam, mas também pelas semelhanças apresentadas entre os dois povos no que tange aos usos e sentidos da bebida fermentada.

Como exposto mais acima, a vida que se desenrolava em torno de *na'mèk kap pe'wit* foi o que mais chamou a minha atenção na primeira etapa de campo. Embora lamentem não ter mais roças que proporcionem uma grande produção de *na'mèk kap*, as famílias tomam a bebida doce cotidianamente. Na verdade, no discurso nativo, o diagnóstico de uma baixa produtividade ou diminuição do tamanho das roças responde pela drástica diminuição do consumo de *na'mèk kap xa'yòk*, a bebida fermentada. Seu uso foi praticamente abandonado, tendo restringido-se às ocasiões rituais, e mesmo assim só em Paygap, onde não há igreja.

Meus interlocutores contam que antigamente tomavam bebida fermentada nas festas tradicionais, trabalhos coletivos e caçadas. Uma tentativa de compreender o abandono dessa prática é apresentada no capítulo 4. Por ora, nos interessa apontar uma possível relação entre o declínio das cauinagens entre os Arara e as dificuldades alegadas por eles para estarem entre outros. Em comparação com os Yudjá, entre os quais os grupos domésticos eram pouco visíveis devido à maior pregnância das atividades coletivas que envolviam todas as famílias da aldeia (p. 98), meus anfitriões pareciam executar o movimento contrário: os empreendimentos desestabilizadores das formações entre si “desapareciam” diante de um maior engajamento na vida doméstica. A contrapartida desse investimento na família parece ser a diminuição das cauinagens. Ou vice-versa... Se o cauim atrai as pessoas, como podem elas manter-se unidas e animadas em sua ausência? Como podem suportar a vida entre outros? Como podem fazer emergir formas mais amplas de entre si?

Esta tese também propõe-se a investigar os significados das diferentes formas de consumo da bebida *boa* e *azedada* e as relações sociais por elas ativadas – seu

compartilhamento entre os parentes da casa, os do grupo doméstico e as pessoas de fora desse círculo. Na medida em que os contextos de uso remetem às formações de feição entre si e de feição entre outros, a bebida e as relações sociais que ela coloca em tela nos ajudam a visualizar o problema da coletivização. Como espero tornar evidente, a macaloba interessa por objetificar, no sentido de Munn, uma série de relações: entre mãe e filhos, entre casas, entre grupos domésticos distintos, entre parentes próximos e distantes, entre Nós e Outros. Se queremos compreender as condições para a constituição de espaços-tempos em que as pessoas/coletivos encontram-se *separados* ou de espaço-tempos em que as pessoas/coletivos encontram-se *juntos*, é preciso perscrutar que expectativas e relações que a bebida azeda e a bebida doce objetificam.

Não são somente Lima e Munn que inspiram esse trabalho. Não há como negar a influência silenciosa da antropologia de Strathern ao longo desta tese. O pensamento da autora está presente neste texto de diversas formas, a começar pelo emprego de certo vocabulário presente em sua obra. Minha leitura das relações de gênero que emolduram o ritual bem como certa preocupação com capacidades, relações sociais e efeitos são definitivamente influenciados pelas ideias da autora. Sem o conceito de socialidade – uma concepção do social que não o resume a uma ideia de comunidade e uma experiência de empatia (como em certos usos ingleses do conceito de sociabilidade) e que não toma a sociedade como uma totalidade dada – esta tese seria outra. Se a autora não aparece nas referências bibliográficas, é porque acredito que, de algum modo, sua antropologia faz parte do espírito de um tempo.

A escrita ou sob a sombra do Um (e a estrutura da tese)

*Vocês brancos, vocês mentem. Não conhecem as coisas.
Vocês acham que conhecem, mas só vêem os desenhos de
sua escrita*

Davi Kopenawa

É a partir da teia de relações explicitadas anteriormente e daquilo que as pessoas quiseram me contar ou me mostrar, que meu ponto de vista sobre a socialidade arara se

constitui. Escrever sobre um povo jamais etnografado não foi uma tarefa fácil. Qualquer etnografia tem um quê de invenção, mas no caso de uma descrição inaugural, essa realidade impõe-se sem disfarces possíveis aos quais se apegar. Além do período conturbado em que esta tese teve que se materializar, com as jornadas de junho de 2013, Copa da Fifa e eleições presidenciais, talvez o mais difícil da escrita tenha sido um imenso pudor que me acometeu para “inventar” a experiência etnográfica. Resultado mais de alguns questionamentos pessoais acerca do conhecimento produzido na academia do que da falta de apoio de meus interlocutores neste processo de escrita das suas vidas, este entorpecimento me paralisou em alguns momentos.

A epígrafe desta seção dá a medida exata do grande impasse que enfrentamos ao nos colocarmos o exercício de (d)escrever a vida de outrem. O destino da escrita é ser sempre simulacro? Haveria simulacros melhores e piores? É possível simularmos as coisas de forma a sermos “mais fiéis” ao que nos dizem nossos anfitriões? Como transformar experiência em escrita é certamente uma questão que há muito assombra o fazer antropológico, e que tende a teimar em ocupar algum espaço nas introduções de nossas etnografias. Com a redação deste texto não haveria como ser diferente. Como falar dessa experiência sem atropelar a criatividade (Wagner 1974, 1981) daqueles que me receberam? Como (d)escrever sem cair na cilada de imputar nossos conceitos e divisões – grupos e povo, ou parentesco e ritual, para nos atermos aos principais temas deste trabalho – *como se*, na célebre expressão de Roy Wagner, este arcabouço teórico-metodológico, desenvolvido em uma cultura que enfatiza o pertencimento e a participação social consciente, fosse capaz de dar conta de outros modos de viver e de se relacionar (Wagner 1974: 103)? Como descrever a socialidade que meus amigos estão a entretecer?

Em grande medida, esta tese beneficia-se dos debates travados no âmbito de uma antropologia do pós-social, que provocaram reviravoltas nas distinções canônicas – indivíduo e sociedade, natureza e cultura, parentesco e Estado, para ficarmos com as principais – que guiavam nossa apresentação de sociedades descritas muitas vezes como a imagem invertida daquelas de onde provinham o(a) pesquisador(a). Se a teoria que me ajuda lançar luz sobre o problema da coletivização é (relativamente) nova, a descrição é, por vezes, um pouco velha. Isso porque não me desapeguei de falar em nome de um nome: os Arara.

Em artigo recente em que rebate algumas das críticas à teoria do perspectivismo ameríndio, Calavia Sáez (2012) nos convida a rever os termos integradores – como cultura, sociedade – com os quais constituímos nossas etnografias. O autor reivindica uma maior atenção dos(as) antropólogos(as) a uma das potencialidades desta teoria ainda não muito explorada relacionada justamente ao seu impacto nas etnografias: aquela de que os sujeitos são criadores e não filtros da realidade (p. 17). Como produzir etnografias levando às últimas consequências o entendimento do perspectivismo dos “sujeitos como pronomes” (p. 10)? Uma vez que o perspectivismo ameríndio “em geral, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos” (p. 15), por que insistimos em reduzir as variações de discursos e práticas dos sujeitos observadas em campo a predicados coletivos? Por que seguimos falando da conversão wari’, das concepções yãnomãmi acerca dos brancos ou do sistema ritual arara?

A alternativa oferecida por Calavia Sáez passa primeiramente pela urgência de abandonarmos a busca pelo mínimo denominador comum que integre as diferentes versões de discursos e práticas com as quais nos deparamos em nossas pesquisas. Não ocultar a pluralidade de atores que atravessam nossas investigações é certamente um primeiro passo. Para o autor, “encarar a etnografia como descrição do jogo entre sujeitos pronominais, isto é, sem esse atalho que supõe atribuir ações e discursos a nomes – os ameríndios, os Kayapó, as mulheres, os cientistas – é perfeitamente possível, e de fato já foi proposto pela antropologia crítica pós-moderna, com seu diálogo intersubjetivo” (p. 17). Pronomes, relações e pontos de vista em lugar de totalidades integradoras. Se bem entendendo Calavia Sáez, essa seria, em suas palavras, uma sociologia perspectivista²⁵.

É inegável, porém que, no presente, os ameríndios andam bastante entretidos em se produzirem enquanto coletivos mais amplos, em ativarem uma *forma povo*, como testemunha essa tese. Na própria relação com antropólogos(os), as pessoas muitas vezes buscam predicarem-se coletivamente. Assim, falar sobre o problema da coletivização arara não deixa de responder a um anseio de meus amigos (ou de, pelo menos, parte deles) por aparecerem enquanto os Arara. Situar o ponto de vista que enseja a descrição talvez seja o mais honesto que qualquer etnógrafo(a) possa fazer. Não tenho dúvidas do quanto me

²⁵ Segundo o autor, “uma sociologia feita com pronomes seria, precisamente, uma sociologia perspectivista, que focalizaria a interação entre pontos de vista “sem conteúdo” – os pontos, como sabemos, não têm conteúdo – e entenderia como resultado dessa interação substantivos como sociedade(s) ou cultura(s)” (p. 16).

rendi, na maior parte do texto que se segue, ao Um. Esta tese é sem sombra de dúvidas sobre os Arara, uma invenção que não deixa de atender ao desejo de alguns dos meus principais interlocutores.

Tenho em mente aqui principalmente Pedro Agamenon, cacique de Paygap, sua família e o empenho comovente deles em criar espaços-tempos estendidos em que se possa estar entre outros. Eles jamais me deixaram esquecer qual era o meu trabalho em sua aldeia e vidas: contar a história do povo Arara a partir do ponto de vista dos mais velhos. O capítulo 1 é o resultado dos anseios da família que me acolheu em Paygap: a história de Um povo, a partir dos relatos dos velhos. Neste sentido, os pontos de vista particulares foram conscientemente subsumidos em nome de um todo, deveras difícil de se enunciar no cotidiano: o ponto de vista da comunidade, essa invenção antropológica, e, ao mesmo tempo, tão ansiada por meus amigos. Talvez mesmo a minha leitura sobre eventos e discursos em Iterap se construa a partir do ponto de vista da família de Pedro.

Essa impossibilidade de constituir um ponto de vista do todo sempre perturbou Pedro. Sua liderança, mesmo em Iterap, é incontestável. Todos o respeitam. O pensamento do cacique acerca do que é ser índio, todavia, destoa da maioria das pessoas que não fazem parte de sua família. Pedro foi apartado do convívio de seus parentes quando ainda era muito pequeno. Ele, a mãe e mais dois irmãos fugiram após ataque dos Gavião a malocas araras, que deixou sete mortos por volta de 1959 (cf. capítulo 1). A família estabeleceu-se então em uma Pimenta Bueno, trabalhando para o dono de uma fazenda. Este episódio é determinante para as concepções de Pedro acerca dos Gavião e do seu próprio povo, o que repercute diretamente na Festa do Jacaré, uma vez que trata-se ali não somente de promover um espaço em que as diversas famílias, grupos domésticos e aldeias possam estar juntas bem e de deter um devir branco, mas também de diferenciar-se dos Gavião.

Manichula, um irmão mais velho de Pedro por parte de pai, também separou-se de seu povo na mesma época. Outros quatro homens, Xiquito, Zé André, Irineu e Noep, têm uma história parecida, tendo sido criados por seringueiros ou seringalistas da região e retornado para junto de seus parentes após o SPI encontrar famílias araras no seringal da Penha. Esses homens tiveram que reaprender sua língua, história e, o mais perturbador, um modo de ser Arara. Dos seis homens, Xiquito e Manichula falam a língua; os outros

quatro, incluindo Pedro, o cacique de Paygap, compreendem perfeitamente o idioma, não tendo, entretanto, readquirido a capacidade de falar a língua materna.

Antes de juntar-se ao seu povo, Pedro passou quatro meses com os Surui e sete meses na TI Roosevelt, onde viviam os Cinta-Larga quando os dois grupos haviam sido recém-contatados. O cacique gosta de contar que, nessa época em que trabalhava para o SPI, só havia cerca de quatro casas na cidade de Riozinho e que Cacoal nem existia.

A angústia provocada por esse trânsito mais radical entre o ponto de vista do branco e o ponto de vista indígena é totalmente perceptível. O retorno para sua terra é sempre justificado pelo desejo da mãe de voltar a viver em seu lugar. Pedro sofre ao lembrar de como foi difícil se acostumar à vida na aldeia e já chegou a desabafar comigo: “difícil não saber quem eu sou, se sou índio, branco”. Esta trajetória reflete-se em uma postura mais estabilizadora frente a tão discutida fluidez tupi. Certa vez, conversávamos eu, ele, Arõy, Ivan (um dos filhos mais novos do casal), Marisa (a filha mais velha) e Nakyat (marido dela) sobre os nomes araras na cozinha da família. Nakyat expressou seu descontentamento pelo fato de as pessoas serem chamadas mais pelos nomes em português do que pelos nomes na língua. Ficamos falando do nome das pessoas. Pedro queixou-se de que as pessoas tinham vários nomes²⁶.

Sempre me pareceu que o cacique estava engajado em uma tarefa árdua de fixar os significados. Assim, os parentes precisavam aprender que é bom fazer uma casa, ficar em um só lugar. Na sua visão, os Arara têm nomes instáveis, casas demais, histórias contraditórias. A esperança do cacique é que os nomes sejam unos, as casas fixas e a história contada pelos velhos.

Não aderi tão cegamente ao projeto de estabilização de Pedro, mas tomei para mim a tarefa que me foi exigida. É entre o *individual* (ou o *separado*) e o *junto*, para ficarmos com os termos de meus anfitriões, que esta tese se constrói. No capítulo 1, apresento um pouco da história dos Arara a partir, principalmente, do depoimento dos

²⁶ Não há rituais de nomeação e tampouco troca de nomes entre os Arara. Os nomes geralmente são dados por um dos avós e referem-se a particularidades do corpo ou do desenvolvimento do bebê (como Kara'yã Péw, Costela Podre, em referência a uma ferida que tinha na costela); a eventos relacionados à gravidez (como Kuru'xu, Cuspir, porque a mãe do menino cuspi muito durante a gestação) ou à própria concepção. Contudo, caso algum episódio marque a vida adulta de uma pessoa ela pode passar a ser chamada por um outro nome. Há relatos de alguns episódios em que a própria pessoa passou a se auto-denominar com um novo nome após algum evento marcante, como o caso de um senhor de Iterap que adotou o nome de “Pau Quebrado”, após um pedaço de pau machucar a sua cabeça. Mindlin et al. (2001) contam um episódio em que um matador arara tomou um novo nome ao matar um Gavião.

mais velhos. Busco apresentar a socialidade experimentada nos diferentes espaços-tempos que as pessoas reconhecem, marcados basicamente por uma distinção entre andar e permanecer fixado e entre o tempo da maloca e o tempo em que passam a viver *no meio dos brancos*.

O capítulo 2 é uma tentativa tímida de apresentar um pouco do universo mítico e xamânico, bem como da pessoa arara. Limites de compreensão da língua e de entendimento do complexo sistema xamânico e da teoria escatológica se fazem notar, mas também deixam entrever a importância dos mortos, dos deuses e dos duplos na vida dos meus anfitriões. Também se pode vislumbrar a magnitude dos poderes, quase divinos, de Cícero Xía Mot.

A produção de pessoas e parentes é o tema do capítulo 3, no qual apresento uma descrição das aldeias araras e da vida doméstica por meio das principais formas em que ela objetiva-se, a saber, da caça, das roças e da bebida doce. Todas essas materialidades e as relações que as constituem contribuem para a fabricação de corpos de parentes. O capítulo 4 debruça-se sobre os entendimentos araras acerca das transformações de sua socialidade. Trata-se de uma tentativa de descrever essas mudanças a partir do estilo de criatividade de meus anfitriões, que precisam das coisas – novamente, roças, bebida e caça, como no caso da produção de pessoas – para figurar mudanças e desejos. É por meio desses ícones que se pode perceber as dificuldades que meus anfitriões têm de aderir a práticas coletivas na atualidade.

O capítulo 5 é uma descrição do *Wayo 'at Kanā* realizado em Paygap de 2010 e um esforço para compreender o motivo principal do ritual: o assassinato dos jacarés por mulheres *brabas* – isto é, que batem em seus filhos – com vistas a descontarem sua raiva, beberem até cair e demonstrarem coragem. Busco mostrar que, apesar de a festa ser convocada a produzir uma forma povo, o que o enredo do ritual coloca em tela são as relações de gênero em sua conexão a escala mais reduzida do social, a saber uma família conjugal. De certa forma, este capítulo contempla uma análise mais simbólica do ritual.

Por último, no capítulo 6, apresento mais duas festas das quais participei, sendo uma delas uma mistura de Festa do Jacaré e Encontro de Pajés. Busco entender, então, como uma proliferação de rituais relaciona-se com um devir *i'tâ* bem como os sentidos da

percepção de alguns de meus interlocutores de que as festas nas quais o objetivo é virar índio seriam, entre outras caracterizações possíveis, *apresentações*.

Antes de encerrar esta introdução, algumas observações metodológicas se fazem necessárias. Além do caderno de campo, uma parte considerável das informações que apresento chegaram a mim em conversas gravadas com os mais velhos sobre as histórias, rituais, mitos e guerras araras. Em Iterap, entrevistei Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwã, Paulo Orok Mãn, o grande pajé Cícero Xía Mot, Manichula, irmão de Pedro, e sua esposa Miru. Com outros senhores, como Procópio e Xiquito, tive algumas conversas, as quais não gravei, tendo somente tomado nota. Em Paygap, gravei alguns mitos com Firmino, o sogro de Pedro.

As traduções foram feitas em sua maioria por Péw e sua irmã Peme. Sandra e Rute, professoras da escola de Iterap, a primeira aluna da Licenciatura Intercultural, também me ajudaram nesta tarefa. Em Paygap, Rosana, uma jovem sobrinha de Arõy, traduziu uma conversa que alguns professores do Intercultural tinham feito em setembro de 2010 com Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwã, avós dela. O material foi gravado quando da minha primeira ida aos Arara como parte de um projeto de cartografia social do território arara²⁷. Embora o projeto não tenha avançado, comecei a trabalhar, com alguns dos meus interlocutores, nas traduções de algumas das gravações realizadas pela equipe.

Este trabalho foi feito de maneira bastante intuitiva e na maioria dos casos concentrei-me na tarefa de traduzir, detendo-me em transcrições somente em trechos da conversa que julgava mais importantes. Como as traduções foram feitas na aldeia, em meio aos afazeres de meus amigos, não foi possível esgotar todas as entrevistas, restando um material na língua arara ainda não degravado.

É preciso constar que meu aprendizado da língua arara foi irrisório. O amplo domínio do português pelas pessoas, incluindo mulheres e crianças, acabou por me afastar

²⁷ “O projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA/UFAM – FUND. FORD) vem sendo desenvolvido desde Julho de 2005 coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida. [Seu objetivo] é realizar um trabalho de mapeamento social dos Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia.” (disponível em <http://novacartografiasocial.com/pesquisas/>, acessado em 8 de dezembro de 2014). Entre os Arara, o projeto, encabeçado pela pesquisadora Renata Nóbrega, reunia uma equipe de professores do Departamento de Licenciatura Intercultural e do Departamento de Engenharia Ambiental da Unir. Por motivos que desconheço, o projeto, contudo, acabou não se concretizando.

de um investimento maior na língua nativa. Esta pesquisa foi, portanto, conduzida em português.

Por último cabe ressaltar a colaboração dos alunos, ou *acadêmicos*, como são chamados e gostam de se chamar, da Licenciatura Intercultural, principalmente, Péw, Peme, Nakyt e Ernandes. Envolvidos com a tarefa de pensarem acerca de sua própria cultura, esses professores sempre se mostraram dispostos e interessados em dialogar comigo. Em várias ocasiões tive a oportunidade de auxiliá-los nas tarefas do curso. Estes foram momentos de aprendizagem mútua.

De certa forma, é o ponto de vista dos velhos e dos jovens professores, bem como da família de Pedro que constitui esta tese. Dito isso, espero ainda ter conseguido ir um pouco além deles e ter feito soar a pluralidade de vozes e corpos que me permitiram contar um pouco da vida dessas pessoas que jamais titubearam em me acolher.

Espaços-tempos araras

Se perguntados de onde vieram ou por onde andaram, os Arara costumam responder “por aqui”, “isso aqui era tudo nosso”, ou em expressões do mesmo tom, aludindo principalmente à região do rio Machado, mas também à cidade de Ji-Paraná. É pela região do Machado que meus interlocutores contam ter andado desde tempos imemoriais, praticando a agricultura, a caça e a pesca, tomando macaloba e fazendo festa.

Uma das primeiras coisas que me fizeram saber foi que no centro da cidade, no lugar em que hoje se encontra a diocese, outrora havia uma grande maloca arara. Outra, é preciso registrar – na primeira vez em que Pedro Agamenon Arara, cacique de Paygap, olhou-me nos olhos, no dia em que nos conhecemos no caminho para Iterap – foi que seu pai (seu homônimo e antigo cacique geral dos Arara) estava enterrado em terras que ficaram de fora da demarcação da Terra Indígena Igarapé Lourdes e que foram apropriadas pelo fazendeiro Mário Piloto.

Não há dúvidas de que, no presente, o sentimento de pertencimento a um lugar está intimamente atrelado ao rio Machado e seus afluentes. Por lá andaram os *mâyamût tap* ou *mâyamât tap*, i.e., os parentes falecidos que viveram no tempo da maloca – ou, como costumam se referir em português, *os antigos* – e continuam a transitar os Arara de hoje. Menos andarilhos, como sempre gostam de frisar. Como acontece com grupos que perambulavam por um território e vieram a se fixar em aldeias após o contato com os brancos, as andanças de *antigamente* e a cessação desses deslocamentos são um importante marcador temporal.

Este capítulo é uma tentativa de contar um pouco das andanças dos meus interlocutores pela região do Machado a partir especialmente das falas dos mais velhos, como insistiram para que eu fizesse todos aqueles e aquelas que não são considerados velhos(as). O objetivo é situar o povo com o qual trabalhei no tempo e no espaço, pois,

como nunca cansam de me dizer, eles não nasceram ontem. Ao contrário dos Araweté, que se diziam crianças (em relação a seus ascendentes, mas também aos mortos como o mostra Viveiros de Castro [1986: 194-5]), os Arara sempre enfatizaram o fato de estarem há muito tempo no mundo e, mais especificamente, no Machado. Mais do que isso, ter a história de seu povo contada sempre foi um desejo posto pelos professores(as) e por Pedro Agamenon. Não somente para mim, é verdade, mas me junto a essa tarefa que vem sendo levada a cabo simultaneamente por alguns dos estudantes da Licenciatura Básica Intercultural da Unir que se encontram envolvidos com seus trabalhos de conclusão do curso. A intenção é relatar alguns dos eventos ou práticas que as pessoas julgaram importante reter do seu passado e que acabam contribuindo para a constituição de uma coletividade. Esta história se faz de pessoas e lugares, de separações e reuniões.

Pesquisadora da situação sociolinguística da língua karo e professora de alguns estudantes araras na Licenciatura Intercultural, Edineia Isidoro aponta seis momentos da história arara destacados pelos professores indígenas durante cursos de formação e posteriormente discutidos em reuniões que envolveram outras pessoas na aldeia:

i) tempo das malocas: período antes do contato com os não-indígenas e o contato com outros povos indígenas (período anterior a 1940); ii) primeiros contatos, e vida nos seringais: contatos com os seringalistas. Período do trabalho semi-escravo dos Arara nos seringais (a partir de 1940); iii) realdeamento: volta dos Arara à vida comunitária em suas aldeias (período a partir de 1966); iv) luta pela terra: a luta dos Arara pela posse de suas terras (década de 80); v) venda de madeira: a exploração da terra Arara (décadas de 80 e 90); vi) os arara hoje: como vivem, os conflitos, mudanças e novos aprendizados (Isidoro 2006: 17-8).

Embora eu não tenha me dedicado muito detidamente a estabelecer uma periodização nativa da história, como parece ter feito a pesquisadora, não me parece que meus interlocutores concebiam tantas distinções temporais. Os relatos pessoais que ouvi em Paygap e Iterap falam de um tempo antigo, associado às andanças e à vida na maloca, e de um tempo mais recente quando passam a viver *no meio dos brancos*. Esta nova era iniciava-se a partir do deslocamento para os seringais da região do Machado e do estabelecimento de vínculos com os patrões. O tempo vivido no *meio dos brancos* convive por algum tempo

com as andanças, que só vêm a cessar, ou diminuir drasticamente, quando os Arara se estabelecem em Iterap.

Desde que se encontraram irremediavelmente *no meio dos brancos*, o tempo do seringal é claramente demarcado como um espaço-tempo próprio por conta dos arranjos sociais que se criam neste ambiente. Com a chegada do SPI em meados da década de 1960, as pessoas alternam períodos na aldeia e em colocações familiares de extração de seringa, quando começam a trabalhar por conta própria e não mais para os patrões. O aldeamento mais regular ocorre somente em meados da década de 1980.

O tempo é também um lugar. Assim, *seringal 'pe*²⁸ é o tempo em que viviam nos seringais sob o jugo dos patrões. Já *ka'a'a bap 'pe*, onde *ka'a'a* é casa e *bap* um qualificador para objetos grandes e compridos, é o tempo da maloca. Ao falarem do passado, o discurso das pessoas atrela tempo e espaço, os quais aparecem em função de uma socialidade específica. Dessa forma, os eventos do passado constituem-se enquanto espaços-tempos no presente porque remetem a um conjunto de relações sociais experimentadas em diferentes períodos. Para os Arara, e talvez para qualquer coletividade indígena, o que determina o estabelecimento de uma “periodização histórica” que organiza os diferentes espaços-tempos vividos é a socialidade que os caracteriza.

Neste capítulo, faço uma tímida tentativa de entender um pouco como os Arara compreendem a sua história. Primeiramente, apresento um panorama historiográfico, já que não há trabalhos anteriores dessa natureza sobre o povo que me recebeu. Em outras seções do capítulo, também lanço mão de informações históricas quando creio que elas iluminam os relatos de meus interlocutores.

A principal fonte de consulta sobre o período anterior à chegada do SPI foi o acervo da Comissão Rondon²⁹ sob administração do Museu do Índio da Funai, sediado no Rio de Janeiro, onde encontram-se referências pontuais a povos falantes de Tupi Ramarama. A partir da leitura dos relatórios, documentos, microfilmes e fotografias produzidos no âmbito desta Comissão, foi possível vislumbrar um território ramarama.

²⁸ *Pe* é um advérbio de lugar, equivalente a ‘em’, ‘sobre’.

²⁹ A Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas foi chefiada por Rondon a partir de 1907 após a conclusão dos trabalhos da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas do Mato Grosso, esta iniciada em 1900 e encerrada em agosto de 1906 (Lasmar 2011: 36-7). Se os trabalhos de engenharia e comunicação foram inicialmente a principal razão da existência da Comissão, concluídas as estações, ela passa a agregar novas atribuições, de caráter científico, vindo a ser encerrada somente em 1930.

Lévi-Strauss (1950: 74) traçou a parte norte de seu contorno em artigo de 1938 sobre povos falantes desta língua. O autor mostra a presença dos Ramarama no rio Machado, afluente da margem esquerda do rio Machado, e no rio Roosevelt, afluente da margem direita do rio Madeira. A partir dos depoimentos dos velhos, ficamos sabendo de uma ocupação intensa de uma área mais ao sul do território que não foi contemplada pelo processo de demarcação. A amplitude da ocupação desta área pode ser notada no mapa etnohistórico elaborado pela Associação de Defesa Etno-Ambiental Kanindé (2006), no qual podem ser vistas quase vinte malocas nas quais os pais e avós de alguns dos velhos com os quais conversei viveram (ver anexo 1).

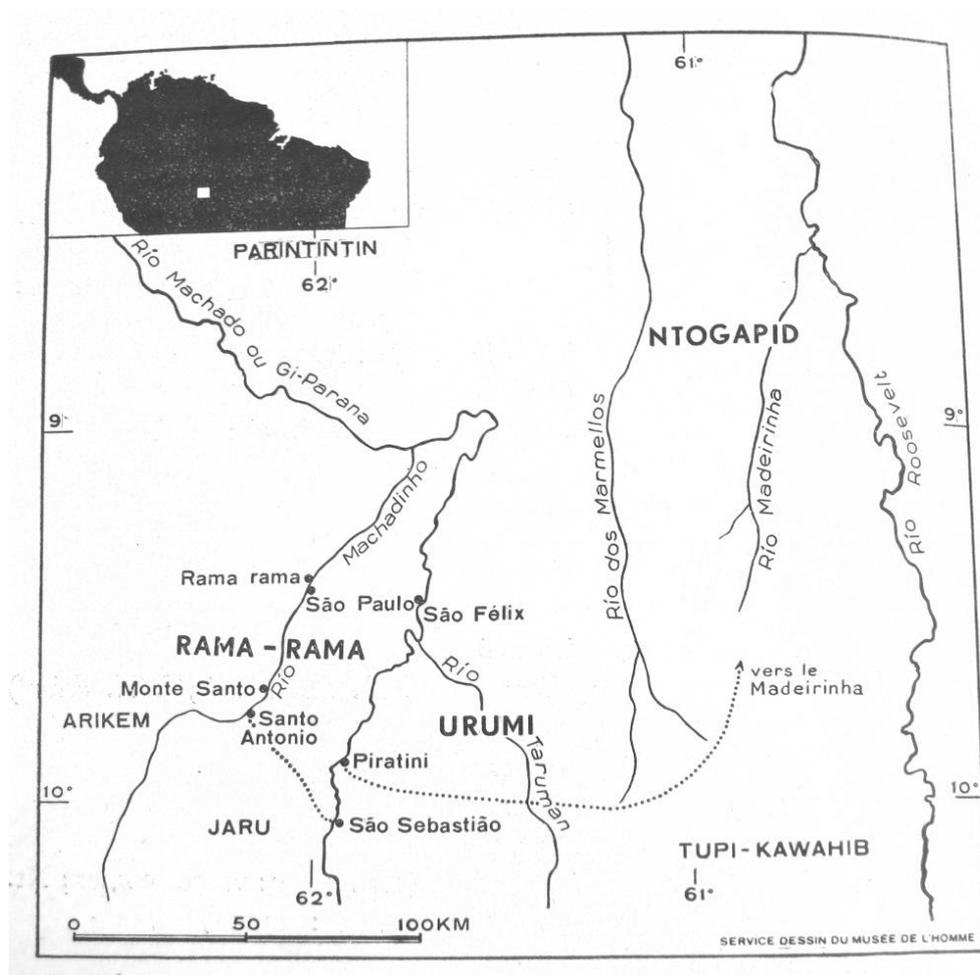


Figura 3: Povos falantes de Rama-rama. Fonte: Lévi-Strauss (1950)

Já os relatórios produzidos pelo SPI e Funai, bem como pelo Programa Polonoroeste possibilitaram uma apreensão da história mais recente dos Arara.

Os Ramarama na literatura historiográfica e etnológica

Menéndez, que buscou traçar um panorama historiográfico para a área do Madeira-Tapajós, afirma que os registros dos séculos XVIII e XIX da região não abordam os grupos do interior. As referências dizem respeito somente aos povos ribeirinhos, e mesmo assim aludindo quase que exclusivamente às denominações e localização dos grupos (cf. Dal Poz 1991: 17-8). Segundo o autor, o curso médio da região do Madeira, onde se encontra a foz do Machado, permanecia praticamente desconhecido ainda no final do século XIX (Menéndez, 2009: 286).

Durante os séculos XVIII e XIX, o nome Arara aparece, em diversos pontos sobre uma vasta extensão da região Madeira-Tapajó, nos relatos de viajantes, encarregados do governo e de missões religiosas. Há menções a grupos que recebem essa designação nos cursos médios e baixos do Madeira, todas elas pontuais e sem qualquer elemento que nos possibilite associá-lo aos Arara do Machado³⁰. No início do século XX, principalmente a partir dos trabalhos daquela que viria a ficar conhecida como Comissão Rondon, surgem relatos de grupos cujas autodenominações são em língua Ramarama e bastante similares aquela usada pelos meus anfitriões.

No *Relatório de Exploração e Levantamento dos rios Anari e Machadinho*, o Capitão de Engenharia Nicolau Bueno Horta Barbosa, ajudante da Comissão, conta ter visitado uma aldeia Ramarama na margem direita do Machadinho, localizada no sopé da serra Formosa, que, infelizmente não pude localizar em nenhum mapa. O capitão não foi capaz de descobrir junto aos índios a origem do nome ramarama, designação de um varadouro que dava acesso ao rio Machadinho. Pareceu-lhe que eles se autodenominavam Itangá,

³⁰ Uma referência à tribo dos Arara aparece em carta de 1714 ao Padre Bartolomeu Rodrigues ao Padre Jacinto de Carvalho: “entra aqui o Rio Ipitá [= R. Machado], povoado todo da nação Arara, tão numeroso, que igualam os que tem penetrado o seu sertão, às folhas do mato em que habitam” (Leite *apud* Ramirez 2010: 189). Ramirez (2010) associa esses Arara do início do século XVIII aos Arara que hoje habitam a TI Igarapé Lourdes, denominados por ele de Arara do Machado. José Gonçalves da Fonseca, encarregado do governo que explorou o Madeira e o Guaporé em 1749 menciona a ilha dos Araras, situada próxima à boca do rio Apurinã, onde habitaria uma tribo selvagem com o mesmo nome da ilha (Fonseca 1874: 300). Outra menção na literatura à presença de Araras no Madeira data de 1880. O militar e médico João Severiano da Fonseca, na introdução de seu *Viagem ao redor do Brasil (1875-78)*, informa que o Sr. Barão de Melgaço avaliava entre 24.000 e 25.000 a população de “índios selvagens” na província de Mato Grosso, da qual a região do Madeira fazia parte. No Alto Madeira, Fonseca menciona os “Caripunas e Araras” (Fonseca 1989 [1880]: 11). Ainda que os Arara reconheçam a região do Machado como seu território imemorial, a localização Alto Madeira abrange uma área enorme, impedindo qualquer afirmação contundente de que se trataria dos Arara que habitam hoje o Machado. Toda vez que o nome Arara aparece na literatura referente ao Madeira dos séculos XVIII e XIX não há meio de averiguarmos a correspondência entre aquele etnônimo e as pessoas que o acionam no presente.

certamente, uma junção do pronome pessoal de primeira pessoa do plural inclusivo, *I'tâ*, com a palavra que moradores de Paygap me disseram ser pessoa, *ñã*³¹.

Barbosa informa que, quando encontrou os Ramarama em 1916 ou 1917, o grupo estava próximo da completa extinção. Na aldeia visitada, encontravam-se dois homens, duas mulheres (uma das quais estava à morte, vindo a falecer dias depois), e duas crianças, uma de três meses e outra de cerca de sete anos. Um dos homens tinha fugido do seringal São Paulo depois de ser espancado pelo gerente³² e obteve abrigo no seringal Monte Santo.

A pequena aldeia onde viviam à época em que Barbosa os visitou possuía extensa capoeira, atestando haver sido em outros tempos uma próspera aldeia ramarama. O capitão constatou a presença de bananeiras, macaxeiras bem como de uma pequenina criação de aves. Os poucos moradores extraíam borracha, que era trocada por açúcar, sabão, sal, chumbo e pólvora para as suas espingardas.

No relato do capitão, não há mais detalhes sobre os Ramarama, o que se repete ao longo das poucas referências a povos falantes dessa língua. Em seu breve artigo sobre as tribos do alto Madeira (1982[1925]), Nimuendaju narra seu encontro com duas crianças Ntogapíd (ou Intogapid) na casa do inspetor do SPI de Manaus em 1921. Segundo o etnólogo, nenhuma publicação faz qualquer referência a esse povo que à época habitava o curso superior do Madeirinha, afluente da margem esquerda do rio Roosevelt, onde o SPI mantinha um posto. Em sua pesquisa sobre o grupo, o etnólogo encontrou uma carta do encarregado do posto datada de 1920 na qual comunicava um massacre sofrido pelos “Itopuhs” por peruanos vindos do rio Machado. Na ocasião, duas malocas foram queimadas, ocasionando a morte de mais de 50 índios. Os mesmos peruanos estariam em guerra com outras três malocas em 1921.

Por meio de fotografias dos Ntogapíd que encontra no posto, o etnólogo acredita ser possível atribuir um parentesco entre esse povo e os Urumi que habitavam as cabeceiras do rio Tarumã, afluente da margem direita do rio Machado³³, junto aos quais

³¹ *Ñã* é também a partícula que indica o gênero feminino.

³² O gerente “insultava-o dizendo-lhe ser um vadio, por não trazer ao ‘barracão’ o produto diário das caçadas; e exprobrava-lhe a indecente conduta por possuir duas mulheres” (Barbosa 1945: 35).

³³ No artigo sobre as tribos do alto Madeira acima citado, Nimuendaju localiza os Urumi no Tarumã (não precisamente nas cabeceiras). No *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do norte do Brasil – Tomo I*, editado em 1948, Rondon situa o mesmo povo nas cabeceiras do Tarumã e do Machadinho, este referido enquanto um afluente do Roosevelt e não do Machado. De fato, o Roosevelt também tem um afluente chamado

Rondon coletou uma breve lista de palavras em 1913 (Rondon e Barbosa de Faria 1948: 213-15). Comparando uma exígua lista de vocábulos coletados por ele junto às crianças indígenas com as quais se encontrou em Manaus, que tinham poucas lembranças da língua nativa, com um pequeno vocabulário ramarama coletado por Nicolau Horta Barbosa, Nimuendaju afirma ser evidente “a identidade linguística dos *Ntogapíd* e dos Rama-Rama, tribo esta quase extinta, habitante do rio Machadinho, afluente da margem esquerda do Machado” (1982: 120). Mais uma vez, o relato carece de qualquer descrição etnográfica³⁴.

Em 1938, em sua expedição pelo interior do Brasil, Lévi-Strauss encontrou, no seringal Piratini localizado no rio Machado, cinco índios que declararam morar em uma aldeia no rio Tarumã, a cinco horas de caminhada do seringal. Na aldeia, composta por duas malocas redondas, haveria uma trilha que conduzia ao rio Madeirinha pela cabeceira do rio Marmelos. Junto a esses índios – que, segundo Lévi-Strauss, eram certamente Urumi de Rondon –, o etnólogo coletou uma lista de 150 palavras que demonstravam uma analogia marcante com os vocábulos ramarama de Nicolau Barbosa e *ntõgapíd* de Nimuendaju. Os habitantes do Tarumã “ocupavam uma posição geográfica exatamente intermediária entre o antigo habitat dos Rama-rama do Machadinho e os *Ntogapíd*, instalado entre os rios dos Marmelos e o rio Roosevelt” (Lévi-Strauss 1950: 74).

Itogapuk (ou *Ntogapíd*) é muito provavelmente a junção de *I'tâ ña* conforme descrito para o caso de Itangá, com *pûk*, que pode tanto ser “preto” como “resto”. E Itopuh – aqueles que tiveram suas malocas atacadas por peruanos segundo Nimuendaju – a combinação do pronome inclusivo *I'tâ* com *pûk*. Essas etnônimos podem querer dizer tanto “os que sobraram de nós” como “nós escuros”. No último caso, esta é a caracterização associada àqueles chamados pelos Arara de *Pibe Pûk* (Pés Pretos) por, segundo Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwã, terem a pele mais escura que a dos Arara. Segundo me contaram

Machadinho, mas já no Amazonas, próximo à Terra Indígena Tenharim do Igarapé Preto, o que torna pouco provável que fosse a ele que Rondon estivesse se referindo. O mesmo equívoco aparece no “Quadro sinótico das tribos indígenas brasileiras segundo os respectivos ‘habitats’” no mesmo livro. Não sei explicar o porquê dessa confusão, uma vez que no mapa que consta na mesma publicação, os Urumi estão marcados junto ao Tarumã e o Machadinho é reportado como afluente da margem esquerda do Machado. O mais provável, dada a presença ramarama no Madeirinha, reconhecida pelo próprio Rondon nas conferências proferidas no Rio de Janeiro em 1915 (Rondon 1916), e a proximidade da cabeceira desse rio e da cabeceira do rio Tarumã, é que Rondon estivesse se referindo ao Madeirinha, afluente do Roosevelt, e não ao Machadinho.

³⁴ Em Freire (2011: 116), encontramos uma foto intitulada “Colheita de produtos pelos índios Itogapúk, P.I. do Alto Rio Apurinã, Manaus, 1922”. Não encontrei qualquer referência a esse Posto Indígena e tampouco a um rio com esse nome na região amazônica.

moradores de Paygap e Iterap, os *Pibe Pûk*, também conhecidos como Urubu, Uruku ou Pulso-Vermelhos (Babekáwei na língua gavião), seria o único grupo falante da mesma língua que eles. Os Arara referem-se a eles ora como parentes, ora como inimigos, como veremos neste capítulo, e foram, junto com os Gavião e os seringalistas, responsáveis pelo extermínio do grupo, segundo Leonel (1983).

Em relatório de 1978, o linguista Denny Moore afirma que alguns urubus ainda morariam mais abaixo em um afluente do rio Machado. Segundo Nóbrega (2008: 55) nos anos 80, os Uruku, que ocupavam parte mais ao norte da TI, encontravam-se em seringais na beira do rio Machado. No início da década de 1980, sabia-se da presença de “bandos urubus” em relativo isolamento nas fazendas Concisa e Mudança, ao norte dos Zoró (Leonel 1984: 98). Há notícias de que alguns remanescentes deste povo vivem hoje em dia como ribeirinhos, dispersos ao longo das margens mais à jusante do rio Machado, bem como em Ji-Paraná. Segundo me contaram alguns idosos, há urubus casados com homens e mulheres gaviões, vivendo nas aldeias deste povo.

Há ainda mais um etnônimo associado a falantes de língua ramarama. Harald Schultz, contratado em 1942 pelo SPI para chefiar a Seção de Estudos, área responsável pela pesquisa etnográfica (cf. Couto 2011), viveu por quase dois meses em uma maloca do povo que denomina Urukú, ocasião em que também relacionou-se com os Digüt³⁵, os quais são certamente os Gavião. Equivocadamente, o autor atribuiu o nome de um homem gavião ao grupo inteiro (Mindlin et al. 2001: 227). Já a origem do nome Urukú me é desconhecida. Embora Nóbrega tome os Uruku por aqueles que os Arara chamam de Pibe Pûk, o mais provável, baseado nos relatos que coletei e nas narrativas gravadas por Mindlin, é que se tratasse de um grupo Arara³⁶. Schultz afirma que os Digüt e Urukú eram chamados indistintamente de Arara pelos sertanejos, o que possivelmente deve-se ao fato da adoção de uma estética corporal muito similar depois que os dois povos entraram em contato.

³⁵ Ainda que não informe quando esteve com os dois povos, pelas datas mencionadas no texto e a publicação do artigo é possível afirmar que isso se deu entre 1953 e 1955.

³⁶ Meus interlocutores contaram-me que habitavam o Lourdes quando os Gavião apareceram por lá, fugindo de guerras contra outros povos e da invasão de seu território por fazendeiros, como veremos na seção seguinte. Narradores Gavião contam das estreitas relações que tiveram com os Arara quando decidiram estabelecer contato com eles no Lourdes (Mindlin et al. 2001: 207-10), o que se aproxima da descrição de Schultz da relação entre os dois povos.

Em artigo de 1955, ele apresenta uma breve caracterização e uma lista de palavras dos Urukú. Não obstante os vocábulos serem facilmente identificados como pertencentes à família ramarama, o autor não faz qualquer menção à existência dessa língua e tampouco a nenhum dos etnônimos acima mencionados. O texto de Schultz é singular no conjunto dos relatos sobre os Ramarama por ser o único a apresentar alguma descrição de aspectos da vida material e social de um grupo falante desta língua.

Os dois grupos visitados por Schultz viviam na margem esquerda do Machado³⁷. Segundo o autor, várias famílias urukú habitavam uma maloca, chefiadas por um homem que parecia ser o seu fundador. Os Urukú são descritos como caçadores e agricultores, com a pesca tendo pouca importância econômica. Segundo Schultz, os Digüt residiam mata adentro, longe da maloca urukú.

Havia alguns casamentos entre pessoas pertencentes aos dois grupos. Era comum que os Digüt se hospedassem por alguns dias nas malocas urukús quando nelas viviam parentes seus. O autor afirma que um compreendia o idioma do outro, o que é possível para aqueles casados com alguém de outro povo, mas que dificilmente caberia para os demais, dado que, conforme já mencionado, as línguas gavião e karo pertencem a diferentes famílias do tronco Tupi.

As relações travadas entre os dois povos não prescindiam, contudo, de certa hostilidade, manifestada na forma de boatos e do planejamento de agressões a membros do grupo oposto. Schultz identifica entre os Urukús, donos, segundo o autor, das terras onde ambos se encontravam, uma hostilidade maior frente aos Digüt. O pesquisador teria obtido informações junto aos regionais de que no passado os últimos atacavam os primeiros para raptar suas mulheres.

Ambos eram inimigos dos “afamados *Suruim*, índios aguerridos, que até poucos anos passados viviam nas margens do rio Machadinho” (Schultz 1955: 83) e que teriam se retirado para longe, nas cabeceiras daquele rio. Schultz relata que os Urukú mostravam-se apreensivos com possíveis ataques desse povo. O autor ainda informa a presença de aldeias de índios isolados nos arredores, na margem direita do rio Machado.

³⁷ “Os índios Urukú e Digütt vivem na margem esquerda do rio Machado ou Gy-Paraná, afluente direito do rio Madeira, no Território Federal do Guaporé. Suas malocas estão localizadas dois a dez dias de marcha dentro da mata espessa, na altura do igarapé de Lourdes, afluente direito do rio Machado” (Schultz 1955: 81). Imagino que o autor tome como referência o Lourdes, na margem oposta do Machado, onde as malocas estavam situadas.

As culturas materiais dos dois grupos eram praticamente idênticas. Tinham o mesmo aspecto físico, a mesma tatuagem no rosto, o tembetá de resina no lábio inferior, o septo nasal perfurado e o estojo peniano de palha³⁸. Esta descrição casa perfeitamente com as informações que as pessoas me forneceram sobre a estética corporal adotada no passado. Não tenho certeza sobre a adoção de tatuagem (apenas um homem confirmou esse uso), mas é certo que esse tipo de desenho era feito com a tintura de jenipapo. Segundo Mindlin et al., foi a partir do contato com os Gavião iniciado no Lourdes que os Arara adotaram o furo abaixo da boca, o furo no nariz e a tatuagem de rosto gavião. Antes de travarem relações com os Mondé, os Arara só usavam brincos nas orelhas. Também não usavam o estojo peniano antes de aprenderem a fazê-lo com os Gavião. Prendiam o pênis, voltado para cima, debaixo de um cinturão (Mindlin e ali 2001: 209).

A cultura material é caracterizada pelo autor como sendo “extremamente pobre”. As flechas utilizadas na caça eram amarradas somente com fios de algodão, não exibindo qualquer outro tipo de ornamentação, que também estava ausente na cerâmica, descrita como mal queimada e grossa. Quanto à cestaria, fabricavam “cestos de carregar, caixas de trançado de palha com tampas, para guardar objetos de uso individual” (Schultz 1985: 81). Pequenos cestos rasos eram usados para armazenar sementes de algodão e pequenas esteiras para sentaram-se. Schultz também menciona a fabricação de redes de tucum e algodão e de tipoias para carregar lactantes.

O autor oferece uma breve descrição dos objetos encontrados no interior de uma casa: “toscos pilões de tronco escavado, cuias de lagenária, paus ignígenos, abanos de palha, peneiras semiesféricas de talos, pentes de curtos talos finos amarrados com fio de algodão e raros enfeites de penas de arara em forma de diadema” (p. 82). Sobre os instrumentos musicais, Schultz afirma ter visto somente dois tipos: um arco de boca e flautas feitas de simples pedaços de bambu, perfurados em uma das extremidades. Soprada à pequena distância da boca, provocava um som vibrado e rouco.

³⁸ “Homens e mulheres andam despidos. O homem coloca sobre o prepúcio um laço de palha de palmeira. Perfuram o septo-nasal, colocando um tubinho de talo de taquara, no qual introduzem uma longa pena de rabo de arara vermelha, que sempre pende para o lado esquerdo. No lábio inferior perfurado, ambos os sexos usam tembetás de rezina (sic) transparente. Os tembetás dos homens são muito maiores que os das mulheres. Uma linha azulada, resultante de tatuagem, conduz de orelha a orelha atravessando a face e seguindo embaixo do lábio inferior” (Schultz 1955: 81).

Sobre a cerâmica arara não tenho informações. As mulheres dizem não saber mais fabricar as panelas, embora as mais jovens digam que as idosas sabem fazê-lo. Os diademas de pena de arara continuam a ser produzidos por alguns homens. O arco de boca mencionado por Schultz, *tatma*, é um instrumento feminino. Tenho conhecimento de uma senhora de Paygap que sabe confeccioná-lo e tocá-lo. Outras mulheres demonstraram interesse em aprendê-lo³⁹. Quanto às flautas, contaram-me que tocavam uma grande e uma pequena. Embora faça algum tempo que não sejam tocadas em rituais, alguns homens sabem fazê-lo.

No que tange a aspectos não relacionados à cultura material, Schultz fala um pouco do casamento, que costumava acontecer quando o rapaz tornava-se adulto. Para a moça, o matrimônio realizava-se após a primeira menstruação, ocasião em que lhe arrancavam ou cortavam os cabelos, informações que condizem com o que algumas senhoras me contaram. Estas mesmas senhoras disseram que o mais comum era que o casamento se sucedesse com meninas pré-púberes.

Alguns objetos não-índigenas, que podiam ser vistos em algumas malocas, são enumerados por Schultz, tais como facas de aço, tesouras e panelas de alumínio e ferro. Os índios com os quais o autor conviveu também possuíam roupas femininas e masculinas, porém raramente as usavam. Schultz calcula que os Urukú vinham sendo pacificados por seringalistas da região há pelo menos um pouco mais de uma década⁴⁰. Interessado em aprender a extrair a borracha, um grupo de Urukú e Digüt aproximou-se de caucheiros que trabalhavam em suas matas na seca de 1953. Ainda assim, desferiram um ataque surpresa e mataram trabalhadores no seringal Santa Maria. Mindlin et al. (2001) contam com detalhes um ataque realizado pelos Gavião e Zoró, sem qualquer participação dos Arara, que acredito ser o mesmo referido por Schultz. Como veremos ainda neste capítulo, os Arara quem apresentaram os Gavião a Barros, proprietário do Santa Maria.

³⁹ Em minha primeira ida à aldeia, Renata Nóbrega, que pesquisou a luta dos Arara e Gavião contra a UHE Ji-Paraná na década de 1980, acompanhou-me com o objetivo de conversar com as mulheres sobre o interesse delas em apresentar um projeto para a Carteira Indígena Mulheres, uma chamada de projetos com recorte de gênero, do Ministério do Meio Ambiente. Um dos componentes do projeto, que também previa oficina de corte e costura bem como plantio de árvores frutíferas e recuperação de sementes e alimentos tradicionais, era justamente uma oficina para ensinar outras mulheres a confeccionarem e tocarem o arco. O projeto acabou não sendo avaliado por falha na apresentação de documentos.

⁴⁰ Apesar do contato que se estabelecia com os não índios, nenhum dos dois povos dominava o português, com exceção de um rapaz urukú e outro digüt, ambos criados por caucheiros.

Schultz nos fornece um breve retrato do que foi a presença da frente extrativista seringueira na vida dos povos da região:

a presença de caucheiros produziu entre os índios grande mobilidade. De todos os recantos da selva chegavam grupos e permaneciam mais ou menos tempo perto dos caucheiros, habitando em conjunto numa velha abandonada maloca urukú. Não muito distante da cabana dos caucheiros, um grupo de índios Digüt habitava um tapíri, que, antes, era morada dos caucheiros. Diversas malocas urukú na redondeza mais próxima, i.é. um a vários dias de marcha distantes, estavam quase ou totalmente abandonadas e seus moradores trabalhavam com os citados caucheiros (p. 82-3).

Quando andavam ou no tempo da maloca

Sobre o período anterior ao (des)encontro com os brancos, os velhos e velhas com quem conversei costumavam sublinhar duas coisas: que os parentes moravam todos juntos em uma mesma maloca e, principalmente, que andavam muito – ou, como me disse uma senhora de Iterap, “não paravam em canto nenhum”. “Depois que a gente parou de andar” é uma forma muito acionada por velhos e adultos – que, embora não tenham vivido em malocas, empreenderam muitas andanças desde o seringal até Iterap e/ou Paygap – para falarem da vida que levam desde que se estabeleceram nestas duas aldeias.

Meus interlocutores são unânimes em afirmar que eram muitos no tempo da maloca⁴¹. Algumas malocas encontravam-se distantes (*tâwrem*) umas das outras, e outras mais próximas (*penapâttem*), ou, neste último caso, uma seguida da outra, como me disse uma senhora. *Turuk pihmãm turuk pihmãm* foi a expressão por ela utilizada, na qual *turuk* é um ideofone para o ato de juntar e amontoar objetos, cujo sentido aqui é o de juntar a

⁴¹ Vítor Hugo, historiador de Rondônia, conta que Barros, o dono do seringal Santa Maria, – onde, veremos, os Arara viriam a realizar alguns trabalhos no início do contato – fala em de cerca de 200 a 300 Araras na região em 1945. Em 1955, o autor obteve informações do seringalista de que “apresentam-se à margem do rio Machado, na localidade *Santa Maria*, algumas centenas de índios nus, que desprezam toda roupa que se lhes dá, e se dizem *Arara*. Procuram trabalho no sobredito local, tendo porém já atentado contra a vida do seringalista” (Hugo 1959: 204). Este ataque, ao qual retornaremos, foi impetrado, na verdade, pelos Gavião e Zoró. Ao final da década de 1950, Barros calculou haver cerca de mil Araras, incluindo no cômputo muitos que não iam ao seringal à procura de trabalho. Não há, contudo, garantias de que este número refira-se exclusivamente aos Arara. Lembro que, segundo Schultz, os regionais não pareciam discernir os Urukú e Digüt, denominando ambos os povos de Arara. Como com os poucos anos de convivência, Gavião e Arara adquiriram estéticas corporais muito parecidas, talvez idênticas, era comum que os dois grupos fossem tomados como um único povo.

lenha para queimá-la, e *pihmãm*, corresponde a junto. Quanto mais próxima uma maloca se encontrava de outra, maior era o grau de parentesco entre seus moradores.

Várias famílias conviviam em uma mesma maloca. Os corresidentes consideravam-se parentes, como coloca Sebastião Kara'yã Péw: “a casa era maloca...eles faziam grande pra todo mundo morar numa casa só... duas... três famílias... pra não ficar afastado. Todo mundo era família antigamente... era parente: primo... tio... avô. Quando as pessoas se casavam também ajuntavam numa família só ali e morava todos juntos” (Sebastião Gavião *apud* De Paula 2008: 172). Quando os cônjuges eram oriundos de diferentes unidades residenciais, o mais comum era que a mulher fosse morar na maloca do marido⁴².

Antes de entrarem em contato com seringueiros, em meados da década de 1940, e nas primeiras décadas seguintes, vários grupos que se reconheciam enquanto parentes deslocavam-se por uma vasta região da bacia do médio Machado. Os mais velhos são capazes de traçar a configuração desses agrupamentos no território no passado. Como dizem os meus interlocutores mais jovens, cada um conhece uma parte da história; cada grupo andava por uma região. O lugar por onde uma família andava é dito *kanã pât*, onde *kanã* é o termo para lugar (e também “coisa”) e *pât*, originário.

Os pais e avós de meus interlocutores mais velhos levantaram malocas e acampamentos de caça e pesca no Distrito de Nova Colina, na foz do rio Urupá e nos rios Machado, Riachuelo, Molim e Prainha, ao sul do que é hoje a Terra Indígena Igarapé Lourdes. Na parte localizada ao norte da TI, andavam pelo igarapé Lourdes e seus afluentes, e no igarapé Água Azul, localizado na Reserva Biológica Jarú. A maioria deles fixava-se junto aos igarapés na altura do médio curso do Machado, utilizando o *Awây Ixú* (rio Grande), em geral para acampamentos de caça. Dizem os mais velhos que não sabiam fazer canoa. Atravessavam o Machado em um tipo bem rudimentar de balsa ou no verão, caminhando pelos barrancos secos. Ainda assim, chegaram a ter malocas nas margens esquerda e direita deste rio, em área onde hoje é a cidade de Ji-Paraná.

Após o período de plantio, os moradores de uma mesma maloca dividiam-se em grupos, que passavam um longo tempo na mata, em expedições de coleta, caça e pesca.

⁴² Algumas mulheres idosas, entretanto, disseram-me que era o homem quem se transferia para a maloca da mulher. Talvez, elas tivessem em mente o trabalho prestado pelo genro ao sogro (fornecimento de caça e cooperação na roça) por ocasião do casamento, o que possivelmente obrigava o casal a passar um período na maloca da mulher. Tratarei da residência com mais vagar no capítulo 3.

Como explicou-me Peme, “eles plantavam. Aí ia embora. Voltava para colher milho e fazer *mamê* e levava esse *mamê* nas andanças. Era a farinha dos Arara⁴³”. Andavam mais durante a estação chuvosa, *amãn pát kanã*. Faziam um tapiri no mato, onde dormiam e moqueavam a carne durante as caçadas. Também pescavam, embora a pesca não tenha a mesma importância econômica e simbólica que a caça tem para os Arara. Durante a seca, *kanã xipap*, os grupos se juntavam em uma única maloca. “Nós nos juntávamos na maloca, que a maloca só era uma”, explicou Maria 'Ora Yõ conforme tradução de Peme. Plantavam os alimentos e voltavam a se espalhar.

Os deslocamentos constantes não se opunham, portanto, a um modo de vida agricultor. As pessoas tinham várias roças, acampamentos e malocas ao longo da região em que costumavam circular. Em cada lugar que paravam tinham plantações, o que facilitava o trânsito entre múltiplos sítios. Não precisavam levar muitas mudas, carregando somente redes e flechas. Como coloca Péw: “antes iam pra outro lugar e começavam a vida de novo. O povo era nômade, mas fazia roça... plantava banana... cará... mandioca... algodão pra fazer rede” (Sebastião Gavião *apud* De Paula 2008: 172). Cará, inhame, batata, banana, macaxeira e milho eram, e ainda são, os principais produtos cultivados. Com todos eles, é possível fabricar a macaloba. Assim como os Cinta-Larga (cf. Dal Poz 1991: 143), não faziam farinha, alimento que dizem ter conhecido e aprendido a produzir com os brancos. Vieram a conhecer a mandioca brava, *mayók*, com os seringueiros.

As famílias colocavam-se em movimento em busca de recursos para o plantio, a caça e a pesca. Outros elementos da paisagem utilizados com fins produtivos, como a busca por determinado tipo de taboca para a produção de flecha ou de barro para a cerâmica, também influenciavam nas decisões de fundarem novas malocas ou acamparem provisoriamente em determinado local.

Os mortos também impulsionavam as andanças araras. Sempre que alguém morria, mesmo uma criança, enterravam o corpo e deixavam o lugar “pra não ficarem perto do cemitério”, nas palavras de uma professora. Permanecer significava ser assombrado pelo 'oraxexe (espectro do morto), sobre o qual falaremos no próximo capítulo, e, o que sempre

⁴³ *Mamê* é uma espécie de beiju de milho. O milho é pilado, peneirado e assado na pedra. Como as mulheres o fazem muito raramente, nunca presenciei o seu preparo e tampouco a sua degustação.

me pareceu o mais perturbador para meus amigos, pelas lembranças do falecido. Era preciso partir para esquecer e ser esquecido.

A maloca era abandonada e os pertences pessoais do morto, como rede e adornos, deixados em um tapiri próximo à sepultura. Xerimbabos, como papagaios e cachorros, também eram mortos. Procópio Na'xot Wet, um pajé muito idoso de Iterap, contou-me que os Arara passaram a queimar a maloca e os objetos do falecido após aprenderem com os Gavião. Segundo Procópio, o corpo era sepultado no mato, longe da aldeia. Cavavam um buraco reto – “que nem tatu” conforme contou-me o mesmo senhor – e colocavam palha de babaçu por baixo e sobre o corpo. Em seguida, cobriam-no com terra. A sepultura era então cercada com pedaços de pau. Somente quando o corpo já tinha apodrecido e só os ossos restavam, os parentes podiam retornar para o lugar.

Outros interlocutores, como o pajé Cícero, contaram-me que o morto era enterrado no chão da maloca, na própria rede onde a pessoa falecera. Após o óbito, a rede com o corpo era descida para um buraco cavado logo abaixo, no chão. Segundo Procópio, esta era a forma de sepultamento dos Zoró e Gavião, e não dos Arara.

Até a diminuição das andanças, uma das principais atribuições do chefe arara (*i'yat xú*, “nosso grande”) era liderar os deslocamentos. É assim que as pessoas referem-se ao cacique: “aquele que andava” ou “o cabeça”, em português. O chefe era aquele que colocava o seu povo em movimento. Se todos andavam, o que diferenciava o *i'yat xú* dos demais era o caráter inaugural do seu movimento. Ele ia na frente – nas palavras de Arõy, “ele ia e nós íamos atrás” –, abrindo os lugares em que a maloca e as roças seriam assentadas. Conforme observado em outros grupos tupi, como os Yudja (Lima 2005), Viveiros de Castro nota como a liderança entre os Arawete é função do fardo de começar qualquer atividade, e que, por isso, a posição circula entre todos os homens adultos. É líder aquele que inaugura uma empresa e é seguido pelos demais (1986: 302-4). O *i'yat xú* vem a ser aquele que toma a decisão de mover-se e abrir um novo lugar, onde planta uma roça e levanta uma maloca.

Ele também costumava ser um grande pajé. Embora Isidoro (2006: 18) afirme ser facultativo ao chefe a condição de xamã, é certo que a chefia era exercida preferencialmente por um pajé. Em entrevista a De Paula, Ernandes Nakaxiôp Arara, filho

do cacique de Paygap, sublinha a associação entre liderança e xamanismo: “o meu pai é o cacique hoje... quando ele deixar é a comunidade que vai escolher quem vai ser o novo cacique. Mas antes o pessoal escolhia o pajé mais forte... pajé que era a liderança... era desse jeito antes. Diz que meu avô era uma liderança... o pai do meu pai... só que ele já é morto... diz que era assim” (Ernandes Nakaxiôp Arara *apud* De Paula 2008: 148). Peme, moradora de Iterap, também em depoimento à pesquisadora, faz a mesma afirmação:

antes... no tempo da maloca quem mandava era o pajé... não era escolha... era a pessoa que fosse mais forte... como o Cícero... o pai dele era pajé mesmo... forte... que eles chamavam de Tuxáua. Só que às vezes... tinha uma pessoa que era cacique... muito ruim... batia nos outros... queria mandar nos outros... daí o povo não aceitava. Então... ficavam trocando. Agora é outra pessoa que pode ser cacique... isso veio quando a FUNAI ficou tomando conta dos índios⁴⁴. Antes de ter a FUNAI... o Cícero que era cacique... porque ele é o pajé mais forte na nossa aldeia... ele que é o chefe de todos os pajés... diz que era respeitado assim... a cultura dos cacique. Diz que era o pajé mesmo que era o cacique (Marli Peme Arara *apud* De Paula 2008: 161).

No discurso arara, o tempo da maloca é lembrado como um espaço-tempo em que as pessoas viviam e faziam determinadas coisas *juntas*: casa, roça e festa. O *junto* – em oposição ao *separado* ou *individual*, categoria usada em português para definir o modo de vida presente, considerado individualizante – põe em relevo a face coletiva do viver. A vida na maloca era boa porque as roças eram fruto do trabalho coletivo, as pessoas moravam juntas e faziam festa, isto é, visitavam os outros parentes para tomar macaloba e dançar. O tempo da maloca, como podemos depreender da fala de Péw em trecho citado acima – “todo mundo era família antigamente... era parente: primo... tio... avô. Quando as pessoas se casavam também ajuntavam numa família só ali e morava todos juntos” – é valorizado por ser o tempo do parentesco.

⁴⁴ Como veremos, no presente isso não impede que um homem desprovido de poderes xamanísticos exerça a liderança, como acontece em todas as aldeias araras. Desconfio, porém, que a associação com um xamã reputado fortalece a chefia. Na época em que Pedro, um homem que não é pajé, era cacique de todos os Arara, a mesma professora contou-me que “ele era cacique, mas pajé que mandava. Eles combinavam as coisas”. Mesmo morando em aldeias separadas, a parceria entre os dois homens mantém-se até hoje e a principal ocasião para a sua demonstração ou atualização são os rituais – Festa do Jacaré e Encontro de Pajés – conduzidos ininterruptamente pelo xamã e pelo cacique, como ficará claro nos capítulos 5 e 6.

Não sei precisar a extensão do grupo familiar que vivia na maloca, se é que faria algum sentido impor tal limite. No discurso nativo, o que importa é que os parentes moravam juntos em uma mesma casa, fundada por um *i'yat xû*. Pelo que podemos depreender da organização social no presente, o mais provável é que a maloca abrigasse um *i'yat xû*, seus irmãos do sexo masculino e suas esposas e filhos. O *i'yat xû* vivia com o seu *peessoal*. A forma de designar um *peessoal* é pelo uso de um nome próprio seguido partícula associativa *tap*. Pedro *tap* é “o pessoal” ou os “parentes” de Pedro. O referentes da expressão *tap* e sua relação com o parentesco são abordados mais detidamente no capítulo 3.

A maloca também é um signo de fartura. Meus interlocutores contam que as roças eram maiores do que as de hoje; produziam em maior quantidade e número de variedades. Uma das principais funções da roça era fornecer a matéria-prima para a produção da macaloba. Os Arara contam que aprenderam, ou melhor, copiaram (*korara*) dos Gavião, a receita da bebida que tomam hoje. Antigamente não tomavam *na'mêk kap*, a bebida produzida com a macaxeira cortada, cozida em pedaços e posteriormente peneirada. A beberagem era ralada em uma pedra e chamada de *na'mêk kap xa'yoro*, macaloba ralada, ou, como costumam dizer os velhos, *marixa*, o nome de uma variedade da macaxeira cuja casca é branca e tida como a melhor espécie para se fazer essa receita. Quando eram muitos, parentes de diferentes malocas encontravam-se para tomar a macaloba do roçado novo, *na'mêk kap kût*, macaloba clara. Na ocasião, a bebida era tomada em versão doce.

Esta é uma informação curiosa, dado que, como veremos, até bem pouco tempo atrás, os contextos de emergência de uma socialidade intrafamiliar – como aqueles de visita entre parentes e trabalho coletivo – eram regados à bebida fermentada. Alguns velhos contaram-me que aprenderam a tomar macaloba azeda com os Gavião. Outros disseram-me que sempre tomaram a bebida fermentada. Acredito que as vezes em que me disseram não tomar macaloba azeda, as pessoas referiam-se *na'mêk kap xa'yôk*, a receita gavião. Parece-me que esta modalidade da bebida é considerada mais forte, como se pode entrever a partir de minha conversa com Peme e o casal Maria e Dutra:

Dutra: Agora a gente não toma macaloba azeda.

Júlia: E é verdade que vocês aprenderam a tomar azeda com os Gavião?

Dutra: É. A gente aprendeu com Gavião.

Peme: É verdade que vocês não tomavam macaloba azeda antigamente? Os outros falam, aí ela quer saber se é verdade isso. Por isso ela quer fazer trabalho com você.

Maria: Ah, é?

Peme: É verdade que foi Gavião que ensinou vocês a tomar *na'mêk kap xa'yôk*?

Maria e Dutra: É verdade sim. Porque a gente via eles fazerem, aí a gente aprendeu também.

Dutra: A gente não tomava *na'mêk kap xa'yôk*.

Peme: A macaloba de vocês era *marixa*. Vocês tomavam azeda ou boa?

Maria: A gente tomava só *marixa*. Azedo também.

Dutra: Nós tomávamos só *marixa*. Não tomava essa aí não.

Marli: Com Gavião mesmo que aprenderam.

Dutra: *Na'mêk kap xa'yôk* não aparece não.

[...]

Peme: Eles não sabiam assim pra beber, pra ficar bêbado. Aí fazia, bebia. Ficava assim normal. Gavião que ensinou assim pra fazer macaloba azeda pra fazer festa.

Não é só da abundância das roças e dos encontros para tomar macaloba que os velhos sentem saudades. Aos olhos de quem vive no tempo presente, o espaço-tempo da maloca é o espaço-tempo da efervescência cultural. Os rituais, o xamanismo, os casamentos, as regras relativas a couvade, enfim, as práticas que caracterizam um modo de ser Arara, eram realizadas em sua plenitude.

Vander Velden associa essa valorização do passado em detrimento do presente pelos Karitiana à história de perdas e destruição decorrentes das relações travadas com os brancos.

Por esta razão, o período anterior ao contato é visto pelo grupo como tempo de fartura, de abundância e de saúde plena; mais do que isso, é lembrado como uma época em que os corpos não eram marcados pela doença e pelo sofrimento, não haviam sido atingidos, ainda, pelo selo da degradação física; memória inscrita no corpo (GOW, 1991; 1997) pelos efeitos deletérios do contato, os Karitiana se veem hoje pequeninos, mirrados, fracos, e se espantam com a exuberância física dos guerreiros Uru-eu-uau-uau, seus vizinhos ao sul e tradicionais inimigos, que por vezes encontram em Porto Velho. Estes são, hoje (como também os Cinta Larga,

esses mais distantes), a imagem do que aqueles eram, tempos atrás, altos, fortes, agressivos, poderosos” (Vander Velden 2012: 90).

Um presente esmaecido frente a um passado esplendoroso, mas também frente a um presente conforme refletido na imagem exuberante de outros povos. Outro tempo ou outro povo. Tudo se passa como se o lugar da indianidade plena fosse sempre ocupado por um outro daquele que fala. Entre os Arara, um passado pleno de riqueza é associado ao tempo da maloca. No presente, a exuberância não é atribuída a nenhum povo específico com o qual tenham contato, mas a povos que conhecem de encontros, reuniões e, principalmente pelas imagens na TV, como os famosos Alto-Xinguanos e Kayapó.

Outros de Nós

O tempo em que andavam e viviam em malocas é também marcado pelas guerras. Jovens e velhos não se constroem em dizer que foram os Arara que *acabaram* com os Pibe Pûk (Pés Pretos), também chamados de Urubu⁴⁵. Os ataques aos Pibe Pûk foram desferidos em represália às ações de um pajé que vinha matando os *antigos*.

É certo que Urubu e Arara falavam uma mesma língua. Moradores de Paygap e Iterap sempre afirmaram isso, o que é confirmado pelos estudos em linguística. A partir da análise das listas de palavras coletadas por Rondon, Lévi-Strauss, Horta Barbosa e Nimuendaju, Gabas Jr. conclui que todas essas línguas seriam um único idioma. Afirma, contudo, haver diferenças dialetais entre a língua urubu e a língua arara que, tendo como parâmetro uma família urubu que ele diz morar entre os Arara, teriam desaparecido (Gabas Jr. 1999: 7). O autor refere-se aos Urubu e Arara como clãs de um mesmo povo sem, porém, explicar ou justificar o uso de tal termo.

A questão da existência de clãs também é colocada pelos professores araras. Ernandes afirmou que os Arara tiveram clãs, informação obtida por ele junto ao pajé Cícero⁴⁶. Nakyt, professor em Iterap, certa vez expressou o desejo de compreender melhor o que seriam clãs, pois já escutara que os Arara teriam tido clãs no passado. A

⁴⁵ Segundo os Gavião contaram a Leonel, antes de serem praticamente exterminados pelos Arara durante um processo que o autor diz ter durado décadas, a população urubu perfazia um total de aproximadamente cem pessoas (Leonel 1983: 81).

⁴⁶ Não tenho informações sobre o entendimento nativo (ou de Cícero) do termo clã.

percepção deles difere, contudo, da de Peme – assim como os outros dois, aluna do Intercultural – que certa vez me disse que “Arara nunca teve esse negócio de clã”.

É impossível para mim decidir se haveria entre Arara e Pibe Pûk os tipos de troca e relações que costumam caracterizar o que a antropologia cunhou definir como uma organização clânica. Para além da guerra – que parece ser o mais relevante desde o ponto de vista presente –, não tenho muitas informações sobre as relações entre Pibe Pûk e Arara. No presente, o lugar desses outros é desenhado, principalmente, a partir dessa relação de predação.

Segundo contam os mais velhos, os Pibe Pûk sempre andaram em uma área mais para baixo do curso do rio Machado. Os igarapés Tarumã e Água Azul (situados mais para o norte da TI, na Reserva Biológica Jarú), as cabeceiras do igarapé Perdido (na parte leste da TI, próximo à Serra da Providência, que divide os estados de Rondônia e Mato Grosso) são lugares por onde os Pibe Pûk circulavam e levantavam as suas malocas. O rio Madeirinha, afluente do Roosevelt, também é reportado como um lugar desse grupo⁴⁷.

Alguns homens e mulheres araras mais idosos são considerados pibe pûks ou *mestiços*, não sendo *Arara puro*, como comentou comigo um homem de Iterap. Ninguém se autoidentifica dessa forma, sendo a designação uma atribuição conferida por outrem, sempre com certa discrição e nunca diretamente. As ocasiões em que as pessoas me contaram que determinada pessoa era urubu giravam em torno de conversas sobre minhas tentativas de entender a história e as relações entre os dois grupos, não tendo jamais surgido espontaneamente ou configurado uma acusação ou justificativa para qualquer tipo de comportamento por parte dessas pessoas. Aqueles considerados pelos outros como urubus sempre negaram essa atribuição, dizendo ser mentira ou que somente tinham sido criados por eles. Segundo explicou-me Karay’ã Pew, as pessoas não gostam de ser chamadas de pibe pûk “porque eles eram ruins”.

Os velhos contam que Arara e Pibe Pûk andaram juntos. Os Urubu teriam decidido acabar com os Arara por acreditarem que os Arara teriam atacado seus parentes, na verdade, vitimados pelos Zoró. Outra razão para motivo da contenda teria sido a tomada

⁴⁷ Lembro o leitor que estas são as localizações mencionadas por Lévi-Strauss e Horta Barbosa, o que talvez indique que foi com os chamados Pibe Pûk que esses autores tiveram contato. Os igarapés Jacarezinho e Tabajara, no norte da TI, também foram mencionados como de ocupação do grupo, mas não consegui localizá-los em nenhum mapa.

de algumas mulheres – mote muito comum para a cisão entre grupos Tupi-Guarani – pelos Arara. Isso teria acontecido no tempo em que os Urubu moravam no igarapé Tarumã. À minha tentativa de entender as razões dos desentendimentos entre os dois grupos, um homem de cerca de 40 anos, decretou: “Pibe Pûk não combinava com os Arara e nem os Arara combinavam com eles”.

O lugar ocupado por esse conjunto de pessoas na rede de relações arara é ambíguo: a proximidade ou distância em termos de parentesco varia de acordo com o falante e o contexto. Quando perguntados sobre os Pibe Pûk serem ou não parentes, os mais velhos tendiam a dizer que sim, mas os mais jovens não pareciam conceber um parentesco entre seus antepassados e as pessoas designadas por esse nome. A proximidade ou distância atribuída entre os Pibe Pûk e Arara é, em grande medida, função da idade do falante.

Assim, segundo me disse Peme, que deve ter quase 40 anos, “os Urubu era separado, tinha a aldeia deles”. No pensamento de Nakyt, um pouco mais jovem do que Peme e acostumado com o vocabulário indigenista, os Urubu aparecem como outro povo: “os Urubu... falava a mesma língua nossa... mas era outra etnia... que nem o Gavião e o Zoró que também fala a mesma língua” (Célio Nakyt Arara *apud* De Paula 2008: 134).

Luíza, mãe de Peme e de Péw, contou certa vez que os Urubu eram parentes dos Arara. Em outra ocasião referiu-se a eles como *I'tâ tap páy*, “nós outros”⁴⁸. A fala de Alicate expressaria um raciocínio similar: “Arara fez guerra mesmo com os outros Arara... os Urubu... aí foi guerra mesmo. Antigamente... Arara era guerreiro... e aconteceu uma guerra de verdade” (Firmino Ot Xáva Arara *apud* De Paula 180, grifo meu).

Diferentemente dos mais jovens, os mais velhos tendem a reconhecer um momento anterior em que os dois grupos mantinham relações de proximidade, que incluíam casamento e convites para festa. Homens urubus casavam-se com mulheres araras porque havia poucas mulheres urubus, mortas pelos Zoró. De fato, várias das histórias que escutei mencionam a ida de mulheres araras, muitas vezes acompanhadas de homens solteiros, para aldeias pibe pûks após contraírem matrimônio. Grandes cultivadores de banana, esses “parentes” costumavam convidar os Arara para comerem suas frutas. Também era comum que fizessem festa juntos.

⁴⁸ Discuto essa categoria no capítulo 3.

Nas falas de jovens e velhos, podemos perceber que os Pibe Pûk ocupam várias posições no gradiente de diferença arara: parente, outros parentes (*i'tâ tap páy*)⁴⁹, não parente (*outra etnia*). A oscilação do grau de parentesco conferido aos Urubu é certamente função da história, contada, nesse caso, por meio da guerra e da feitiçaria, pois são essas práticas que transformam os Pibe Pûk de parentes, ainda que outros, em brabos, *pewíup*, termo que caracteriza um inimigo.

Não parece haver na língua arara uma palavra específica para inimigo. O oponente de guerra é referido pelo termo *pewíup*, o qual também é aplicado aos guerreiros araras tidos como mais corajosos e, muitas vezes, destemperados. O mais comum, contudo, é referir-se ao matador arara pelo termo *iwìn ña* [1ªPpl. Matar].

Se, em relação ao ataque gavião (sobre o qual falaremos em seguida), os Arara sempre se colocam como vítimas (uma vez que dizem nunca ter atacado este grupo), na guerra contra os Pibe Pûk, as pessoas – geralmente empenhadas em construir uma imagem do seu próprio povo enquanto pacífico e conversador – fazem questão de dizer que os Arara *acabaram* com esse conjunto de pessoas ao qual se referem no presente como outra etnia ou povo. O ímpeto que leva as pessoas à guerra é incontestável e conhecido por todos: vingança contra feitiçaria. Todas as vezes em que este assunto é tema de conversa, as pessoas são unânimes em afirmar que foi devido às ações de um poderoso pajé pibe pûk que os parentes passaram a morrer de formas consideradas estranhas. Nas falas sobre esse tempo, a primeira menção é impreterivelmente a mortes de crianças, embora adultos também tenham sido mortos vitimados por feitiço.

Uma criança corria, caía e morria imediatamente. Outra subia no telhado, e também vinha a falecer após uma queda. A mãe de um senhor de Iterap foi uma das vítimas da feitiçaria dos Pibe Pûk. Ela foi subir no alto da casa para pegar urucum, cuja semente era armazenada em cabaças guardadas penduradas no teto da casa, acabou caindo de lá e morrendo. As vítimas não apresentavam febre, ou seja, não estavam doentes, mas morriam imediatamente. Faleciam por obra das flechas dos espíritos, *mamât*, enviados pelo

⁴⁹ Outra expressão que relativiza o parentesco com os Urubu foi proferida por Maria 'Ora Yõ durante entrevista que realizei com ela e seu marido, José Dutra Yohwây. Na ocasião, ela referiu-se aos Urubu como *parente 'up*, literalmente “parente pequeno”.

pajé urubu. Orgulhosos de seus feitos, os Urubu gabavam-se, dizendo, sem qualquer constrangimento, que os Arara estavam “caindo que nem fruta”.

A ausência de febre é uma das maiores evidências de que se é vítima de um ataque sobrenatural, podendo ser índice da ação de algum *kopât* ou *mamât*. Traduzido como “bicho”, *kopât* é um espírito que pode ser invisível ou agir sob a forma de alguns grandes predadores (como onça, capivara e jacaré) para levar *ximit*, a alma da pessoa, conforme apresentado no próximo capítulo. É também como se referem àquele responsável pela iniciação de um pajé e que vem auxiliá-lo em suas curas.

Como no caso dos ataques xamânicos orquestrados pelos Pibe Pûk, uma doença ou morte sem febre também pode ser indicativo de que se foi vítima de feitiço. Somente uma vez, durante a tradução de uma entrevista com um casal de idosos de Iterap, escutei a palavra feitiço em português. Quando uma senhora me contava que os Pibe Pûk matavam os Arara *escondido*, seu marido explicou-me: *toat wāwā mā*, “com feitiço”, segundo a tradução de Péw. A mesma expressão foi traduzida por Peme, como “com o pajé deles”. Essa seria a tradução literal, dado que *wāwā* é a palavra, de origem gavião, que os mais velhos usam para pajé e *toat*, o pronome possessivo da terceira pessoa do plural. A forma de fazê-lo, como Péw escolhe traduzir, é por meio do feitiço⁵⁰.

O revide arara às mortes impetradas pelos Urubu se deu em vários ataques. Os velhos conhecem as histórias e os nomes dos envolvidos nesses confrontos. É a partir desse contexto de guerra que o lugar das pessoas agrupadas sob o nome Pibe Pûk é estabelecido no presente. Afinal é sempre e somente contextualmente que coletivos podem emergir ou desfazer-se. Já faz algum tempo que sabemos da dificuldade para a delimitação dos grupos e suas fronteiras. Este é um problema clássico da etnologia das terras baixas sul-americanas e de alhures.

Em sua discussão sobre a existência ou não de grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné, Wagner opta por desafiar o modo sistêmico de explicação – aquele que busca “arquitetar um sistema e então demonstrar que ele ‘está lá’, ou se parece bastante com o

⁵⁰ A feitiçaria não é algo com o que os Arara parecem estar muito preocupados no presente. O envenenamento, geralmente através da macaloba, aparece com mais frequência no discurso. Só escutei acusações de feitiçaria contra os Pibe Pûk. Já entre coaldeões, o assassinato silencioso é por meio do envenenamento: *ixára ga mawäk*, onde *xára ká'* é estômago ou coração e *amawäga*, fazer adoecer.

que ‘está lá’” (Wagner 1974: 103 [243])⁵¹ – e se perguntar se haveria algo sobre a sociedade tribal que demandaria sua resolução em termos de grupos (ibidem, p. 102). É por seu compromisso com a não subsunção dos modos de criatividade dos sujeitos pesquisados no modo de criatividade do(a) antropólogo(a) que o autor esforça-se para desconstruir a noção reificada de grupo. Nas palavras de Wagner, “ao perguntar se existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné, não estou preocupado com quais tipos de ‘grupos’ melhor descrevem os arranjos comunais locais, mas com a forma como as pessoas se criam socialmente lá” (p. 104 [244]). A questão colocada pelo autor é como os melanésios criam sua socialidade.

Ao debruçar-se sobre a socialidade Daribi, Wagner afasta a possibilidade de estendermos a este povo a ideia de participação consciente, que, no mundo ocidental, fundamenta qualquer noção de pertencimento grupal. O autor levanta algumas autoidentificações usadas pelos Daribi para concluir que:

a ordem hierárquica necessária a um modelo desse tipo certamente está lá, implícita no fato de que se pode considerar que os termos se incluem, excluem ou contrastam uns com os outros. Contudo, seria prudente considerar as distinções a partir de seu valor nominal, apenas como distinções e não como grupos. Elas agrupam as pessoas apenas na medida em que as separam ou distinguem com base em algum critério, e não podemos deduzir das distinções conceituais uma correspondência real entre os termos e os grupos de pessoas distintos e conscientemente percebidos (p. 107-8 [246]).

É neste sentido que Wagner afirma que os termos são apenas nomes – algo retomado por Calavia Sáez (2013) – e não as coisas nomeadas. Os termos atribuídos àqueles que usualmente definimos como grupos são usados não por descreverem algo, mas por possibilitarem contrastes. Assim, as autodesignações de grupos humanos funcionam contextual e contrastivamente. Enquanto um dispositivo para estabelecer fronteiras (Wagner 1974: 107), os nomes não se vinculam a qualquer domínio fixo ou elemento particular. É a qualidade contrastante dos termos que interessa aos Daribi, o que também

⁵¹ Conforme tradução de Iracema Dulley. 2010. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de Campo* 19: 237-57. Coloco entre colchetes a página referente à tradução. Salvo quando não indicado, as traduções dos trechos em língua estrangeira são de minha autoria.

se aplica, por exemplo, à distinção entre cores. O uso de tais termos torna a delimitação de um grupo efeito da perspectiva de um sujeito, o qual remete indiretamente ao grupo enquanto um contexto geral para a sua expressão e não a partir de sua participação consciente nesse conjunto (p. 108). Nomes e atos têm esse poder de elicitar a socialidade.

Enfrentando, no contexto da etnologia sul-americana, o debate acerca da natureza dos “termos que supostamente designam partes de um grupo”, usualmente referidos na literatura como “subgrupos” ou “grupos de denominação”, Calavia Sáez, que prefere adotar o termo etnônimo, constata que as tentativas de estabelecer taxonomias têm sido via de regra infrutíferas. Se esses nomes parecem render tão pouco em termos analíticos por que eles seguem abundando em nossas etnografias? A recorrência das listas e discussões acerca dos etnônimos nas produções antropológicas é, em larga medida, reflexo da insistência dos nativos em falar sobre eles. Para o autor, duvidar do caráter discreto desses subgrupos, ao menos no plano terrestre⁵², é uma forma de considerar aquilo que as pessoas estão a nos dizer e de tornar o debate mais consonante às ideologias indígenas (Calavia Sáez 2013: 7).

Parece-me que, para o autor e assim como se passa entre os Daribi, os etnônimos interessam aos índios na medida em que, e talvez somente porque, operam distinções não sistêmicas ou hierárquicas. Calavia Sáez nota como usualmente os subgrupos aparecem no discurso nativo *a posteriori*. À pergunta “quem são vocês?”, as pessoas tendem a adicionar a uma primeira resposta, a qual se configura como um termo mais amplo, outros nomes que recortam unidades menores, em muitos contextos, aquelas que excluem os afins. Assim, as pessoas costumam dizer algo como:

“nós nos chamamos mesmo X, mas na verdade nós somos (ou nós somos também) Y, Z, A, B, C... N”. Os etnônimos continuam se deixando ver nos textos, em boa parte porque, ao que parece, os indígenas têm interesse em falar deles. E muitas vezes têm interesse em falar deles **depois**. Ou seja, quase nunca oferecendo esses etnônimos como uma descrição canônica do seu universo, mas amiúde como uma espécie de versão

⁵² A ressalva responde à constatação de Calavia de que alguns povos, como os Yamaninawa, descritos pelo próprio autor, ou os Piro, estudados por Gow, reservariam a existência de conjuntos endogâmicos bem diferenciados, respectivamente, ao mundo pós-morte e à realidade conhecida por meio de drogas visionárias. Outra manifestação possível da ideia de conjuntos endogâmicos relega a existência deles a um passado. É o caso dos Wari’ descritos por Vilaça, para os quais a reunião de vários subgrupos (denominados *Oro-x*), muito em virtude da presença da Funai, teria acarretado uma situação de mistura. Mesmo nesse caso, a autora duvida do caráter discreto dos subgrupos.

alternativa, com um valor político menor, mas remetendo em algum outro registro a uma realidade que se intui mais efetiva. Esse “na verdade nós somos” aponta provavelmente a uma recusa, já citada, de incluir na própria identidade aqueles que a “autodesignação” acaba por incluir, especialmente os afins, e de pensar em lugar disso em unidades em que possa se estar “entre si”. Os etnônimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade (p.10).

Ainda que em sua discussão acerca dos etnônimos Calavia Sáez destaque uma problematização da afinidade – aquilo que ele identifica como certa vacilação quanto à inclusão ou não da afinidade no campo do parentesco –, creio que sua reflexão mostra como o parentesco parece ser o principal operador de distinções e o critério privilegiado para a conjunção (ou extração de) pessoas em (de) um coletivo. O corte ao qual meus interlocutores recorrem para falar dos Pibe Pûk não é justamente um que é introduzido via parentesco? Aos meus anfitriões não interessa decidir se Pibe Pûk e Arara conformavam um Um ou um Dois. Essa questão, que de alguma forma perpassava minhas inquietações, lhes é estranha. Desde o presente e a depender das relações colocadas em relevo, os Pibe Pûk, podem ser concebidos como parentes, ainda que menores (afins?), ou inimigos.

Retomando a discussão de Wagner, isso se dá porque o conteúdo específico daquilo que chamamos de grupos – as pessoas que os compõem – é tornado implícito na mesma medida em que a distinção entre as categorias⁵³ é explicitada. A socialidade emerge de forma indireta e somente enquanto efeito da perspectiva daquele que enuncia seu, na falta de uma palavra melhor, pertencimento, ou o do observador (Wagner 1974: 108; 117).

Ao refletirem sobre a socialidade no presente, jovens e adultos, certamente inteirados dos conceitos de povo e etnia, imaginam os Pibe Pûk ocupando uma posição mais distante no espaço das relações de alteridade arara, do que aquela concebida pelos velhos, informados que estes estão pelas festas e relações matrimoniais compartilhadas no passado. É certo que uma investigação mais aprofundada das relações entre esses conjuntos de pessoas é necessária. Como se davam essas trocas? O que leva alguns professores,

⁵³ No caso daribi, entre “pessoas de casa”, aquelas com quem se compartilha carne e outras riquezas, e “pessoas de fundamento”, com quem se troca carne ou riquezas.

estudantes do curso Intercultural, a imaginar que as relações entre esses dois nomes pudessem ser pensadas enquanto clônicas? Essas são questões que não tenho condições de responder aqui, mas que considero importantes para a compreensão da história e socialidade arara.

Amansar e ser amansado: o contato com os péñ

O tempo em que *acabam* com os Pibe Pùk coincide com um movimento de aproximação com os brancos, marcado, ao longo do tempo, por diferentes estratégias e graus de envolvimento nas mais diversas atividades necessárias ao funcionamento de um seringal. Suponho que a participação dos pais e avós dos velhos na empresa seringalista entre 1880 e as primeiras décadas do século XX tenha sido pontual na medida em que as lembranças dos pratões são quase todas associadas a um período posterior⁵⁴. O único relato de acontecimentos que podem ter se passado por volta dessa época foi narrado por Maria 'Ora Yõ. Segundo teria lhe contado sua mãe, o primeiro contato com não índios foi com um peruano, ao qual chamavam de Maruano. Este homem era considerado muito *brabo* por derrubar as malocas araras, atacar os índios e obrigá-los a derrubar caucho. Chegou a envenenar alguns Araras com açúcar em reprimenda a roubos efetuados pelos índios⁵⁵. Mahó – o seringalista José de Barros, que viria a ser o primeiro patrão de quase todos os meus interlocutores nascidos nessa época – soube que Maruano estava atacando

⁵⁴ Aqui vale uma nota mais extensa para tentarmos entender o não-envolvimento dos Arara na economia seringalista no período que se convencionou chamar de primeiro ciclo da borracha. A migração de mão-de-obra nordestina para trabalhar em seringais na região amazônica inicia-se em 1870 (Leal 2007: 18). Entre 1883 e 1900 houve um surto da atividade seringalista nas cercanias do que viria a ser mais de cinco décadas depois o Distrito de Vila de Rondônia – e, posteriormente o município de Ji-Paraná –, principalmente, às margens do rio Machado e do rio Urupá. Segundo Nóbrega, “durante os ciclos da borracha, o Rio Machado foi um dos principais canais de escoamento do caucho e da seringa extraídos dos seringais mais distantes do Rio Madeira, na região que hoje compõe o interior rondoniense” (2008: 19). É difícil imaginar que os povos indígenas presentes no vasto raio de ação da frente de expansão tenham ficado alheios à invasão de seus territórios e a esse fluxo intenso de pessoas e objetos. O mais provável é que, neste primeiro momento, os Arara estivessem em áreas mais afastadas desse fluxo ou que tenham se recolhido para regiões intocadas pela febre da borracha. Menéndez aposta nessa interpretação para toda a região do Madeira. Ao abordar a escassez de fontes referentes à bacia do Madeira na segunda metade do século XIX, o autor afirma que “essa carência de informações de fins do século sobre os grupos indígenas da região parece decorrente da própria situação de ocupação da mesma pelos brancos. A presença cada vez mais intensa da frente extrativista ao longo do curso do Madeira e a ausência de qualquer ação do governo ou de religiosos por falta de pessoal ou de verbas destinadas ao atendimento efetivo da população indígena da província obrigaram os grupos indígenas aí sediados a aceitar as condições impostas pela frente ou, pelo contrário, a recuar frente à sua pressão e a dos outros indígenas, num constante deslocamento. A exceção parece ter sido os Parintintins, que conseguiram manter seu território, por mais de oitenta anos, sob uma estratégia com base em contínuos confrontos” (Menéndez 2009: 287).

⁵⁵ Podemos especular se não se trataria do mesmo peruano que queimou malocas ntagapid situadas no curso superior do Madeirinha em princípios da década de 1920, conforme informação de Nimuendaju.

os Arara e resolveu entrar em contato com eles, vindo, então, a matar o “concorrente”. O envolvimento dos *antigos* na economia do seringal inicia-se, segundo as informações que consegui levantar em campo (e que também consta nos relatórios da Funai e do Polonoroeste), por volta de 1940 quando alguns homens e mulheres começam a realizar alguns trabalhos para Mahó, dono da fazenda Santa Maria, localizada na margem esquerda do Machado, na altura do igarapé Lourdes (ver anexo 1).

As narrativas que abordam o período anterior à aliança com Mahó falam de uma disputa entre índios e seringueiros marcada por ataques de ambas as partes e por mortes oriundas de doenças. Em Gabas (2012), pode-se ler os relatos de alguns dos senhores com os quais conversei contando como seus pais e avós tentaram se esconder dos brancos por algum tempo. Roubavam facas e outros objetos sem se deixarem notar por eles. Em região ao sul da TI intensamente ocupada pelos Arara quando da chegada massiva dos brancos, equivocadamente não contemplada no processo de demarcação, havia pelo menos quatro malocas no igarapé Riachuelo e várias outras na região do igarapé Molim, configurando um total de dezoito malocas no entorno de onde hoje encontra-se o distrito de Nova Colina. No depoimento abaixo, gravado para o projeto da Cartografia Social, podemos vislumbrar um pouco a magnitude do contato.

Cícero: A gente ia lá pra maloca.

Joana: Lá na Colina. Lá que é o nosso lugar mesmo. Tinha muita gente lá.

Cícero: Lá onde os brancos moram hoje.

Pereira: Aí o sarampo matou a gente.

Alicate e Pereira: Depois que amansaram o povo, aí adoeceram.

Joana: Aí eles mataram um pouco também. A doença matava e eles mataram o resto.

Joana: A gente morria de sarampo.

Cícero: A gente não ia nem banhar quando a gente pegava sarampo.

Cícero: A gente está no mesmo lugar de antigamente. Lá no Poção, tinha uma maloca.

Joana: Eles andavam pela serra, onde o Pedro mora agora. Os brancos andavam pela mesma estrada. Eles vinham pela Colina.

Os depoimentos sobre o processo de aproximação com os *péñ* gravados por mim, pelo projeto da Cartografia Social e reunidos por Gabas (2012) expressam uma dialética

do ver e ser visto, na qual brancos e índios ocupam alternadamente as posições de sujeito da visão – aquele que vê o outro – e de objeto do olhar de outrem, como se pode antever em outro trecho do depoimento citado acima:

Alicate para Cícero: Fala outra coisa. Vocês viram primeiro o seringueiro?

Cícero: A gente viu seringueiro.

Joana: Esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós.

Alicate: Aqui?

Cícero: Aqui.

Alicate: Esse daqui é o mesmo lugar?

Cícero: É outro.

Alicate: No Santa Maria.

Pereira: Aí que ele amansou eles.

Cícero: Aí o Barros chegou também.

Alicate: Aí ele viu vocês.

Cícero: Aí que ele viu nós mesmo.

Joana: Machado, facão. Eles deixavam muitas coisas.

Cícero: Ele vinha. Aí depois ele veio mesmo para ver a gente.

Joana: Ele via a gente escondido.

Cícero: Ali era só seringal. Lá do outro lado.

Assim, a fala de Joana, “esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós”, repete-se em diferentes formulações ao longo das lembranças dos velhos. O contato é, de alguma forma, uma troca recíproca de olhares. As relações só podem ser efetivadas quando as pessoas se veem mutuamente. Antes do olhar mútuo, brancos e índios escondiam-se uns dos outros, observando-se de longe, sem que aquele que era visto se soubesse objeto do olhar alheio. Vejamos, por exemplo, a narrativa de Procópio:

Dizem que os brancos antigamente não se mostravam para os nossos parentes.

O vovô velho que conheceu primeiro as coisas do branco, trazendo os facões para os seus parentes.

A primeira vez para o branco ver a gente, (assim) eles fizeram.

Depois os parentes que não são pajés contactaram (*sic*) os brancos.

O pajé trazia as coisas para a gente escondido, no começo, falaram.

Vovô que sabe, antigamente (Procópio Na'xo Wet *apud* Gabas 2012).

Os brancos não se mostravam aos Arara e estes só vieram a se mostrar para aqueles quando atraídos pelos facões. A oferta desses bens, de certa forma, precede a visão e parece tornar ambos visíveis uns para os outros, iniciando um amansamento⁵⁶ concebido enquanto uma ação recíproca. Os Arara *amansaram* os brancos assim como os brancos *amansaram* os Arara. As duas formas se alternam, como pode ser visto no relato de Firmino Xit Xabat:

O Barro [Mahó] que nos amansou e nos viu pela primeira vez, ele nos viu faz tempo, viu os nossos pais, e o Barro andou amansado os nossos pais há muito tempo.

Nós não tínhamos o branco primeiro, os nossos pais contaram antigamente.

Nós vivíamos sem o branco primeiro, os nossos pais contam, antigamente.

Nós vivíamos sem o branco.

Nós andávamos procurando o branco, amansando os brancos, nossos pais contavam antigamente (Firmino Xit Xabat *apud* Gabas 2012).

É quando Araras e brancos se dão a ver uns aos outros que um amansamento mútuo é possível. A relação com Mahó parece ter sido a primeira estabelecida com um branco não efetuada exclusivamente pela via da guerra. Ao contrário de Maruano, considerado *brabo* – ele “não deixava ninguém chegar perto”, contou Dutra –, o dono do Santa Maria se deixa amansar e amansa os *antigos*.

Depois conheceram⁵⁷ o branco lá na Santa Maria, conheceram o Barro.

Só o Barro que defendeu nós antigamente, assim o pessoal fala.

A gente não ia viver aqui se fosse outro branco que fizesse isso com a gente.

Só o Barro que defendeu nós quando nós matamos um deles, desde o tempo que nós matamos um deles, antigamente (Procópio Na'xo Wet *apud* Gabas 2012).

Aqueles que sobreviveram às doenças e às matanças impetradas pelos não índios na região de Nova Colina passaram, então, a fazer alguns serviços para Mahó. Inicialmente,

⁵⁶ Amansar é uma tradução da expressão *xawero ma'iba*, que não sou capaz de traduzir. *Wero* é a palavra para “voz”, “fala”; e *ma'iba* suspeito tratar-se de alguma conjugação do verbo descer.

⁵⁷ O verbo traduzido por conhecer é *toy*, cujas traduções possíveis são ver, olhar, cuidar e conhecer.

não trabalharam como seringueiros. Caçavam, faziam roça, cozinhavam, realizavam tarefas domésticas e torravam farinha. Ainda nesse momento inicial do contato, segundo Maria e Dutra, permaneciam *pixot*, nus, com o corpo todo pintado de urucum (*mâk úp*, donde *mâk* recobre uma totalidade, e *úp* é vermelho). Com o tempo, envolveram-se tanto na extração do látex da seringueira como na derrubada do caucho.

Durante o período em que mantiveram relações com Mahó não moraram no seringal Santa Maria, como viriam a fazer alguns anos depois, quando se estabeleceram no seringal da Penha. A fazenda Santa Maria estava situada a oeste da TI, na margem esquerda do Machado, na altura do igarapé Lourdes, e os Arara viviam em malocas na margem esquerda do Machado, estabelecendo um contato intermitente com o seringalista.

Antes de Mahó, os *pên* eram considerados *pewíup*, “brabos”, “inimigos”. O seringalista inaugura um novo modo de relação com os não índios, tornando-se o primeiro patrão dos Arara, sendo seguido por Firmino, dono da Penha, um seringal localizado na beira do Machado entre o igarapé Jatuarana e o igarapé Lourdes⁵⁸. Este é o seringal mais presente na memória das pessoas, sendo o local onde a maioria das famílias se encontrava quando funcionários do SPI apareceram pela primeira vez. É lá que boa parte da geração de adultos mais velhos nasceu. Durante esse período, recebiam mercadorias como comida, roupa, panela e, segundo Luiza, pinga, em troca da extração de seringa e da produção de farinha.

As famílias moravam afastadas umas das outras, cada qual em sua colocação. Não faziam festa e se visitavam raramente, encontrando-se somente no barracão⁵⁹. Tinham pequenas roças junto às casas, mas pararam de produzir *roça aberta*, no dizer de Alicate. A redução das roças e das relações implicou a suspensão do consumo da bebida fermentada – associado a contextos em que coletivos mais amplos se reúnem, como festas e mutirão de derrubada, como veremos no capítulo 4. Segundo Luiza, não tomavam bebida fermentada porque “nem plantavam mandioca, só tirando seringa e fazendo farinha pro Firmino”. A macaloba doce continuou a ser produzida, pois como todos sempre me disseram, jamais ficaram sem tomá-la.

⁵⁸ Para um mapa com a localização dos seringais do Santa Maria e do Barroso, ver o mapa etno-histórico elaborado pela Associação de Defesa Etno-Ambiental Kanindé (anexo 1).

⁵⁹ Barracão é o nome dado à sede administrativa do seringal para onde os seringueiros transportavam a produção de borracha e adquiriam mercadorias, tais como alimentos e instrumentos de trabalho.

Não tenho informações suficientes que permitam desenvolver em detalhes o modelo pelo qual os Arara concebem a relação com os patrões. Os seringalistas cujos nomes estão gravados na memória de meus interlocutores são aqueles que os Arara transformaram em patrões. Pois, os velhos contam ter vivido e/ou trabalhado em vários seringais, cujos nomes dos donos e dos lugares não foram contados para mim, por não terem, creio, muita importância, na medida em que não se constituíram enquanto patrões de fato. Como costuma dizer o cacique de Paygap, “todo canto Arara trabalhou”.

Assim como os Paumari (falantes de uma língua aruá e habitantes do médio Purus) falam de seus patrões do tempo da borracha (Bonilla 2005), os velhos, em geral, ressaltam as qualidades positivas de Mahó e Firmino – basicamente a bondade – e lembram desse período como um tempo de acesso às mercadorias. Porém, ao contrário deste povo, não me parece que os Arara se coloquem no lugar de presa (*makúy*, “carne de caça”) ou animal de criação (*maxa'út wit*). Ainda assim, suspeito que o modo relacional que dá conta das relações entre os Arara com seus patrões seja o mesmo encetado pelos Paumari, a saber, uma relação assimétrica constituída pela dinâmica da predação familiarizante⁶⁰ (Fausto 2001, 2008). Não uma que se dá entre dono e xerimbabo, como no caso descrito por Bonilla, mas um de uma filiação adotiva, pois os *antigos* faziam de seus patrões, pais. É de *papai* que os chamavam.

Aqueles que se constituem enquanto patrões e têm seus nomes lembrados são bons patrões: cuidadores e fornecedores de mercadoria, constituem-se enquanto pais⁶¹. Os que não se relacionaram nessa chave ou foram esquecidos ou não são considerados patrões. Neste sentido, os Arara não tiveram maus patrões. Àqueles seringalistas com os quais as relações de predação sobrepuseram-se sobre outros modos relacionais não se atribui tal posição. Assim, ainda que os antigos tenham trabalhado para Maruano, meus interlocutores jamais referiram-se a ele como um patrão. O nome de Maruano é lembrado, e somente por Maria e Dutra, por marcar a passagem de uma relação calcada

⁶⁰ Este esquema relacional, cujo modelo é a relação entre dono e xerimbabo, bem como entre pai e filho, é recorrente na Amazônia e dá conta, segundo Fausto (2008), das relações entre xamãs e espíritos auxiliares; guerreiro e criança cativa; matador e espírito da vítima; oficiante e objetos rituais. O autor refere-se “às relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas como uma forma de adoção. Ou, mais exatamente, ao movimento de conversão de uma relação predatória em outra de consanguinidade e proteção, esquematizada como passagem da afinidade para a consanguinidade” (Fausto 2001: 413).

⁶¹ Os patrões chegaram inclusive a criar algumas crianças araras. Irineu, um dos homens que voltou a conviver com os parentes araras depois da chegada do SPI, é um dos que foi criado por Firmino.

exclusivamente na predação para uma de predação familiarizante. O amansamento, uma forma comum de falar do contato com os brancos na Amazônia indígena, se dá possivelmente pela transformação de um potencial inimigo em pai: aquele que cuida, mas também controla seus filhos.

Depois que Mahó morreu, os Arara deixaram de frequentar o Santa Maria e saíram em uma busca de outro patrão. Andavam, segundo Peme, atrás de um novo *i'yat xú*, um chefe⁶², pois “não era todo *péñ* que gostava de índio”. Talvez, tivessem que abandonar o lugar como sói acontecer quando morre um parente. Entre o Santa Maria e a Penha, estabelecem-se por diferentes períodos em outros seringais da região, mas também em malocas. Conforme mencionado, os Arara só abandonam as andanças depois que passam a morar em Iterap.

A relação com Mahó é uma que também inclui os Gavião, pois foram os Arara que apresentaram o patrão aos Gavião⁶³. Meus anfitriões contam que toda vez que queriam ir ao Santa Maria, chegavam na beira do Machado e gritavam: “papai, papai, canoa”. Barros, então, pegava seu barco e vinha buscá-los para passearem ou prestarem algum serviço no seringal. Em algumas dessas idas, levaram alguns Gavião, que obtiveram seus primeiros facões⁶⁴.

Em fuga dos ataques dos Surui Paiter e dos fazendeiros que tomavam suas terras do outro lado da Serra da Providência (estado do Mato Grosso), os Gavião chegaram ao igarapé Lourdes provavelmente no início da década de 1940, onde encontraram alguns Arara ali vivendo. As narrativas gaviões reunidas por Mindlin (Mindlin et al. 2001) e o artigo de Schultz, que suponho referir-se a parentes de meus anfitriões, mostram de maneira inequívoca o caráter pacífico da aproximação inicial. Assim que os Gavião chegaram ao Lourdes, as visitas entre os dois povos eram frequentes. Era comum que os

⁶² Atribuir ao patrão o lugar de “nosso grande” é uma formulação que só vi Peme fazer. Como não disponho de muitas informações sobre a posição de chefe da maloca, reservo para uma outra oportunidade uma análise dessa associação.

⁶³ Segundo Mindlin et al., nas primeiras visitas aos brancos, os Gavião passavam-se por Arara a mando desses. Escondiam o pênis no cinto como faziam os Arara (e não no estojo peniano de palha, como era o costume gavião) e confundiam-se com estes (2001: 212).

⁶⁴ Os Gavião contam que, ao se depararem com uma trilha dos Arara na mata, decidiram entrar em contato com os desconhecidos. Assim que iniciaram uma expedição, um homem encontrou um galho cortado com faca. Como não conheciam os objetos de metal, não conseguiam entender como aquele galho havia se partido, o que somente aumentou a vontade de conhecer os Arara (Mindlin et al.: 2001: 207).

Gavião permanecessem alguns dias nas malocas araras, como bem o mostram Mindlin et al. Houve trocas matrimoniais e intercâmbio cultural.

Demorei, porém, algum tempo para compreender que os dois povos haviam estabelecido relações amistosas nos primeiros anos de contato. Nas falas de meus interlocutores, somente menções superficiais a festas em que estiveram juntos com os vizinhos Mondé e a casamentos entre pessoas dos dois povos deixavam entrever a amizade do passado. Quando falam dos Gavião, a ênfase quase sempre recai sobre a investida que sofreram.

Segundo meus interlocutores, os Gavião, alarmados com as doenças que contraíram após o contato, decidiram atacar o Santa Maria junto com alguns guerreiros zorós. Não conseguiram matar Mahó, mas mataram alguns seringueiros. Os brancos pensaram tratar-se de um ataque arara e ficaram com raiva dos Arara. Ao mostrarem suas flechas (diferentes dos artefatos gaviões) ao patrão, conseguiram convencê-lo de que a investida havia sido obra de outros índios.

Os Gavião retiraram-se para uma aldeia zoró distante do Santa Maria. Anos depois, teve lugar o ataque aos Arara na década de 1950⁶⁵. Segundo Maria 'Ora Yõ, uma mulher gavião que morava com os Arara contou aos Gavião que seus corresidentes estavam combinando de matá-los, pois atribuíam as doenças que acometiam a aldeia arara aos Gavião⁶⁶. Estes ficaram revoltados e decidiram acabar com os Arara. Chegaram na maloca no igarapé Lourdes, disfarçando suas intenções. Montaram um acampamento próximo e, enquanto os Arara dormiam, dispararam contra as pessoas.

Para alguns, o ataque não se configura como guerra, mas como um ato de covardia por terem os Gavião chegado silenciosamente durante a madrugada, em momento em que todos dormiam. Guerra verdadeira os Arara dizem ter feito contra os Pibe Pûk. O adjetivo verdadeiro provavelmente refere-se às posições ocupadas nessas duas contendidas. Se na

⁶⁵ 1959 é a data estimada por Leonel (1983). A partir dos relatos de meus interlocutores e daqueles disponíveis em Mindlin et al. (2001), parece-me ser possível que esse ataque tenha acontecido alguns anos antes e seja o mesmo que Schultz, que esteve entre os Uruku e Digut em algum momento entre 1953 e 1955, menciona. Segundo o linguista Denny Moore, que trabalha com a língua gavião desde a década de 1970, algumas mulheres e crianças também foram raptadas pelos Gavião durante esta investida (Moore 1978: 81).

⁶⁶ Em Mindlin et al., pode-se ler o relato dessa senhora que se apresenta enquanto filha de mãe arara e pai gavião. Na época do ataque, ela era casada com um arara.

relação com os Gavião, os Arara foram vítimas, na guerra contra os Pibe Púk eles se colocam como matadores e guerreiros.

Assustados e sem condições de permanecer em um lugar com tantos mortos, os Arara abandonaram a maloca do Lourdes. Até serem convidados por Firmino para viverem na Penha, os velhos moraram em malocas e em outros seringais. No caso da família de Maria 'Ora Yõ, segundo narrado em entrevista ao projeto da cartografia social, ela conta que sua família estabeleceu-se por um tempo no seringal do Barroso, mais ao sul do que viria ser a Terra Indígena Igarapé Lourdes. Saíram de lá depois que alguns seringueiros quiseram atacá-los, vindo a morar em ao menos três malocas diferentes: *Wã ãg Ká* (“Andar da pessoa que anda balançando”), *Yãy Pepat Ká* (“Dente partido”) e *Nato Xiapap* (“Rabo da Anta”)⁶⁷.

Juntar-se

É na Penha que o Serviço de Proteção ao Índio encontra parte dos Arara em 1966, mesmo ano em que a missão protestante Novas Tribos começa a travar relações com Arara e Gavião⁶⁸ (Leonel Jr. 1983: 83). As relações com os seringalistas são, então, interrompidas. Os mais velhos sempre contam com consternação como neste momento já não eram muitos. Se no passado impressionavam os Gavião pela enorme população – este povo referia-se aos Arara pelo nome *Itinguirei*, “batata”, em uma analogia entre a forma de crescimento dessa espécie, que nasce esparramando-se pelo solo, multiplicando-se em grande quantidade –, neste primeiro momento em que são reunidos, meus amigos contam que havia somente seis ou sete pessoas, apontando neste caso para os chefes de família, uma população de menos de 50 pessoas, segundo o Moore (1978).

A reunião dos parentes proporcionada pelo SPI é concebida como o reinício de um crescimento populacional, algo que é sempre frisado pelas pessoas. Como disse Cícero em entrevista para o projeto da Cartografia Social, “a gente não ia nem aumentar” caso

⁶⁷ Para um mapa com a localização de várias malocas antigas dos Arara, ver Isidoro (2006: 26-9). Ambos os registros foram fundamentais para a compreensão do território e história araras. Os nomes das malocas referem-se a características do lugar ou a episódios marcantes que se sucederam em determinada localidade, como no caso de *Yãy Pepat Ká*, onde um homem teve o seu dente quebrado.

⁶⁸ Apesar da presença missionária na área do Posto, Moore (1978) afirma que até o final da década de 1970, os Arara jamais haviam se convertido. Nas palavras do linguista, os índios ainda faziam festa, e Cícero era muito respeitado como xamã.

continuassem espalhados pelos seringais. Joana, sua esposa, complementa a fala do marido: “não tinha menina pequena assim naquele tempo não. Lá na Penha. Aí quando a gente veio pra cá que aumentou”. O recomeço exige casamento e para casar era preciso meninas pequenas, pois, conforme mencionado, os Arara costumavam se casar com meninas pré-púberes.

Poucas mulheres (três, no dizer de alguns, quatro, segundo a lembrança de outros), poucos homens, nenhuma menina pequena. “Dez pessoas, dez famílias”, era o que restava quando o SPI chegou, contou Alicate na mesma entrevista e Nakyt em outra ocasião. Ou oito pessoas, nenhuma criança, segundo Peme. Este era o saldo final do tempo da seringa: um número de famílias/pessoas passível de ser contado nos dedos das mãos. A perpetuação do povo colocava-se, aos olhos de quem enxerga desde o presente, sob grande risco.

Assim que índios e funcionários do SPI começaram a estabelecer relações, as pessoas foram sendo reunidas no antigo seringal da Penha. Em 1971, o órgão indigenista cria o Posto Indígena Igarapé Lourdes⁶⁹, em local do igarapé onde se encontravam os Gavião. Até onde sei, somente Maria 'Ora Yõ e Dutra e outro casal aceitaram morar neste Posto com os Gavião⁷⁰.

As demais famílias, receosas de estarem juntas aos temidos vizinhos, reuniram-se em dois lugares diferentes. Comandados por Armando, um homem já falecido, um grupo de irmãos classificatórios estabeleceu-se no Orquideia⁷¹, afluenta do Lourdes também chamado pelos Arara de Iquideia ou Alquideia. Foi lá que Pedro reencontrou os parentes por volta de 1977, vindo a se casar com Arõy, filha de Firmino, irmão de Argemiro, o então cacique geral dos Arara⁷². O outro grupo, liderado por Cícero, estabeleceu-se em um lugar muito próximo chamado *Morokoy Xã Ká* (nome de uma fruta que abundava no local). Entre o período de retirada do Lourdes e a abertura, também por Cícero, de um lugar no Igarapé Setembrino no final da década de 1970, os Arara seguiram andando. Como me explicou um homem de Paygap, “de lá da Penha até aqui [Paygap], tinha não sei

⁶⁹ Segundo a resolução da Portaria nº 06/N, de dois de abril de 1971.

⁷⁰ A decisão dessas famílias de permanecer junto com um grupo hostil deve-se muito possivelmente ao fato de o Lourdes ser o lugar originário delas, isto é, a área por onde andavam.

⁷¹ De Paula afirma que os Arara permaneceram dez anos no Orquideia. Eu não saberia precisar o período que as famílias viveram no local.

⁷² Argemiro veio a falecer depois de ter sido picado por uma cobra.

quantas aldeias. Viemos rodando”. Comandadas por Cícero, o então *yat 'xú* dos Arara, as pessoas seguiram o cacique, nas palavras de Peme, em “suas viagens malucas”.

A intenção de Pedro, que reencontrou seu povo no Orquideia, era que o posto destinado aos Arara fosse aberto na boca do Prainha, em local de acesso mais fácil à cidade. As famílias chegaram a passar um tempo nesse local. Um contato muito próximo com os brancos foi, contudo, mal visto pelos homens, que mostraram-se preocupados com a proximidade das mulheres araras com os *peñ*, o uso abusivo de álcool e trocas comerciais injustas com os marreteiros da região. Pedro conta que as “índias ficavam atravessando e os brancos vindo, aí os índios quiseram abrir no Setembrino”, mais precisamente no *Yoway Púk Xú*, “rio Matrinchã”, local escolhido por Cícero, à época o *i'yat xú* dos Arara.

Os Arara referem-se à aldeia do Setembrino como Posto Central. A partir de 1981, após alguns anos neste local, pela primeira vez a população pôde contar com um encarregado da Funai morando com eles. Até então, a assistência cotidiana do órgão indigenista concentrava-se na aldeia gavião. Os Arara sempre se sentiram preteridos e poucos assistidos em comparação aos Gavião.

Durante todo este período, os homens continuaram extraindo borracha, trabalhando *por conta própria* em colocações familiares, pelo menos até o que consideram a queda vertiginosa do seu preço em meados da década de 1980⁷³. Antes de a extração da seringa deixar de ser a principal atividade remunerada dos homens, nas palavras de Pedro, “viviam mais aqui pro centro no seringal deles, pra dentro, não via o pessoal no porto”. Pedro e o irmão Manichula eram exceções. Tendo sido criados longe dos parentes, não estavam habituados com a atividade extrativista. Os irmãos iam para o seringal “somente para passear”.

As pessoas só apareciam na aldeia para vender a seringa, receber atendimento médico, encontrar parentes, trabalhar na roça comunitária e fazer compras. Passavam a maior parte do tempo nas colocações. Cada família tinha uma plantação no *terreiro* da colocação e contribuía com a roça comunitária do posto. Ao redor da aldeia, também tinham roças familiares. Quando os alimentos estavam prontos para serem colhidos,

⁷³ Segundo Schiel, após o chamado segundo ciclo da borracha, os seringais contaram com subsídios do governo, os quais foram retirados em 1985 (2004: 58). É muito provável que a queda de preço aos quais os Arara se referem seja devido a essa medida, pois como me disse Pedro, “pararam de tirar seringa quando o governo parou de comprar”.

voltavam ao Setembrino para comer e reunir-se. Tomavam macaloba azeda e faziam *brincadeira*, como se referem à dança ensejada pela bebida.

Uma colocação abrigava um grupo de irmãos do sexo masculino com seus pais e esposas em uma única casa ou em várias. Quanto maior o grau de parentesco entre um grupo de pessoas, maior era a proximidade das colocações. Os parentes costumavam se visitar, quando tomavam bebida fermentada, comiam carne, faziam *brincadeira* e dormiam alguns dias na casa visitada. Ernandes Nakaxiop conta ter aprendido a cantar nestas festas, que, a cada fim de semana, eram oferecidas por uma família diferente. Os homens tocavam a taboca (*payã*) grande e pequena e as pessoas dançavam. A alegria desse período é sempre ressaltada pela família de Pedro.

Por volta de 1985, os Arara, então com uma população de cerca de 92 pessoas, saem do Posto Velho para enfrentarem uma leva de invasões na parte sul da TI. Embora Mindlin (1983), Moore (1981) e Leonel (1983) tenham anunciado e previsto as graves consequências decorrentes dessas invasões, cuja origem principal eram projetos de colonização do Incra em Mato Grosso e Rondônia, nenhuma providência foi tomada pelos órgãos competentes quando o problema apenas se iniciava⁷⁴. Diante da morosidade da ação do Incra e da Funai, os Arara queimaram seis casas de posseiros. Nessa época, o cacique arara era Noep. Em agosto de 1984, em conjunto com os Gavião e cansados de esperar uma solução para o problema, os Arara fizeram mais de dez reféns na aldeia Igarapé Lourdes por quase um mês. Diante desta ação, os invasores começaram a ser retirados no mês seguinte.

O combate aos invasores levou os Gavião, até então no Posto Indígena Lourdes, e os Arara a se unirem para defender essa parte do território. Os dois grupos, que desejavam garantir a integridade de suas terras e usufruir das benfeitorias dos invasores retirados – que incluíam casas e roças de café, mamão, banana, feijão e arroz – acabaram permanecendo na área desocupada e passaram, então, a conviver no que hoje é a aldeia gavião Ikoleng. Durante o período que passaram no Ikoleng, continuaram a extrair a seringa, carregando a borracha nas costas até a aldeia.

⁷⁴ Em dezembro de 1983, um relatório do Incra confirmava a presença de 350 invasores. Em 1984, este número saltou para 750, segundo dados da Funai, ainda que Leonel afirmasse que a extensão da invasão era muito superior à divulgada por esses órgãos, chegando a projetar um total de 2000 pessoas entre posseiros e especuladores morando na área indígena (Leonel 1984).

Expulsos os invasores, um tempo de fartura instaurou-se. Foi, contudo, interrompido, após cerca de dois anos devido a desentendimentos com os Gavião. Pedro conta que “os Gavião ficaram com ciúmes” e começaram a queimar e roubar suas coisas. Indignado com essas atitudes, ele partiu com o sogro Firmino, o irmão Manichula e mais um funcionário da Funai para abrir um lugar para a sua família, segundo Leonel em 1986 (Leonel 1986: 8). Escolheram um lugar acessível, às margens do igarapé Prainha, que veio a ser a aldeia Iterap, uma corruptela da autodesignação I'tâ tap. Em 1983, quando ainda estavam no Posto Velho, Mindlin já constatara a presença de três casas de famílias araras nesta área. Como se sucede com os grandes chefes, Pedro foi seguido pelas demais famílias, tornando-se cacique do lugar.

De certa forma, alguns homens substituíram a atividade seringalista pelo corte e venda de madeira, praticados do fim da década de 1980 até 1994 ou 95. Este é um período sobre o qual as pessoas não gostam de falar por tratar-se de um momento de desentendimentos, brigas e dissolução dos laços de parentesco. Como me disse uma jovem mãe de Paygap, “era só confusão e fofoca”, antinomias do parentesco no pensamento arara. As desavenças em torno da venda da madeira, bem como do destino da roça comunitária – Pedro e outros moradores de Iterap contaram-me que um homem se apossou da roça da comunidade – tiveram como consequência uma cisão entre a família de Pedro e as demais. Pedro decidiu então fixar-se em Paygap (Buritizal), que era um lugar de caça e de extração de madeira. Mais uma vez, a família de Arõy optou por segui-lo.

Parar de andar

De início, Iterap era um pouso para as famílias que vinham vender a borracha em Ji-Paraná, uma vez que continuavam a passar mais tempo nas colocações de seringa do que na aldeia. Quando estavam em Iterap, as pessoas hospedavam-se por alguns dias na única habitação que havia, uma grande casa sem paredes e com teto de palha. O preço da borracha caiu e “aí pararam de andar”, como me contou Pedro.

A escolha do lugar baseia-se em uma busca por melhores condições de vida, associadas às políticas de atenção à saúde e educação. O acesso à educação é a principal razão alegada para o abandono das andanças. De certa forma, ao menos na visão dos mais

velhos, a escola foi uma das grandes responsáveis pela cessação dos deslocamentos, como fica claro na fala de Peme:

já hoje eles [os velhos] falam: Ah! Porque a SEDUC trouxe professor e agora tem que ficar só num canto... antigamente não era assim. Eles falam muito... culpam muito a SEDUC porque tinham aquele costume de ficar num canto... passar mais ou menos uma semana e depois ficar andando... caçar... pescar... eles gostam dessas coisas. Eles falam que hoje não podem mais sair porque se eles saírem os filhos vão acompanhar e a escola fica sem aluno. Esses dias eles estavam conversando sobre isso comigo: A gente gosta que tem escola... mas nós não somos muito satisfeitos com a escola... porque a escola prende muito a gente... por causa do estudo dos meninos. Antigamente... a gente saía... ficava no mato. Para os velhos a escola é negativa porque sempre foram de estar andando... passar um tempo num canto... um tempo no outro (Marli Peme Arara *apud* De Paula 2008: 155-6).

Ainda que sempre enfatizem as andanças do passado, o sentimento em relação à cessação desses deslocamentos constantes é dúbio, sendo ora motivo de nostalgia, ora de alívio. Diferentemente dos mais idosos, os adultos mais velhos (que não chegaram a viver na maloca, mas andaram desde a Penha até o Iterap) não parecem sentir qualquer saudosismo quanto às andanças. Esse eterno caminhar é associado ao sofrimento e à carência de objetos materiais. Não tinham nada – costumam lamentar, referindo-se às mercadorias dos brancos – e, por isso, podiam andar, carregando os poucos pertences em seus paneiros. O aldeamento pôs fim aos deslocamentos constantes – ou os reconfigurou, na medida em que, em Iterap, a maioria das famílias tem o que chamam de *sítios*, roças mais distantes para onde se dirigem com frequência para passear, trabalhar e até mesmo passar uma temporada, havendo inclusive algumas que planejem se mudar para esses locais.

Se as andanças permanentes podem ser associadas ao sofrimento, ficar parado em um mesmo lugar certamente não é o ideal, o que fica evidente na fala de Pedro:

quando a gente vê o problema que a gente passou, a gente fica meio triste porque não tem mais aquela liberdade que você tinha, nosso povo tinha. Então, eu acho que hoje a gente tá aqui, bem dizer, preso. Tá quase preso

porque você não tem mais por onde ir. Enfraqueceu caça aqui, você não tem mais para onde sair. Então, realmente as coisas era diferente naquela época. Hoje aqui é uma aldeia e quando terminar essa caça que ficava perto, mudava pra lá. Ficava dois, três anos e voltava pra cá de novo. Então, o índio andava por isso, né? Se o parente morre também. Ficar um dia para esquecer um pouco dali, depois voltava. Mas ele nunca deixou de ficar naquelas aldeias, visitar os outros.

O perigo de uma fixação excessiva é especialmente evidente no que tange aos movimentos dos corpos. As pessoas estão sempre atentas às andanças que outras empreendem na aldeia ou para fora dela. Andar muito e não andar nada são ações que servem para caracterizar as pessoas. Os adultos mostram-se preocupados com o que concebem como uma estagnação dos corpos dos jovens, que muitas vezes preferem ficar em casa assistindo televisão do que sair em expedições na mata ou trabalhar na roça. Permanecer no interior da casa faz “mal para a vista”, explicou-me Arõy. É preciso sair para passear ou trabalhar. Aqueles cujos corpos não se movimentam e se ocultam da vista dos outros ficam *buchudos*, além de serem considerados anti-sociais. Como ficará claro nos capítulos 4 e 5, a retração dos corpos é um quali-signo negativo, que impede a extensão do espaço-tempo intersubjetivo.

Ao mesmo tempo, é preciso um controle sobre o movimento. Dizem que, quando engravidava, uma senhora de Iterap matava seus filhos por ser incapaz de parar quieta na hora do parto. Andava de um lado para o outro, bebia água e só conseguia parir quando o bebê estava morto. O movimento do corpo nesse caso é ligado à morte. Mulheres que andam muito pela aldeia em lugar de cuidarem de suas casas e crianças também não são bem vistas. O mesmo pode ser dito de homens que costumam ir muito à cidade sem motivo aparente ou visitar outras aldeias com frequência.

Quanto às andanças das pessoas, o ideal é a moderação. Não se deve “ficar andando” longe do cônjuge ou da família, nem fixo em casa, sem passear ou trabalhar. Mais do que isso, as andanças também são função do parentesco. Anda-se para estar junto aos parentes. Quando esse caminhar afasta parentes, ele é considerado uma ação antissocial.

Sendo as andanças empreendidas por coletivos e pessoas algo importante para a descrição de tempos/socialidades e de indivíduos, pode-se imaginar que a fixação em aldeias traga alguns dilemas. O principal deles, que tangencia esta tese, é uma percepção de que as pessoas talvez estejam excessivamente próximas. Como dizem os velhos, hoje em dia “é todo mundo junto”. No passado, e isso inclui o seringal, “era separado”. As residências, seja ela a maloca ou a *casa de soalho*, eram mais longe umas das outras, ou obedeciam a um raio de distância determinado pelo grau de parentesco.

Começamos, assim, a vislumbrar as nuances que se apresentam na ideia de se estar *junto* ou *separado*. Se a motivação de Pedro é reunir os Arara no ritual, , desde o ponto de vista de outros, o problema seria justamente o contrário: o de produzir afastamentos, o que passa a ser feito – esta é uma das apostas desta tese – por meio das relações que envolvem roças, caça e bebida, conforme desenvolvido no capítulo 4. Talvez, justamente por estarem excessivamente próximas, as pessoas não queiram se juntar em um ritual.

Quando os Arara enfatizam que no tempo da maloca as pessoas eram mais unidas e moravam juntas, o referente de suas falas tanto pode ser a unidade habitacional maloca, que congregava um grupo de parentes, como uma relação entre elas, quando em geral, falam das festas e visitas. As relações entre malocas dependiam das relações de parentesco entre os seus moradores, traduzida na distância geográfica. Em geral, quanto mais distante uma maloca encontrava-se de outra, mais fraco eram os laços de parentesco entre os seus moradores.

Depois do seringal e até estabelecerem-se em Iterap, a dinâmica das relações parece ter sido muito similar à da maloca, com as famílias vivendo em suas colocações e reunindo-se na aldeia. Ela assemelha-se à da maloca em dois níveis diferentes: no contexto em que os grupos se dispersavam separadamente na floresta e depois reuniam-se na unidade residencial, bem como no contexto das relações inter-malocas. Uma oposição colocação/aleia funciona de uma forma muito similar à floresta/maloca, bem como a relação entre diferentes colocações assemelha-se a relação entre malocas, possibilitando intervalos claros entre uma vida entre si e uma vida entre outros.

O estabelecimento em aldeias poderia, evidentemente, instar o mesmo tipo de interação daquela entre malocas ou colocações. Suspeito que o engajamento dos

moradores das duas aldeias em movimentos opostos – os de Iterap envolvidos em um processo de conversão ao cristianismo e os de Paygap envolvidos em um movimento de valorização da cultura arara, que investe em elementos (pajés e festas com espíritos e bebida fermentada) que são negados pela conversão – explique em parte porque isso não ocorre.

Entre duplos

A estrutura que a noção de ponto de vista permite configurar é, em primeiro lugar, feita de tempo: linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos.

Tania Solze Lima, *O dois e seu múltiplo*

No capítulo anterior, percorremos os períodos marcantes da história arara, conforme meus interlocutores a concebem. Uma das intenções deste capítulo é apresentar alguns mitos araras que descrevem acontecimentos que situam-se, como observou Costa sobre o tempo mítico kanamari, “em um mundo que continua vindo a existir, fora da história e além do tempo” (Costa 2007: 210). Como os anfitriões de Costa, os Arara não parecem impor nítidas distinções temporais nos mitos que narram, não sendo possível estabelecer uma sequência inequívoca dos episódios míticos.

Pinoóba é como os Arara se referem ao começo das coisas, ensinou-me Peme durante a tradução de uma entrevista com o casal de idosos Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwã. O termo é usado para indicar que alguém está prestes a iniciar uma ação, como a fabricação de um colar ou a limpeza do terreiro, ou marcar o realizador como o primeiro a agir.

É por escutarem, quando jovens, a fala dos *antigos*, de seus *mâyamùt tap* ou *mâyamât tap* (parentes falecidos), que os velhos conhecem as histórias de *mùy mām* (ou *mây mām*), antigamente. É este o tempo do mito, quando Toto I'piup, o grande responsável pela configuração do mundo tal como os Arara o conhecem hoje, ainda habitava a terra, *'ûganã 'pe*, por não haver se zangado com os I'tâ tap por mal dizerem sua macaloba ou fazerem armadilhas para lhe ferir.

Entre os Arara, em geral, o relato de mitos obedece a uma execução dialógica. Uma dupla formada por um narrador principal e uma espécie de “respondedor” conduz a narrativa. O narrador principal é auxiliado por um companheiro ou companheira que lhe faz perguntas pontuais, corrige algumas informações e responde quando chamado(a).

Isso não quer dizer que uma pessoa sozinha não possa contar um mito, mas que ele é melhor narrado em dupla, o que influenciou decididamente na qualidade dos relatos coletados por mim. A eloquência, disposição e conhecimento dos oradores também influem no relato. É evidente, porém, que as narrativas mais ricas e extensas que obtive foram aquelas em que dois narradores interagiram. Mesmo quando algum adulto não considerado *xahmây ña*, uma “pessoa sabida”, mostrava-se interessado em dialogar com o locutor, o relato desenrolava-se de uma maneira mais fluida e com maior riqueza de detalhes do que quando um *xahmây ña* solitário contava-me histórias. Do contrário, as falas eram curtas e cheias de lacunas, o que tornava a narrativa excessivamente incompleta, dificultando a compreensão do mito. Algumas ações do mito não mencionadas pelos narradores ou episódios elusivos demais para uma neófito como eu eram muitas vezes esclarecidos durante as traduções.

Neste contexto, os principais relatos dos tempos de antigamente, que versam sobre mitos, guerra, escatologia, território, *Wayo 'at Kanā* e relações com os *Pibe Púk*, foram gravados com o casal Maria 'Ora Yõ e Dutra Yohwã em duas ocasiões diferentes, ambas em outubro de 2012, na cozinha deles. Uma conversa mais extensa com o grande pajé arara, Cícero Xía Mot, também abarcou uma vasta gama de temas e foi gravada no mesmo período. Por sugestão de Péw, preocupado com uma possível censura da família do pajé, que vinha frequentando os cultos da igreja, aos assuntos relacionados à cosmologia, escatologia e ritual, a “entrevista” teve lugar na escola de Iterap, em um ambiente mais formal e menos acolhedor e intimista do que poderia ser a casa do pajé. Na ausência de um companheiro e de certa reserva de Péw, Cícero mostrou-se lacônico até a chegada da professora Peme, que se animou com a conversa, tecendo comentários e perguntas, fazendo as vezes de segunda narradora. Todas essas entrevistas foram gravadas em Iterap.

Em Paygap, gravei alguns mitos com Firmino Xit Xabat, o mesmo senhor que trabalhou com Dillemburg. Essas gravações foram feitas em junho de 2011, durante o meu

primeiro período mais extenso de campo. Na ocasião, eu nem desconfiava da importância da dialogia para o relato dos mitos, embora isso já tivesse sido apontado por Bruna Franchetto no prefácio ao livro de Gabas Jr. e Sebastião Arara, algo que acabou perdendo-se em minhas anotações. Falando solitariamente para um gravador, assistido por mim, por seu filho, que viria a transcrever e traduzir os relatos do pai, e por algumas crianças, Firmino contou-me versões muito curtas dos mitos de origem da lua, do fogo, dos porcos e dos animais.

São essas conversas, somadas às narrativas apresentadas nos livros de mitos araras existentes, bem como as conversações cotidianas, que possibilitaram esta breve apresentação do universo mitológico arara. Além de familiarizar a leitora com este universo, os mitos aparecem aqui por duas outras razões: para mostrar como o tempo mítico pode vir a se atualizar no presente e por suas estreitas conexões com o xamanismo. É Toto Nêw¹ e parte de sua família que descem do céu para auxiliar Cícero, o mais forte xamã arara, em suas curas.

O xamanismo arara, ou de Cícero, é extremamente complexo e estou longe de ter alcançado uma compreensão que possibilite uma interpretação de todos os episódios e operações descritas aqui. Para entendê-lo minimamente é preciso também algum conhecimento sobre a composição da pessoa arara, vinculada, como não poderia deixar de ser, a uma teoria escatológica. Os mortos, os espíritos e os duplos são, como veremos, uma presença constante na vida das pessoas.

Suspensão e queda do céu: o adeus dos deuses

Como é comum na mitologia tupi e alhures, uma catástrofe cósmica, a queda e/ou a suspensão do céu, instaura uma oposição entre céu, *narawen*, e terra, *'ûganã*, e propicia o decorrente abandono da terra e dos humanos pelas divindades. Se em alguns casos esse movimento sideral impõe também uma diferenciação entre povos², até onde vai o meu

¹ Toto Nêw é a versão aportuguesada de Toto I'piup, na qual Nêw é uma corruptela de Deus. Uso os dois nomes indiscriminadamente.

² “O que parece essencial, para entender o cosmos atual, é então um duplo processo originário: a separação do céu e da terra e “abandono” dos humanos: a dispersão dos homens, que cria ao mesmo tempo a diferença homens/deuses e Araweté/inimigos” (Viveiros de Castro 1986: 196).

conhecimento, entre os Arara o levantamento do céu marca exclusivamente a diferença entre humanos, quando vivos terráqueos, e deuses, seres celestes.

No início dos tempos, quando o céu era baixo, as castanhas, *iyã*, cujos ouriços no presente é preciso esperar que caíam no início da estação chuvosa, eram fáceis de serem retiradas porque a castanheira, como todas as outras árvores, era baixa. Assim como a comida que brota nas plantações de hoje, as frutas eram alcançadas com a mão. Farto de ter as suas frutas roubadas pelas crianças, em algumas versões, ou por Nabeõra, em outras, Toto I'piup resolveu levantar a castanheira, com o ladrão empoleirado nela. É porque esta árvore cresceu que o céu levantou.

M1 A castanheira e o céu baixo³

Antigamente o céu e a castanheira eram baixos e tinha um índio que roubava as castanhas da árvore. Quem cuidava da castanheira era o Toto Név e ele não gostava que o índio arrancava as castanhas todo dia.

Um dia ele foi ao pé da castanheira e viu casca de castanha. Depois ele resolveu ficar escondido para descobrir quem era o ladrão. Ficou escondido e fez o céu ficar alto e a castanheira também cresceu, com o índio em cima dela.

Aí o índio ficou preso, no alto da castanheira. O índio pelevava para pular de cima, mas ele não tinha coragem para pular. Ele cuspiu, jogava folha, fazia cocô, até que resolveu se cobrir com as folhas e pulou lá de cima.

Quando ele caiu dentro da água, desapareceu, secando o igarapé, e desapareceu também a alimentação.

Os índios tentavam plantar semente de açaí, mas não nascia, plantavam galho de pau, mas também não nascia. Até que apareceu um índio chamado Toyárõya que trouxe tudo de volta para os índios, e a castanheira nunca mais ficou baixa (Mindlin 2009: 36).

Embora o mito não nomeie seu personagem principal, os velhos contam que o episódio acima se passou com Nabeõra. Nunca consegui especificar a relação de parentesco entre Toto I'piup e Nabeõra. As pessoas com quem conversei somente me diziam que

³ Quando os mitos apresentados foram coletados por outros autores, apresento somente a tradução em português. A versão no original pode ser consultada na fonte. Nos casos em que as narrativas foram coletadas por mim, exponho a transcrição na língua e a tradução realizada com meus colaboradores.

Nabeõra era *Toto N w atap*, ou seja, parente (ou *do pessoal*) de Toto I'piup⁴. O companheiro de Toto N w   descrito como uma pessoa teimosa, *nak ra to' t p*, literalmente “sem ouvido”, ou seja, surdo, e como um *papex p*, um ladrão.   associado aos *pe * pela rapidez com que executa tarefas como a constru o de uma casa ou o plantio de uma roça, sendo descrito como o “o espírito construtor” para os interlocutores não  ndios.

Conforme uma série de mitos tupi em que dois irmãos, muitas vezes g meos, um sensato e trabalhador e outro atrapalhado e preguiçoso, passam por uma série de episódios, Nabeõra e Toto I'piup têm também vivem algumas desventuras nas quais o primeiro acaba sendo salvo pelo segundo. Como explicou-me Peme, os dois eram parentes, “só que ele [Nabeõra] fazia tudo errado. Nunca fazia as coisas que Toto N w mandava. Fazia tudo o contrário”. Foi assim, por exemplo, quando o Teimoso, como pode ser chamado em português, mexeu com um bando de porcos que o atacaram. Comido pelos porcos, foi retirado por Toto I'piup de dentro dos animais.

Quando o céu levantou que Toto I'piup abandonou os Arara. Antes da partida da divindade, contaram-me meus interlocutores, as pessoas dormiam de dia porque não havia noite e sempre “convidavam os parentes para tomar macaloba”, *na'm k kap owa a'it tap*⁵, contou-me Maria 'Ora Y . Com exce o das frutas, não havia comida, *wirik kan *, porque ainda não existiam os animais nem as roças. Como explicou-me Peme durante a entrevista com Maria e seu marido, “não tinha alimento que nem hoje quando Toto I'piup morava na terra. Não tinha rio, não tinha peixe, não tinha nada”. Como não tinham caça (*xim*), restava aos humanos contentarem-se em comer camarão, *max m*, visto como se fosse um peixe, uma lagarta de nome *n k*, e orelha de pau, *tiperop t *. Segundo a mãe de Maria lhe contava, as pessoas suicidavam-se de tristeza ao encontrarem uma orelha de pau estragada.

A macaloba, *na'm k xa'yoro*⁶, que Toto N w oferecia aos It ' tap era feita com *na'xot pew*, cérebro, ou como preferem meus interlocutores, *miolo*, de beb . Quando a fontanela ainda não tinha endurecido, o *miolo* do recém-nascido era retirado para produzir a bebida, sem que isso ocasionasse a morte do beb . Por consumirem essa macaloba, nunca

⁴ Parece-me que a rela o de parentesco não   tão importante quanto o fato de ele colocar-se ao lado de Toto I'piup, como parece apontar a analogia feita por Peme durante a entrevista que fizemos com Maria e Dutra: “hoje não tem rebanho de Deus? Então, assim diz que esse Nabeõra era, do lado do Deus”. A rela o frisada parece ser uma de companheirismo.

⁵ *A'it tap*   uma referência aos primos e irmãos de um homem.

⁶ *Xa'yoro* significa ralado. No começo de tudo, os Arara s  tomavam macaloba ralada, também denominada *marixa*.

morriam, pois como disse Dutra, *ixara ká' maxõ nã at tokona*, “o coração/estômago ficava forte”. Na verdade, não é que as pessoas não morriam. Elas ressuscitavam no mesmo dia.

A fofoca foi a responsável pela perda da capacidade de ressurreição. Deitado em sua rede, um velho fofoqueiro ficava vigiando Toto Név e avisou para todo mundo: “ah, não é para tomar mais macaloba não. Vocês estão comendo miolo de criança”. Ou, em outra variação do mesmo tema, um índio mentiroso, amigo (*tobagon*) do deus que até hoje está junto a ele (Nabeõra?), contou para Toto I'piup que o pessoal não gostava da macaloba dele. As pessoas pararam, então, de tomar a bebida com cérebro de bebê, deixando Toto Név brabo (*pewíyup*). Como forma de vingança, os I'tâ tap perderam a imortalidade. Passaram, então, a chorar a morte dos parentes. Isso se deu depois que o céu levantou e o deus abandonou os humanos na terra.

As razões para o abandono aparecem como desfecho de várias histórias. Assim, foi por ficar desgostoso com a reclamação dos I'tâ tap da sua macaloba de miolo de criança que o deus decidiu ir embora. O ferimento causado em seu pé pela armadilha colocada como forma de vingança pela transformação das pessoas em animais também tem como desfecho final, segundo algumas pessoas, a ida de Toto Név para o céu, como veremos mais adiante.

Mais importantes do que definir as causas do abandono – em qualquer uma das versões um desentendimento entre a principal divindade e os humanos – parecem ser as consequências dessa partida⁷. É a partir do afastamento do céu que o mundo atual pôde ser instaurado. Depois que Toto Név partiu, além da instituição de uma separação entre deuses e humanos, a mortalidade tornou-se a condição de todos os humanos, o dia surgiu, e as artes culinárias foram propriamente estabelecidas a partir do roubo do fogo e das mudas das plantas comestíveis levado a cabo pelo chororó.

⁷ Talvez mais importante do que os desentendimentos entre deuses e humanos seja o afeto que eles provocam na divindade: a raiva. Conforme desenvolvido no capítulo 5, este é um sentimento fundamental para a compreensão do parentesco (uma relação que deve prescindir da raiva) e do ritual (um espaço-tempo para expiá-la). No que se refere ao tempo mitológico, suspeito que é a raiva que determina a separação entre Toto Név e os Arara, a partir de então, não mais aparentados.

Incesto e recriação

O céu, contudo, não foi somente suspenso. Ele ainda caiu duas vezes para que o mundo atual pudesse surgir. No mito sobre a queda do céu, coletado pelo linguista Gabas Jr., Maria 'Ora Yõ e Dutra Yohwã̃y, contam que antigamente o céu caiu, matando muitas pessoas.

M2 O céu

Antigamente quando o céu caiu, pisou a gente, disseram os nossos ancestrais.

A pedra caiu e furou a cabeça de uma criança como essa, quando a criança brincava.

Então a pedra se esticou direto para essa criança, dizendo que acertou furando a cabeça da criança.

Aconteceu isso quando o céu ia cair antigamente, os nossos ancestrais contavam para nós.

Então escureceu igual quando escurece à tardezinha.

('Ora Yõ)⁸ Inicialmente, nós matávamos tatu assando ele assim no fogo, e comíamos com tripa mesmo⁹, dizia a minha mãe.

Morriam bichos por eles mesmos: tamanduá-bandeira, anta, tatu-canastra, tatu, e outros animais estranhos morriam também.

O céu não caía sem os animais, contam os nossos ancestrais.

('Ora Yõ) Não sei como se chamam esses bichos, a minha mãe que sabia.

(Yohwã̃y) Eles dizem que era cachorro-do-mato.

('Ora Yõ) Onça, espírito construtor¹⁰.

(Yohwã̃y) Não! Não é o espírito construtor, é outro!

[...]

Dizem que esse (bicho) que apareceu inicialmente era preto.

Então os tatus começaram a morrer.

(Yohwã̃y) Eles faziam fogo para assar tatu, assando eles com as tripas, assando, assando.

('Ora Yõ) Sabendo que nós não íamos comer, mas sim só para estragá-los.

(Yohwã̃y) Então o céu se apagou e ficou escuro.

⁸ Quando o narrador não é indicado entre parênteses quem fala é o narrador principal, Dutra Yohwã̃y.

⁹ No presente, as tripas dos animais jamais são consumidas pelos humanos, sendo destinadas aos cachorros ou dispensadas no rio.

¹⁰ Espírito construtor é a tradução para Nabeõra.

Dizem que o céu caiu várias vezes, um atrás do outro, caindo várias vezes.
(‘Ora Yō) Dizem que céu não caiu várias vezes, foram duas vezes que ele caiu.
Ele caiu duas vezes para esse aqui (o mundo atual) chegar.
(Yohwāy) Foram duas vezes.
(‘Ora Yō) Então o mapinguari¹¹ apareceu e comeu a gente.
(Yohwāy) A gente não via o céu cair.
Dizem que o mapinguari comeu as pessoas, pegando com a boca.
O bicho comia a gente, mas nós não víamos.
(‘Ora Yō) Depois o céu caía só no lugar da gente.
(‘Ora Yō) Foi o pajé que ficou com sua própria filha, para criar (produzir) nós de novo (de volta) no canto do pé do açai.
Dizem que elas (as filhas do pajé) eram assim duas que moravam (com ele).
A outra a onça comeu.
Dizem que ele ficou só com a pequena (menor), contam os nossos ancestrais, antigamente, nossos pais, os antigos.
Nós não íamos aumentar de novo, sobrevivendo.
Ele tinha comido todos eles, a sorte é que só o pajé ficou com sua própria filha, uma vez (Gabas Jr. & Arara 2009: 30-7).

É a partir de um incesto, portanto, que os I’tâ tap puderam repovoar o mundo arrasado pela escuridão e pela voracidade dos Xa’wât, que apareciam nas casas das pessoas para devorá-las depois que o céu caiu pela primeira vez¹². Conforme narrado por Cícero (p. 50-2),

M3 Xa’wât

A gente pensava que era gente mesmo que vinha em casa quando ele vinha (o mapinguari).

Primeiro ele vinha em casa pegar a gente um por um.

Eles ficavam gritando, e se iluminando com fogo.

¹¹ Mapinguari é um bicho que faz parte do folclore amazônico, sendo descrito como um animal muito grande, cujo corpo é coberto por pelos. Sua boca é localizada na barriga e seu olho na testa. Mapinguari é, neste mito, a tradução de Xa’wât, um monstro que pode aparecer no crepúsculo. Também já escutei algumas pessoas traduzindo Xa’wât por Curupira. No mito, ele está associado ao fim do mundo, quando surge para comer os I’tâ tap.

¹² Segundo Paulo Orok Män, “a primeira vez que o céu caiu, o mapinguari caiu também, comendo a gente” (Gabas Jr. e Arara 2009: 69).

Só depois de tudo a gente percebia que o céu tinha caído matando a gente.
Primeiro a pedra matou a criança antes do céu cair,
Dizem também que matou a criança recém-nascida furando a cabeça dela.
O mapinguari também tinha comido a gente, quando o céu caiu,
escurecendo tudo.
Acabou com a gente sabendo que o céu ia cair.
Dizem que o pajé nos criou de novo, ficou com uma mulher apenas, com a
filha dele mesmo, ele fez isso para nos criar de volta.
Antes nós não contávamos isso para vocês.
Agora que estou contando isso.
Deus disse para o pajé: “Fique com sua filha mesmo para você criar de
novo”, o Deus verdadeiro.
Ele (Deus) fez isso quando tinha acabado todas as pessoas (Gabas Jr. &
Arara 2009: 50-2).

A queda ou a queima do céu é um acontecimento que pode se atualizar no presente. Em M2, o desfecho é uma menção a um episódio que se passou alguns anos atrás em Iterap.

Tempos atrás ele (Deus) ia fazer isso com o Xik Ká' Xú (Cícero).
(‘Ora Yõ) Nesses tempos, seu irmão (do Dutra) ia jogar/derrubar o céu,
queimando ele (o céu).
Nós não íamos existir, (pois) ele (irmão do Dutra) tinha queimado o céu.
(‘Ora Yõ) “Os meus sobrinhos¹³ me ensinaram”, disse seu irmão esses dias.
Dizem que eles (os sobrinhos) tinham queimado ele (céu).
(‘Ora Yõ) Daí ele voltou de novo, “existe só eu (de índio)”, disse seu
irmão.
Só tem os brancos (não-índios) vivendo, disse ele (o sobrinho do Dutra)
nesse tempo, querendo derrubar o céu, e queimar o céu (p.37-8).

O episódio narrado aconteceu anos atrás em Iterap. Depois de morto, o irmão de Dutra, juntou-se aos sobrinhos, para acabar com o mundo. A intenção da alma do morto era queimar o céu, ação que implica a destruição da vida na terra. Como veremos no

¹³ *Xa'ã tap*, os filhos da irmã de um homem.

capítulo 5, variações atmosféricas, como um eclipse, são expressão da raiva sentida pelos mortos e por isso trazem de volta a possibilidade de o mundo acabar. Ao chegar ao céu, a alma do falecido sempre pode inventar para Toto Név que não há mais Arara morando na terra e decidir destruir o mundo. Uma relação sexual entre um xamã e sua filha é quase sempre a solução disponível para a perpetuação do povo – como indicam Dutra e sua esposa ao fim de sua narrativa – que pode, todavia, ser contornada pelas habilidades do pajé.

Segundo contaram-me os filhos do cacique de Paygap, quando as famílias deixaram suas colocações e recém haviam se estabelecido em Iterap, o céu escureceu em pleno dia e os pajés ficaram doidos. Cícero chorava muito e dizia que os Arara desapareceriam a menos que ele aceitasse ficar com sua filha. Cícero avisou que um passarinho nunca antes visto desceria do céu e alertou a todos para que ninguém o matasse. Esse pássaro preto e branco veio à terra. As pessoas tentavam aproximar-se dele, porém ele fugia, pois “era um espírito na verdade”. Só os pajés conversaram com ele, enquanto os demais ficaram observando de uma certa distância. Depois de uma semana, o passarinho voou, provocando um clarão no céu¹⁴.

Em outra ocasião, escutei novamente essa história, dessa vez contada pelo filho mais velho de Pedro e sua esposa, filha mais velha de Cícero. Fiquei sabendo então que o episódio acima narrado origina-se com a tentativa por parte da alma do irmão de Dutra, que em vida sempre bradava que iria matar as pessoas, de queimar o céu; por isso o firmamento ficou nublado e acinzentado. Toto Név contou para Cícero as intenções da alma do morto. Todos os Arara morreriam caso a alma saísse vitoriosa. Para impedir o fim do seu povo, Cícero teria de se casar com a própria filha para recriar os I'tâ tap novamente, atitude que o pajé não pretendia tomar. Ele ficou extremamente preocupado e pôs-se a andar no mato de noite e de dia. Não sei especificar como a celeuma foi resolvida exatamente, mas meus interlocutores contaram-me que os pajés “trabalharam lá no céu e deu tudo certo” mesmo sem Cícero ter ficado com sua filha. Ao relatar essa mesma história, Peme disse-me que, caso o pajé tivesse mantido relações incestuosas com sua filha, o céu teria caído novamente.

¹⁴ Quis saber o que ele teria dito aos pajés, todavia, os filhos de Pedro alegaram que não poderiam me contar, pois se tratava de um segredo.

Quando questionadas sobre a origem do seu povo, as pessoas, mesmo as mais velhas, pareciam ter certa dificuldade para localizar no repertório mítico alguma narrativa que dissesse respeito a emergência ou criação dos I'tâ tap. Esta percepção parece ser compartilhada por alguns professores e lideranças, que, por circularem em aulas, reuniões e cursos de formação que reúnem outros povos indígenas, conhecem as histórias sobre a origem desses povos. Assim, pude notar certa angústia em alguns por saberem, por exemplo, que os Gavião saíram de dentro de uma pedra furada por um papagaio, mito comum aos Mondé, mas desconhecerem de onde eles e seus avós vieram, o que fica explícito na conversa gravada com Cícero e Joana para o Projeto da Cartografia Social:

Alicate: Da onde a gente veio? Eles querem saber da origem da gente. Eles querem saber da onde a gente veio. De pedra ou de buraco. Da onde a gente veio mesmo.

Joana: Diz que a gente veio do céu.

Alicate: Algum i'tâ ficou na terra para produzir os Arara? Eu que estou perguntando. A gente tem que perguntar para os parentes da onde a gente veio mesmo.

Peme: A gente nem sabe.

Alicate: A gente nem sabe a origem da gente. Nós falamos que arco-íris é de onde os brancos vieram. Diz que a gente é do céu? Ou ficou uma pessoa aqui na terra?

Peme: Porque a gente quer saber a origem da gente, que nem os outros índios. Que nem os Gavião que saíram da pedra.

Esse indizível da origem parece estar ligado à relação incestuosa que possibilita a recriação dos Arara. A infabilidade do incesto é algo que Gow (1997) observa entre os Piro, que não têm narrativas míticas que incluam o tema e tampouco falam sobre ele no dia a dia. Como coloca o autor, o incesto é o oposto da linguagem. Não me parece ser esse o caso arara. Além do mito de origem do povo, o incesto também está na raiz da origem da lua, como sói se suceder em narrativas de outros povos¹⁵. Transcrevo uma versão coletada com Firmino em Paygap e traduzida por Péw.

¹⁵ Mindlin apresenta um mito makurap em que é também um irmão incestuoso que, depois de denunciado pela tinta de jenipapo aplicada pela irmã em seu rosto, decide voluntariamente ir-se embora para o céu e transformar-se em lua. O mito, além da origem lunar, explica o surgimento da menstruação. Todos, inclusive a irmã, saem para olhar a lua

M4 A origem da lua

Firmino: Wen toat anât ña mãm 'oa

A lua transou com sua própria irmã

Ronaldo: A 'ã ewero ya ekay werem to'wa 'e'

Sim, você ainda vai contar

Firmino: Wen 'a' xet mãña?

Falar sobre a lua?

Wen tobexéba wen 'a' i'tâ mãm.

A Lua que era gente mesmo se transformou na lua.

Kanãy toat anât ña mãm 'oa to mãm nãn nã okay, nãn nã okay 'at wen mãyãm.

Daí, ele transou com sua própria irmã [aí se perguntou] 'o que eu faço?', [diz] a lua antigamente.

Ma'ûp pap nã ahyâ okay, paya ká nã ahyâ 'at to'wa i'ke kotì 'at to'wa.

Será que eu vou ser um pau, será que eu vou ser uma esteira, ele disse. Ele pensou em muitas coisas¹⁶.

Kanãy ûgana nã okay to'wa to wero ya tobexéba.

Depois ele ficou falando enquanto se transformava 'eu vou ser a terra'.

Wen 'a' nã okay obexéba păt 'wa okâga 'at to'wa ña 'at i'yat ña 'ú ña'.

Eu vou virar lua e viver bem, disse ele, contam os antigos.

Em uma versão narrada por Péw, em português, durante a tradução da narrativa de Firmino, é a mãe que castiga o filho por um comportamento considerado animalesco:

M5 A origem da lua

Toda noite, um homem ia na rede da irmã, que pensava que era outro rapaz. Ela tinha vergonha de contar pra mãe. Um dia ela disse pra mãe: “tá vindo toda noite um rapaz se deitar comigo”. Aí, a menina fez tinta de jenipapo. Ele veio se deitou com ela e quando ele se deitou, ela pegou a tinta e passou no rosto dele. No outro dia, ele amanheceu com a cara pintada de preto. A mãe dele castigou ele. Disse que ele ia ser um bicho porque estava namorando com sua própria irmã. Aí ele ficou pensando em ser pau, esteira, rede. Aí a mãe decidiu que ele ia ser a lua e ela uma estrela. Ele virou a Lua pra poder clarear a terra. Por isso que quando a lua é minguante e crescente, ela tem aquela marca: é a tinta de jenipapo.

depois que ela aparece pela primeira vez no céu. Assim que volta para casa, ela fica menstruada “só por ter olhado o irmão” (Mindlin 1999: 104-5).

¹⁶ Durante a tradução, Péw explicou-me que o rapaz recusa transformar-se nos outros objetos que cogita – pau, esteira ou rede – porque todos eles implicam um uso por parte das mulheres que também conotaria uma relação sexual. Caso fosse um pau, a mulher passaria por cima dele e ele acabaria tendo uma relação sexual com ela do mesmo jeito. Assim como se fosse uma esteira, a mulher se sentaria, ou uma rede, se deitaria. Todas essas ações são interpretadas como uma relação sexual.

Coelho de Souza (2004) nota como o incesto possui uma potência metamórfica que aparece tanto na mitologia como na sociologia indígenas. A autora apresenta excertos de etnografias que narram como pessoas que mantiveram relações incestuosas enlouqueceram ou viraram animais. No tempo pós-mítico, o incesto inverte o processo de assemelhamento do parentesco por tomar como ponto de partida uma relação de semelhança (uma união de pessoas já aparentadas).

No mito, o incesto não pode ter o mesmo valor, uma vez que o mundo apresentase em um estado indiferenciado, ou, como enuncia Viveiros de Castro, “o que se vê é uma *diferença infinita*, mas *interna* a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças *finitas* e *externas* que codificam o mundo atual)” (2002c: 419). O discurso mítico é a expressão plena do que o autor, inspirado no parentesco analógico de Wagner, denomina de fundo de socialidade virtual¹⁷. É contra este fundo, que remonta à afinidade potencial, que o estado presente das coisas pode se estabelecer. Antes de as diferenças tornarem-se extensivas aos seres, o regime que vigora é o da metamorfose.

Neste sentido, no mito, o incesto não é tabu. Tratá-lo enquanto tal dever ser, imagino, efeito dos julgamentos que meus anfitriões, e muito possivelmente os de Gow, sabem que os brancos fazem sobre os comportamentos indígenas. Em M3, Cícero adverte que não costumavam contar aos brancos a história do pajé que precisa ficar com a sua filha. Na primeira vez que os filhos de Pedro me contaram a história do dia em que o céu escureceu, recusaram-se a narrar o desfecho, alegando que tratava-se de um segredo. Na vez em que escutei a versão de Peme sobre o ocorrido, minha amiga introduziu uma transformação significativa: o céu teria ficado baixinho de novo, caso Cícero tivesse ficado com a sua filha. Ao invés da salvação, o incesto decretaria o fim do povo.

Ainda que os poderes de Cícero o desobriguem ao final de deitar-se com sua filha, não é estranho que a solução apresentada para deter a ira dos mortos seja um incesto. A queda do céu e o fim do mundo decorrente dela reinstalam no presente o tempo mítico. Se no presente o incesto é uma ação invertida, que provoca a regressão ao mito (metamorfose) – os incestuosos viram animais ou ficam loucos, como observa Coelho de

¹⁷ Como expus em outro lugar, segundo Wagner, “em sociedades tribais, o ato de diferenciar os parentes gera um fluxo analógico apropriado (*a proper relational flow*). Diante de uma espécie de fluxo virtual total, o fluxo tomara uma forma humana por obra do esforço humano de distinção. O trabalho do parentesco seria, portanto, tornar descontínuo o que é originalmente pura similaridade” Otero dos Santos (2010: 82).

Souza –, é compreensível que ele sirva para contrapor-se a essa regressão quando ela ameaça instalar-se de outra maneira. O que é a queda ou queima do céu que não um evento do tempo mítico? No tempo do mito, o incesto é bem outra coisa e coloca-se justamente como um meio de reverter este tempo, instaurando um estado diferenciado de coisas.

A origem dos animais

Antes, os animais eram gente. Com a escassez de comida, Toto Név resolveu, então, transformar os humanos em animais¹⁸. Dava um susto (ou um grito) nas pessoas e cada uma saía correndo de determinado modo. O verbo empregado para falar da ação que dá origem aos animais é quase sempre *xi'tèy*, assustar ou espantar (no sentido de enxotar), mas também pode ser referido como gritar, *yéy*.

A transformação das pessoas em animais é um assunto sobre o qual meus amigos gostavam muito de falar. A maioria das informações que tenho sobre a origem das diferentes espécies foram ouvidas em conversas informais e nas entrevistas gravadas com os velhos, nas quais aparecem dispersamente e não enquanto narrativas míticas. O único mito que gravei sobre o tema fala sobre a origem dos porcos, da anta, do macaco e do veado. O narrador é Firmino e o tradutor seu filho Ronaldo.

M6 Origem dos animais

Jate mã wexewa Toto Név 'et maymã história e mekõn, totó nè jatemã wexew. Toto fez para fazer porco também. Jate mawexa totó 'et imãk mawyja mãy mã jate nã towa, nato, wimã. Kanã nato 'et nakô yu ta'a on on wakôy. Xego nana towa kôway 'at taga ãn towa. Ity nana towa kokô makôga toxagaro pe¹⁹.

Antigamente, o Deus fez a pessoa para virar porco, pediu pra essa pessoa ir para o mato. A história é contada assim. O Deus fez o porco. O pessoal estava comendo e Deus falou para eles irem para o mato

¹⁸ Alguns de meus interlocutores dizem que Toto Név criou os animais com a intenção deliberada de que os humanos tivessem a caça como comida. Para outros, o surgimento dos animais foi uma vingança contra os l'tá tap que estavam comendo o mamuí de Toto Név. “Deus ficou tão furioso com essa desobediência que gritou e seu grito assustou a todos” (Dillemburg 2009: 19), transformando-os em animais.

¹⁹ A grafia utilizada nesta transcrição não é a mesma usada no resto da tese. Os professores de Paygap adotaram uma grafia diferente daquela normatizada por Gabas Jr e adotada em Iterap. Optei por apresentar o mito conforme o tradutor o transcreveu.

antigamente para virarem os porcos. Antigamente, a Tapir levou o menino que tinha ido buscar jatobá. Aí, Toto Név deu susto e virou anta. Toto Név pediu para um rapaz subir no pé de mamão do mato para arrancar. Aí ele não soube mais voltar e ele virou macaco (sp.). Toto Név pintou o rosto do homem com urucum. Ele saiu para o mato e virou veado.

Não é possível definir uma sequência dessas transformações. A sequência da criação dos animais terrestres parece irrelevante para os meus interlocutores. Alguns me disseram que o primeiro a ser criado foi o jacamim, outros que foi o tamanduá, outros que foi o macaco-prego. As mesmas pessoas que reportavam uma ou outra espécie como “o primeiro teste” feito por Toto Név, em outras ocasiões afirmaram que todos os animais foram criados de uma única vez. Um susto ou grito inicial transformou um grupo de pessoas que tinha ido ao mato coletar mamuí – as árvores frutíferas e a floresta parecem ser o pano de fundo dessas transformações, existindo desde sempre, mesmo que tenham sofrido transformações, elevando-se mais ao alto. Os que estavam em cima da árvore viraram alguns pássaros. Aqueles que estavam embaixo viraram anta, paca, queixada, e os demais terrestres.

Maria 'Ora Yõ e Dutra contaram-me que o jacamim, *na'mû*, foi criado depois que uma mulher voltou chorando de uma tentativa frustrada de coletar orelha de pau. Vendo seu único alimento estragado, a mulher caiu no pranto e acabou desmaiando. Toto Név, então, pensou que comer só *tiperop tâ* não era bom e decidiu fazer um teste, dando um susto em alguns meninos que estavam fazendo arco. Os meninos transformaram-se, então, em jacamim. É por isso que a perna dessa ave assemelha-se à madeira da planta *xiga'no*, denominada de canela de jacamim, material com o qual os rapazinhos estavam confeccionando sua arma. Outras pessoas disseram-me que foi um grupo de crianças que estava gritando enquanto pegava murici que transformou-se em jacamim.

Segundo o casal, o macaco-prego, *na'wây*, é a transformação de um grupo de pessoas que foi atrás de mamão do mato, *kowây*. Já o tamanduá é a transformação da mulher mais antiga do mundo. Ela confeccionava uma rede quando Toto I'piup lhe deu um susto, transformando-a em um animal. É por isso que o rabo do tamanduá é como uma rede de tucumã. Um homem que sempre saía de noite e dormia de dia foi transformado em paca, animal de hábito noturno. Uma mulher gorda foi juntar tucumã acompanhada

por um menino. O susto dado por Toto I'piup transformou-os, respectivamente em anta e cotia.

I'tâ tap vingaram-se então de Toto Nêw, colocando uma flecha no caminho do lugar onde o demiurgo costumava defecar. Ele pisou na flecha, machucando seu pé. A ferida inflamou e seu pé começou a despelar. Sentado sobre uma pedra, ele foi arrancando o couro de seu pé machucado e atirando ao rio estes pedaços de si. Cada pedaço lançado na água virou uma espécie de peixe de acordo com o tamanho do pedaço. Assim, um naco maior retirado do dedão de seu pé, virou jacaré, *wayo*. Se um sopro, figurado como grito ou susto, é o meio de criação dos animais terrestres e aéreos, os animais aquáticos derivam do próprio corpo da principal divindade.

Impetradas sobre seu próprio corpo ou de outrem, todas as ações de Toto Nêw são descritas com o verbo *pexéy*, cujos sentidos são criar, transformar, quebrar ou estar feio²⁰. O poder criativo do demiurgo é, portanto, simultaneamente transformador e destruidor. Pois, o surgimento dos animais implica, do ponto de vista arara, o aniquilamento de certa parcela da humanidade, que só pode ser detido por meio da vingança dos I'tâ tap.

Enfurecido com a atitude dos humanos, o demiurgo foi embora para o céu, levando consigo a macaxeira (*mani*) e os outros cultígenos criados por ele na época das transformações e deixando os habitantes da terra famintos. Como contou-me Peme, “aí ele deixou todo mundo. Porque todo mundo era ruim. Ele levou tudo que ele tinha criado. Aí deixou o povo com fome”. Nem água tinham. Eram as lágrimas dos olhos que lhes serviam de água. Os olhos eram furados e o sangue que escorria era o mel dos índios. A urina também era ingerida. Com as próprias fezes, faziam pamonha.

Alguns contam que foi *Tōyaröya I'tâ*, o pássaro chororó em forma de gente, quem trouxe do céu as mudas de cará, macaxeira, milho e banana, bem como o fogo. Outras pessoas disseram-me que o roubo do fogo de Toto Nêw tinha sido obra de *Xiwât*, Bico-de-Brasa. Suspeito que é o fato de ambos os pássaros possuírem o bico vermelho que os torna permutáveis. A coloração do bico é atribuída ao fato de eles terem carregado nele a brasa surrupiada da divindade. Na narrativa gravada por mim em Paygap com Firmino e analisada em maior profundidade no capítulo 4, é *tōyaröya* quem doa o fogo para os I'tâ

²⁰ Noto que, possivelmente, o termo para ladrão, *papexép*, qualificação atribuída particularmente a Nabeõra, deriva muito possivelmente de *pexép*, “feio”.

tap, ainda que curiosamente, Ronaldo, o filho de Firmino, tenha traduzido *tōyarōya* como bico-de-brasa e não chororó:

M7 Origem do fogo

Tōyarōya mây mây jakanã raiba narawèp ma 'en ya xanã raiwa, manì xáp taiba nāya gata' iwa toyaroya 'et.

Aí, o bico de brasa, antigamente, ele trouxe as coisas do céu como o fogo, a rama de mandioca e outras coisas.

Mây mã te 'et xô yû ñamã xô ga tâm tewirup nã to'wa kanãy korèt 'et 'on i'kâp tena to'wa kanãy tōyarōya wâje kanãy maxay mōw xô wejara ky werama to 'wa.

Antigamente, nós plantávamos açaí para ser nossa comida. Depois jacu falou para o bico de brasa: “eu vou tentar subir agora”. Todos os bichos foram falar com o bico de brasa para ver se conseguiam subir [arara, jacu, tucano e outros bichos]. Aí o jacu não conseguiu.

Akúy to'wa. Kanãy tōyarōya waye 'on i'kâm to'wa ijâm wâp kôy. 'On kanã wema en to'wa 'at toto Nêw a'kanã pe rojâm may mã te 'et xim mã xaranã xawâpe xô karim jeje 'at xanã raiwa te kôp.

Os outros bichos pensaram que iam conseguir subir. Aí o bico de brasa falou para eles: “agora é minha vez”. Aí ele foi subir para o céu de Deus. Aí ele ficou morando lá. Aí, ele trazia as coisas para a terra. Antes, deixavam a carne assar no sol. Depois que acabou de trazer todas as coisas, aí ele pegou uma brasa e trouxe para nós.

Em sua análise acerca dos domínios cosmológicos que vigoram no pensamento tupi-guarani, Viveiros de Castro mostra como a concepção generalizada de um cosmos formado por camadas tem diferentes rendimentos de um povo para outro. Entre os Guarani – cuja cosmologia supõe seis ou sete paraísos, céus intermediários e regiões divinas distintas – teríamos a elaboração mais sofisticada do domínio celeste e da oposição céu/terra, esta também central para os Araweté. Esses casos estariam de acordo com a proto-cosmologia tupi-guarani, na qual o eixo vertical seria a dimensão dominante e “a separação deuses/homens, cosmologicamente fundante, implica[ria], em sua forma forte, a diferenciação do universo em camadas” (Viveiros de Castro 1986: 203). Dada a primazia do domínio celeste e de sua oposição em relação ao mundo terreno, o autor não teria encontrado nenhuma referência a um mundo subterrâneo na literatura sobre os Guarani.

A oposição céu/terra pode ser, contudo, atenuada em alguns regimes sociocosmológicos. Assim, os Waiãpi, Tenetehara e Tapirapé não teriam uma elaboração tão profunda e detalhada do domínio celeste. As oposições cosmológicas recairiam, nesses casos, sobre o eixo horizontal: aldeia/mata, floresta/rios ou, ainda, aldeia/roça/mata. Se, nos casos de maior elaboração do domínio celeste, temos uma intensa presença dos deuses e almas dos mortos na vida social e ritual, nessas cosmologias mais horizontais a relação entre humanos e animais, mediada pelos mestres e espíritos dos animais, teria um papel mais importante do que aquela entre humanos e deuses (idem). Viveiros de Castro afirma que o pendor de cada sociedade para a ênfase em um desses eixos é associado ao lugar que os mortos e a morte ocupam nesses regimes cosmológicos. A ênfase dada, por exemplo, sobre o par céu/terra “será tanto maior quanto maior for a presença atual dos deuses e almas divinizadas dos mortos na vida social e ritual” (idem).

Como mencionamos no capítulo anterior, no tempo da maloca, a morte, ou a decomposição da pessoa que ela inicia, colocava os Arara para andar. Para esquecer e manterem-se longe do 'oraxexe, o espectro do morto, as pessoas deixavam a maloca para trás. Os mortos e seus espectros ocupam, como mostro a seguir, um lugar importante na cosmologia arara.

Algumas pessoas, entre elas Cícero, quando por mim perguntadas, afirmavam a existência de vários céus²¹. Com uma possível exceção para o pajé, que faz de suas viagens ao céu seu ofício, parece-me, contudo, que, essa multiplicidade de firmamentos não tem muito rendimento entre os Arara, que nunca me falaram nada a respeito do assunto. Isso é, claro, uma impressão, que deve-se em larga medida ao conhecimento insipiente que tenho do universo cosmológico deste povo. Isso não significa dizer que o eixo céu-terra seja pouco marcado, pois, como veremos, no xamanismo, a relação entre o pajé e seres celestes míticos é bem elaborada. Além disso, as pessoas têm, quando vivas, uma cópia de sua alma no céu e, como vimos, sofrem na terra as ações das almas dos mortos que povoam o céu.

Ao mesmo tempo, o eixo aldeia/mata é fortemente sublinhado. Não é só o espectro do morto que assombra os vivos: os *kopât*, espíritos que tomam a forma de

²¹ Em uma sessão de cura da qual participei Anadû, filha de Toto Név e espírito auxiliar do xamã, sobre quem falaremos ainda neste capítulo, também me contou que existem vários céus.

grandes animais também são seres temidos. O dono dos animais, do qual falo brevemente no próximo capítulo, também parece ocupar um lugar de destaque no sistema sociocosmológico arara, o qual, parece distribuir equilibradamente o peso entre o eixo vertical e horizontal.

A pessoa arara: invisibilidade

A pessoa arara, *omanë*, “eu mesmo” ou *i'tâ*, “gente”, é composta de visibilidade e invisibilidade. De partes invisíveis que andam com ela, *ximìt*, que vivem no céu, *xáp*, e que andarão no chão, *'oraxexe*; e de partes visíveis que compõem seu corpo, *i'péyup*, algumas delas escondidas pela opacidade da pele, *peon*, tais como o sangue, *yu*, e os ossos, *xigã*.

Um bebê nasce com *ximìt*, parte incorpórea da pessoa, que designarei por alma ou por espírito, com todas as aspas que sabemos necessárias, e sobre a qual não parece haver muito consenso entre meus amigos²². *Ximìt* é um dos nomes para sombra. É sobre ela que agem os *'oraxexe* ou os *kopât* – termo traduzido por “bicho” e caracterizado como “espírito ruim”. *Kopât*, veremos, é também o espírito auxiliar do xamã. Os *kopât* e *'oraxexe* carregam *ximìt* da pessoa para o mato em um paneiro, desencadeando um processo de adoecimento que, caso não seja interrompido pelo pajé, pode levar à morte. Em sua qualidade de sombra, *ximìt* associa-se a um duplo. Enquanto ausência que acarreta a doença e a morte, ela aparece como princípio vital.

O termo aparece ainda em uma expressão que indica “calúnia”. *To'wa ximìt Luiza* é uma forma de dizer “falaram mentira de Luiza”. Os Kisedjê também usam a palavra para alma, *karo*, para formar expressões relativas à mentira ou falsidade²³. Este uso parece evocar o sentido de imagem, conceito que em muitas línguas indígenas é expresso pelo mesmo vocábulo que designa a sombra e a alma. É assim, por exemplo, entre os Kaxinawa. Segundo Lagrou, o *yuxin* do corpo, uma das “almas” da pessoa, é “uma sombra, o reflexo da pessoa na água ou no espelho ou a imagem de pessoas ou coisas capturadas em

²² *Ximìt* é um nome inalienável, que também pode aparecer na terceira pessoa antecedido pela partícula *at* que serve de possuidor. Assim temos, *oximìt* [1ªP, alma], *eximìt* [2ªP, alma], *iximìt* [1ªPpl., alma]. No caso da terceira pessoa, teríamos, por exemplo, *wayo at ximìt*, a alma do jacaré. Contudo, as pessoas costumam suprimir o uso da partícula, optando na maioria das vezes por *wayo ximìt*. Ao longo do texto, opto por usar o termo *ximìt* sem a partícula possuidora por se adequar a qualquer contexto de enunciação.

²³ Marcela Coelho de Souza, comunicação pessoal.

uma fotografia” (2000: 158). No caso arara, contudo, com exceção, talvez, desse uso de *ximìt*, a palavra para imagem é, conforme abordado mais adiante, *xáp*, e não *ximìt*.

Jamais obtive qualquer associação entre *ximìt* e alguma parte específica do corpo. No máximo, as pessoas me diziam que “ela anda com a gente”, como sói fazer uma sombra. Para outros, nem isso se poderia dizer, pois somente aqueles que estão mortos têm *ximìt*; como ouvi certa vez, ela fica “na mão do Deus” depois de morta a pessoa. Tudo se passa como se em estado saudável e viva, a pessoa não portasse (ou fosse) uma alma. *Ximìt* existe na medida em que pode ser roubada, o que faz com ela (des)apareça para alguns de meus interlocutores basicamente nos contextos de doença e de morte. Na experiência onírica – uma modalidade tênue da morte, segundo Lima (2005: 260) para os Yudjá –, é a *ximìt* da pessoa que abandona o corpo e vaga por lugares diferentes.

Quando a pessoa encontra-se à beira da morte, a *ximìt* dela é conduzida ao céu por Toto Név, segundo alguns, ou pelo pajé, segundo outros. Consumada a morte e após enterrado o cadáver, ela retorna para a terra, onde permanece poucos dias com “seu próprio couro”, ou seja a sua própria aparência, para ver *péw*, o cadáver, literalmente “podre”.

O morto é enterrado com alguns de seus pertences pessoais, como boné ou escova de dentes, e com as suas melhores roupas, para que possa entrar bonito no céu. Rede, instrumentos de trabalho e colares são queimados. Sobre um homem especialmente violento que morreu há uns anos atrás, Cícero recomendou que não fosse enterrado com seu arco e flecha.

Depois de cerca de três ou quatro dias, a *ximìt* sobe novamente ao céu, onde é atacada pelas flechas de Toto Név, i.e., por um enxame de marimbondos *nâp pap*. Por meio deste processo, considerado muito doloroso e concebido como uma nova morte, a alma transforma-se, então, em onça, *ameko*. Para tanto, Toto Név mede o corpo do falecido para que sua alma possa vestir uma roupa, *ameko peon* (couro de onça), que lhe sirva perfeitamente. As flechas disparadas no céu podem ser ouvidas na terra e os rastros da onça podem ser vistos próximo à cova (*ibap*) do morto.

Alguns de meus interlocutores dizem que só as almas das pessoas *pewíup*, brabas, que se transformam em onça. A maioria, contudo, diz que esse é o destino reservado a

todos os mortais. Não sei dizer em que medida essa é uma formulação recente, associada ao processo de conversão, ou se ela fala desde um outro ponto de vista do devir onça. Pois, segundo me explicaram o pajé Procópio e seu filho Nakyt – que contaram que todos viram onça depois de mortos – a alma transforma-se em onça, mas permanece no céu como “pessoa mesmo”. Somente quando ela fica *pewíup* que ela desce à terra em forma de onça. As onças que andam pela floresta, são consideradas pajés, *agoa'pât*.

Antes de ser flechada e transformada em onça, a alma deve atravessar várias vezes um cipó que serve como ponte sobre um grande rio. Ela fica indo e voltando. Aqueles que não conseguem a proeza, que exige muito equilíbrio e habilidade, caem na água e viram jacaré, um destino concebido como menos glorioso do que o devir onça²⁴.

É durante este processo que a *ximít* libera o '*oraxexe*, o espectro do morto, que doravante vagará pelo mato e assombrará as pessoas para sempre, segundo alguns, ou até que o cadáver apodreça e só restem os ossos, segundo outros, duas afirmações que, como mostro em seguida, não se contradizem. O espectro do morto demora a entender que morreu. Nas duas primeiras semanas após a morte, durante as refeições, a família do finado irá retirar primeiramente uma parte da comida que será deixada no túmulo do falecido para alimentar o '*oraxexe*. O oferecimento de comida visa afastar o '*oraxexe* de sua antiga casa, evitando que ele fique *brabo* e ataque os parentes.

Ossos do esquecimento

Sobre a duração do '*oraxexe*, parece-me que o espectro do morto sofre uma transformação depois que só restam os ossos do cadáver. Enquanto o corpo não se decompõe, o '*oraxexe* encontra-se vinculado a um morto específico, vagando pelos lugares onde este viveu e andou, e aparecendo para seus parentes mais próximos – seguramente e mesmo com todos os cuidados tomados, o '*oraxexe* aparecerá na casa onde vivia nos primeiros dias após sua morte, especialmente para seus netos. Assim, se diz '*fulano*' '*oraxexe*, e sua aparência é idêntica à do morto.

²⁴ Há uma formulação de Cícero que não tenho certeza se entendo corretamente, mas que deixo registrada. Segundo Cícero, Toto Név obriga a *ximít* a atravessar o cipó para as pessoas mostrarem que são corajosas. Para o pajé, contudo, não são uma, mas duas almas que percorrem o caminho dos mortos no céu. Depois que a pessoa morre, a *ximít* divide-se: uma irá passar pelo cipó e, invariavelmente será derrubada por Toto Név. *Ximít manë*, a “alma verdadeira”, irá virar onça.

Durante este período, não se deve pronunciar o nome do falecido, o qual só deve ser referido pela expressão *'at topaba át*, “aquele que morreu”, ou *ña topaba ña*, “aquela que morreu”. Os Arara evitam falar o nome dos mortos ou de qualquer outra coisa que não desejem que ganhe materialidade. Dizer um nome é convocar à presença aquele ou aquilo que o porta. O nome de uma pessoa, *xet*, é a história de sua vida²⁵ e evocá-lo é trazer à baila lembranças da pessoa querida. O luto é um trabalho de esquecimento. Quando o morto não é tão próximo ao falante e o falecimento aconteceu há um bom tempo, parece pesar uma menor restrição sobre o pronunciamento do nome.

Quanto tempo se leva para esquecer (*xeti xetóy*)? – perguntava-me Sônia um ano após a morte de seu pai. O esquecimento é um processo de desaparentamento entre mortos e vivos dificultado pelos rastros da existência daquele que se foi, que perduram na paisagem, nas coisas e no coração (ou estômago)²⁶ dos que ficam. A pessoa é também os lugares por onde passou e os objetos que possuiu e, principalmente, produziu.

No ano em que Clóvis morreu, a mãe de Sônia deixou a roça do casal entregue às ações do tempo e dos bichos por não suportar as lembranças ativas pelo lugar. Toda vez que lá pisava, Alzira Ximaték desmaiava. “Ela lembra”, explicou-me um dos filhos de Arõy.

Fugindo do *'oraxexe* do marido e das lembranças, a viúva aventou a possibilidade de queimar a casa em que viveram juntos, com todos os objetos em seu interior. Algumas pessoas, contudo, conseguiram demovê-la dessa ideia. Para sobreviver ao luto, morou um tempo com uma filha em Iterap e passou períodos na casa de Sônia em Paygap. Sequer Brasília poderia livrá-la das recordações. Quando Sônia expressou o desejo de morar na cidade e virar *pég* para esquecer, convidei mãe e filha para conhecerem a casa de minha

²⁵ Embora um nome não seja algo interdito, as pessoas dificilmente mencionam o nome de alguém que não esteja presente em uma conversa, preferindo o uso de tecnonímias para se referirem a elas. Falar o nome de outrem em uma conversa é uma ação associada à fofoca.

²⁶ Várias sensações fisiológicas e mentais, entre os Arara são associadas ao *xára ká'*, termo usado para se referir tanto ao coração como ao estômago. Assim, estar com sede, *oxára ká' pay*, “eu estou com sede”, é literalmente “meu coração/estômago morreu”. O pensamento e o sentimento também estão vinculados a estes órgãos. *Xára ká' toyat* é a expressão que indica um pensamento fixo em alguém ou alguma coisa e que literalmente significa “estar no coração/estômago”. Pode ser traduzida por saudade ou paixão. Lembrar-se de alguém ou de alguma coisa, *yá*, é *xára ká' yá*. Assim, contou-me Kara'yã Péw, que toda vez que passa próximo à casa de Clóvis “meu coração sente ele”. As lembranças ocupam o coração/estômago dos parentes, em um estado considerado nada saudável. Mindlin et al. (2001) notam a mesma associação entre pensamento e coração entre os Gavião.

mãe em Brasília. Ao que Alzira respondeu ser impossível por certa vez ter estado na cidade com Clóvis.

Para Sônia era difícil passear em Iterap, animar-se na Festa do Jacaré e beber macaloba no dia-a-dia. Todas essas ações lhe traziam ao coração/estômago a lembrança do pai, que também aparecia nos sonhos de minha amiga para lhe alertar: “não vou esquecer vocês”.

É esse apego, além da raiva sentida por alguns mortos, que faz com que alguns *'oraxexe* carreguem para o mato a alma dos parentes em seu panecinho. Ele faz isso copiando a alma da pessoa do mesmo modo que o fazem as máquinas fotográficas. O *'oraxexe*, assim como o pajé, *agoa' pát*, tem uma cabacinha que funciona como uma câmera, com a qual ele captura a imagem, *xáp*, da pessoa.

Com o passar do tempo e na medida em que o falecido e seus parentes vão se esquecendo mutuamente, o que talvez coincida com o processo de apodrecimento do corpo, as aparições do *'oraxexe* do morto vão rareando até o momento de seu “completo” desaparecimento. O descolamento do morto de seu espectro se dá porque o processo de apodrecimento na terra corresponde a um de cura no céu. Quando só os ossos restam, a pessoa está curada²⁷. Os espíritos do pajé, os *të mamât* sobre os quais falaremos mais adiante, buscam, então, o morto, e o levam para o céu. Inicia-se, assim, uma nova vida no firmamento.

Suspeito, contudo, que o abrandamento das lembranças não provoca o aniquilamento do espectro, mas enfraquece a relação entre ele e um morto específico. Nesse sentido amplo, o *'oraxexe* não é (mais) a imagem fiel de ninguém. Ele é quase o oposto: uma anti-imagem da pessoa, ele é pura monstruosidade. Ele segue, contudo, perambulando pelo mato e atacando os vivos, mas deixa de ser um *'oraxexe* de alguém e passa a designar qualquer ser cuja potência para o mal e para a transformação se faz perceptível para as pessoas.

O *'oraxexe* que perdura surge, em geral, quando as pessoas estão sozinhas na roça, em casa ou nos caminhos que levam ao mato. Esconde-se no interior das residências ou se

²⁷ Os Arawete costumam dizer que “só os ossos esquecem”: quem lembra é a carne, “o apodrecimento da carne é a desagregação da memória do morto” (Viveiros de Castro 1986: 508).

posta em seus arredores para ouvir o que as pessoas estão falando. Ele também pode aparecer em sonho, o que causa tontura e fraqueza quando a pessoa desperta. Antigamente, antes de Cícero acabar com eles, não se podia sentir raiva nem se alimentar de noite, que ele colocava o dedo na boca da pessoa enquanto ela comia.

Descrições sobre os *'oraxexe* são relativamente raras. As que escutei dão conta de seres peludos, que só têm cabeça e não têm corpo. Ver um *'oraxexe* não é algo que parece ser possível, ao menos não no presente, porque Cícero é capaz de escondê-los, como explicou-me Péw. Depois que a pessoa morre, no mato, sem a presença de ninguém, Cícero encontra-se com Anadû, filha de Toto Név²⁸. Anadû e outros espíritos, por sua vez, encontram-se com o *'oraxexe* do morto. Cícero trabalha normalmente na roça enquanto sua *ximít* está em contato com Anadû, que faz o trabalho com o *'oraxexe*. Segundo Péw, o trabalho é realizado para “fazer o espírito andar escondido” e consiste em uma conversa, entendida por ele como um aconselhamento da alma. Conforme o meu amigo, assim falam os espíritos e o pajé para os mortos: “você morreu, você não pode mais aparecer, tipo a pessoa. Você tá em outro mundo já. Você não pode aparecer como você era antes, para sua família. Se você aparecer, você vai ser afastado pra outro lugar”.

Todavia, antes de Cícero acabar com os *'oraxexe*, as pessoas podiam vê-los, pois eles apareciam que nem gente. Esses seres iam até a casa, deitavam-se na rede – gostavam muito de rede nova – e comiam banana do mesmo modo que fazem os Arara. Depois despediam-se. A pessoa ia até porta vê-los partindo e eles sumiam de repente. O *'oraxexe* era queimado, pisado no pilão e esfregado junto com urucum no corpo da pessoa que o tivesse encontrado, para que nunca mais aparecesse para ela.

Creio, porém, que não é somente por causa da ação de Cícero que esses seres são raramente vistos no presente. Quando um humano que não seja xamã e um *'oraxexe* estabelecem qualquer tipo de interação é sempre por iniciativa deste último. Os humanos não veem *'oraxexe* porque é ele quem os vê. O sujeito desse encontro é sempre o *'oraxexe*. Desta forma, são duas as formulações mais comuns que dão conta deste enfrentamento entre humanos e espectros. Ou se diz que o *'oraxexe* viu determinada pessoa ou que a pessoa *escutou* o *'oraxexe*. Os humanos só podem ver o vulto desses monstros. O que

²⁸ A relação entre Cícero e Anadû é abordada mais adiante.

podemos perceber são índices de sua presença: feridas no corpo, doenças, magreza, vozes que nos chamam, conversas, lugares limpos (não por mãos humanas) em meio à mata...

Ainda que sua forma monstruosa não seja visível aos olhos, o *'oraxexe* pode surgir na forma de pessoas conhecidas, mesmo vivas, ou desconhecidas. Os amantes devem ser especialmente cautelosos, pois ele gosta de aparecer como uma linda mulher para os homens e um belo rapaz para as mulheres. Em lugar de carne, ele oferece fezes às pessoas, algo sempre enfatizado pelos meus interlocutores. A pessoa pensa que está comendo mamão, mas trata-se das fezes do espírito. Aceitar essa doação é selar um destino de definhamento. Comer a comida do espírito é aparentar-se com ele, é ser capturado pela perspectiva do espectro.

São muitas as histórias de crianças e adultos que levam uma peia, como dizem, ou são raptadas por esses seres monstruosos. A surra, embora não possa ser vista e às vezes nem sentida, se faz, contudo, visível no corpo. O primeiro marido de Luiza morreu por desígnio de um xamã Surui, que teria enviado um *'oraxexe* para lhe fazer mal. Depois de voltar do mato, ele comentou com a esposa: “repara aí, meu corpo tá todo vermelho”. Segundo contou minha amiga, “era peia do *'oraxexe*”.

Eduardo, seu genro, já passou mal depois de visitar a casa de um desses seres. Ele gosta muito de caçar sozinho, o que é sempre reprovado pela esposa Peme, que insiste para que o marido arranje “um companheiro”. Em uma dessas andanças, Eduardo parou em uma serra queimada, que “parecia capoeira”. Ao chegar neste lugar, foi acometido por uma indisposição: “deitei ali, minha vontade era ficar ali mesmo. Uma dor no corpo, uma indisposição”. Eduardo conta que sentiu alguém batendo nele, mas que não era possível ver quem era. Andava, andava, chegava ao igarapé e saía no mesmo lugar. Com o corpo todo doído e sem vontade de nada, reuniu forças e conseguiu voltar para casa. Estava todo arranhado, como quem apanha com umas varas fininhas que os adultos usam para bater levemente nas crianças. Cícero disse que ele não podia mais andar naquele lugar, que ele estivera caçando queixada na casa do *'oraxexe*²⁹.

²⁹ Segundo Peme e o marido, o pajé brigou com o espírito e curou Eduardo. Isso foi há mais de dez anos e desde então, ele nunca mais voltou a esse lugar. Depois dessa história, também parou de mangar de *'oraxexe* – parece que os espectros têm uma preferência por atacar aqueles que duvidam de sua existência.

A ação destes espectros, bem como dos *kopât*, é concebida como um roubo da alma. O *'oraxexe* leva a *ximît* de sua vítima. É essa ação, junto com sua conexão inicial com um morto, que o define. Ele faz mal às pessoas. É por meio da ação destes seres e dos *kopât* que as pessoas ficam doentes. O meio usado para extrair a alma é sua duplicação por uma técnica análoga à da fotografia.

O duplo do duplo

Duplicar almas também é trabalho do pajé, *agoa'pât*. Toda pessoa arara possui, quando viva, uma cópia de sua alma no céu, designada, em geral, pelo termo *xáp*. Esta é também a palavra para imagem, fotografia e para árvores ou plantas que dão frutos ou alimentos; *agaya xáp* é o cacauero e *nāya xáp*, o pé de milho, por exemplo. A palavra também é usada em expressões que indicam a imitação de um original. Assim, a expressão *xáp ara*, onde *ara* é pegar, é empregada para referir-se à imitação que alguém faz de outra pessoa, bem como à ação do pajé de copiar a *ximît* da pessoa.

Entender a relação da pessoa com sua *xáp* e com sua *ximît*, bem como as diferenças entre elas, foi algo que persegui por muito tempos em campo sem, contudo, alcançar muito sucesso. O fato de que esta cópia fosse às vezes também designada como *ximît* não facilita a compreensão dessas diferentes partes incorpóreas da pessoa. Meus interlocutores não falam tanto sobre essas cópias quanto costumam falar sobre a *ximît* e, principalmente, o *'oraxexe*. O que sei é que ela é feita pelo pajé quando a criança é pequena e também quando as pessoas se casam. Depois que Cícero, ou seus espíritos auxiliares, fotografa(m) a alma com sua própria máquina – uma espécie de cabacinha –, a pessoa passa a ter uma cópia idêntica vivendo no céu. *Xáp* é, a partir de então, zelada pelo pajé. A produção de uma imagem de *ximît* é uma inovação de Cícero das técnicas xamânicas disponíveis aos demais homens. Os outros pajés, e principalmente os leigos, se dizem ignorantes quanto a este procedimento.

Cícero é o grande xamã arara, considerado por todos o mais forte ou o pajé. Dizem que um doente nem precisa ir até ele para ser curado porque os espíritos do pajé vão até o enfermo. Nas palavras de Peme, “Cícero é o pajé forte; os outros são pajezinhos”. Até onde pude notar, esses outros homens considerados pajés só aparecem enquanto tais

durante o *Wayo 'at Kanã*. A eles é atribuído algum saber generalizado sobre as artes do xamanismo que, como é bastante comum entre os povos Tupi, são abertas a todos os homens adultos³⁰. Parece-me que o conhecimento que esses senhores possuem é o dos *remédios do mato*, como meus anfitriões referem-se, em português, aos preparados de folhas e/ou raízes, alguns misturados na água ou na macaloba e outros esfregados em locais específicos do corpo.

Em relação a *xáp* produzida pelo pajé, *ximìt* é caracterizada como *ximìt manë*, isto é, alma “verdadeira”, “legítima”. Há certas reverberações da vida dela no céu sobre a vida da pessoa na terra. Se o pajé descuida dela, pode-se ficar doente. Em alguma medida, o que se sucede com a *xáp* no céu antecipa os acontecimentos na terra. Como explicou Péw, “quando a gente está muito doente, é porque *ixáp* morreu, eles perderam *ixáp*. E quando a gente tá fraco, doente, é porque *ixap* tá doente” É quando a *xáp* morre no céu que a pessoa morre na terra.

O pajé pode convocar uma pessoa para visitá-lo porque, como monitora as *xáp*, sabe de antemão que a a alma não está bem no céu e pode vir a ficar doente. Quando alguém é chamado por Cícero já sabe que algo de ruim está prestes a lhe acontecer. Péw, meu grande mediador junto a Cícero, contou que as cópias são feitas para serem “guardadas” no céu. Assim como guardamos nossas fotos nos álbuns familiares, o pajé guarda uma coleção de cópias dos vivos no céu. Porém se nossas cópias são inertes, as dos meus amigos parecem ter, veremos, tanta agência quanto as originais, se é que faz algum sentido falar em original em um mundo povoado de duplos de duplos.

O sentido de guardar na frase anterior é tanto o de armazenar como o de vigiar, pois Cícero copia a alma para tê-la sob seus cuidados e poder agir sobre ela³¹. É, neste sentido, penso, que devemos entender a prescindência do doente para que o pajé possa curá-lo. Não é somente que os espíritos de Cícero acodem o doente onde quer que ele esteja. O que se passa (também) é que é sobre a *xáp* da pessoa que Cícero age, o que o faz prescindir do corpo e mesmo da alma, *ximìt*, da pessoa.

³⁰ Creio que o que Sônia me disse sobre o pai dela e todos os demais senhores que acompanharam Cícero nas festas nas quais estive presente define bem a condição desses homens: “o pai não era pajé, só acompanhante, que nem todos os outros que estão aqui [na Festa do Jacaré]. Só Cícero que é pajé mesmo”.

³¹ Neste sentido, talvez, a comparação mais profícua seja com o Xíton, o dono dos porcos que assovia para juntar e guardar as suas criações, e sobre o qual falaremos no próximo capítulo.

Péw explicou-me do seguinte modo a relação entre as almas da pessoa: “*'oraxexe* é o espírito do morto, *ximî* é o espírito que é vivo e *xáp* é o espírito parado”. E prosseguiu: “*xáp* é a imagem, o pajé trabalha com a *xáp* para pegar *ximî*”. Ora, isto é exatamente o mesmo que faz o *'oraxexe*. A diferença entre a ação do *'oraxexe* e a do *agoa'pât*, mas não as intenções de cada um desses agentes, pulveriza-se. Tanto o pajé como o espírito precisam duplicar a alma da pessoa para acessá-la. O primeiro para curar e proteger a pessoa; o segundo para consumi-la.

Ao mesmo tempo, há uma margem de indeterminação quanto a quem produz tal ação no caso da cura xamânica. Isso porque quem a realiza não é o xamã, mas seus *kopât* ou *tê mamât*, aqueles seres que a literatura define como espíritos auxiliares. Pelo que entendo, quando estão no céu, os espíritos que auxiliam o pajé são ditos *tê mamât*, cuja glosa é “invisível”, “oculto”. *Kopât*, cujas as traduções mais comuns são “bicho” e “espírito”, é a forma que esses espíritos tomam quando descem do céu e vêm realizar as curas para o pajé. É por desígnio dos *kopât* que um homem se faz xamã.

Kopât

Os *kopât* são animais que apresentam uma qualidade espiritual. Estes animais na verdade são gente, pois “o pajé vê *kopât* que nem gente e nós vemos que nem bicho”, explicou-me um homem de Paygap. Em entrevista a De Paula, Alicate oferece a seguinte explicação sobre esses animais:

tem animal que a gente não come... que nem capivara a gente não come. É por causa que é espiritual... os pajés falam isso. A lontra [ariranha] também... ninguém mata o que é espiritual. Se a gente mata... ele vinga a morte do parente dele e mata a gente também... se não for adulto... ele faz mal pra criancinha pequeno. A onça é a mesma coisa... a gente também não mata nem pra comer... só se for onça brava... perigosa... mata pra se livrar dela... matar por brincadeira... ninguém mata assim não (Firmino Ot Xavã Arara *apud* De Paula 2008: 182).

A capivara (*mãro*), a onça (*ameko*), a ariranha (*maraxewãk*), a jiboia e a sucuri (ambas chamadas de *mãygãra xa*) e o jacaré-açu (*wayo kût*) são *kopât*, e, por isso, não podem ser

mortos nem ter sua carne consumida pelos Arara. É a *ximit*, liberada pelo animal depois de morto, que faz mal para as pessoas. Ou, em uma explicação alternativa, os parentes do animal morto atacam os filhos do matador. Pode-se dizer dos *kopât* que são *agó'a'pât*. Isso é especialmente verdadeiro para a onça. Todos concordam que a onça é pajé e que feri-la causaria mal ao xamã arara. O termo *agó'a'pât* refere-se tanto aqueles que fizeram de um homem um xamã, seus *kopât*, como ao xamã humano, o que assinala algo característico da ontologia dos espíritos na Amazônia: menos um tipo de categoria de ente do que “um momento de indiscernibilidade entre o humano e o não humano” (Viveiros de Castro 2006: 321).

A jiboia é uns dos *kopât* mais temidos por gritar e falar o nome da pessoa que cruza com ela em seu caminho. Quando um caçador ouve um grito no mato, não deve responder imediatamente. É preciso esperar que o interlocutor que tentou se comunicar assovie umas quatro vezes. Caso responda a esses gritos e assovios e não obtenha retorno, o caçador sabe que o barulho não foi emitido por gente. A pessoa que topa com uma jiboia que se passa por pessoa deve, segundo Nakyat, dizer “você não é gente não, é jiboia”. Ela, então, cai no chão e vira cobra. Podem saber que uma pessoa é jiboia quando ela tem uma mancha de urucum em cada lado das têmporas.

O que é este dizer “você não é gente, é jiboia” que não uma ação que visa a neutralizar a possibilidade de ser capturado por um ponto de vista não humano? Um encontro com um *kopât*, bem como com um *'oraxexe*, é algo que se desenrola em um contexto sobrenatural, conforme delineado por Viveiros de Castro, “contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o tu de uma perspectiva não-humana, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um tu para este Outro” (2002b: 397). Enunciar a não humanidade do *kopât* é recusar o lugar de tu que este tenta lhe impor, pois aquele que “responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser a sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano” (idem).

O perigo que ronda os encontros com a jiboia está associado a sua beleza e capacidade de tomar a forma do amante de um homem ou de uma mulher. As pessoas contam que quando uma mulher solteira fica com pensamento fixo em um homem que

conheceu em outra aldeia, a cobra transforma-se no amado e tem relações com ela. Ter relações sexuais com o(a) falso(a) amante leva à morte aquela(e) que foi enganada(o). Depois de morta a vítima do enlace fatal, a cobra aparece embaixo da rede para mostrar que foi ela quem matou a pessoa. Meus amigos contaram-me de uma mulher Gavião que, depois de namorar com a jiboia, teve sua pele transformada em pele de cobra: a mulher tinha virado jiboia.

Mudanças repentinas na paisagem também podem ser índices da presença de *kopât*. Certa vez, quando estavam na roça, o cachorro de Yena sumiu. Luíza foi atrás do animal e chegou em um lugar limpo. De repente, tudo ficou escuro e veio um vento forte que deixou o mato baixinho. Amedrontada, ela chamou Kaipu, seu marido, para ir embora. Estavam entrando na boca da *māygāra xá*, contou minha amiga. “Eu acho, né, tava escuro”, acrescentou. Estes acontecimentos mostram o perigo de se caminhar pelo território alheio. Os lugares onde estes encontros com os *kopât* acontecem são muitas vezes em considerados *limpos*, assemelhando-se a antigas capoeiras. Estas paisagens que parecem transformadas por mãos humanas são sempre a casa de alguém.

Matar *māygāra xá* é muito perigoso. Quando alguns homens mataram uma sucuri alguns anos atrás, vários deles acordaram doentes no dia seguinte. Alguns reclamavam que a boca estava amarga³², um sabor associado ao sangue do inimigo morto. A gagueira de um homem é atribuída ao fato de ele ter presenciado quando criança um branco matar uma sucuri com uma motosserra.

Matar os *kopât* é particularmente perigoso para aqueles que têm mulheres grávidas ou crianças pequenas. Em alguma medida, os *kopât*, animais sem dono ou dono de si mesmos, são “pura alma”³³. Não há consenso, contudo, quanto a outros animais, particularmente aqueles que são presa dos Arara, possuírem ou não uma alma, como veremos em seguida.

³² O amargor é um sabor muito associado ao sangue do inimigo morto.

³³ Não sou capaz de fornecer a etimologia dos termos que viemos discutindo, mas deixo registrado que *pât* é tanto a palavra para “originário”, como para “coisa”. *Koa* é o termo para dono. Vale a pena investigar se uma possível tradução para o terno seria “dono das coisas”.

A alma da relação

Se os *kopât* são espíritos maléficos quando fazem dos humanos suas presas, para o *agóa'pât* eles também são pajés. São eles que realizam as curas dos doentes que procuram Cícero. O grande xamã arara, além de ser o inventor do mecanismo de copiar almas, é também o único que recebe os *kopât* e, por isso, é a ele que as pessoas recorrem quando se percebem vítimas da ação de algum espírito.

Os Arara são unânimes em dizer que o ideal é o menino ser iniciado na arte do xamanismo ainda criança, com cerca de cinco anos, o que se deve a uma maior facilidade de lida com o medo dos animais. Diferentemente de uma pessoa já crescida, uma criança acostuma-se muito rapidamente com a presença dos bichos. Porque é exatamente nisso que consiste a iniciação xamânica entre os Arara: no aparecimento de uma multiplicidade de animais que se aproximam daquele que será iniciado, cantando e lhe ensinando suas músicas. Como sempre me explicaram, são os *kopât* que escolhem um futuro xamã. Ainda que sejam vários os *kopât*, entendo que o pajé estabelece uma relação particular com um *kopât* específico, aquele que primeiro aparece aos seus olhos como gente e que conduz a iniciação.

Ainda que os animais mostrem-se mansos para o futuro pajé, no início do aprendizado o iniciando fica amedrontado porque a aproximação de tantos bichos e insetos pode causar dificuldade respiratória e desmaio. Cabe à pessoa, por meio da demonstração de coragem, decidir se aceita ou não o estabelecimento dessa relação e os compromissos que ela impõe. Poucos têm coragem para seguir nesse caminho considerado perigoso e difícil.

Ainda que o modelo nativo de iniciação ao xamanismo fale de uma criança pequena escolhida por um *kopât*, na prática outras possibilidades se abrem. Todas as histórias de iniciação que escutei se passaram quando o futuro xamã já era um rapaz. E sabe-se que alguns pajés iniciam outros, e que os velhos assediam os jovens para que se tornem pajés ou para que aceitem o chamado dos bichos.

Esses bichos não podem ser mortos porque são os *kopât* do pajé. Eles tomam as armas do futuro xamã – antigamente, seu arco e flecha, e, atualmente, sua espingarda – e depois que o iniciado acostuma-se com a presença dos animais, lhe devolvem. Ser xamã é

ver os animais e outros seres como eles veem a si mesmos, isto é, como gente. “Para gente é bicho, mas para o pajé é gente”, alertavam-me meus amigos. Porque é disso que trata o trabalho do xamã: acessar outros pontos de vista. Como tão bem coloca Carneiro da Cunha,

cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro 1996). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor (2009a: 112-3).

Assim, o pajé é aquele que, por dominar o trânsito entre os pontos de vista, nos encontros com os *'oraxexe* e *kopât*, assume a posição de tu sem o risco de se render definitivamente a ela. Ou, ainda, se ele se rende, se ele vê os *kopât* como gente, ele é capaz de retornar à posição de eu, voltando a ocupar o ponto de vista de sua espécie.

Porém, no início do seu aprendizado, ele precisa ser muito cuidadoso e tomar algumas precauções. Um jejum é necessário, pois qualquer comida que lhe é oferecida deve ser recusada pois ainda é cedo para saber se os *kopât* que aparecem são pajés bons, *agoa'pât manë* (pajé verdadeiro) ou ruins, *agoa'pât pewíup* (pajé brabo). Aceitar uma oferta dessa em um momento em que ainda se é inexperiente no deslocamento entre perspectivas seria fatal para o iniciando, que correria o risco de aparentar-se com seres monstruosos em lugar de curadores.

Apresento uma narrativa de Peme sobre a iniciação de Cícero, conforme este lhe contou.

Quando era rapaz (ainda solteiro) e morava na Penha, Cícero foi levar a borracha na canoa e o finado Firmino (o seringalista) pediu para ele pegar um varejão para atravessar. Quando entrou no mato, uma mulher muito bonita veio atrás dele e falou que queria ficar com ele. Ele sabia que ela não estava no barco com outras mulheres brancas e disse que não queria. Ela ficou insistindo. A moça era *péñ*, transformação de índia. Ela virou cobra sucuri na frente dele. Ele ficou com aquilo na cabeça e foi embora.

Essa moça vivia aparecendo. E várias coisas aconteciam com ele. Vinha mulher oferecer macaloba. Ele chegava em casa e tinha comida pronta pra ele. Ele não comia, era forte e recusava. Não se pode aceitar no início porque não dá para saber se é pajé bom ou ruim que oferece. Um homem sempre aparecia para ele dizendo que ele ia ser pajé. Ele sempre dizia que não queria saber disso. Esse homem queria que Cícero casasse com sua filha, aquela que apareceu no dia do varejão. Diante das provas de resistência de Cícero, um dia o homem disse pra ele: “você já é pajé, agora é só praticar”.

É este homem e, principalmente esta mulher, que Cícero traz à terra para curar os doentes e trazer suas almas de volta. Eles são Toto Név e sua filha Anadû. São eles e não Cícero os agentes da cura. E, embora eu não saiba dizer se o pajé refere-se a eles por algum termo específico de parentesco, a relação estabelecida com eles, em alguma medida, aproxima-se mais de uma de afinidade por meio da conjugalidade do que de uma de filiação por meio da domesticação, como se passa entre outros povos (Fausto 2001, 2008). Como contou-me Tereza, a filha mais velha de Cícero, no céu, seu pai é casado com Anadû; é com a filha de Toto Név que Cícero anda por lá³⁴.

A família do principal pajé arara é a família dos seres poderosos do começo do mundo, o que explica em parte o seu grande poder. Eles são, como as pessoas dizem, Cícero *tap*, o *peçoal* ou os parentes de Cícero. Ixû, filha de Péw, foi curada pela irmã de Anadû quando era bebê. Outros pajés mais velhos, como I'ão, um irmão falecido de Cícero, também surgem para auxiliá-lo em algumas ocasiões. O xamã arara é uma família de espíritos, e aqui, talvez, reencontremos a predação familiarizante.

Seu espírito principal é sua mulher Anadû, que vem realizar as curas na forma de *kopât*. É como onça que ela aparece na terra³⁵. Carrega nas costas uma espécie de macaquinho. Ninguém pode abraçar o pajé, se não esse macaquinho morde a pessoa. Se a relação entre o pajé e seu *kopât* fosse uma ao modo da relação entre o dono e seu

³⁴ Isso talvez explique o fato de a esposa de Cícero não exercer nenhum papel no ofício do marido. Até onde vai o meu conhecimento, a esposa do xamã não tem qualquer participação em suas curas ou ritos. Quando perguntei a Tereza se sua mãe acompanhava Cícero em seus trabalhos no mato, minha amiga disse que não: “ela só fica esperando ele voltar para casa”.

³⁵ Não sei explicar porque Anadû aparece como sucuri no relato da iniciação de Cícero exposto anteriormente e como onça nas sessões de cura realizadas no presente. Na medida em que entre os *kopât* a posição ocupada pela sucuri é a de sedutora, podemos especular se para atrair o pajé para uma relação de matrimônio, ela não precise apresentar-se sob essa forma. Por outro lado, a onça é sempre considerada um pajé pelos Arara.

xerimbabo o que não está descartado aqui, uma vez que é com uma onça que ele se casa³⁶, poderíamos imaginar que, além das almas, os xerimbabos também precisam ser duplicados. E começar a nos indagar porque é preciso duplicar as coisas.

Se voltamos ao final de M2, podemos ver que o pajé tinha duas filhas; com uma delas (a menor), ele fica, uma única vez. A outra a onça come. É tentador especularmos se não seria Toto Név a onça que come a filha do xamã mítico. Em troca da continuação dos humanos, o xamã do tempo mítico oferece uma das suas filhas para ser ingerida pela grande divindade e o xamã do presente recebe uma onça como esposa. Embora essa conexão possa parecer forçada, se levamos a sério a ideia do corpo como um feixe de afecções e não como substrato biológico (cf. Viveiros de Castro 2002b e Vilaça 2005), a corporeidade onça – ou, como diria Rodgers seu “contorno-espécie” (2005: 102)³⁷ – de Toto Név pode ser traçada.

Além do fato explícito de ele ser pai de uma filha onça, lembro que toda onça é pajé. Isso foi uma coisa que ouvi (mas não entendi) já na primeira vez que estive em Paygap. Isso é um consenso. As pessoas divergem em muitos assuntos quando o tema é o xamanismo e a composição da pessoa, mas todas concordam que a onça é pajé. Por seu poder transformador, de criador de (quase) tudo – ou de “sabedor de tudo”, como diz o verso de uma música de Cícero –, Toto Név é o *agoa'pât* mais poderoso de que se tem notícias. O maior pajé possivelmente deve ser também a maior onça. Curiosamente, Péw contou-me que, quando acompanha a filha nos ritos de cura de Cícero, Toto Név, na verdade, não realiza as curas, espreitando só de longe. Ainda que associem às onças uma ferocidade – veremos no capítulo 5 como elas são o modelo do homem *pewiup* –, as pessoas sempre ressaltam que a onça não ataca, que ela fica observando a pessoa de longe e

³⁶ Para estabelecer com maior precisão as relações do pajé com seus *kopât* é necessário realizar uma investigação mais aprofundada tão etnográfica como teoricamente. Ainda que eu não seja capaz de apresentar uma “solução” para a questão neste momento, é notável que o pajé tenha toda uma família de espíritos, formada por parentes consanguíneos, como seu irmão, e por parentes de sua esposa espírito, como a irmã de Anadû que curou Ixû.

³⁷ Segundo o autor, para entender o que é o devir-onça “temos de deslocar nossa noção de “onça de verdade” — a qual, para muitos ameríndios, pode até não ter nada de onça, particularmente se ela age de forma estranha, de modo incomum, não-onça de ser (pode muito bem ser um espírito ou um outro xamã humano) — e nos focarmos nos traços indicativos e expressivos das onças, seu contorno-espécie. Nesse caso, chegamos a um comportamento ou etologia “tipo-onça” — que pode (ou não) ser atingido tanto pela onça quanto pelo xamã. Isso é completamente “razoável” ou “realístico”, no nosso sentido — não demanda nenhuma suposição de ilusão ou mau reconhecimento da parte dos ameríndios, mas um reconhecimento de nossa parte que uma afirmação de ordem diferente sobre a realidade está sendo feita (e não uma afirmação para uma realidade de ordem diferente, como supõe o relativismo; ver Overing 1990 para um exemplo das complicações sem saída dessa posição)” (idem).

só avança se mexerem com ela. Toto Név, o grande xamã que olha de longe o trabalho do genro e da filha onça, revela-se, assim, em sua afecção onça.

Os duplos e o tempo

As sessões de xamanismo das quais participei com Luiza e sua família nas noites do *Wayo 'at Kanã* realizado em Iterap consistiam em conversas realizadas entre os *kopât* de Cícero em uma cabana totalmente escura. Nessas sessões, os espíritos conversavam, mas não cantavam, embora pudessem pedir para que os outros, cantassem, como veremos no último capítulo. O *agoá' pât* e seus espíritos ofereciam remédios ao doente, massageavam o local da dor, e, em casos mais graves, os sopravam, *ibupuroká*.

Antigamente, os pajés faziam uso do tabaco para soprar a doença. Não sei dizer as razões para o abandono desta prática. Algumas doenças (*kanã wâk*), mais sérias do que as que são massageadas e menos graves do que as que precisam ser sopradas, exigem um tratamento prolongado. Nesse caso, o paciente leva um pouco de macaloba em um recipiente onde será adicionado um *emét*, remédio feito da raiz e das folhas das plantas. Todas essas ações podem ser atribuídas aos *kopât* e não ao pajé arara.

Em uma das vezes em que acompanhei Luiza e sua família, tive minha *ximìt* copiada. Entramos eu, Luiza, Kaipu, Yena e Péw depois que Cícero nos abriu a porta já do lado de dentro da cabaninha de palha onde ele realiza suas curas. Lá dentro era só escuridão. Eu e Kaipu nos sentamos sobre uma madeira que atravessa horizontalmente a parede de palha. Yena sentou-se em um banquinho que trouxera do terreiro de Cícero onde conversávamos minutos antes. Não pude ver onde Péw sentou-se. Luiza, o motivo que nos levava até lá, deitou-se logo na rede. Minha amiga vinha sentindo tonturas e emagrecera rapidamente. Primeiro chegou uma pajé velha. Era Anadû, eu viria a saber depois. A voz era bem fininha³⁸. Pediram que eu falasse um pouco de mim para ela. Conteí que estava fazendo pesquisa, que queria contar a história dos Arara. Péw disse que eu era bem-vinda e que a pajé estava me filmando e fotografando.

Minha cópia doravante só poderia falar em arara no céu, o que acarretaria meu aprendizado na terra. A afetação não é, todavia, imediata (como esta tese é, inclusive,

³⁸ Não se trata aqui de incorporação, pois as pessoas dizem que Cícero permanece no ambiente, mas afastado.

testemunho). Como vimos, ela comporta um intervalo, entre o que se passa nos dois domínios em que a pessoa (ou seus duplos) passam a habitar, pois é só depois que a *xáp* morre no céu, ao menos da perspectiva dos vivos, que a pessoa morre na terra. Quando buscava compreender o que vinha a ser esta cópia produzida por Cícero, significativamente, as pessoas gostavam de me dizer duas coisas: i) *xáp* casa no céu e constitui uma família; ii) antigamente, quando as pessoas casavam na terra, o pajé fazia uma cópia da *ximìt* de cada um dos cônjuges para que eles nunca se separassem. O exemplo oferecido por meus interlocutores e, de certa forma, o ponto de chegada do assunto, era sempre o casamento, de forma similar à que aparece em conversa com Procópio e Nakyt.

Júlia: Ela [a cópia] vive outra vida lá em cima?

Nakyt: É.

J: E todo mundo tem isso?

N: Todo mundo. Assim quando a gente casava, Júlia, era assim. Porque aí você não separava nunca. É igual o casamento de vocês. Na igreja, no cartório, no civil. Aí você casa, aquela cerimônia toda, todo mundo. A mesma coisa. Aí no mesmo dia *iximìt* casa junto. Aí você vai morar lá no céu, ele [Procópio] tá falando aí.

J: Quando casa que faz isso?

N: É, primeiro quando casa, também assim quando você quiser fazer também, você pode fazer. Tô dando um exemplo só, que nem tipo casamento, eu tô falando. Aí quando a gente casava assim, pra não ficar brigando. Aí a pessoa fazia assim.

Duplicar almas é o trabalho de Cícero, um pajé cujos poderes e invenções na atualidade só são comparáveis aos de Toto Név. A equivalência entre as ações do xamã mítico (a divindade) e as do xamã do presente é, suspeito, uma que também passa pelas ações que impingem sobre o tempo: ambos buscam intervir na duração temporal. O primeiro instaurando a passagem do estado mítico ao estado presente das coisas, que é, como vimos, sempre reversível. O segundo, certamente com a contribuição do primeiro, promovendo um circuito de afetação entre a alma e a sua cópia que talvez só se interrompa com a morte da pessoa. Não sou capaz de oferecer uma interpretação bem acabada desta relação, pois faltam-me elementos etnográficos e amadurecimento intelectual para entendê-la em sua completude.

Vejam os casos da duplicação da *ximìt* dos cônjuges. No mesmo dia do casamento na terra, “*ximìt* casa junto. Aí você vai morar lá no céu”, segundo Nakyt (parafrazeando o seu pai). Este, talvez, seja somente um dos pontos de vista possíveis sobre o acontecimento. Como me contou Tereza, filha do pajé, seus pais casaram primeiro no céu e depois na terra. Recordo a explicação de Péw que prevê sempre um atraso entre a vida da *xáp* e a vida da *ximìt*, com a primeira estando sempre no futuro. A pessoa só fica doente depois que a sua *xáp* morreu, ou fica fraca depois que a cópia adoece. Quando as pessoas explicavam que a *ximìt* copiada pelo pajé (não no casamento, mas nas sessões de xamanismo do tipo que participei) casava e fazia roça no céu, eu interpretava essa informação como um atestado de que ao mesmo tempo em que havia afetação recíproca, a *xáp* e a *ximìt* levavam vidas independentes. Isso possivelmente nunca deixa de ser verdadeiro. Todavia, creio que talvez *xáp* já estivesse vivendo o que *ximìt* poderia vir a viver. Trata-se somente de uma intuição que não tenho como desenvolver neste momento, e que precisaria de mais elementos etnográficos para ser melhor pensada.

Ainda assim, parece-me que a duplicação coloca em movimento uma relação de afetação recíproca entre as almas da pessoa. Creio que os cônjuges cujas almas são duplicadas não se separam porque a *xáp* e a *ximìt* de cada um deles estará sempre antecipando o acontecimento que se reserva à pessoa em uma das suas existências. O casamento de uma contra-efetua o casamento da outra, fazendo a relação durar. A relação entre *xáp* e *ximìt* parece-me, creio, a mesma entre as linhas da vida e do sonho do caçador yudjá: “o sonho tanto pode significar uma caçada que a alma prosseguiu fazendo em função de alguma outra ocorrida em sua experiência sensível nos últimos dias, como significar uma caçada que foi iniciada pela alma e está para se realizar, *para ele*, nos próximos dias. O duplo da caça pode assim ser ou o prolongamento de um passado ou o desencadeamento de um futuro” (Lima 1996: 40).

Ainda assim, os casais separam-se. É que as linhas paralelas das almas dependem das ações das pessoas. Como diz Lima sobre o caçador yudjá, o acontecimento que o sonho ruim pressagia pode seguir durando desde que o caçador resguarde-se em casa.

O procedimento de duplicação das almas é um que está sempre disponível ao xamã. Assim como nossas máquinas fotográficas, Cícero e Toto Nêw podem fazer quantas cópias desejarem. No Encontro de Pajés descrito no último capítulo desta tese, quando o

motorista do Cimi chegou de uma caçada com um jacaré morto, a filha do pajé explicou-me que Toto Név tirara a *xáp* dele assim que ele entrou na aldeia com a presa nos braços: “agora ele vai aprender tudo lá no céu. Ele vai casar com a filha do Toto Név”, explicou a minha amiga, acrescentando que lá em cima as pessoas fazem festa e macaloba que nem na terra. O céu arara é povoado de duplos, deuses e espíritos que estabelecem uma multiplicidade de relações.

A coleção de fotos de família, ao final, não é mesmo uma boa analogia para as almas guardadas por Cícero. Nosso pensamento, dificilmente concebe, segundo o vocabulário proposto por Gell (1998:26), o índice (a fotografia) como causando uma agência sobre o protótipo (o retratado). O mundo arara é um em que os retratos se multiplicam afetando seus donos e sendo por eles afetados. A noção de original não parece caber aqui.

CAPÍTULO 3

A doçura da vida entre si

Para narrar um pouco do percurso por um território e da história das pessoas que me receberam durante a realização da pesquisa, escolhi, pelos motivos apresentados na introdução, constituí-las enquanto um povo. Na descrição da vida cotidiana, contudo, essa operação de generalização tornar-se-ia uma ficção mais difícil de ser sustentada. Não que o papel não aceite qualquer coisa que lhe imponham. Porém, na socialidade cotidiana, como espero tornar evidente neste capítulo e como se passa entre vários povos amazônicos, a *forma povo* costuma ser ofuscada por uma vida vivida no seio da família e do grupo doméstico.

Este capítulo debruça-se justamente sobre as condições para a criação da socialidade ordinária – pensada aqui em oposição àquela engendrada pelo ritual – nas aldeias em que estive. Como é possível a vida entre si, entendida aqui como o terreno da semelhança e do parentesco (Lima 2005)?

Primeiramente, apresento as três aldeias araras, Iterap, Paygap e Cinco Irmãos, e um panorama das relações que as constituem. A partir do estremecimento das relações entre o grupo familiar de Janete, que viveu por cerca de trinta anos na cidade, e a família de Pedro Agamenon, vislumbra-se o caráter processual e construído do parentesco. Por meio da história dessa relação específica, evidencia-se como a semelhança e o parentesco são continuamente fabricados pelas ações das pessoas, estando, desse modo, sempre sujeitos a interrupções.

Parte fundamental deste processo é o engajamento de homens e mulheres nas atividades produtivas que lhe competem. Como se passa em tantos outros povos indígenas, o casal é a principal unidade produtiva entre os Arara, cabendo à mulher produzir bebida e comida e ao homem fornecer caça. As roças, concebidas enquanto resultado da ação de ambos, também são uma condição fundamental para a instauração de uma vida entre si. Assim, bebida, caça e roça são os índices de uma socialidade determinada pelo parentesco, que, conseqüentemente, necessita dessas atividades para existir.

Todos aqueles com quem ego come junto e compartilha carne e bebida são ditos seus *wat tap* (1ª P – “parentes”), “meus parentes”. *Wat tap* é uma categoria puramente relacional de significado contextual cujo referente mais restrito é um homem, uma mulher e seus filhos, e o mais amplo, um povo. Em contextos mais amplos da política indigenista, pode abarcar todos os povos indígenas em oposição aos brancos.

Tap é uma partícula associativa que, segundo Gabas Jr., “tem a função de categorizar um conjunto de entidades associadas com um referente particular como pertencendo a um grupo temporário” (2009: 67). Diferente do marcador de plural '*to*', empregado para referir-se a uma multiplicidade de entidades iguais – *ka'a to'*, “as casas” –, *tap* é usado para “referir-se a uma multiplicidade de diferentes entidades de algum modo relacionadas ao substantivo com o qual elas ocorrem” (p. 68). A partícula agrupa referentes necessariamente distintos uns dos outros. Os Arara traduzem *wat tap* por “meus parentes”. A expressão também pode significar “minhas coisas”. Outro uso possível de *tap* é após um nome próprio em expressões empregadas para se referir ao grupo familiar de determinada pessoa. *Fulano tap*, “o pessoal de fulano”. Essa expressão é particularmente usada com relação aos chefes de família.

Aqueles que, em determinados contextos, não são *wat tap* de ego são considerados *tap páy* (“parentes outros”, “pessoal outro”). Outra forma possível para se referir a uma alteridade é *mōn tap*, traduzida pelo termo genérico “outros”. Embora eu não saiba precisar o uso dessa expressão, parece-me que ela aponta para uma alteridade genérica fora do parentesco.

A relação de parentesco é determinada a partir de atos específicos. Doar carne, dividir uma roça, compartilhar bebida são ações que aparentam as pessoas naquela situação. Esses atos compõem uma história que as pessoas podem reafirmar ou esquecer. É nesse jogo que elas se definem como parentes ou não. Mesmo o entre si aparentemente mais estável, o par conjugal e sua prole, depende dessas ações e do cuidado mútuo que elas objetivam para existir¹.

¹ Como veremos no capítulo 5 a família nuclear – o nível menos expandido de um entre si – precisa ser produzida inclusive ritualmente. Embora a Festa do Jacaré tenha como objetivo declarado ativar uma forma povo, espero deixar claro como o mote do ritual é uma problematização das relações que compõem a família conjugal.

Não será, contudo, por uma análise da terminologia e das redes de aliança que apresentarei o parentesco arara. Meus dados referentes a isso mostraram-se incompletos e mesmo contraditórios, o que se deve à minha dificuldade e pouco interesse no momento por este tipo de abordagem. De todo modo, ofereço uma síntese do que pude aprender da terminologia arara no quadro a seguir.

Termo	Posição genealógica
toto	FF, MF
apây	MM, FM
iyõm	F, FB
owã	M, MZ, wFZ
ite	mMB (wMB)
igûp*	(m)FZ \equiv (w)BS (w)MB \equiv (m)ZD (m)Z, FBD, MZD, FZD, MBD \equiv (w)B, FBS, MZS, FZS, [MBS?]
awe	(m)eB, FBS, MZS, FZS, [MBS]
namât	(w)Z, FBD, MZD, FZD, [MBD]
owë	(m)S, BS (w)S, ZS, BS
owë ña	(w)D, ZD, BD
xa'ã	(m)ZS
ìriñ	(m)D, BD (m)yZ, FBD, MZD
toto tap	netos

A característica mais saliente dessa terminologia é ser atravessada por uma oposição entre relações de mesmo sexo e relações de sexo oposto que se realiza de modo mais óbvio na categoria expressa pelo autorrecíproco *igûp*, empregado entre parentes de sexo oposto das três gerações centrais, incluindo os primos cruzados. Neste caso, são as gerações que deixam de ser pertinentes, e duplamente: porque, em se tratando de um autorrecíproco, as relações apresentam-se como simétricas; e porque o termo não apenas equaciona as relações tio materno/sobrinha e tia paterna/sobrinho (wMB = mZD = mFZ = wBD) entre si, como as assimila às relações entre germanos de sexo oposto (wB e mZ), bem como às relações entre primos cruzados de sexo oposto.

Vê-se que, em GØ, restam dois termos para classificar os parentes de mesmo sexo, um masculino, outro feminino, que parecem incluir, além dos germanos e primos paralelos, também os primos cruzados de mesmo sexo. Outra vez, no campo das relações de mesmo sexo, uma configuração “havaiana”, contrastando com uma cisão no campo das relações de sexo oposto: ainda que, neste último, o termo *igûp* equacione a germanos todos os primos, cruzados e paralelos, e nesse sentido possa ser dito um traço “havaiano”, mas note-se que essa agregação se faz para equacionar a eles os cruzados de $G\pm 1$.

Dominante em GØ, o critério do sexo relativo é igualmente pertinente em outras áreas do vocabulário. Assim, quanto aos ascendentes em $G+1$, no caso das relações de mesmo sexo, enquanto que Ego masculino faz a diferença entre seus “pais” (F, FB, “irmãos”² do pai) e seus “tios maternos” (MB, “irmãos” da M) (numa configuração de tipo fusão-bifurcada ou dravidiana), Ego feminino classifica sua FZ como uma “mãe” (numa configuração “havaiana”). Como consequência, o termo para FZS seria “irmão”.

A isso correspondem recíprocos em $G-1$ igualmente assimétricos deste ponto de vista: ego feminino chamará sua BD pelo mesmo termo que usa para sua filha, *owë ña*, enquanto que ego masculino chamará seu ZS por um termo (*xa'ã*) diferente do que usa para seu próprio filho (e para os filhos de seus “irmãos”) (*owë*). No campo das relações de mesmo sexo entre gerações adjacentes, a diferença cruzado/paralelo é, portanto, pertinente entre homens, mas não entre mulheres. No campo das relações entre parentes de sexo oposto, uma mulher chama os filhos homens (S, ZS) pelo mesmo termo que um homem usa para seus filhos (S, BS), *owë*. Um homem pode chamar suas filhas tanto de *owë ña*, quanto por um terceiro termo, *iriñ*.

Em $G+2$, tanto um homem como uma mulher chamam os parentes de sexo feminino de *apây*, e os de sexo masculino de *totó*, sendo por eles chamdos de *totó tap*.

Observa-se algumas irregularidades. Uma mulher, em lugar de chamar seu MB de *igûp*, pode chamá-lo de *ité*.

Os termos para afim não são muito utilizados. Uma senhora me disse que o termo para uma mulher se referir a sua sogra seria *namãt*, o que sugeriria um casamento entre tia e sobrinho. Um homem poderia chamar o sogro de *gari iyôm*. O termo para marido é *omen*

² As aspas indicam que uso o termo no sentido classificatório.

[1P] e para esposa *oxéy ña* [1P]. A irmã da esposa é chamada de *oxéy ña páy*, “minha outra esposa”, e o irmão de *owë úi*. O casamento de um homem com duas ou mais irmãs era bastante comum, bem como o de dois irmãos com duas irmãs, respectivamente. Se a primeira opção não é mais acionada – os Arara abandonaram a poliginia³ –, a segunda segue sendo possível e pode ser observada em Paygap e Iterap.

Não me debrucei sobre as relações de casamento, mas nota-se que no presente as pessoas não casam com primos reais cruzados nem paralelos, embora o casamento com primos cruzados reais acontecesse no passado. Há, creio, certa preferência por casar com parentes mais distantes, muitas vezes não referidos por um termo de parentesco. Quando usavam a nossa terminologia, as pessoas costumavam dizer que “Arara não tem esse negócio de casar com primo”.

Os termos em português são usados principalmente por aqueles que nasceram nos últimos 20 anos. “Por terem nascido na cidade, eles dizem *papai* e *mamãe*, em lugar de *wat iyôm* e *wat owã ña*”, comentou comigo uma mulher cujos filhos, a mais velha com cerca de 25 anos, só chamam os pais pelos termos em português. Resumidamente, o que o uso do português parece acarretar é uma diferenciação maior dos parentes. Os termos que agrupavam diversas posições de parentesco em uma mesma geração, como *owã ña* (M, MZ, FZ), *iyôm* (F, FB), *namât* (Z, FBD, MZD, FZD, MBD para ego feminino), *awe* (Be, FBS, MZS, FZS para ego masculino) estão sendo abandonados em favor daqueles termos em português que permitem traçar uma distinção entre eles. Assim, aqueles que têm menos de trinta anos não chamam mais as irmãs do pai e da mãe de *owã ña*, mas de *titia*. Os irmãos e irmãs de ego também passam a se diferenciar entre irmãos/ãs e primos/as. Significativamente, o irmão da mãe segue sendo chamado de *ite* por um homem e de *igûp* por uma mulher.

Aldeias araras: espaço e relações

³ No presente, somente um homem tem duas esposas, que são mãe e filha entre si, uma arranjo que parece ter sido relativamente comum, e que precisaria ser melhor investigado.

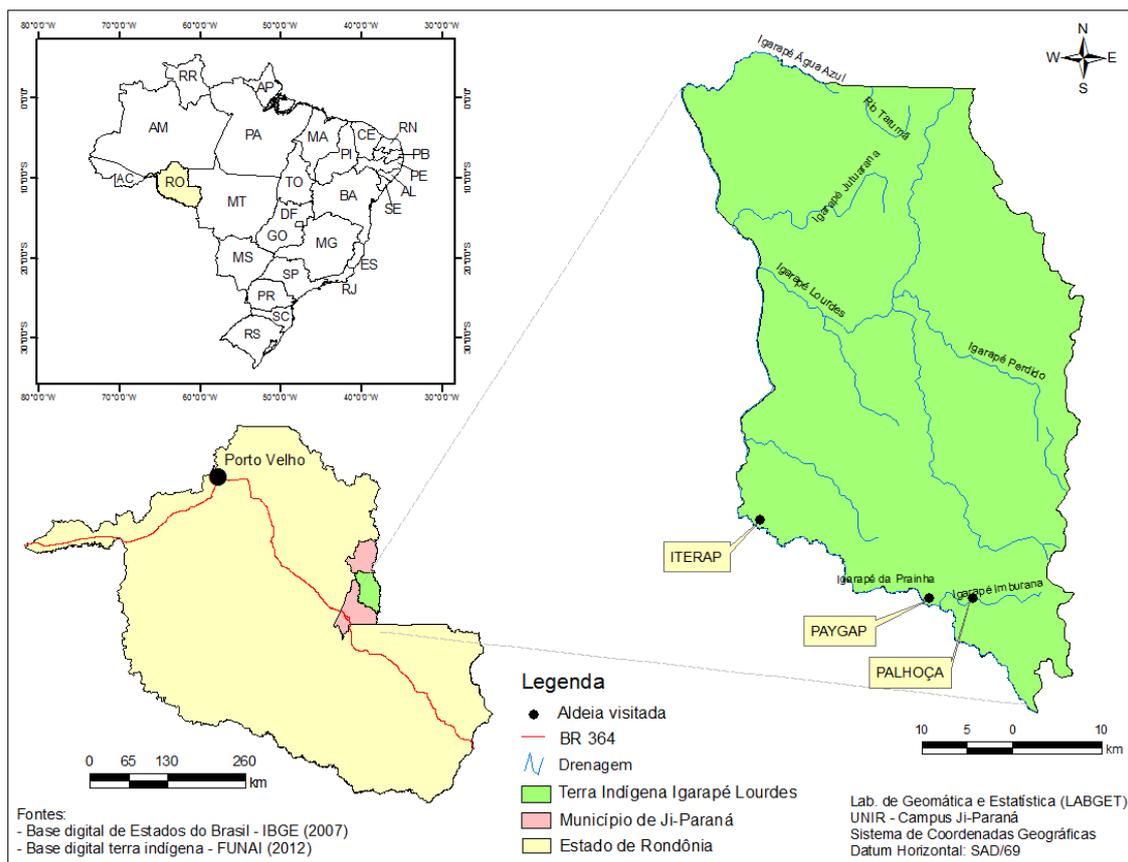


Figura 4: Localização das aldeias na Terra Indígena Igarapé Lourdes. Fonte: LABGET-Unir.

Iterap

Foi em Iterap que pisei pela primeira vez em terras araras. De carona com um assessor do Comin, saímos de Ji-Paraná eu e Pedro Agamenon pela RO-133. Pedro, cacique de Paygap, dirigia-se à aldeia dos parentes para convidá-los para participar do *Wayo 'at Kanã*. Para se chegar à aldeia, trafega-se pelas *linhas*, atravessa-se o igarapé Riachuelo e mais adiante o igarapé Prainha ao longo do qual se encontra boa parte das aldeias da TI Igarapé Lourdes. Do outro lado da ponte que cruza o igarapé já se está em Iterap.

De costas para o rio, à esquerda avistam-se o campo de futebol e algumas casas. À direita, veem-se alinhadas a casa do Cimi (onde hospedam-se além de seus funcionários, os professores e professoras da Seduc), o posto médico, a escola velha e uma casa que já foi do chefe de Posto e que atualmente é ocupada por um amigo dele, um senhor não indígena chamado por todos de Velhinho Pap. Ele serve de motorista, conduzindo tanto o caminhão

da comunidade como os vários carros, todos de segunda mão, comprados por algumas famílias nos últimos anos.

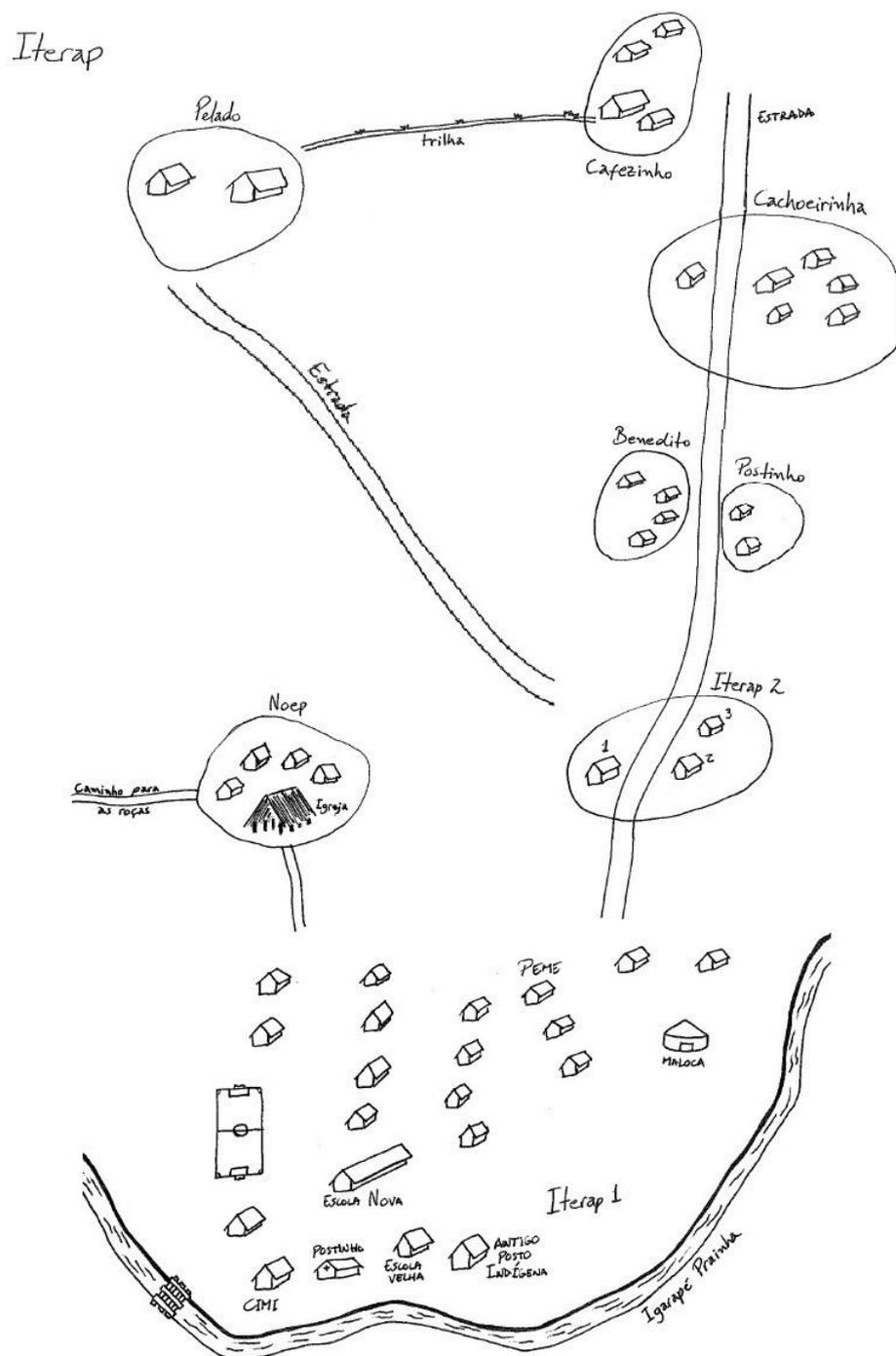


Figura 5: Croqui da aldeia Iterap

À frente, pode-se ver a escola nova, um prédio com três salas de aula, uma cozinha e um laboratório de informática com aproximadamente 15 computadores com acesso à

internet. Tem-se ainda três fileiras de casas, cerca de quinze, intercaladas em alguns espaços pelas lavanderias da Funasa, as quais contam cada uma com quatro chuveiros e quatro pias/tanques. Cada conjunto de chuveiro e pia tem seus respectivos donos, sendo usado pelos membros de determinada casa.

As casas, usualmente habitadas por um casal e seus filhos, são em sua maioria de madeira e suspensas por volta de meio metro do chão por meio de palafitas ou por um bloco de cimento. Assim, há sempre uma pequena escada à frente da residência, que dá acesso ao seu interior. Os telhados podem ser de *eternit*, telha ou palha.

As cozinhas, sempre contíguas às casas às quais estão vinculadas, e alguns galinheiros também se distribuem por esse espaço. Ao redor de toda esta área e ao fundo das últimas casas das fileiras, encontram-se os banheiros de fossa, cada um utilizado por uma família.

Ao fundo, próximo à porteira que leva às demais seções residenciais, impõe-se uma grande construção: é a maloca da aldeia, uma construção oval erguida com matéria-prima adquirida nas lojas da cidade. As paredes são de tijolo e o teto de *eternit*, sustentado por grandes vigas de madeira distribuídas um tanto toscamente pelo interior da maloca. Uma sensação de imprevisto impõe-se a todos que adentram o lugar.

Esta área da aldeia abriga o maior número de famílias. De lá abrem-se diferentes caminhos para outras seções residenciais, para onde algumas pessoas começaram a se mudar por volta de doze anos atrás. Segundo me contaram, com o crescimento da população, aumentaram as fofocas bem como os conflitos e desentendimentos suscitados pelo roubo de animais e objetos. Algumas famílias começaram então a se afastar dessa área central, em busca de sossego e de uma vida entre parentes.

Há cerca de três anos, as seções solicitaram à Funai o reconhecimento como aldeias independentes e escolheram, cada uma, um cacique. Firmino Alicate, que por muitos anos fora cacique de Iterap, foi destituído de seu posto em 2012. Para ocupar o lugar de chefe de todas estas recém-formadas aldeias, os moradores de Iterap escolheram Carlos Mulungu. Assim, além de Iterap, que passou a ser chamada de Iterap 1, temos ainda outras sete aldeias: Iterap 2 – onde sempre me hospedei e onde encontra-se a residência do ex-

cacique Alicate –, Postinho, Pelado, Cafezinho, Cachoeirinha e mais duas outras cujo nome desconheço⁴.

Não sou capaz de precisar o conjunto de motivos que levou à tomada desta decisão. De fato, uma disputa em torno das posições de chefe, professor e agente de saúde estava em curso quando estive em Iterap pela última vez. Cada filho ou genro de um casal idoso que origina uma família extensa chamou para si a tarefa de falar por sua família extensa e apresentar as demandas de seu grupo familiar frente aos brancos.

Mesmo aquelas famílias que se concentram na parte principal da aldeia estavam se preparando para se mudar para locais onde possuem roças, em trecho do igarapé Prainha bastante próximo ao rio Machado. As explicações para esses deslocamentos giram em torno da necessidade de estarem mais perto das roças e, principalmente, da busca por tranquilidade, longe da confusão de uma aldeia que consideram superpovoada, repleta de crianças e acusações de roubo de animais, especialmente galinhas.

Cada núcleo residencial comporta, em geral, um casal mais idoso – que em alguns casos já têm netos(as), alguns dos(as) quais casados(as) ou próximos(as) de se casarem – seus filhos e filhas solteiros e, mais comumente, os filhos casados com suas esposas, configurando, assim, uma família extensa (de inflexão viri-local) distribuída em várias casas. Denomino esses conjuntos plurifamiliares de grupo doméstico, uma vez que as relações de produção e consumo costumam se dar com maior intensidade entre pessoas que vivem em um mesmo núcleo.

Com isso, não se quer afirmar que os grupos domésticos existam ou sejam concebidos como unidades fora das relações nas quais se constituem. Eles emergem nas interações e práticas cotidianas, como nos casos de compartilhamento de comida, visitas entre casas, saídas para a roça, caçadas, pescarias, trocas de alimentos e empréstimos de objetos. Cotidianamente, estas ações e práticas desenrolam-se mais entre determinadas pessoas do que outras. Por grupo doméstico entendo, portanto, um conjunto de parentes que levanta suas casas próximas umas das outras, compartilhando, assim, a comida, a

⁴ Estes nomes me foram fornecidos por Alzira, moradora mais velha de Cafezinho, porém não me pareceram ser usados no dia a dia. Quando eu acompanhava alguém a estas localidades, o mais usual era que a pessoa se referisse ao lugar para onde se dirigia usando o nome de um de seus moradores. Assim, diziam-me, “vamos lá no Cícero?”, e não “vamos na Cachoeirinha”. Como essa designação de aldeia só surgiu mais ao final do trabalho de campo e não pude acompanhar seus desdobramentos, quando me refiro a Iterap estou falando do conjunto de todos esses lugares, que pelas mesmas razões, chamo de núcleos ou seções residenciais.

macaloba, um porto, os mesmos caminhos, as palavras e, em muitos casos, um carro⁵. Em alguns casos, há somente uma cozinha externa a casa, que serve a todo grupo. Em outros, há mais de uma, o que pode conotar um embrião para a abertura de um novo lugar. As roças das pessoas que compõem cada um desses conjuntos, se não são coletivas, são, em geral, contíguas umas às outras.

Embora meus interlocutores respondessem às minhas perguntas sobre o padrão de residência com evasivas ou informando inexistir qualquer regra estabelecida, a partir da observação das relações matrimoniais é possível constatar uma ocorrência maior da virilocalidade. Ainda assim, em alguns desses grupos domésticos, existem homens residindo uxorilocalmente⁶.

O padrão de residência facultativo associa-se a um trabalho para o sogro obrigatório. Assim que o casamento é consumado, com a ida de um dos cônjuges para a casa do outro, o esposo deve contribuir com o sogro no trabalho agrícola. Ouvi, porém, homens e mulheres adultos reclamarem que os jovens não querem mais trabalhar para seus sogros. Até que o casal tenha consolidado o casamento com a produção de várias crianças e a construção de sua própria casa, é comum que se alterne entre períodos de residência na casa dos pais da mulher e dos pais do homem.

Noep, por exemplo, cabeça do núcleo mais perto de Iterap 1, cujo nome desconheço, foi capaz de reter junto a sua seção residencial dois genros, tendo cedido duas filhas. Duas de suas filhas, Elizabete e Eliete, são casadas com dois irmãos, um arranjo matrimonial muito comum. A primeira, mais velha, foi morar no núcleo do marido. Já Eliete e o esposo levantaram a casa deles na aldeia de Noep. O único filho homem de Noep é casado com uma mulher cujos pais vivem em Paygap. Embora o casal seja bastante jovem e tenha só um filho, possuem casa nas duas aldeias, revezando períodos em cada uma delas, porém passado mais tempo na aldeia de Noep.

⁵ Embora o carro tenha um dono, aquele que o adquiriu com dinheiro do gado, da aposentadoria ou da venda de castanha, ele sempre é emprestado aos parentes. Naqueles núcleos em que há carros, mas não motorista (alguém que saiba conduzir um carro), é Velhinho Pap quem dirige. As viagens são feitas para a cidade (com o intuito de fazer compras, participar de alguma reunião ou resolver algum outro problema), às fazendas vizinhas e a Maria da Mata, uma grande curandeira da região cujos remédios do mato são muito procurados pelos Arara.

⁶ Certa vez, conversando com duas senhoras em Paygap, elas disseram-me que antigamente era o marido quem ia morar na maloca da mulher. Não consegui, contudo, confirmar essa informação com outras pessoas, mas acredito que deva estar associado ao ideal de serviço da noiva.

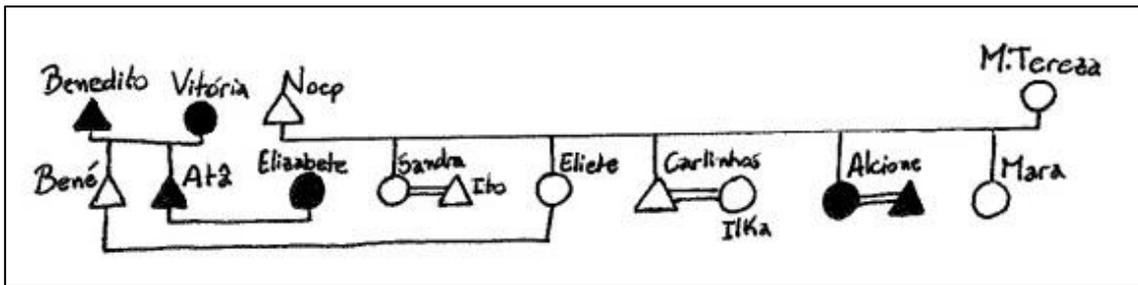


Figura 6: Seção residencial de Noep⁷

Iterap 2, o lugar onde me instalei, foi aberto por Kaipu, marido de Luiza, que é Karipuna e não tem filhos. Em seguida Kara'yã Péw e Alicate, este último casado com Rosimar, a filha mais velha de Luiza, construíram suas casas neste terreno. A outra filha de Luiza, Peme, casada com um branco, permaneceu em Iterap 1.

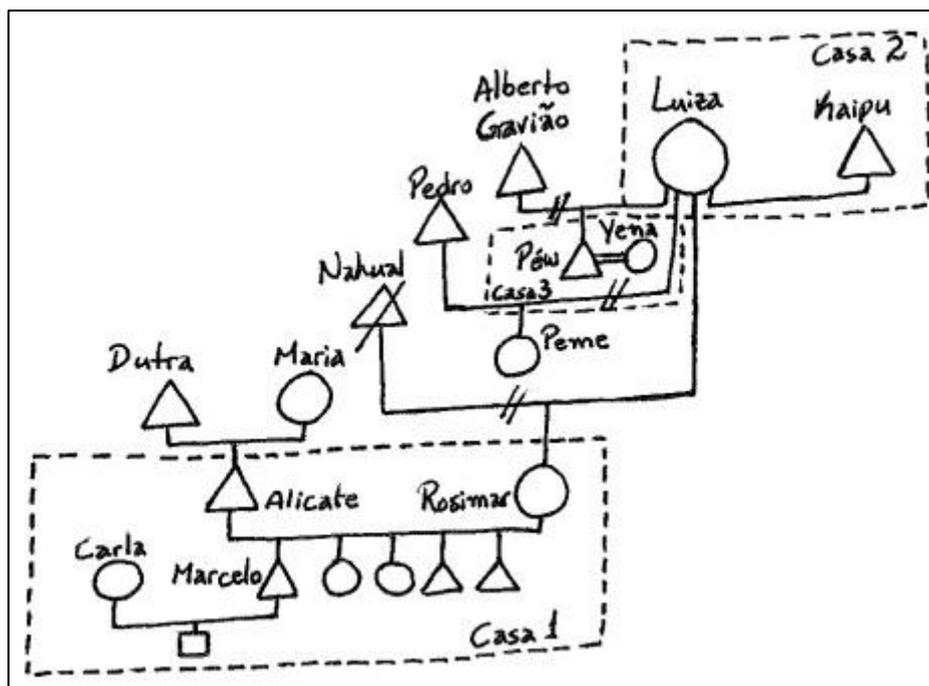


Figura 7: Relações entre as casas e os moradores de Iterap 2

Os pais de Alicate, Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwã, moram no local mais afastado de Iterap 1, onde, além da casa deles, há a residência onde vive uma de suas filhas com o marido e os filhos. Quem exerce a liderança é justamente o genro do casal, filho de um homem gavião com uma mulher arara e que, antes de se casar, passou parte da vida

⁷ As posições preenchidas neste diagrama e nos subsequentes marcam quem não mora no lugar que as genealogias visam ilustrar. No caso da figura 7, cada casal habita uma casa separada.

morando na cidade. Ainda que Kaipu e José Dutra tenham aberto esses lugares, a liderança em ambos os lugares é exercida pelos genros. Alicate e Pelado são os respectivos caciques dessas aldeias.

Os movimentos de dispersão e as interações entre pessoas que habitam um mesmo núcleo atestam aquilo que pode ser facilmente percebido quando se passa algum tempo em uma aldeia arara: um pendor para uma vida vivida no seio do grupo doméstico. Ainda que os serviços se concentrem na área principal da aldeia, não há qualquer centro em cujo redor gravite a vida social. As visitas matinais e vespertinas ao posto de saúde para tomar medicação ou fazer uma consulta⁸ são ocasiões em que se pode passar na casa de algum parente para uma rápida visita. Com exceção dos encontros de fim de tarde no núcleo original da aldeia para jogar futebol (no caso dos jovens e adultos do sexo masculino) ou vôlei (no caso dos jovens de ambos os sexos), as interações cotidianas concentram-se no seio do grupo doméstico. Mas o fim de tarde é também o momento em que mães e filhas costumam se visitar. Mesmo que os homens possam acompanhar sua esposa em um desses encontros, estas visitas rotineiras são concebidas como um querer das mulheres. Afora as reuniões em torno da política indigenista para educação, saúde e gestão territorial, a principal ocasião em que um grande número de grupos domésticos relaciona-se são os cultos da igreja batista, sobre o qual falaremos no capítulo 6.

Paygap

Conforme mencionado no capítulo um, em virtude de desentendimentos em torno da extração e venda de madeira e do destino da produção da grande roça comunitária, Pedro Agamenon e Manichula, seu único irmão real (filho de seu pai), abriram um lugar para si, sendo em seguida acompanhados pela família de Arõy, esposa de Pedro. Por razões que desconheço, o irmão de Pedro voltou a morar em Iterap alguns anos depois.

Paygap também encontra-se às margens do Prainha, em um trecho mais acima do curso deste rio do que aquele onde assenta-se Iterap. Para se chegar à aldeia, trafega-se

⁸ Na primeira vez que em que estive em Iterap, o posto contava com dois agentes de saúde indígena (AIS), um filho de Alicate, à época cacique da aldeia, e Noep. Sem muitas explicações, a Sesai cortou um AIS e Noep parou de trabalhar. Uma enfermeira passava cerca de dez dias por mês na área. O posto também contava sempre com a presença de um técnico de enfermagem não indígena.

pela RO-133 por cerca de 35 Km até chegar ao distrito de Nova Colina. Ao fim deste pequeno povoado, toma-se uma *linha* e após cerca de 15 Km percorrendo esta estrada, entre grandes e pequenas propriedades, atravessa-se então a ponte sobre o igarapé Prainha, e já se está em Paygap.

A aldeia apresenta uma configuração espacial mais concentrada do que aquela de Iterap, com as casas situadas não muito distantes umas das outras. Apesar dessa proximidade, é possível visualizar no espaço pequenos afastamentos entre elas. Há uma intenção clara por parte daqueles homens que não são descendentes de Pedro de marcar uma distância espacial, mesmo que mínima, em relação à casa (ou aos olhos) do cacique. Se em Iterap (com exceção da área principal da aldeia), os grupos domésticos materializam-se no espaço, em Paygap esta efetivação é menos gritante, ainda que exista. Teríamos ali, portanto, uma escala reduzida da configuração socioespacial que se pode vislumbrar em Iterap na medida em que as famílias não moram longe umas das outras e interagem com mais regularidade.

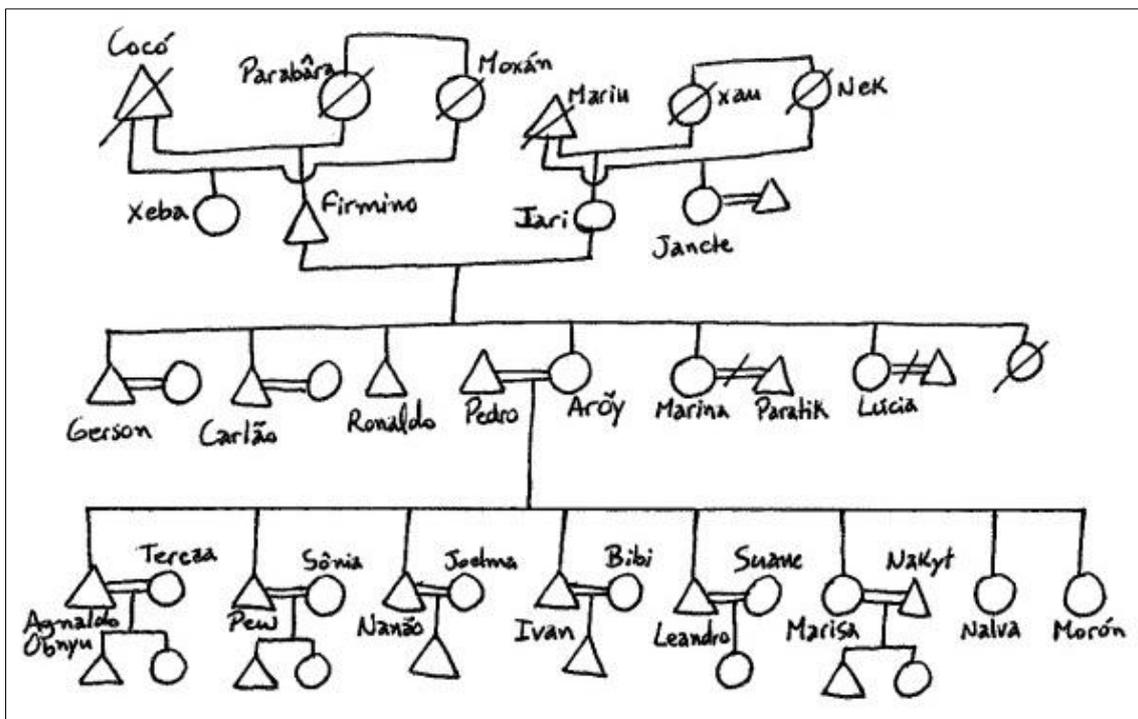


Figura 9: Genealogia dos moradores da aldeia a partir do casamento de Pedro e Aröy

A maioria dos brancos que visita a aldeia estaciona o carro sob a mangueira em frente à velha casa de Pedro, onde moram o cacique, sua esposa Aröy e as duas filhas

pequenas do casal, Moroón e Marinalva. A residência de Pedro e a de Marina, sua cunhada (WZ), são as mais próximas da entrada da aldeia, a poucos metros da margem direita do rio. A casa de Marina é habitada por ela e por três de seus quatro filhos, sendo duas crianças (um menino e uma menina) e seu filho mais velho, André, que ali vive com sua esposa Paula (branca) e os dois filhos pequenos do casal. Esta casa e a velha casa de Pedro ficam uma ao lado da outra, embora sejam separadas por uma cerca, construída, segundo o cacique, para evitar que o gado, criado solto na aldeia, estrague o pomar situado atrás da residência dele. Em 2011, Pedro construiu sua nova casa, exatamente atrás da anterior.

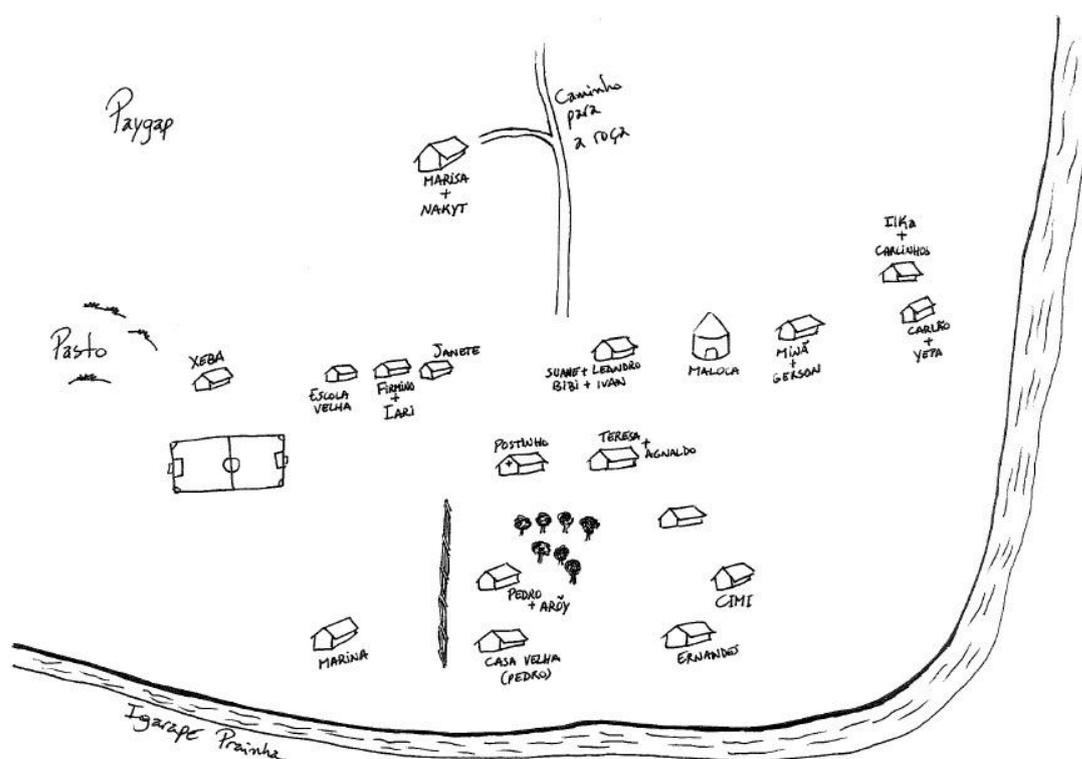


Figura 8: Croqui da aldeia Paygap

Seguindo o Prainha, de costas para o rio, e tomando a cerca construída por Pedro para afastar os bois como um divisor imaginário da aldeia (com fins de facilitar a descrição), temos à direita, há cerca de dez metros da velha casa do cacique, a residência

de Ernandes, um dos filhos de Pedro. Esta é a maior casa da aldeia e foi construída por ele para morar com uma mulher de Iterap com quem ele teve dois filhos. O casamento, contudo, não se consolidou e Ernandes envolveu-se em seguida com uma técnica de enfermagem branca que trabalhava na aldeia e acabou indo morar em Ji-Paraná. Depois da partida de seu dono, a casa nunca foi ocupada definitivamente por ninguém, servindo para abrigar visitantes e, por um tempo, os professores da Seduc. Quando Ernandes vai visitar sua família, é lá que dorme.

Formando uma espécie de arco, seguem-se o barraquinho do Cimi, a casa de Naka Péw (filho de Pedro) e sua esposa Sônia, e a residência de Tereza e Agnaldo Obnyu, filho mais velho do cacique e Agente Indígena de Saúde (AIS). Em frente a esta residência, fica o posto de saúde, uma pequena construção composta por uma saleta diminuta onde se recebe os pacientes e um pequeno “quarto”, no qual hospedam-se os técnicos de enfermagem e enfermeiros que vão trabalhar na aldeia. O postinho, como as pessoas gostam de dizer, localiza-se na extremidade oposta da cerca que se inicia na casa de Pedro. A cerca termina um pouco antes do posto. Todas essas casas estão do lado direito da cerca, do ponto de vista de quem tem o rio às suas costas.

Fora desse raio, mas ainda do lado direito do campo delimitado pela cerca, há aproximadamente 50 metros da casa de Tereza e Agnaldo, encontra-se a única casa de alvenaria de Paygap. Ela pertence aos dois filhos mais novos de Pedro e Aróy. Ivan e Leandro vivem ali com as esposas, respectivamente Bibi e Suane, irmãs e netas de Janete, mãe classificatória de Aróy. A casa foi construída pelo pai das mulheres, um branco que antes de ir morar na aldeia Cinco Irmãos trabalhava como pedreiro em Porto Velho.

Mais acima desta residência, já no caminho de algumas famílias para a roça, tem-se a casa de Nakyt, único genro de Pedro, e sua esposa Marisa. Esta é a residência mais afastada do conjunto de casas que compõem a aldeia, distando cerca de 50 metros da casa de Ivan e Leandro.

Os irmãos de Aróy, Carlão e Gérson, casados com duas irmãs oriundas de Iterap, Yepa e Minã, respectivamente, também habitam casas um pouco mais distanciadas daquelas que compõem esse arco ao redor da casa de Pedro. De costas para o Prainha, as casas dos irmãos/ãs estão situadas há cerca de cinquenta metros à direita da casa de

Leandro e Ivan. À meia distância entre elas, situa-se a maloca da associação construída com o financiamento do PDPI. Carlão e Yepa são pais de dez filhos e habitam a casa mais modesta da aldeia, feita totalmente de palha e direto sobre o chão. Minã e Gérson vivem em uma casa de assoalho e teto e paredes de palha, com seus cinco filhos.

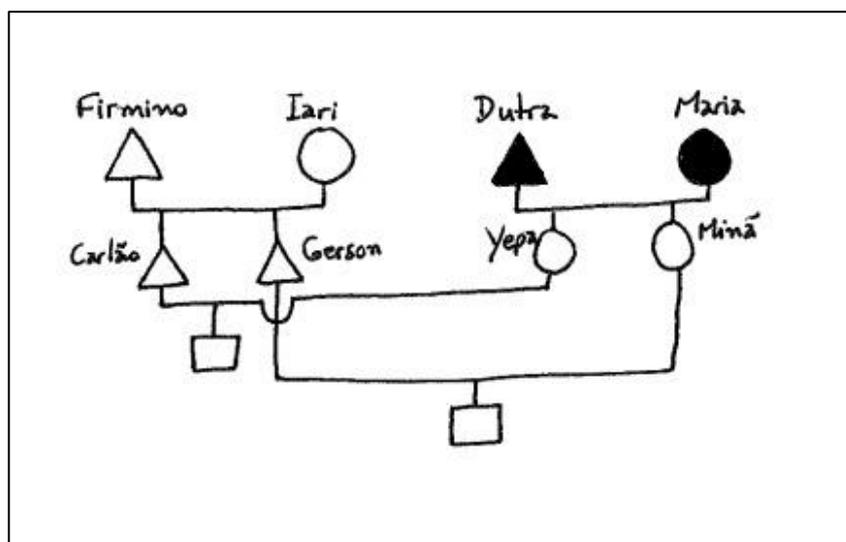


Figura 10: Casamentos de Carlão e Gerson

Do lado esquerdo do nosso espaço imaginário constituído pela cerca, há poucos metros do postinho, encontrava-se a casa de Janete e seu marido Manduca, um ex-seringueiro falecido em 2012. Quando cheguei em Paygap em setembro de 2010, nela viviam Chagas (o filho mais velho do casal) com seus três filhos; Déo, o filho mais novo; e uma irmã de Manduca. Janete tem ainda duas filhas, Rosa e Cleide, esta mãe das noras de Pedro, que moravam em Ji-Paraná e Porto Velho, respectivamente. A casa foi desmanchada depois que a família fundou sua própria aldeia, Cinco Irmãos, chamada por todos de Palhoça. Clécia, a filha mais nova de Janete e Manduca, morava em uma casa nos arredores de Paygap, próximo à estrada que levava à aldeia Lourdes, habitada pelos Gavião. Ela vivia com seu marido Jairo, um branco, e duas crianças.

Ao lado da antiga casa de Janete encontram-se a cozinha e a casa de Iari e Firmino, os pais de Arõy. Iari e Janete são irmãs classificatórias, segundo a primeira, mas somente amigas, segundo me contou a segunda. Se Iari buscava reforçar os laços de parentesco, Janete não demonstrou, ao menos perante a mim, qualquer constrangimento em desfazê-

los, ponto ao qual retornaremos mais adiante quando analiso a saída dos cinco irmãos de Paygap.

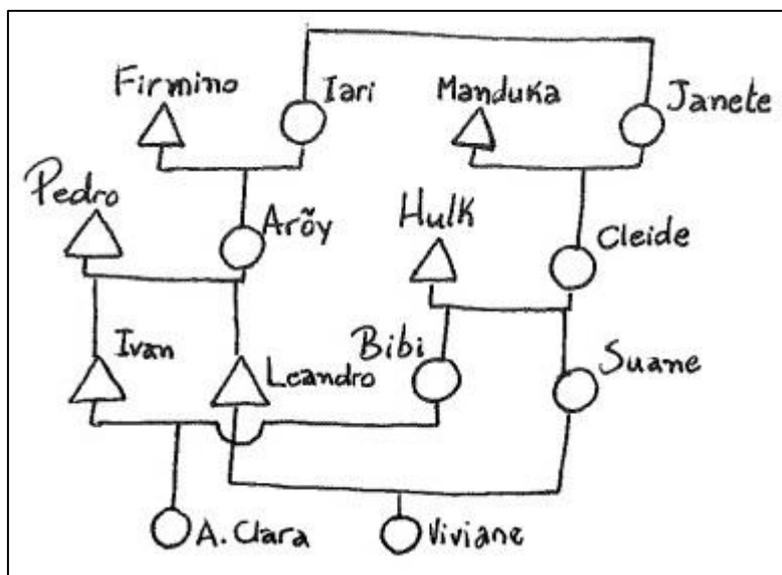


Figura 11: Relação entre Iari e Janete

A casa de Iari e Firmino é uma das maiores e nela habitam, além do casal, o filho mais novo deles, Ronaldo, que nunca se casou; a filha mais nova, Lúcia; a filha de Lúcia, Neide; e o filho de Neide, um menino pequeno chamado Guru'xu. Lúcia separou-se logo após o nascimento da filha. O pai de Neide mora em de Iterap. Ele e Lúcia separaram-se quando a menina ainda era um bebê. Neide é solteira e não revela quem é o pai do menino.

Bem ao lado desta casa, encontra-se a escola velha, que foi reformada quando eu estava em campo, passando a contar com uma sala de aula e uma cozinha, ambas bem precárias. Depois da reforma, as professoras brancas passaram a se hospedar na cozinha da escola. Cansado de ceder sua casa e esperar pela promessa de uma nova construção para abrigar a escola, Ernandes proibiu as professoras de se hospedarem em sua residência, obrigando a SEDUC a agilizar a reforma da escola velha. Ainda assim, a maloca da associação era usada como sala de aula quando havia duas turmas em um mesmo horário.

Depois da escola, tem-se a casa de Xeba, irmã de Firmino e a mulher mais velha de Paygap. Xeba vive com o filho Xót Mot, que, apesar de ter mais de trinta anos, nunca se

casou. Ela também é mãe de Paratik, pai dos filhos de Marina, que depois de se separar foi viver com outra mulher em Iterap. Em frente à casa de Xeba, encontra-se o campo de futebol, onde os homens se reúnem ao final do dia para jogar. Foram muitos os fins de tarde em que me sentei junto às minhas amigas em um banco ao lado da casa de Marina para assistirmos às partidas de futebol.

Assim como se passa em Iterap, não é possível estabelecer qualquer centro fixo da aldeia. As pessoas costumam se reunir de manhã cedo e principalmente no fim de tarde nos terreiros dos parentes, os mais frequentados sendo o de Pedro e Arõy e o de Firmino e Iari. Cotidianamente, é o grupo familiar que frequenta esses espaços. Porém, dada a proximidade das casas e do parentesco, cuja ligação passa por Arõy, as pessoas se visitam com alguma regularidade.

Cinco Irmãos

Em 2011, presenciei os movimentos em torno da fundação de uma terceira aldeia. Devido a uma série de divergências (às quais voltaremos) em torno da posição de chefia, dos mecanismos de decisão, do que vem a ser uma “comunidade” e da presença de brancos na aldeia, o grupo familiar de Janete, que viveu por décadas em Porto Velho antes de se juntar aos parentes de Paygap, mudou-se definitivamente para sua própria aldeia em julho daquele ano. O lugar para onde a família se mudou – uma antiga colocação dos pais de Nakyat, conhecida por todos pelo nome de Palhoça e denominada por seus novos ocupantes de Cinco Irmãos – dista cerca de sete quilômetros de Paygap, seguindo pela estrada que leva à aldeia gavião do Lourdes.



Figura 12: Aldeia Cinco Irmãos

Estive lá somente por algumas poucas horas, em duas ocasiões. Na primeira, fui de moto com Nakyt, que queria caçar mutum com Chagas e Déo para a sua esposa, então de resguardo. Havia a casa de Janete, onde dormiam também o marido Manduca, os filhos solteiros do casal e a irmã de Manduca. Clécia e Jairo tinham uma casa própria há uns 50 metros de distância, perto de um pequeno lago onde os moradores da Palhoça tiravam água. Em setembro de 2012, retornei com Rose, assessora do Cimi, e pude notar as novas construções. Logo na chegada, à direita da estrada, uma pequena escola construída pelos próprios moradores com dinheiro da SEDUC. Atrás da casa de Janete, Hulk, esposo de Cleide, trabalhava na construção da casa do casal, que alternava períodos na casa de Janete, na casa das filhas em Paygap, bem como nas cidades de Ji-Paraná e Porto Velho.

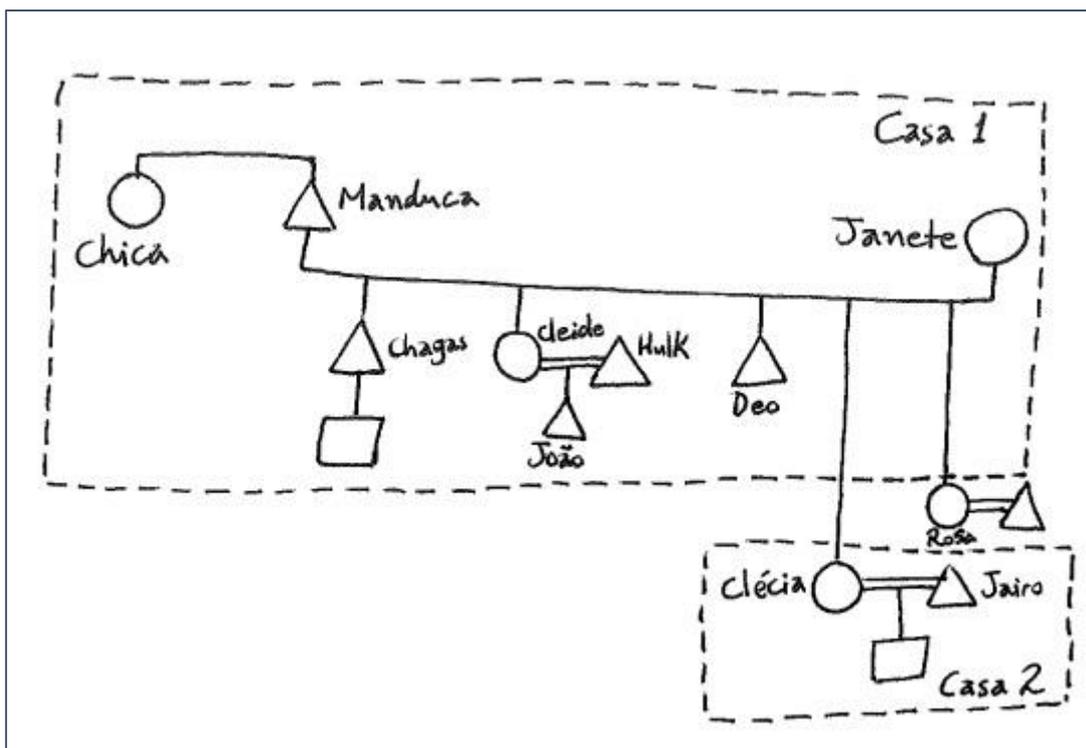


Figura 13: Relações entre os moradores de Cinco Irmãos

Casada com um seringueiro, Dona Janete deixou os Arara quando Chagas, o único filho nascido junto aos parentes indígenas, ainda era uma criança. As versões sobre o retorno de Dona Janete e seus filhos apresentam pequenas divergências conforme narradas por aqueles que voltaram ou por aqueles que os receberam. Segundo Pedro, ficaram sabendo do paradeiro dos parentes quando o cacique acompanhava a mãe doente em Porto Velho e um funcionário da Funai lhe contou sobre “um pessoal arara” que morava perto dele. Ao tomar conhecimento dos nomes, ele reconheceu os parentes da mulher. Este homem teria dito a Pedro que este pessoal “passava muita necessidade”, que “comiam dia sim, dia não”. O cacique e sua esposa teriam, então, convidado os parentes para morar em Paygap. De uma das netas de Janete, nora do casal, escutei que quem foi chamá-los para retornar a TI teria sido Volmir, um frei do Cimi, muito estimado pelo pessoal de Paygap e da Palhoça. Déo, contudo, corrobora a versão de Pedro. Segundo ele, o cacique mandou seu motorista buscar a família de Janete no pequeno caminhão que tinha – era tempo de extração de madeira.

Porém, menos do que os portadores do convite ou os principais atores envolvidos, a distinção marcada entre as versões dos que retornaram e dos que os receberam é quanto

às condições de vida do grupo familiar de Janete na cidade. Os membros da família fazem questão de frisar a boa vida, plena de saúde e trabalho, que levavam na cidade, atribuindo a decisão do regresso exclusivamente ao desejo de Janete de assim fazê-lo. Já para os moradores de Paygap, os parentes só poderiam estar passando fome e na miséria longe da *vida no mato* por serem essas as condições inerentes da vida *na rua*. É assim que se referem à cidade, um espaço onde se é difícil imaginar como as pessoas fazem para comer e onde em lugar de macaxeira, tem-se o dinheiro.

Longe dos parentes há mais de 30 anos, Janete, o marido, e alguns dos filhos chegaram em Paygap em 1994, onde permaneceram por volta de quatro anos, regressando para a capital do estado porque, segundo Chagas, tinham se “acostumado com a vida lá fora”. Em 2005, após Janete ser diagnosticada com um câncer em estágio de metástase, Chagas conta que a mãe “reuniu nós tudinho e os genros” para expressar à família o desejo de morrer em sua terra. Decidiram, então, tentar a vida no mato mais uma vez. A matriarca retornou para morrer e acabou sobrevivendo ao câncer, segundo me contou, por obra do grande xamã Cícero, cujo espírito aparecia no hospital em Porto Velho para curá-la.

Esta nova tentativa de viver na aldeia incluiu o casamento de duas netas de Janete com os dois filhos mais novos de Pedro. Quando estiveram em Paygap pela primeira vez também houve relacionamentos amorosos de um dos filhos e uma das filhas de Janete com moradores de Paygap. As relações, todavia, não perduraram. Durante este longo processo de retorno, Rosa, uma das três filhas de Janete, acabou estabelecendo-se em Ji-Paraná com o marido e o filho, onde abriram uma pequena venda. É na casa de Rosa que Janete e sua família se hospedam quando vão à cidade fazer compras ou resolver qualquer problema.

O clima amistoso entre os regressados e os parentes que os receberam parece ter durado alguns anos. Arõy gosta muito de lembrar como Chagas sempre lhe levava um pedaço de caça, lhe comprava alguma coisa ou aparecia em sua casa para conversar com ela e o marido. Não sei dizer quando as divergências se iniciaram, mas a família do cacique atribui a mudança de comportamento dos parentes à influência de Jairo, esposo de Clécia, que, segundo me contou Pedro em tom de reprovação, teria sido integrante do Movimento dos Sem-Terra (MST) antes de se casar e se mudar para Pyagap.

De minha parte, pude notar uma tensão permanente entre a família de Pedro e a de Janete ou, mais precisamente, entre Chagas e o cacique, já em minha segunda visita a Paygap em fevereiro de 2011. Das queixas constantes que fizeram dos parentes durante todo o ano de 2011, Pedro e Arõy sempre pouparam a tia e seu esposo, dirigindo suas críticas mais implacáveis a Chagas, Clécia e Jairo.

Invariavelmente, as reclamações referiam-se a comportamentos dos descendentes de Janete que, do ponto de vista do *peçoal* de Pedro, conotavam uma recusa deliberada de afirmar os laços de parentesco. Aqueles que voltaram foram aos poucos deixando de conversar com os parentes, de visitar suas casas, de tomar macaloba juntos, de repartir uma caça, bem como foram preterindo relações matrimoniais com as mulheres de Paygap. Era por meio do idioma da comida, da conversa e do casamento que as pessoas, especialmente Pedro e Arõy, me falavam do rompimento das relações. Objetivações do parentesco, a não atualização da troca de alimentos, palavras, bebida e mulheres colocava em xeque as relações de entre o *peçoal* de Pedro e o *peçoal* de Chagas.

Assim, Arõy gostava de me dizer que era para Chagas ter se casado com Lúcia, e Déo com Neide. Também afirmava que Clécia incitava Déo e Felipe, o filho mais velho de Chagas, a não namorarem as meninas de Paygap. Do mesmo modo, a conversa entre as famílias foi rareando e Pedro ressentia-se por Chagas ter passado a “tapa[r] a boca”, ou seja, não falar com ele quando deveria agradecê-lo por tê-lo tirado da miséria. A boca que não oferece palavras não deve receber comida. No auge da tensão, alguns dias antes de o caminhão ir buscar as coisas dos cinco irmãos para levá-los em definitivo para a nova aldeia, Pedro decretou: “eles não podem mais comer da nossa comida não”.

Arõy sempre lamentou esse afastamento ao mesmo tempo em que reforçava a ideia de que era Pedro quem havia chamado a família de Janete para viver em Paygap porque ela queria ficar perto dos parentes. A decisão de irem *para dentro* – i.e., para o mato, distante das facilidades de quem está próximo das linhas e da cidade – sempre atormentou os que vivem em Paygap, por terem justamente empreendido o percurso contrário. “Sofri demais lá dentro” e “não tinha carro quando a gente ficava doente” eram os comentários que mais escutei dos moradores da aldeia quando dos preparativos e da partida definitiva de Janete e sua família.

No período de transição, circularam histórias de aparições de *'oraxexe* na Palhoça. Os novos moradores do lugar estavam sendo importunados por esta classe de seres monstruosos que andam no chão. Os *tê mamât*, os espíritos auxiliares do pajé, chegaram a dizer para Cícero que o pessoal não deveria retornar para lá porque o lugar estava cheio de *'oraxexe*. Uma velha senhora de Iterap matara um de seus filhos na Palhoça quando morou lá. A mudança – e o fato de a família de Janete ter arrancado sua casa, i.e., tê-la desmanchado para reaproveitar a madeira na construção da nova residência – atormentava os moradores de Paygap, que também topavam com *'oraxexe* nos arredores da aldeia durante aquele período.

Os motivos para o desentendimento entre os dois grupos familiares pareciam advir, por um lado, de mal-entendidos em torno do que vem a ser uma comunidade e os processos de decisão que ela envolve ou deveria envolver e, por outro, do aumento da circulação de brancos na aldeia decorrente das relações matrimoniais e de amizade do *pessoal* de Chagas com os *péñ*. O primeiro ponto será abordado no próximo capítulo. Quanto à presença de brancos em Paygap, a família de Pedro andava preocupada com o aumento de casamentos com brancos. Não se mostravam satisfeitos com o casamento de André com Paula, mas aceitavam que ela morasse na aldeia. Sabrina, irmã de André, casou-se com o irmão de Paula e foram morar na *rua* porque Pedro não queria mais brancos na aldeia. Há uma percepção por parte do *pessoal* do Pedro de que depois que os brancos começaram a casar com Arara, as relações entre as famílias se deteriorou e a autoridade do cacique passou a ser questionada.

Os descendentes de Janete, em geral, apareciam nas falas dos moradores de Paygap como índios. O casamento de suas filhas com brancos, todavia, gerava alguma tensão por aumentar consideravelmente o número de não índios na aldeia. Ainda assim, uma nítida distinção é estabelecida pela família de Pedro entre Hulk e Jairo. O primeiro, um homem muito bem-humorado e prestativo, e que cedeu as filhas Bibi e Suane para os filhos de Pedro e Arõy, é muito bem quisto e elogiado. O segundo, além de levar uma mulher que poderia ter sido nora (já que Clécia, sua esposa, relacionou-se com um dos filhos de Pedro na primeira tentativa de morar em Paygap), é considerado o grande pivô da cisão que acabou afastando os parentes.

As relações intensas entre o *pessoal* de Janete e os brancos eram motivo de grande preocupação entre os moradores de Paygap. Por vezes, apareciam amigos para visitá-los e caçar. A retirada do grupo para sua própria aldeia tornava o controle desta circulação de pessoas por parte de Pedro extremamente precário, o que gerava apreensão e incertezas entre meus anfitriões.

Ser índio, ser parente

O que é ser um parente? Como se faz um parente? Como o parentesco pode se objetivar por meio da troca e compartilhamento de carne, comida, bebida ou palavras? As relações flutuantes entre os cinco irmãos e alguns dos moradores de Paygap tornam visíveis essas questões na medida em que ilustram com alguma precisão o caráter processual e fabricado do parentesco.

De Arõy ouvi que, durante o processo de mudança para a Palhoça, Clécia lhe disse que ela e a família pretendiam levar brancos para morar na nova aldeia. “Eles não querem ser índios”, concluiu minha amiga na ocasião. Ela e seus parentes ofereceram aos filhos de Janete todas as condições para eles exercerem uma “indianidade” ou tudo que se pode esperar de um parente: cônjuges, palavras, carne e bebida. A opção deliberada dos cinco irmãos por se colocarem fora desses circuitos de troca, privilegiando as relações com os brancos, só pode ser entendida como uma recusa a ser parente, que se expressa nesta imagem da indianidade preterida. Neste sentido, dois movimentos contrários marcam o devir dos cinco irmãos aos olhos da família de Pedro. Na medida em que priorizam as relações com os *pén* e se recusam a participar do jogo do parentesco mostram-se engajados em um virar branco. Por outro lado, o deslocamento para dentro do território também os situa em um devir índio, que causa tanto espanto como admiração entre os moradores de Paygap.

É notório como o campo da humanidade e o campo do parentesco recobrem-se mutuamente nas terras baixas sul-americanas. Nas palavras de Coelho de Souza, “o verdadeiro humano é um parente” (2004: 26). Como as etnografias da região vêm mostrando, para ser um parente, é preciso ter o corpo fabricado enquanto semelhante ao de sua espécie. O trabalho de produção do parentesco é, assim, “produto de um esforço

deliberado de *assemelhamto corporal*” (idem, grifo no original). Inscritos no corpo por meio da ação de parentes, parentesco e humanidade são estados relacionais que podem ser criados, reiterados ou interrompidos. São, portanto, reversíveis. Se a literatura nos mostra como a pessoa está sujeita à transformação em animais, espíritos ou mortos – todos esses não humanos e não parentes –, em Paygap, uma das possibilidades de deixar de ser parente é (escolhendo) virar branco.

A despeito de sua fala acerca do desejo daqueles que partiam (mais uma vez) de não quererem ser índios e da iminência de um rompimento das relações, em nossas conversas cotidianas Arõy não costumava questionar a indianidade dos que retornaram à aldeia após tantos anos afastados (caso de Janete e Manduca) ou totalmente ignorantes do que é viver uma *vida no mato* (no caso de seus descendentes). Essa postura sempre me causou estranhamento. Por que aos olhos de minha amiga aquela gente que cresceu desaldeada, que teve que aprender a viver no mato e que sequer se sabiam índios, como me disse certa vez Bibi, não era vista como *péñ* – pelo menos até decidirem abrir o seu próprio lugar?

Suspeito que a disposição inicial dos descendentes de Janete para o estabelecimento de relações – com conversas, refeições compartilhadas, caça repartida e matrimônios consolidados – é crucial para a sua caracterização como parentes e, conseqüentemente, arara. Como não poderia deixar de ser, o status de *i'tâ* (“nós”, “gente”) deve ser sustentado mediante certas práticas, que possibilitam a atualização das relações. Até o momento em que participavam desses circuitos de troca, a indianidade dos regressos não costumava ser colocada em xeque.

Em todo o meu período em Paygap, só em duas ocasiões presenciei a condição de *índio* de alguém da família de Janete ser questionada. A primeira no episódio narrado acima em que Arõy interpreta a prioridade dada ao estabelecimento de relações com os brancos em detrimento das relações com sua família como um anseio por não ser, nas palavras de minha anfitriã, “índio”.

Em outra ocasião, na semana em que a família de Janete preparava-se para ir finalmente para a Palhoça, saí em uma excursão com Sônia, Tereza e alguns de seus filhos e filhas pequenas para coletar *'õn 'õn*, o coco do tucumã com o qual as mulheres fazem colares e anéis. Ana Clara, a filha de Ivan e Bibi (uma das netas de Janete), com cerca de

seis anos, fazia parte da turma de crianças que nos acompanhava. Sua avó Arõy iria “furar colar” para a neta e por isso a menina foi conosco. Assim que chegamos no coqueiro, Sônia disparou: “*péñ* não sabe fazer nada”. Diante do meu desempenho sofrível na execução da tarefa, pensei que ela estava se referindo a mim, mas logo percebi que a branca em questão era Ana Clara. As duas mulheres derrubavam os cocos com um grande pedaço de pau, que precisava ser alçado à copa da árvore repetidas vezes para acertar o alvo e ter a força necessária para fazer tombar os frutos, uma tarefa cansativa e penosa. A menina, ajudada por mim, recolhia-os do chão e os colocava em um pequeno paneiro trançado por sua avó. Quando regressávamos para a aldeia, Sônia voltou-se para a criança e disparou: “sua mãe não sabe furar não, *péñ*”. Embora risse com a chacota de Sônia, em nenhum momento, Tereza, casada com FB da menina, dirigiu-se a ela como branca ou fez brincadeiras com sua origem.

Uma semana antes deste episódio, eu almoçava na casa de Sônia quando Ana Clara apareceu na porta da casa e Bibi começou a chamar a filha. Minha amiga disse que Bibi nunca deixava a menina andar na casa dela. “Eu tiro comida para ela e eles vêm pegar a menina, até parece que eu faço coisa ruim pra criança”, queixou-se. Segundo Sônia, os pais da criança agiam desse modo somente com ela. Ana Clara podia brincar e comer tanto na casa de Arõy como de Tereza.

Lembro que os maridos de Bibi, Sônia e Tereza são irmãos. Agnaldo e Naka Péw, maridos das duas últimas, casaram-se com duas irmãs classificatórias cujas mães são irmãs. Assim como Alzira Ximaték e Joana se chamam *namât*, suas filhas, respectivamente, Sônia e Tereza, também deveriam se referir uma a outra por esse termo⁹. Ivan, marido de Bibi, e Leandro – filhos mais novos de Pedro – também se casaram com duas irmãs, algo bastante corriqueiro entre os Arara. Além de dividirem a mesma casa, ambos estudaram em Nova Colina e dominam muito bem a língua e os códigos dos brancos. Os dois irmãos têm relações muito estreitas, que passam pela sororidade das esposas bem como pelas relações com a família delas. O companheiro preferido de caçada de Leandro, é Felipe, o filho mais velho de Chagas. Depois que os parentes das esposas mudaram-se para a Palhoça, as visitas dos irmãos à nova aldeia tornaram-se recorrentes.

⁹ Digo deveriam porque, apesar da proximidade espacial – suas casas são vizinhas – e afetiva entre as duas mulheres, elas costumam se chamar pelo nome próprio.

A proximidade entre Naka Péw e Agnaldo não é tão notável, mas a relação entre Tereza e Sônia é de muita intimidade e cooperação. As duas costumam ir à roça, sair em expedições no mato e passar os fins de tarde juntas, seja no terreiro de Arõy ou no banquinho encostado na parede dos fundos do postinho, que é virado para a casa de Tereza. Quando alguma das mulheres faz macaloba, a outra sempre aparece na casa da produtora para tomar a bebida e conversar. As mulheres também se doam bebida para guardarem em casa.

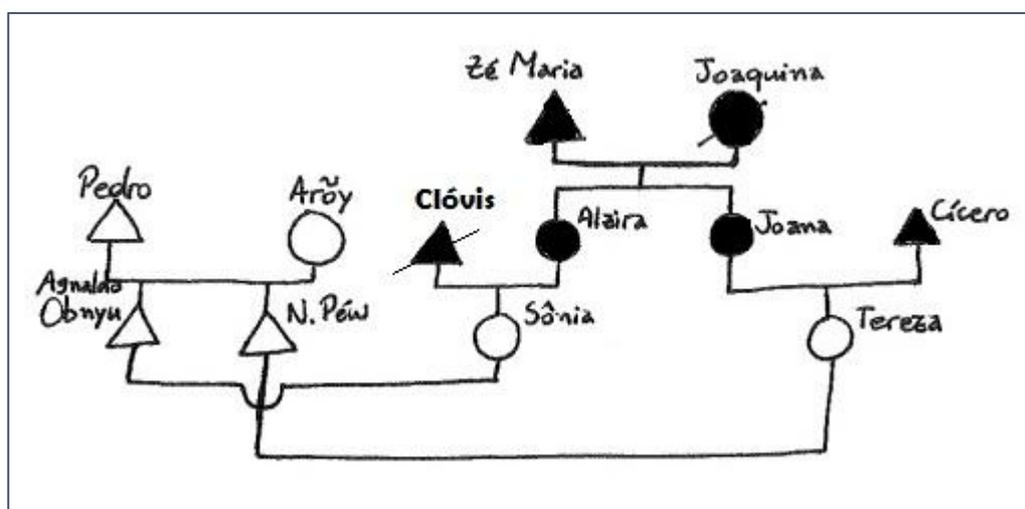


Figura 14: Relações entre Tereza e Sônia

Se Ana Clara pode andar na casa de Tereza, por que então não pode fazê-lo na casa de Sônia? Ao preterir as relações com Sônia e ao mesmo tempo reconhecer as relações com Tereza, Bibi, por meio da circulação da filha, parece (para Sônia) fazer um movimento deliberado de distinguir um grupo de parentes, reconhecendo a segunda enquanto tal, mas não a primeira. Não permitir que a menina coma ou ande em sua casa é interpretado por Sônia como uma recusa ao estabelecimento de relações de parentesco, o que pode ser percebido em sua afirmação de que Bibi e sua filha são brancas e “não sabem fazer nada”. Não sendo parentes, aparecem enquanto brancas. É o comportamento antissocial da esposa do cunhado que eclipsa sua qualidade arara, que pode aparecer para outros. É por não se portar enquanto parente, aceitando uma oferta de comida, que a incapacidade de Bibi de agir enquanto uma mulher arara é enfatizada. Diferentemente de

todas as outras mulheres adultas da aldeia, com exceção de sua irmã, Bibi não sabe furar colar, não sabe fazer macaloba – as duas irmãs sequer tomam a bebida – e não cozinha todos os dias.

As habilidades que caracterizam uma esposa lhe faltam não por ela ser inescapavelmente *péñ*. Meus anfitriões em Paygap e Iterap sempre me contaram, com admiração, de mulheres e homens não índios que demonstravam dominar aquelas atividades que, na percepção deles, caracterizam o espaço convencional arara. Assim, mesmo em Paygap, Paula, esposa de André, é muito admirada pelo artesanato que produz com os cocos de tucumã. As mulheres elogiam seus anéis e brincos. Em Iterap, me contavam de uma mulher não índia que morou um tempo na aldeia e que produzia uma macaloba tão gostosa quanto à delas. Bons caçadores e agricultores também são elogiados e comparados aos *i'tâ*.

Por espaço convencional arara tenho em mente aquilo que no processo dialético da simbolização delineado por Wagner (1981) aparece como da ordem do dado. Os regimes sociocosmológicos indígenas tendem a privilegiar um modo de simbolização ou ação que Wagner define como diferenciante, no qual as atividades consideradas como propriamente humanas e os modos tradicionais de agir e se comportar são tomados como inatos. Neste sentido, há uma forma arara de ser homem, de ser mulher, de ser um casal, uma filha, etc. Essas formas encontram-se no campo do dado na medida em que são percebidas como já constituídas e não como produtos da ação humana. O que cabe a esta ação é atualizar essas formas e ao mesmo tempo diferenciar-se quanto ao grau e excelência com que isso é feito.

Como o mais importante para a discussão travada neste capítulo e na análise do ritual é uma distinção entre práticas masculinas e femininas, é sobre os modos de ser mulher e ser homem que a descrição se detém. Além disso, o par conjugal é a unidade de produção cotidiana. Interessa aqui como os produtos do trabalho de um casal adulto – principalmente, a macaloba, a caça e os alimentos cultivados – contribuem para a constituição do parentesco e dos corpos araras.

Uma mulher *i'tâ* é aquela que produz e cuida (d)as crianças, cozinha para a família, fabrica macaloba bem como planta e retira os produtos da roça para alimentar seu marido e filhos que vivem com eles. Outras habilidades, ligadas ao fazer manual, podem ou não

ser dominadas. Assim, o domínio das técnicas de tecelagem de rede¹⁰ e tipoias e da fabricação do artesanato em palha – grandes paneiros de babaçu e balaios de diversos tamanho de tucumã – distribui-se diferentemente entre as mulheres. Em geral, aquelas que são tecelãs dominam todas as outras técnicas.

A produção de anéis, colares e pulseiras com diferentes espécies de cocos é a atividade de mais amplo domínio. Com cerca de nove anos, as meninas começam a fabricar os anéis de coco de tucumã. Quando dominam razoavelmente a técnica, passam a produzir os colares, *makâri* – dos ornamentos, o que dispende mais tempo e matéria prima. É raro que uma mulher adulta em idade de casar não saiba fazer *makâri*. A grande disseminação desta habilidade deve-se muito ao fato de ela ser, junto com os benefícios do Programa Bolsa Família, a maior fonte de renda daquelas mulheres que não exercem a função de professora da escola da aldeia¹¹.

Dentro deste universo, fazer macaloba é talvez aquilo que diferencia irremediavelmente homens e mulheres. Na ausência de suas esposas, um homem pode eventualmente cozinhar. Ele também pode cuidar das crianças enquanto a mulher realiza algum trabalho que a mantenha impedida. Dos artesanatos, pode produzir anéis (mas não colares, nem balaios e paneiros). Desconheço homens que fiem a linha de algodão e apesar de não produzirem redes e tipoias, aqueles que fabricam os cocares tradicionais – um diadema de penas de arara vermelha ou amarela – tecem a tiara de algodão. Jamais, contudo, vi ou ouvi falar de homens que fizessem *na'mèk kap*¹².

Fazer *na'mèk kap*: receita de Arõy

Um visitante ou uma visitante dispostos a passar alguns dias em Paygap ou Iterap seguramente irá topar em algum momento com uma reunião de um pequeno grupo de pessoas, geralmente no pátio de uma casa, tomando *na'mèk kap*. A bebida que será

¹⁰ As redes também podem ser produzidas com a fibra do tucumã.

¹¹ Todo o artesanato fabricado pelas mulheres, e não só os colares, é vendido para visitantes que por algum motivo vão à aldeia, ou na cidade, onde costuma ser exposto na universidade, em feiras ou na loja da Pastoral ligada ao Cimi.

¹² Há, claro, sempre um branco disposto a desconstruir essas fronteiras. Carlinhos, um missionário do Cimi que morou por anos em Paygap até falecer em um acidente de moto, era um desses. As pessoas contam que ele fazia tudo que um(a) Arara faz, inclusive macaloba.

oferecida a este visitante pode ser de cará (*ya'mo* ou *mará'ã*)¹³, milho (*nāya*) ou macaxeira (*mani*). Todas as receitas levam batata-doce, *pe'tik*, e, em algumas, tanto ao milho como ao cará é adicionado um pouco de macaxeira¹⁴.

Na'mèk kap é uma receita gavião de fabricação de bebida. A bebida considerada originalmente arara é feita ralando a macaxeira antes de fervê-la e recebe o nome de *marixá* (o nome de uma variedade da macaxeira) ou *na'mèk kap xa'yoro* (macaloba ralada). Às vezes, além da batata ralada, misturam o milho pisado à macaxeira ralada. A macaxeira é ralada e cozida no fogo com água. É preciso mexer o conteúdo durante todo o processo de cozimento, senão gruda na panela. Segundo Arõy, o *marixá* sustenta mais que *na'mèk kap* por ser menos diurético. Ocasionalmente, as mulheres ainda fabricam essa bebida, que, por ser ralada, adquire uma consistência mais rala e que retém fiapos de macaxeira, diferentemente de *na'mèk kap*, mais uniforme e encorpada.

No período em que convivi com os Arara, o consumo girava em torno da bebida doce, *na'mèk kap pe'wit*, ou *boa*, como se pode dizer em português. Pode-se também tomá-la em versão azeda, *na'mèk kap xa'yök*, quando ela é fermentada, embora eu só tenha presenciado sua ingestão na Festa do Jacaré, celebrada em Paygap em setembro de 2010, e no Encontro de Pajés, realizado em fevereiro de 2011. Algumas mulheres ofereceram-me a bebida com baixo grau de fermentação em duas ocasiões ordinárias, nas quais me disseram que a bebida tinha azedado, com isso sugerindo que tomá-la fermentada não era a intenção original.

Na'mèk kap é sempre feita por uma mulher, às vezes ajudada pelas filhas solteiras, em sua cozinha, *wirik kanã tit* (lugar de cozinhar), local fora da residência, que pode ser uma construção de palha ou de madeira, geralmente de tábuas velhas reaproveitadas de casas derrubadas. No caso de mulheres que (ainda) não têm uma área reservada no exterior da casa que sirva de cozinha, ela poderá preparar a bebida no pátio de sua residência. A mulherer que efetivamente cozinha a macaloba não pode estar menstruada. É

¹³ Em geral as famílias possuem essas duas variedades de cará em suas roças. A primeira é o cará roxo, de formato arredondado e pequenino. A segunda é o cará comprido, de casca marrom e branco por dentro.

¹⁴ Nunca acompanhei a fabricação de *nāya kap*, macaloba de milho, porém, segundo Arõy e Kara'yã Péw, esta variedade da bebida também leva macaxeira. Segundo Kara'yã Péw, quando a bebida é feita com o milho ainda verde, ele é ralado e cozido. Quando o milho já está maduro, ele é debulhado ante de ser cozido.

impensável que uma mulher fabrique a bebida sob tal estado. A macaloba produzida por uma cozinheira menstruada deixaria doente todos os que dela tomassem.

A macaloba tem sua dona, *koa*, aquela que comanda a sua produção e, principalmente, de cuja roça vieram os produtos para o preparo da bebida. O marido da produtora também pode ser considerado o dono da bebida. Ela também pode ter outro dono, aquele que encomenda sua produção e oferece os produtos de sua roça para que a bebida possa ser feita. Assim, um filho pode convidar a mãe para tirar *mani*, macaxeira, na roça dele. Neste caso, ele é considerado *na'mèk kap koa* e é o primeiro a ser servido quando a macaloba está pronta. O dono da macaloba e da macaxeira preocupa-se, então, em servir o marido da mulher que preparou *na'mèk kap* e pode convidar quem ele quiser para tomar a bebida.

A fabricação da bebida começa com uma ida à roça para tirar o cará, o milho e/ou a macaxeira, já com o intuito de prepará-la. A excursão à roça é encabeçada por uma mulher acompanhada pelas filhas, irmãs e/ou noras e, em algumas ocasiões, por alguma outra mulher que tenha sido convidada. Apesar de esse ser um trabalho feminino, não é raro um homem ir com sua esposa ou mãe para dar uma olhada na roça e também ajudá-la a tirar cará ou cavar macaxeira. Este mesmo homem pode ajudá-la a levar parte da colheita em um pano ou em sacos de estopa amarrados e carregados do mesmo modo que os panos, isto é, junto às costas, preso à cabeça por uma corda de envira. O preparo da macaloba por vezes inicia-se no mesmo dia da colheita, porém o mais comum é que ocorra no dia seguinte.

Durante o período que passei em Paygap e Iterap, pude acompanhar algumas mulheres em diferentes etapas da produção da bebida. Quanto ao seu preparo completo, as oportunidades foram menos abundantes. Uma vez que leva um certo tempo para que a macaloba esteja pronta para o consumo, não foram raras as vezes em que pretendia acompanhar todo o processo de fabricação e acabei envolvida em outras atividades. Assim, posso dizer que foi junto a Luiza Xere Yã e Arõy, as mulheres que encabeçam as duas famílias que me receberam, que pude registrar com maiores detalhes os modos de preparo de *na'mèk kap*. Apresento a seguir a receita da bebida de macaxeira, conforme ensinou-me Arõy durante certa vez em que estive com ela desde uma ida à roça, acompanhada de suas noras e filha, até a degustação final.

Colhidos os produtos na roça, a primeira coisa que Arõy precisa providenciar para preparar *na'mèk kap* é lenha para acender o fogo que, em geral, é recolhida ao lado de sua casa, em um pomar plantado por Pedro. Habitualmente, ele a ajuda nesta tarefa. Juntada a lenha e aceso o fogo, uma grande panela, *ma'è bap*, é enchida com água e colocada no fogão improvisado com tijolos e uma grade reaproveitada de um velho fogão. Enquanto a água esquenta, Arõy descasca a *manì*, uma quantidade que cabe em um paneiro grande. Após descascada a macaxeira, ela é lavada em uma bacia e picada em pedaços. Em seguida, é colocada para cozinhar na panela que se encontra no fogo. O processo de cozimento da macaxeira demora mais de duas horas, período em que Arõy aproveita para fazer outras coisas, como fabricar artesanato ou banhar-se no rio.

Quando a macaxeira já está praticamente cozida e *ma'è bap* continua sobre o fogo, uma pequena quantidade é retirada e colocada em uma panela pequena, *ma'è ûp*. O conteúdo desta é então amassado – ou *pisado*, como as pessoas gostam de dizer em português – com um grande bastão de madeira. Arõy contou-me que o nome deste utensílio é *xipék*. Com Luiza aprendi que este é o nome de uma taboca, a mesma usada na produção das flautas, *payán*, outrora tocadas pelos homens em rituais como *Wayo 'at Kanã*. Como todos são unânimes em dizer que não encontram mais *xipék* nos limites da TI, no presente esta colher não é, aos olhos de Luiza, *xipék*, mas “só tábua mesmo”.

A *manì* continua no fogo enquanto Arõy adiciona à macaxeira amassada na panelinha uma ou duas batatas-doces raladas e um pouco de açúcar. Essa mistura é chamada de *wirik tûk*, na tradução de Arõy comida *pisada*, ou seja, amassada. Segundo contou-me Arõy, rala-se a batata na panelinha para que a bebida não fique muito ralinha.

A batata-doce é um ingrediente imprescindível. Não se concebe fazer *na'mèk kap* sem ela. As pessoas têm dificuldade até mesmo de descrever uma macaloba que leve somente açúcar. Dizem que a bebida fica insossa sem batata. Algumas comparam a macaloba sem *pe'tik* com o caldo da farinha, atribuindo um mau cheiro a tal bebida. Desta forma, se o sabor da *na'mèk kap* pode variar, o que é constante em qualquer receita é a batata ralada.

Assim, uma das coisas que Arõy ou qualquer outra mulher leva em conta quando decide fazer *na'mèk kap* é se tem ou não o ingrediente. Antigamente, quando tinham muita

batata, podiam cozinhar um pouco do tubérculo ralado junto com a mandioca, o cará ou o milho. Hoje utilizam somente o tubérculo ralado na pequena panela, e na grande panela de macaxeira depois de cozida, “porque a batata acabou”. Em Paygap, ela foi atacada por uma praga e recentemente, pela primeira vez, as famílias ficaram sem batata, que passou a ser comprada nos mercados de Ji-Paraná. Em Iterap, algumas famílias ainda têm um pouco em suas roças.

Depois de cozida a mandioca, Arõy fica totalmente envolvida com a fabricação de *na'mèk kap*. Com o auxílio do marido ou algum outro adulto que esteja por perto, ela retira a panela do fogo e a deposita sobre o chão batido da cozinha. Adiciona, então, um punhado de açúcar e, a depender da quantidade disponível, uma ou duas batatas raladas na hora na grande panela. Uma boa quantidade de água, calculo que cerca de cinco litros, também é acrescida. Por fim, *wirik tûk*, a batata ralada sobre a macaxeira reservada na *ma'è úp*, é despejada na grande panela. Com o *xipék*, a produtora mexe o conteúdo do caldeirão.

Sentada em um banquinho e rodeada por panelas ou outros vasilhames que contêm o caldo da macaxeira cozida¹⁵ e água, Arõy põe-se, então, a peneirar o conteúdo do caldeirão em um grande recipiente – do tipo usado como lixeira pelos brancos e que ela chama de *ma'è bap*, assim como o caldeirão onde a macaxeira é cozida – no qual a *na'mèk kap* será armazenada. Uma pequena panela serve como concha para retirar o caldo do caldeirão que foi ao fogo e despejá-lo sobre a peneira¹⁶.

No início, quando a macaxeira ainda está muito quente, faz-se uso do *xipék* para auxiliar na peneiração e para mexer o conteúdo da panela. Na medida em que vai peneirando, Arõy acrescenta mais água. Ao final, costuma-se executar o mesmo processo com as mãos, amassando sobre a peneira a papa que resta no caldeirão que foi ao fogo. A peneiração deve ser feita com a panela que contém o caldo de macaxeira bem próximo ao fogo. Caso contrário, a bebida estufa e o gosto fica como o da farinha de puba.

¹⁵ Embora aos meus olhos o processamento da macaxeira no fogo produza uma espécie de caldo, para Arõy, não se trata de *mani ixû*, mas simplesmente de *mani*. *Ixû* é a palavra usada para falar da consistência líquida das coisas, sendo mais comumente aplicada para água, rio e sopa. Ainda que para Arõy o produto que surge ao final do cozimento não seja um caldo de macaxeira (muito possivelmente devido a sua consistência grossa), adoto esta caracterização somente com o intuito de tornar mais compreensível para o leitor a descrição do processo de fabricação de *na'mèk kap*.

¹⁶ Segundo Luiza, a peneiração deve ser realizada próxima ao fogo, que permanece acesso, de modo que chega a esquentar o braço da cozinheira. Do contrário, a macaloba fica com um gosto ruim. Os Arara reprovam a bebida fabricada pelos Karipuna e Tupari, que, segundo eles, é coada somente dois ou três dias depois de pronta.

O açúcar, cerca de 1 kg para uns 60 litros de bebida, é acrescentado tanto no caldo, como na *wirik tûk* e no produto final, já peneirado. Quando comparado ao seu uso em cafés e sucos, nota-se um uso comedido do ingrediente. Segundo Luiza, hoje em dia, usam o ingrediente porque não têm mais a variedade muito doce de batata que era usada na fabricação da macaloba. O açúcar “ajuda” a adoçar, explicou-me. Seu papel na produção de bebida é, portanto, auxiliar, embora, até onde sei, as mulheres nunca fazem macaloba sem açúcar.



Figura 15: Arõy peneirando o caldo de macaxeira, cercada por suas panelas, *maè*. À esquerda, um caldeirão velho, onde dispõe do bagaço da macaxeira, que costuma ser dado aos cachorros e porcos. Em seguida a grande panela com a macaxeira cozida. Sobre o balde que contém água para misturar à macaxeira, pode-se ver o *xipék*.

Findo o procedimento de peneiração, a *na'mèk kap pe'wit* está pronta. Pode-se experimentar um pouquinho ainda quente somente para matar a vontade. Porém, é quando a macaloba esfria que as pessoas da casa irão consumi-la e que Arõy convidará outros parentes para tomá-la. A bebida, que chega a render 60 litros e dificilmente dura mais de três dias, é então consumida pelos membros da casa, que a tomam sempre que

têm vontade, e oferecida aos visitantes. A maior parte fica armazenada na *ma'è bap* na cozinha da produtora. Com a chegada em 2005 da eletricidade fornecida pelo programa do Governo Federal Luz para Todos, a maior parte das famílias adquiriu freezers ou geladeiras, passando a guardar parte da bebida sob refrigeração em garrafas PET chamadas regionalmente de *litro*.

O todo e suas partes: caça e compartilhamento da carne

Embora as pessoas não o formulem desse modo, a principal contrapartida do homem à produção da macaloba é caçar, *xim yegat* (procurar caça) ou *xim win* (matar caça). Estas são atividades complementares e intransferíveis ao gênero oposto. Ainda que exista uma mulher com habilidade cinegética em Iterap¹⁷ ou que uma mulher possa vir a matar um animal, as mulheres não podem ser ditas caçadoras no sentido de jamais serem elas as provedoras de carne de uma unidade familiar. A atividade cinegética é, por definição, masculina. Embora atualmente nem todos os homens cacem, ela é a imagem da masculinidade e mesmo da paternidade. Pai é quem caça. Um homem que cria o(s) filho(s) de outro torna-se pai por caçar para os filhos da esposa.

Os meninos começam a aprender a caçar com o pai, acompanhando-o em caçadas nos arredores da aldeia. É esperado que todos os homens cacem para suas esposas. A carne é a parte principal de uma refeição. Uma refeição sem carne não é considerada apropriada e, arrisco-me a dizer, sequer é considerada uma refeição. As crianças e os jovens mostram-se especialmente desgostosos em períodos de escassez quando porventura acontece de comerem “sem mistura”, como se diz no português da região¹⁸.

Homens casados que não podem caçar, seja por serem assalariados e precisarem dedicar parte do seu tempo ao trabalho ou por mostrarem-se incapacitados por algum outro motivo¹⁹, devem prover carne para os membros de sua casa de outras formas. Um

¹⁷ Regina costuma sair para caçar com uma espingarda. Não sei dizer se a arma é dela ou é emprestada por algum parente.

¹⁸ É raro que uma família passe mais de dois dias alimentando-se sem qualquer tipo de carne. Se a mulher não matar uma de suas galinhas – elas evitam ao máximo desfazer-se de suas criações –, muito possivelmente a família receberá uma provisão de carne de algum parente.

¹⁹ Os assalariados das aldeias são aqueles que ocupam os cargos de Agente Indígena de Saúde (AIS), Agente Indígena Sanitário (AISAN) e professor(a). Há também aqueles que não têm condições físicas de caçar por apresentarem alguma doença crônica ou passageira. Este é o caso de meu amigo Kara'yã Péw, que foi vítima de paralisia infantil. A

homem que tem filhos para alimentar não pode depender sempre do fornecimento de caça por parte de outro homem. Comprar carne no mercado é algo corriqueiro tanto em Paygap como em Iterap. Boa parte da renda de uma família é destinada para as compras realizadas em Ji-Paraná. Os itens fundamentais são arroz, feijão, açúcar, sal, óleo e sabão. Também podem comprar macarrão, sucos em pó, pão e refrigerantes quando têm um pouco mais de dinheiro. A família de um homem que não caça despende parte de sua renda na compra de carne.

Ainda assim, nenhuma pessoa, jovem ou velha, suportaria alimentar-se exclusivamente de carne não silvestre. Os Arara são carnívoros contumazes e grandes apreciadores da gordura. As caças, *xim*, mais consumidas são paca (*yaba*), tatu (*yayo*), queixada (*yate*), anta (*na'to*), catitu (*yaraxewak*), mutum (*inãw*) e jacamim (*na'mû*). Antigamente, comiam muito macaco, mas não o fazem mais porque atualmente é muito difícil encontrar esse tipo de presa nos lugares em que costumam caçar.

Todo caçador possui sua própria espingarda, cuidada com bastante zelo. É com ela que sai para caçar, quase sempre já com uma presa em vista. Os homens preferem caçar de noite, em noites que a lua demora a surgir no firmamento, para que não possam ser vistos pelas presas. Usam o cachorro para caçar tatu e catitu. O queixada não pode ser caçado com cão porque ele o ataca e mata. Alguns galináceos como mutum, jacamim e jacu podem ser caçados de tocaia. Ao escutar o canto do animal no mato, o caçador esconde-se sob as palhas enquanto *remeda* o bicho, isto é assovia imitando o som emitido pelo pássaro. Atraído pelo assovio, o animal aproxima-se do caçador oculto pela tocaia, e é, então, abatido.

Como vimos no capítulo anterior, capivara, onça, jiboia, sucuri e jacaré-açu não fazem parte da dieta alimentar arara por serem considerados *kopât*. Matar esses animais pode fazer mal para o caçador e aqueles que vivem com ele em uma mesma casa. Os caçadores são mais suscetíveis a topar com sinais de *kopât* na mata. Segundo Nakyt, “*kopât* é bicho que a gente não vê”; a pessoa só pode “ver o barulho”. Qualquer “barulho feio”, estranho, que se escuta na mata pode ser atribuído a um *kopât*.

doença deixou como seqüela a atrofia de uma das mãos e um problema na perna que lhe dificulta andar longas distâncias.

Uma restrição menor pesa sobre a espécie jacaretinga, *wayo pûk* (jacaré preto), que raramente é comida no dia-a-dia, sendo a única caça para a qual ouvi afirmações quanto à necessidade de uma autorização do xamã para consumi-la. A forma mais segura de consumi-la é no ritual. É esta a presa que enseja *Wayo 'at Kanã*, a Festa do Jacaré, objeto dos capítulos 5 e 6.

Os bichos do mato, *maxa'ût*, têm dono, *koa*. *Xi'tõn 'Úp*²⁰ é *maxa'ût koa*, também chamado de *maxa'ût at iyõm*, pai dos bichos. *Xi'tõn* é sobretudo o dono dos porcos, *yate koa*, e é considerado o protetor da floresta. Muito velho e baixinho, veste-se com roupas esfarrapadas e por isso também pode ser chamado pela alcunha *Mók 'at Péw*, “Roupa Podre”. É ele quem cuida dos porcos e de todos os outros animais da floresta. Ele não tolera que os homens deixem a caça estragar. Fica raivoso quando o caçador não atira com precisão e o bicho vai morrer muito longe, vindo a apodrecer na mata.

“O dono dos porcos parece porco para gente, mas para o pajé é gente”, dizem as pessoas. Há mais de uma história que relata como Cícero Xía Mot, o grande pajé, chama uma vara de porcos para perto dos caçadores. Anos atrás, em uma festa em comemoração ao Dia do Índio realizada em Paygap, Ernandes pediu ao pajé que chamasse os porcos porque os caçadores ficavam exaustos por andarem muitas horas no mato à procura de rastros do animal. Cícero mandou, então, que eles fossem para o mato e ficou sozinho na aldeia. Disse a todos que esquecessem os porcos. No dia seguinte, um pouco depois do açude (que deve distar um ou dois quilômetros da aldeia) ouviram a zoadá dos porcos. Eram muitos. O dono deles estava assoviando para eles virem. Cícero chegou e os porcos aproximaram-se dele. O pajé explicou aos homens que ele mesmo não poderia matar e os caçadores incumbiram-se do serviço.

Afora estas caçadas coletivas, restritas às festas e que durante o meu período em campo só aconteceram em Paygap antes da Festa do Jacaré e do Encontro de Pajés, os homens saem para caçar sozinhos ou em duplas. Caçadores mais jovens também costumam sair em trios. A composição das duplas varia. Em Paygap, onde o mato é mais próximo da aldeia e pude observar um trânsito maior de caçadores chegando e saindo da aldeia, os homens costumam caçar sempre com o mesmo parceiro, a quem chamam de *pagon*. A

²⁰ *Xi'tõn* é o termo para Uirapuru e *'Úp* para pequeno. Ninguém, contudo, nunca afirmou que se tratava de um Uirapuru.

palavra é em geral traduzida por “amigo” ou “companheiro”, e refere-se a uma categoria geral de amizade, podendo ser usada em vários contextos. O companheiro de um caçador pode ser um cunhado, um tio materno ou o marido da mãe. Um pai também costuma caçar com seu filho quando ele ainda é jovem. Curiosamente, em poucas ocasiões vi irmãos saindo juntos para caçar. Parece-me que a relação por excelência que a atividade cinegética coloca em tela é a da amizade entre dois homens.

A isso associa-se a forma de compartilhamento da presa. Um homem não deve jamais reter a cabeça, uma das partes mais nobres de uma caça, e o braço esquerdo de sua vítima. Esses pedaços são via de regra doados ao *pagon*, o “amigo”, o “companheiro” dele. Mesmo quando o caçador sai desacompanhado, ao retornar para a aldeia, ele irá oferecer estas partes a alguém. Nunca obtive qualquer interpretação para esse costume que não se guiasse por enunciados culturalistas. Estas partes são doadas “porque na nossa cultura é assim” ou “porque é o costume” eram invariavelmente as explicações fornecidas. Alguns disseram-me que a cabeça deve ser oferecida ao *pagon* porque ele não matou nada e ficaria triste caso retornasse para a aldeia de mãos vazias. Quando eu aventava a possibilidade de que os dois caçadores tivessem matado presas, as respostas eram as acima mencionadas.

Minhas tentativas de atribuir uma ação maléfica da *ximìt* do animal caso o caçador viesse a reter essas partes também eram categoricamente rejeitadas. Meus interlocutores não titubeiam em dizer que as caças sobre as quais não pesam qualquer restrição não fazem mal. Isso claro, até que o acontecimento prove o contrário, principalmente no período de *couvade*. Assim, quando o foco de uma conversa eram as presas consumidas pelos Arara, algumas pessoas diziam-me que tais animais sequer tinham uma *ximìt*, porém caso, por exemplo, um queixada viesse a fazer mal para um recém-nascido, meus amigos prontamente lhe atribuíam uma alma. Afirmavam que *para o bebê* o porco tinha alma, mas não para um adulto que não se encontrava em regime de *couvade*. Versados que são nestes assuntos, os Arara sabem muito antes de nós que a alma é uma relação ou um ponto de vista (Lima 2002).

Parece-me que o que a cabeça e o braço esquerdo objetivam é o imperativo de circulação e divisão da caça. Diferentemente dos Cinta-Larga, para os quais, segundo Dal Poz, a caça possui um caráter individualista, entre os Arara a presa abatida deve circular entre o maior número de pessoas possível. Entre este povo Mondé, as caçadas são, em

geral, solitárias. Porém, quando um homem convida outro para acompanhá-lo em uma caçada, os animais abatidos pertencerão àquele que convidou, o *béxipó*, “o que anda na frente” (Dal Poz 1991: 136). O abatimento de alguns animais, contudo, exige a cooperação de vários caçadores. A caça ao queixada e o retalhamento da carne de uma anta tornam coletiva uma atividade individual. O mesmo se passa nas caçadas coletivas realizadas para as festas.

Os caçadores araras também podem caçar sozinhos, principalmente em saídas diurnas. Ainda assim, dificilmente irão reter todas as partes de uma caça para si e sua família. Em Paygap, via de regra, a cabeça e o braço esquerdo de uma presa abatida por um caçador solitário iam parar na cozinha de Arõy, quando mortas por um de seus filhos, ou de Iari, quando eram os filhos dela os caçadores. Assim, quando a caçada não é realizada por uma dupla de amigos, ainda que a cabeça e o braço esquerdo não fiquem na casa do caçador, ela muito provavelmente manter-se-á junto aos parentes próximos, como a mãe do caçador. A cabeça é a objetivação da obrigação de dar – ao menos, para certos parentes.

Por meio da distribuição de carne, pode-se vislumbrar as relações entre pessoas que habitam uma aldeia: aqueles que dividem uma presa são mais parentes do que aqueles com os quais não se divide²¹. Um homem, ao retornar de uma caçada, entrega a presa a sua esposa que irá tratá-la e mandar as crianças ou juvenzinhos entregarem os pedaços já limpos para aqueles com quem costuma partilhar a carne.

A acusação que pesa sobre alguém que não compartilha a caça é de “ruindade”, isto é, avareza. Essa é resposta mais frequente que se escuta quando se pergunta a alguém porque não recebeu carne de determinada pessoa: “fulano é ruim”, irão dizer. Certa vez, conversando com uma amiga de Paygap, esposa de um exímio caçador, ela me disse que “tem gente que nunca dá carne”. Esta afirmação é verdadeira do ponto de vista dela. Afinal, tem gente que nunca dá carne *para ela* (e sua família). É, porém, inconcebível existir alguém que jamais divida a sua caça com alguém. Contudo, seguramente há pessoas que nunca, ou raramente, darão carne para minha amiga. Da mesma forma que tem gente

²¹ Deste modo, passados alguns meses da saída do da família de Janete de Paygap, as relações entre a o pessoal dela e o pessoal do Pedro foi sendo lentamente retomada. Quando fui visitar a aldeia Cinco Irmãos, Arõy me pediu que eu avisasse a tia que ela iria lhe fazer uma visita quando um carro da Funai aparecesse. Em resposta, a tia pediu que dissesse a minha anfitriã que quando tivesse carne mandaria para ela. As promessas futuras de uma visita e carne ensaiavam uma reaproximação. De fato, alguns dias depois, de passagem para a cidade, Chagas parou na casa de Arõy para lhe entregar um pedaço de porco. Não cheguei a ver a intenção de visita de Arõy concretizar-se.

que dificilmente receberá um pedaço de uma presa abatida pelo marido dela. Se elas são privadas da carne alheia, há sempre aqueles que receberão: do ponto de vista da mulher que distribui a carne que seu marido lhe traz, suas irmãs, sogra, mãe e, possivelmente, a esposa do companheiro de caçadas do marido.

Há variações quanto à distribuição de acordo com o tamanho da presa. A cabeça, quando não é doada à esposa do companheiro do caçador, quase sempre é destinada aos sogros de uma mulher que reside virilocalmente. As mulheres dos irmãos do marido também costumam receber alguma parte de acordo com o tamanho da presa e da proximidade geográfica e afetiva. Assim, em Paygap, Tereza e Sônia sempre se presenteavam com carne e jamais deixaram de oferecer caça para a sogra Arõy.

Em Paygap, uma aldeia relativamente pequena, algumas caçadas rendem carne que pode ser dividida entre todas as casas. Em uma ocasião dessas, pessoas oriundas de todas as famílias reuniram-se na casa de Carlão em uma manhã para irem buscar duas antas abatidas por ele. Saímos todos juntos – o caçador na frente – e já no mato formaram-se dois grupos, cada um para cortar e dividir um anta.

No grupo ao qual me juntei, quem cortou a anta foi Carlão, com a ajuda de seu filho mais velho e de Pedro, que seguraram o animal. As mulheres mantiveram-se distantes, do outro lado do barreiro onde jazia o animal. Diferentemente do que se passa quando recebem as presas abatidas nas caçadas cotidianas de seus maridos, as mulheres não executaram qualquer papel no tratamento da anta. Antigamente, as mulheres sequer participavam deste momento, uma vez que só os homens iam buscar uma anta no mato²².

²² Arõy confeccionou três paneiros na hora: um para ela, um pequeninho para mim e um que deu para uma das filhas de Carlão. Depois que o animal estava todo despedaçado, as mulheres aproximaram-se e foram pegando os pedaços. Não me pareceu que Carlão fez qualquer distribuição. Só mandou Goti, filho de Chagas, levar a cabeça. O menino não quis e quem acabou saindo com ela foi um dos netos de Arõy.



Figura 16: Carlão junto a uma de suas presas, antes de iniciar seu corte. As pessoas fizeram questão que eu fotografasse os animais.

Em Iterap, embora familiares que moram em outro núcleo possam receber um pedaço de carne, a maior parte da caça costuma ficar dentro de uma mesma seção residencial. Diferentemente do que se passa em Paygap, é impensável que uma caçada possa alimentar toda a aldeia. Angela, filha de Alicate e minha companheira de passeio pela aldeia, explicou-me que não dividiam a caça entre todos como se fazia em Paygap porque “lá é pouca gente, aqui é muito”. Na ocasião, eu havia comentado com minha amiga das duas antas abatidas por Carlão. O pai de Angela traça uma relação entre parentesco, proximidade geográfica e compartilhamento da carne, que expõe com precisão os modos de divisão da caça.

A caçada... hoje em dia... se tiver parente perto a gente divide. Por exemplo... se caçar um porcão que a gente faz cozido... moqueado... paçoca... divide só pra quem está pertinho de casa né! Às vezes... quando alguém vai passear na minha casa... nós temos esse costume ainda... eu não vou deixar ele sair sem provar a carne... ele tem que provar a caça que eu matei. Se ele não for... eu não falo pra ele que tem... mas se ele for a gente oferece. É assim que a gente está fazendo até hoje... a nossa cultura é assim (Firmino Ot Xavã Arara *apud* De Paula 2008: 182).

Esta “escala” entre tamanho da presa e raio de distribuição dá a tônica do partimento da carne. Porém, o discurso nativo, especialmente aquele formulado pela família de Arõy e Pedro, dá notícias de que os produtos de uma caçada eram, em qualquer situação, divididos entre todo mundo tanto no tempo da maloca quanto assim que se reuniram após a dispersão nos seringais. Além do fato óbvio de que este todo mundo era menos gente, essa imagem da caça enquanto produto coletivo precisa ser melhor analisada. Ela é um modo de as pessoas falarem de transformações na socialidade que também podem ser ditas por meio do idioma do grau de fermentação da macaloba e de divisão das roças, e que serão tratadas com maior detalhe no próximo capítulo.

Por ora, adianto que, além do crescimento populacional, outro elemento aparece nas falas de moradores de Paygap e Iterap como um perturbador das relações de reciprocidade estabelecidas por meio da divisão e doação da caça: os *freezers* e geladeiras que permitem reter ao invés de distribuir a carne. Demorei algum tempo para entender o que Arõy e Luiza estavam a me dizer quando afirmavam que antigamente cozinhavam o bicho inteiro, *péyup*, e não em pedaços, *xakû*, como hoje. As duas mulheres contaram-me que até pouco tempo atrás os animais eram preparados inteiros e só depois cortados em pedaços ou pisados no pilão. Minha mente cartesiana insistia em saber como as cozinheiras procediam então com bichos grandes como a anta ou o jacaré no caso de serem cozidos e não moqueados ou assados. Como a questão para minhas interlocutoras, agora posso ver, era menos a materialidade da caça do que o imperativo do compartilhamento, elas faziam gestos a mostrar que os braços e a cabeça eram cortados, acrescentando que cortavam em grandes pedaços. As pessoas cozinhavam o animal inteiro – e não retinham suas parte nos *freezers* como o fazem atualmente – e o consumiam entre todas as pessoas da aldeia.

A isso associa-se a forma de preparo. Antigamente, eram destinados pedaços de carne já cozidos ou pisados às pessoas. Só quando o animal era repartido no próprio local do abatimento, que recebia-se a caça crua. No presente, o mais ordinário é justamente distribuir pedaços de carne crua. Com exceção dos galináceos, é raro que as pessoas enviem carne cozida como uma oferta de caça. Voltaremos ao tema da doação e compartilhamento da carne no próximo capítulo.

Fazer roça

As roças, *naxey*, geralmente pertencem a uma família nuclear e tanto o homem como a mulher que a cultivam são concebidos como seus donos. O homem é o encarregado do trabalho mais pesado, a saber, a derrubada e queima, feita na maioria dos casos com machado. Ele pode ser auxiliado pelos filhos, genros ou irmãos nesta atividade. Os adultos que já são sogros, contudo, reclamam que os jovens não querem mais trabalhar na roça e que acabam tendo que fazer a maior parte da derrubada sozinhos.

As espécies mais cultivadas são macaxeira (*mani*), mandioca (*maniók*), cará (*ya'mo* ou *mara'ã*), milho (*nāya*) e banana (*iwa*). Algumas poucas famílias plantam feijão e arroz. Outras frutas muito cultivadas são mamão e abacaxi. O algodão (*mók*) também está presente em quase todas as roças, sendo usado para a confecção de redes, tipoias, cocares e linha para colares e pulseiras.

O ano arara é dividido entre a estação seca, *kana xipap*, que corresponde aos meses de maio a outubro, e a estação chuvosa, *amān pāt kanā*, entre novembro e abril. Os homens começam a derrubar e roçar em meados de agosto. A queimada, que deve ser feita antes das primeiras chuvas porque senão há risco de o fogo não pegar, ocorre em setembro. Depois das primeiras chuvas, inicia-se o plantio, que pode se estender por todo o mês de outubro.

O plantio é dividido entre os homens e as mulheres. No caso da macaxeira e da mandioca, tidos como o plantio mais árduo, os homens participam cavando e a mulher colocando duas manivas de uma mesma variedade na cova e cobrindo-a em seguida. Diferentes variedades são plantadas coladas umas às outras e diferenciadas quando crescidas, principalmente pelo tipo da folha.

A banana deve ser plantada pela manhã. Se o dono da roça decide plantá-la durante a tarde, ela demorará a frutificar. O período de lua cheia é considerado nocivo para plantar qualquer espécie. Não se pode plantar o milho quando a lua se encontra nessa fase porque aparece uma lagarta que acaba com a planta. O cará e a macaxeira ficam muito finos e pequeninos.

Cada família pode ter diferentes variedades da espécie. Em uma das roças de Luiza, ela cultiva quatro tipos distintos de macaxeira. Entre elas, *manì Toto Nêw*, apreciada por ser “seis meses”, isto é, estar pronta para ser colhida seis meses depois de plantada, pelo menos três meses mais cedo que outras variedades. *Manì Toto Nêw* foi trazida por Cícero do céu e é plantada separadamente das outras macaxeiras para não correrem o risco de perdê-la²³. Segundo Luiza, nem o próprio Cícero tem mais desta variedade em sua roça. Além de *Toto Nêw*, considerada *manì manë*, i.e., *macaxeira de verdade* ou *do índio*²⁴, Luiza planta mais duas variedades de *manì do péñ*: “manteiga” e “folha fina”. A agricultora também tinha *manì da casca roxa*, trazida por Procópio de uma visita que fez aos Pirahã para participar de um encontro de pajés. Minha amiga desconfiava, contudo, que esta era uma macaxeira do branco e não dos Pirahã. Todas essas qualidades de mandioca são usadas tanto para fabricar macaloba quanto para comer.

O arroz e o feijão são plantados pelos homens. O cará, a batata e o algodão são plantados pelas mulheres, pois “elas gostam de plantar”, contou-me Pedro. As crianças ajudam a plantar milho, algodão e mamão, colocando as sementes nos buracos feitos pelos homens.

As famílias costumam ter mais de um roçado, onde cultivam diferentes espécies. O mais comum é que, ao menos de dois em dois anos, abram uma nova roça, contígua ou não à anterior, e continuem roçando e plantando na roça antiga.

A maioria das roças fica longe das aldeias. Tanto em Iterap como em Paygap, onde algumas roças não chegam a ser tão longe, as pessoas atribuem a distância à presença do

²³ Desconheço completamente os meios pelos quais Cícero pode trazer uma rama de macaxeira do céu.

²⁴ Antigamente, os Arara tinham outra *manì manë*, chamada *xibop*, mas o gado comeu tudo e parece que nenhuma família tem mais esta variedade.

gado criado solto²⁵. Há sempre tentativas de cercar os bois ou as roças, que costumam funcionar por um tempo. Entretanto, qualquer porteira aberta ou descuido com a manutenção das cercas e deslocamento do gado já é suficiente para os bois entrarem nas plantações alheias.

Em Iterap, anda-se quase três horas para chegar nas roças mais distantes, que estão localizadas na boca do Prainha, próximo ao rio Machado. As pessoas sempre me disseram fazer roças tão longe para evitar que as suas plantações fossem devastadas pelo gado. Acredito, contudo, que este é apenas um dos motivos. Manter roças longe da aldeia é um modo de continuarem as andanças pelo território e de terem períodos de tranquilidade, quando pousam por vários dias em seus *sítios*, como se referem a estas roças mais afastadas. Em pelo menos um dos roçados de uma família, mantem-se uma casa com utensílios para cozinhar, comer e dormir.

O gado criado em Iterap foi motivo de desentendimento entre diferentes famílias e até entre parentes próximos. Adquirido com o dinheiro da venda de madeira, originalmente, ele pertencia à comunidade. Algumas pessoas acusam o antigo cacique de ter “comido o dinheiro do gado sozinho”. Devido aos problemas que os animais vinham causando nas plantações das famílias, ele dividiu uma parte com a comunidade e manteve o resto consigo. Avisou às pessoas que só distribuiria os bois entre aqueles que tivessem pasto, o que acabou não ocorrendo. Pelo menos, um criador não tinha nem nunca teve um local para criar seus animais.

Pude presenciar a tristeza de uma família que teve sua roça próxima ao Machado destruída pelo gado desse homem, depois de uma semana dormindo em seu *sítio* para cercarem seu roçado. Encontrei o casal dono da roça na casa deles na área central de Iterap no dia em que souberam do acontecido. Estavam visivelmente arrasados. A senhora tinha visto o criador, seu genro, saindo com o gado em direção à roça dela e ainda tentou alertá-lo: “já tá levando o gado para comer nossa roça?”. A filha dela e o neto também tentaram demover o pai de transportar o gado, mas em vão.

²⁵ A principal atividade econômica do estado de Rondônia é a pecuária de corte. Assim que se chega no aeroporto de Porto Velho, se é recebido com um grande *outdoor* onde se pode ler em letras garrafais: “Rondônia, o estado natural da pecuária”. Na TI Igarapé Lourdes, Gavião e Arara criam gado.

Diferentemente da irara, do catitu e de outros animais que comem e estragam as plantações, o gado tem dono e qualquer um que teve sua roça invadida pelos bois saberá dizer a quem eles pertenciam. Alguns bois são inclusive considerados tão brabos quanto seus donos. Segundo Luiza, o gado de um criador específico “não entra no curral, corre pro mato” porque “ele judia dos bichos” e não lhes diz “eu sou seu dono”. Para minha amiga, que sempre alimentou seus macacos com café, suco, macaloba, pão e arroz, “bicho quer carinho”.

Aqueles que não têm gado chamam os que têm, não sem alguma ironia, de *fazendeiros*. Os bois destruíram várias roças nos últimos anos, sendo, para Peme – uma não criadora – uma atividade em alguma medida incompreensível.

Hoje mudou muito... cada pessoal tem uma roça individual longe... por causa do gado... o gado come tudo se fizer pertinho... não é cercado... nem nada. O povo aqui cria gado pra nada... porque até agora ninguém bebe leite. A gente até gosta de beber... mas eles não tiram o leite. E a carne... come quando tem uma festa. Alguns criam pra vender e comprar remédio pra eles... sal... essas coisas. Mas o gado é da comunidade... de todo mundo (Marli Peme Arara *apud* De Paula 2008: 156)

Já para Alicate – um dos maiores criadores de gado de Iterap, atualmente com cerca de quarenta cabeças, segundo Eduardo, marido de Peme –, o gado é uma importante fonte de renda.

Nós tamos tentando fazer assim [roça comunitária] agora... vai precisar cercar o gado também... nós temos um restinho de gado aqui... eu acho que tem umas trinta cabeça. O gado é um pouco da comunidade... mas cada qual tem o seu também. A gente cria o gado pra comer... e quando a gente precisa vende. É uma forma de fazer um dinheirinho... por isso que a gente tem gado. Ele é criado solto... (Firmino Ot Xavã Arara *apud* De Paula 2008: 184).

Em Paygap, as vacas servem como fonte de leite. Naka Péw trabalha tirando leite dos animais de um fazendeiro vizinho e também ordenha os animais da família. Todavia, o motivo pelo qual as pessoas adquirem gado é, como colocou Alicate, para terem uma

reserva de dinheiro. Ainda assim, não me parece que as pessoas criem os animais para ajudar nas despesas alimentícias. Um dos irmãos de Yena trocou seu gado em uma moto e, posteriormente, a moto em um carro. Tampouco vi matarem um boi para comer.

Embora discordem quanto à utilidade para a criação de gado, Alicate e Peme concordam que o a forma de criá-lo é uma das razões para o abandono do cultivo das roças comunitárias, que ficavam muito próximas à aldeia. Há toda uma mística em torno das roças coletivas ou comunitárias que teriam tido no passado, sobre o que falaremos no próximo capítulo. Atualmente, as roças são exclusivamente familiares²⁶. Alguns homens preferem trabalhar totalmente sozinhos, sem envolver os irmãos, o pai, ou – o que é mais espantoso para os mais velhos – sem ajudar o sogro.

Um grupo doméstico tem em geral roças contínuas. Homens de uma mesma seção residencial podem se ajudar mutuamente no trabalho de derrubada e roçado. No entanto, cada família nuclear (ou cada casa) planta e colhe livremente somente na área reservada para ela. Para colher os produtos de outra roça é preciso ser convidada ou pedir autorização para a sua dona, aquela que plantou os cultígenos.

Este sistema gera muito descontentamento e reclamações. Cansei de escutar mulheres chateadas por terem seus produtos colhidos pelas parentas do marido ou por serem impedidas de colherem suas plantas sob alegação de que determinada macaxeira ou cará não havia sido plantada por elas.

Parece haver algumas exceções a esse sistema. Ouvi falar de roças pertencentes a um grupo doméstico. Este parece ser o caso de Noep, que me contou ter uma única roça com seus genros e filho, sendo os produtos de livre acesso para todos, por serem, segundo ele, “uma só família” e “quanto mais gente melhor, mais fartura”.

Embora seja muito comum um homem plantar sua roça em um terreno aberto e trabalhado pelo pai, são muito mal vistos aqueles que têm filhos e não dedicam parte de seu tempo ao cultivo das roças. Mais escandaloso ainda são os recém-casados que não contribuem com os sogros. Sobre um adulto nem tão jovem que sequer tinha uma capoeira, escutei: “o pai dele que dá de comer”. O mais estarrecedor e repetido duas vezes

²⁶ Com exceção da roça aberta em Paygap com recursos do PDPI, mas que não parece ter vingado bem. Só tive notícias das mulheres colhendo algodão nessa roça.

pela pessoa que teceu o comentário era o fato de este homem sempre tomar macaloba na casa da sogra.

Os produtos oriundos da roça servem tanto para produzir caldos, muito apreciados pelos Arara, acompanhar a carne, bem como matéria-prima para iguarias como pamonha e bolos. Seu principal uso, contudo, é na fabricação da macoloba. A destruição das roças pelo gado ou outro bicho é lamentada primeiramente pela privação da bebida que ela acarreta. Outra preocupação esboçada pelos agricultores e agricultoras diante da ação dos animais é quanto à preservação das mudas. Quando entristeciam-se com a perda de suas roças, estes eram os dois pontos enfatizados: a futura escassez de macaloba e a dificuldade de manterem as espécies, principalmente as variedades nativas. Nunca se sublinhava a carência de outras formas de alimentação que não a da macaloba. Se seguem investindo intensamente no trabalho agrícola mesmo com as incertezas provocadas pelo gado criado solto por alguns de seus donos, ou por animais do mato que ficam à vontade demais para se alimentarem de roças demasiadamente distantes, é porque sempre esperam tomar sua *macalobinha* na safra seguinte. É assim desde sempre. Como me contou Pedro, os Arara jamais ficaram sem roça, “nunca deixaram de ter as coisinhas deles para tomar macaloba; sempre carregaram e carregam até hoje”.

Como pode, então, um homem adulto, pai de quatro crianças, comer da roça de seu pai, não ajudar o sogro e ainda tomar macaloba daquela plantação com a qual não contribuiu? Seu lugar enquanto filho, pai e sogro é questionado por minha interlocutora. E a macaloba aparece como a objetivação das relações, ou melhor, da falha em constituí-las apropriadamente. A bebida é, pois, seguramente, um dos principais meios de construção e objetivação do parentesco.

Beber *na'mèk kap pe'wit*, trocar palavras

Quando se faz macaloba doce é comum receber visitas. Ir à roça para tirar macaxeira, cará ou milho com a finalidade de produzir a bebida é quase certeza de que as pessoas de fora da casa aparecerão para degustar esse alimento e conversar. Quando um visitante chega, seja ele parente próximo ou distante, branco ou índio, uma das primeiras

coisas que a anfitriã irá dizer é: *en na'mèk kap ya'ti nãh ahyâ?*, “você quer macaloba”? Caso não tenha a bebida, ela não irá se demorar em anunciá-lo ao visitante.

No que tange às práticas de bebida no passado, a visita à dona da macaloba era obrigatória. Assim, antigamente, mesmo que não houvesse um convite, a etiqueta prezava uma visita àquela que tivesse fabricado a bebida. Como me contou Arõy em uma ocasião em que gravei nossa conversa enquanto ela preparava *na'mèk kap*: “quando fazia, cada qual ia chamar a gente. A gente tomava macaloba de casa em casa. Da doce. A gente não aguentava não, tomar tudo. A gente fazia assim. Hoje em dia o pessoal nem faz. Os mais velhos faziam”. Certa vez, após eu ter acompanhado uma amiga em uma ida à roça para tirar macaxeira para a produção de *na'mèk kap* e não ter aparecido para degustar sua bebida, assim que me encontrou, ela queixou-se comigo: “fiquei te esperando pra tomar macaloba, já acabou”, o que certamente foi interpretado pela mulher como uma desfeita de minha parte.

Em geral, a *na'mèk kap* é servida pela produtora ou por uma de suas filhas em canecões (leiteiras) ou panelas de alumínio sem cabo que mais parecem cuias, ou seja, em grande quantidade se comparado ao oferecimento de outros tipos de bebida, tais como café e sucos, mas em pequena quantidade, quando temos em mente o consumo da bebida azeda. O protocolo manda que os homens sirvam os homens e as mulheres ofereçam às mulheres, mas este rito costuma ser seguido mais pelos velhos(as). Mesmo eles(as) podem servir pessoas do sexo oposto quando há intimidade entre visitante e convidado(a).

Em raras ocasiões, os visitantes se reúnem dentro das residências. A preferência é por consumir a bebida e conversar nos terreiros ou nas cozinhas separadas das casas. O interior da casa é o espaço da família que ali habita, sendo de livre acesso somente para as crianças, as que mais transitam entre diferentes casas e terreiros, em geral em grupos de mesmo sexo.

Os visitantes podem ser tanto parentes próximos – irmãs que se visitam ou filhas ou filhos que visitam seus pais ou o contrário – quanto distantes. Quando uma pessoa aparece na casa de alguém com quem o cognato é distante, ela quase sempre vai até lá para tratar de algum assunto específico, que pode demorar a ser introduzido. Visitar um

parente distante sem motivos é costume dos mais velhos, que sentem saudades da época do seringal em que iam visitando as colocações dos amigos e parentes.

Receber visitas sempre me pareceu ser motivo de orgulho por parte das pessoas. Assim, o cacique e sua esposa raramente saem de sua casa para passear na casa alheia, mas todos aparecerem no terreiro do casal uma hora ou outra. Ao mesmo tempo, o casal ressentem-se quando visita alguma pessoa e esta demora a aparecer em sua casa. De certa forma, a visita requer reciprocidade.

Um bom anfitrião é aquele que oferece bebida, palavras e carne aos seus convidados. A macaloba, como se pode vislumbrar na fala de Alicate, é o grau zero da hospitalidade.

Nós somos tudo assim... temos que oferecer alguma coisa pro visitante nosso... se vai na casa da gente tem que oferecer alguma coisa... se não tiver nada eu vou falar pra ele que não tem nada pra gente comer hoje. Aí... ele fica satisfeito a mesma coisa... se tiver só a macaloba está bom assim (Firmino Ot Xavã Arara *apud* De Paula 2008: 183).

Nesse sentido, mais importante que as visitas é a obrigação de dar, etiqueta fundamental entre parentes. Assim, preguiçosas (segundo a própria Arõy), ela e sua mãe não têm o hábito de se visitarem. Todavia, costumam mandar macaloba uma para a outra. Quando um parente próximo não aparece para degustar a bebida é provável que receba um litro ou um canecão em sua casa enviado pela produtora. Uma sogra, que não costuma dirigir-se até a casa de uma nora, sempre recebe um pouco da macaloba preparada pela esposa do filho. Mesmo aqueles que visitam a cozinheira podem sair do terreiro dela com um pouco de macaloba para levar para casa. Assim, é possível que uma mulher, mesmo tendo feito sua própria bebida, tenha em sua cozinha ou geladeira macaloba recebida de uma ou mais mulheres.

O compartilhamento de macaloba doce nos pátios das famílias desperta entre as pessoas a conversa. Troca-se palavras com aqueles com os quais se compartilha a bebida; esta é a ética imposta pela bebida doce. A associação entre bebida e conversa é criadora de

um espaço-tempo positivo e muito valorizado pelos Arara. Conversar, *i'weroya* (de *i'wero*, “nossa fala” e *ya*, “ir”) é o mínimo que se pode esperar de um parente.

Estas conversas versam sobre assuntos corriqueiros da vida das pessoas, notícias de parentes e lembranças de acontecimentos recentes. Não foram poucas as vezes em que me sentei nos bancos dispostos pelos terreiros das casas e fui incitada a contar alguma história e a falar de meus parentes. Episódios engraçados que envolvam o aprendizado das crianças, relatos de comportamento animal ou outros acontecimentos que julguem divertidos são especialmente propensos a serem narrados nos encontros em torno da bebida doce. Aqueles que ouvem uma narrativa interrompem fazendo perguntas e entrecortando o relato com gargalhadas. E ao final podem contar algum outro caso que se conecte com o de seu interlocutor.

Todas as vezes em que eu permanecia muito tempo em silêncio, era instada a conversar. Falar é uma habilidade que indica a humanidade do ente, e conversar a forma por excelência de interação entre os humanos. Não é à toa que um dos índices de que se está diante de um *kopât* é ele falar que nem gente, algo atribuído especificamente à jiboia. Respondê-lo é ser imediatamente capturado pelo seu ponto de vista, como mostramos no capítulo anterior.

Um pajé bom é dito *agoa' pât wero pättem*, um pajé cuja fala é boa e bela. Enquanto o doente está deitado na rede no interior da cabana, Anadû faz uma série de perguntas com sua voz fininha e dá notícias dos parentes que se encontram no céu. O clima é muitas vezes de descontração e os risos ecoam livremente. Os parentes de Cícero ou do doente que permanecem fora da casa onde o pajé realiza a cura podem participar da conversa. Na medida em que são seus parentes, Cícero chama seus espíritos, não somente para curar, mas também para conversar.

À luz da importância da troca de palavras fica mais fácil entender a extensão da afirmação das pessoas de que estão *isoladas* por falarem justamente uma língua isolada. A impossibilidade de conversar com outros povos na língua materna é fonte de angústia e explica, em parte, a grande fluência no português. Para conversar com índios de outra etnia, algo feito com muita parcimônia, bem como com os brancos, aprendem o

português. Para se comunicarem entre si, falam em arara, *i'wero*, “nossa voz”, “nossa língua”.

A bebida doce deve ensejar a boa conversa, um encontro cordial entre parentes. No ritual, a comunicação polida também é desejada, mas na medida em que o espaço-tempo ritual envolve um estar entre outros, ela pode muito facilmente descambar para a fofoca – esta, uma hiper conversa, *wero páttem*, falar muito – uma antítese do parentesco. O encontro que se dá nos pátios familiares, ainda que possa colocar pessoas nem tão próximas em contato, é regido pela socialidade do parentesco, comandada pelo compartilhamento de bebida, palavras e comida.

Ainda que a visita faça parte das relações acionadas pela macaloba, assim como acontece com os produtos da caça, da pesca e das roças, a *na'mèk kap pe'wit* (macaloba doce) é mais comumente compartilhada entre os membros de uma mesma família. Mesmo a macaloba *boa* sendo um chamariz de visitas e um produto que deve ser ofertado, sua produção atende primeiramente à alimentação da família de *na'mèk koa* (dona da bebida), dos moradores de sua casa e, em menor medida, de seu grupo doméstico²⁷. Diferentemente do cauim alcohólico, somente em um segundo plano a bebida é para “visitantes”. Assim, apesar de outros aparecerem ou serem convidados, o motivador principal para a decisão de se fazer macaloba está dentro de casa.

É principalmente porque as crianças pequenas a desejam que as mães vão à roça ou à “caça” da bebida nas casas de outras produtoras. É para satisfazer esses mais ávidos consumidores que as mulheres empenham-se na fabricação de *na'mèk kap*²⁸. As mães insistem em dizer que as crianças reclamam quando não há macaloba. Entre os Arara, diferentemente do que se passa alhures, a principal relação que a bebida doce coloca em relevo é entre uma mulher e sua prole e não entre marido e esposa. Neste sentido, é bastante raro uma mulher dizer que faz bebida para o marido. Se ninguém faz bebida para si próprio, como observa Viegas (2006: 161) para os Tupinambá da Bahia, quando outros

²⁷ Ainda assim, quem decide sobre sua distribuição e oferecimento é a sua produtora, não sendo, portanto, um produto coletivo de usufruto livre para os moradores de outras casas que não a dela.

²⁸ Certa vez, depois de retornar de uma oficina de confecção de bolsas de algodão ministrada por duas mulheres Kaxinawa em Paygap, Luiza comentou que Judite Kaxinawa fez uma deliciosa macaloba de amendoim e bolacha, mas que quase não tomou porque “curumim nem deixou macaloba pra gente”.

que não as crianças pequenas impelem mães ou avós para produção de bebida, eles são em geral seus filhos já casados ou tios.

A macaloba é preparada para as crianças pequenas porque não permite que a criança fique doente e por ser uma das principais substâncias responsáveis por seu crescimento. Sua ingestão produz corpos *xopûttem*, gordos. A gordura não exagerada – enquanto índice de uma corpulência saudável que denota principalmente um corpo bem nutrido e forte, e se opõe à magreza associada muitas vezes a um estado de doença conforme recoberto pelo sentido do termo *xakîn* – é desejável não somente para os bebês. O corpo de uma pessoa é, em qualquer fase da vida, uma objetivação do resultado das ações de outros. O corpo *xopût* de um bebê ou criança atesta os cuidados que seus pais e familiares mais próximos tiveram para alimentá-lo, o jeito amoroso de tratá-lo, bem como um resguardo bem sucedido.

Semelhança e substância

Não tenho informações muito precisas sobre a formação do feto na barriga da mãe. Nas conversas que iniciei sobre o assunto, meus interlocutores não demonstraram muito interesse por teorias da concepção. O bebê que se forma na barriga da gestante é seguramente produto da substância paterna, pensada em termos de semêm (*xapâ xû*, “líquido do pênis”) e, segundo alguns interlocutores, também sangue (*yu*).

Como é preciso ter mais de uma relação para formar um feto, seria razoável que se concebesse que todos os homens que têm relações sexuais com a mulher fossem considerados pais do bebê. Curiosamente, jamais escutei qualquer formulação que me confirmasse tal hipótese. Os velhos, inclusive, zangam-se quando as mulheres solteiras mudam de ideia sobre quem é o pai de seu filho, a cada hora atribuindo a paternidade a um homem diferente. Dizem os mais idosos que a criança não é filha de cachorro. Os cães, por nascerem cada um de um jeito e cor diferentes, têm vários pais. Os humanos não.

Até onde vai o meu conhecimento, homens que criam filhos frutos de uma relação extraconjugal são considerados pais dessas crianças não por terem contribuído para a sua concepção, mas pelo exercício da paternidade que lhes convêm, basicamente caçar e alimentar as crianças. Ainda que a paternidade seja plenamente atribuída àquele que a

exerça, as pessoas sabem dizer, ou gostam de especular sobre, quem concebeu de fato uma criança fruto de uma relação extraconjugal.

Há certa ambiguidade quanto à contribuição da mãe para a formação do bebê no ventre materno. Várias de minhas interlocutoras sugerem que a mãe contribui com o sangue, algo muito pouco comum nas teorias ameríndias da concepção. As mulheres demonstram um interesse especial pelas relações entre o sangue menstrual e o bebê. É quando o sangue cessa de descer que a mulher engravida. Assim, quem tem sangue não tem bebê, *oë 'úp*, diziam-me minhas amigas. Segundo Luiza, “homem não mora com mulher menstruada porque senão engravida”, referindo-se ao fato de que um homem não deve deitar perto de sua esposa quando ela está menstruada. Quando retuquei que achava difícil que isso acontecesse, minha amiga respondeu: “pra gente é assim”. Esta e outras informações em conjunto com uma série de conversões entre sangue e outras substâncias parece sugerir que é o fluxo menstrual interrompido que se dirige para a formação do neném, embora meu material não permita que eu faça tal afirmação muito categoricamente.

Em contrapartida, quanto à ideia (amplamente difundida na Amazônia indígena) de que a contribuição da mãe na concepção do bebê é servir de continente – armazenar a criança em seu útero –, só escutei uma única formulação, deveras categórica. Uma mulher que certa vez me disse que o bebê é uma mistura do sangue da mãe e do sêmen do pai, em outra ocasião, quando eu lhe perguntei se era a mulher quem ia morar na aldeia do homem depois do casamento, confirmou minha indagação e acrescentou: “o homem que faz a criança. A mãe é barriga de aluguel”. Diante da ambiguidade dessas informações, opto por debruçar-me mais detidamente sobre o que se passa depois que a criança nasce, ou, “sai”, *wûya*, como se diz na língua arara.

Entre os Arara, o assemelhamento corporal e a construção do parentesco – dois movimentos coextensivos no mundo ameríndio – envolvem basicamente um fluxo de substâncias entre o bebê e seus parentes, e uma série de ações que visam a evitar o aparentamento da alma do neném com seres outros, expressas por um sistema de couvade abordado na seção seguinte. As substâncias por meio das quais as pessoas falam do processo de parentesco são o sêmen, o leite materno (*nām xú'*), a *na'mèk kap* e o sangue. Do sêmen, só posso dizer que ele é a contribuição paterna para a formação do feto, que

também pode ser expressa em termos de sangue. Embora seja notório o simbolismo em torno deste fluido na Amazônia indígena, não escutei formulações acerca desta substância para além de sua participação na concepção da criança. Em parte isso se deve às poucas indagações que fiz sobre o tema. Por outro lado e talvez o mais importante, foi com as mulheres com quem mais conversei sobre a produção de crianças. Desde uma perspectiva feminina, as substâncias que aparecem como objetivações das relações da criança com seus parentes são o leite, o sangue e a macaloba, que apresentam certa analogia entre elas. Seguramente, esta é a perspectiva feminina do processo de parentesco. Não quero dizer com isso que os homens discordariam de tal interpretação, mas que é principalmente a partir do que elas me disseram que apresento o que se segue.

A capacidade que algumas substâncias demonstram de serem substituídas por outras já foi muito bem documentada na Melanésia. Se, como aponta Carsten a partir da ideia wagneriana de parentesco analógico, a substância cria a “possibilidade para relações baseadas na analogia” (Carsten 2001: 40) trata-se de pensar essas materialidades menos como substância, no sentido de algo que se opõe à forma, do que enquanto objetivações das relações, no sentido proposto por Munn (1992).

Que a “substância” do parentesco tenha passado de dado biológico a construção social é muito em parte resultado das etnografias realizadas na Malásia, Melanésia e Amazônia a partir da década de 1980. Parte destes trabalhos volta-se especialmente para a vida doméstica dos povos estudados e das concepções nativas acerca do corpo e da consubstancialidade, não mais vistas como dados naturais, mas como produtos de investimento simbólico e cultural. Abandona-se a abordagem clássica, que invariavelmente toma a família nuclear como dado biológico e nexos gerativo do parentesco como fenômeno da vida social²⁹, em favor de uma ênfase nas relações produzidas através do tempo como consequência do comer, viver e consumir junto.

²⁹ Conforme concebido, por exemplo, por Radcliffe-Brown, a família elementar – que consiste em um homem, sua esposa e seus/suas filhos/as, independentemente de haver ou não coresidência – é o fundamento de qualquer sistema de parentesco (1973: 70). É a partir da família elementar que as relações genealógicas de “segunda” e “terceira” ordens expandem-se. No célebre artigo em que define o “átomo do parentesco” – cuja configuração requer uma relação de consanguinidade, uma relação de aliança e uma relação de filiação (Lévi-Strauss, 2008: 61) –, Lévi-Strauss transfere a “elementaridade” da unidade familiar, conforme postulada por Radcliffe-Brown, para a relação entre elas. Ainda que com esse movimento o autor desloque o cerne do parentesco da consanguinidade para a aliança, uma vez que a família biológica estaria para a natureza assim como a aliança para a cultura, a consanguinidade ainda é tomada por ele como algo da ordem do dado.

Dentro dessa linha, destacam-se, por exemplo, os trabalhos de Carsten acerca do parentesco em Langkawi na Malásia, cujo interesse concentra-se principalmente na dimensão construída da substância, em sua capacidade de criar relações consanguíneas de parentesco, o que borraria a distinção entre “parentesco biológico” e “parentesco social”. Isso porque em Langkawi a transmissão de substância dá-se tanto via concepção – sêmen do pai nutrido pelo sangue da mãe – como via nutrição, por meio da comensalidade no interior da casa. Cada casa, onde podem viver vários casais, possui um único forno. As refeições consumidas conjuntamente pelos moradores, com destaque para o arroz, tornam-se sangue: “existe um contínuo entre arroz (comida), leite e sangue. O compartilhamento de qualquer um deles conota a posse de substância em comum, conseqüentemente do ser parente (*related*)” (Carsten1995: 228). Para a autora, o parentesco em Langkawi pode, portanto, ser descrito como um processo de tornar-se, *becoming*, uma vez que envolve a alimentação (no sentido de dar e receber a nutrição), a qual se inicia com a concepção e nascimento e continua por meio da alimentação e do crescer e viver junto na casa³⁰. Também envolve casamento e nascimento de novas crianças, completando-se somente quando os adultos tornam-se avós.

A convivialidade e a comensalidade são imprescindíveis para a produção de corpos de parentes também na Amazônia. Por um lado, a comida (ou a bebida) e o viver junto conectam uma série de pessoas entre si por meio da circulação de substâncias. Por outro lado, uma série de práticas, conforme resumidas na ideia de couvade, produzem um corpo humano a partir, principalmente, da negação do corpo animal. Como veremos, não há consubstancialidade sem alteridade. Se, como coloca Kelly, “o parentesco é sobre tornar pessoas similares, intencionalmente comportando-se moralmente enquanto parentes” (Kelly 2009: 114-5), é no corpo que a produção da similaridade se dá a ver. O êxito do processo de fazer parentes só pode aparecer nos corpos desses parentes, o que confere um

³⁰ A importância da associação sibling/casa também entra na economia do argumento da autora: “é preciso dizer que se os indivíduos são, em muitos contextos, conceituados como inseparáveis de seus grupos de sibling, as casas são a incorporação desse tipo de grupo de sibling” (1991: 429). Isso porque as casas são um agente de socialização fundamental. A ideia de casa, introduzida por Lévi-Strauss em *A organização social dos Kwakiutl* (e retomada em uma série de estudos posteriores), busca dar conta da importância que afiliação e descendência podem ter igualmente em algumas sociedades, nas quais os princípios de endogamia e exogamia não são mutuamente exclusivos. Nessas sociedades baseadas na casa, não se poder tomar residência, descendência ou propriedade como únicas responsáveis pela constituição dos grupos. A aliança também se apresenta de forma ambígua, sendo, por exemplo, no caso dos Kwakiutl, acionada para a aquisição de novos títulos e preterida para se evitar que esses mesmos títulos saiam da casa (Carsten e Hugh-Jones, 2001: 8).

aspecto performativo à vida cotidiana, que “involves a constant interplay of producing evidence of one’s effects on others” (idem).

É neste sentido, enquanto efeito das ações e intenções dos envolvidos, que devemos, creio, entender o papel das substâncias na fabricação dos corpos e do parentesco. A se levar em consideração o caráter volátil ou fugidio dessas substâncias, parece-me que, quando minhas anfitriãs acionam o idioma da consubstancialidade, elas estão menos sublinhando um compartilhamento real de fluidos do que uma forma de falar da constituição de relações.

Atualmente, as gestantes optam por parir no hospital de Ji-Paraná. Apenas nascimentos prematuros acontecem na aldeia. Antigamente, uma parteira cortava o cordão umbilical do recém-nascido, estabelecendo uma relação de respeito entre ela e aquele que nascia. Ainda hoje, mesmo com os partos hospitalares, algumas mães guardam o umbigo de seus filhos em pequenos balaios que têm em casa.

A placenta era enterrada no chão da maloca. “Para nascer mais?”, especulou certa vez um AIS quando conversávamos sobre o assunto. *Tān* é a palavra para enterrar e plantar. Analogias entre roça e produção de pessoas são corriqueiras. Os filhos de um casal são ditos *’ût tap*. Este é o mesmo termo usado para a maniva ou para as mudas de cará, e que meus amigos traduzem por “filhote”. Assim diz-se *mara ’ã ût tap* para a muda do cará. *’Ût* é também o filhote de um animal.

Sobre crianças que tomam muita macaloba, as pessoas dizem que elas crescem “que nem mandioca”. Já daqueles pais, principalmente as mães, que são considerados relapsos com seus filhos pequenos, escutei um senhor reclamando: “esse pessoal cuida que nem batata das crianças. Deus joga a batata, se deu ou não, tá bom”. É uma relação de cuidado que a mulher deve estabelecer com seus filhos e com suas plantas. Ela é dona de ambos e, enquanto tal, cabe a ela zelar pelo bom crescimento deles. Não seria exagero dizer que uma mulher dedica-se ao cultivo de suas roças primeiramente para alimentar seus filhos pequenos com macaloba. Se Deus (e as mulheres) pode se dar ao luxo de jogar as batatas e esperar que elas cresçam ou não – a batata é uma planta que carece de menos cuidados –, as mães não devem cuidar de sua prole como de suas batatas. Crianças exigem cuidados diários, que passam pela alimentação.

Após o nascimento, é por meio das restrições da couvade (abordadas em maiores detalhes na próxima seção) e do fluxo de substâncias que o bebê começa a tornar-se um parente. Durante o aleitamento, a mulher deve tomar *na'mèk kap* porque a bebida aumenta a produção de leite. Há certa analogia entre as duas substâncias, que se complementam na alimentação da criança.

Segundo as mulheres mais velhas, a macaloba é introduzida na alimentação do bebê quando ele pede, ou seja, quando ele mostra, por meio de gestos e sons, a vontade de tomar a bebida. Uma criança que começa a demonstrar o desejo pelos alimentos que constituem a socialidade arara, basicamente a carne e a *na'mek kap*, deixa alegres os adultos que observam as manifestações dos quereres infantis. Os gestos e os balbucios emitidos comprovam que aquele corpo está sendo adequadamente moldado como um corpo de parente. Satisfazer desejos alimentares é assunto sério na Amazônia.

A expressão de um querer não é, todavia, suficiente. A ela deve estar associada o andar, pois para que a mistura da bebida com o leite materno não cause diarreia, as mães dizem que o bebê precisa já estar andando, ou pelo que observei, ao menos esboçar a vontade para tanto, mantendo seu corpinho ereto e fazendo esforços para dar os primeiros passos. Quanto mais uma criança toma macaloba, menos ela se alimentará do leite materno, até o momento em que a substituição de um pelo outro esteja completa.

Se uma criança que exige macaloba atesta diante de todos a sua humanidade, uma mãe que alimenta seu filho com a bebida atesta sua habilidade como mãe. Como observa Gow, “nas culturas nativas da Amazônia, o corpo e seus desejos são de imediato significado social e a satisfação do desejo corporal é simultaneamente a criação de relações sociais” (1989: 581). O desejo – tomado pelo autor não como mera satisfação da fome, mas como fonte de prazer – conecta pessoas. Mãe e filho se fazem por meio deste ato.

Antes de ser introduzido no consumo de *na'mèk kap*, o neném alimenta-se do leite materno, que é uma espécie de transformação da macaloba ingerida pela mãe, uma vez que o leite é considerado função da ingestão da bebida. Quando o aleitamento é interrompido, muitas vezes em função do nascimento de um novo filho, *na'mèk kap* substitui completamente o leite materno.

A substituição da bebida pelo leite tirado das vacas criadas em Paygap é motivo de grande preocupação por parte de Arõy em relação a seus netos. A avó zelosa ressentia-se pela filha e parte das noras, aquelas cuja família fundou sua própria aldeia, que alimentam suas crianças com “coisa de *péñ*” em lugar de *na'mèk kap*. Na casa de seu irmão Carlão, os meninos nunca ficam doente porque a roça é grande e sempre há macaloba.

A apreensão de Arõy pelos netos criados no leite de vaca não vincula-se somente à saúde dos pequenos. Na medida em que substâncias e relações sociais constituem-se reciprocamente, a substituição é entendida dentro do contexto do virar branco. Roças grandes são a condição para a fabricação cotidiana de macaloba, que é uma das condições para a produção de crianças saudáveis. A vida entre si não é possível, portanto, sem roças e bebida e, tampouco, sem crianças.

O leite materno também é pensado como análogo ao sangue. Uma criança que mamou em outra mulher carrega o sangue desta nutriz e, por conseguinte, seu temperamento. Luiza, por exemplo, conta que Ixû, a filha mais velha de Péw e Yena, era muito *braba* porque tinha sangue *zoró*. A menina foi amamentada por uma *Zoró* na Casai porque a mãe de Ixû demorou a ter leite. O leite/sangue é vetor de assemelhamento.

Essas substâncias não precisam, contudo, estar vinculadas entre si para produzir semelhança. Para Luíza, seu filho Kara'yã Péw é preto porque recebeu transfusão de sangue de um policial negro quando ficou hospitalizado em função da paralisia infantil. Certa vez, Arõy queixou-se de uma das noras que dormiu na *rua* e que, ao retornar no dia seguinte, foi amamentar o filho: “já falei que não pode dormir lá fora e dar peito porque a criança passa mal”. O *lá fora* constitui-se em algo nocivo porque um novo membro, como veremos, converte toda a família em um amálgama indiferenciado a ser devidamente distinguido por meio das ações relacionadas à couvade e ao fluxo de substâncias. O que acontece *lá fora* – um lugar onde não tem macaloba emacaxeira; um lugar no qual é difícil de se imaginar como as pessoas podem se alimentar, isto é, onde não se tem parentes ou, no caso, onde se tem outros parentes – afeta a criança por meio do leite da mãe.

A transformação do leite em sangue, aquela que se espera produzir deliberadamente para fabricar corpos de parentes, é, todavia reversível. Luiza contou-me que as mulheres araras aprenderam com os brancos que quando grávidas não devem mais

amamentar outro filho. Esta restrição é interpretada nos termos de uma circulação do sangue: uma criança que mama no seio de uma mãe que gesta outro filho “puxa o sangue” do bebê que se encontra em formação na barriga.

Assim, parece que a transformação positiva operada pela amamentação seria: macaloba → leite → sangue, onde o ponto de partida do fluxo de substâncias é a mãe e sua direção o bebê³¹. A macaloba e o leite produzem o sangue que aparenta o recém-nascido e sua mãe. Qualquer interrupção ou mudança de direção nesse fluxo acarreta uma desordem, como no caso transformação indesejada do sangue de um feto em leite que nutre seu irmão já nascido. Esta é uma transformação negativa porque provoca o esvaziamento, uma magreza doentia, *xakin*, daquele que ainda não nasceu.

Não é, porém, somente por meio da amamentação que o sangue entra nesse circuito de forma negativa. Nenhuma mulher menstruada deve carregar um bebê que ainda não começou a andar ou cuja mãe ainda não voltou a menstruar após o parto. Caso isso aconteça, o bebê fica doente, o que se expressa pelo estado *xakin*, que ele passa a ostentar decorrente do amolecimento de seus ossos. A menstruação é concebida como um estado de adoecimento. Há três formas de dizer que uma mulher encontra-se menstruada; duas delas reiteram o caráter de doença das regras femininas. *On yu xû* (“eu, sangue, líquido”) é a forma neutra, que não marca o caráter de doença da menstruação. Uma forma mais genérica (e a mais empregada) é enunciar simplesmente que se está doente – *on ña wät* (“eu, partícula feminina, doença/veneno”). Só se especifica o estado mênstruo junto a outras mulheres, dizendo *on yu wät* (“eu, sangue, doença/veneno”). O fluxo menstrual direcionado ao bebê já nascido, ao contrário de sua forma enquanto leite, é um antialimento: se a macaloba e o leite engordam a criança, produzindo um corpo *xopût*, a menstruação a esvazia e enfraquece os ossos, gerando um corpo *xakin*. Neste sentido, a forma sangue, com exceção do caso em que se postula que o sangue da mãe participa da formação do feto – o que não é um consenso entre meus interlocutores –, é sempre prejudicial à criança quando ela já se encontra fora da barriga da mãe.

³¹ Na leitura de Antonio Guerreiro Jr., membro examinador da banca de defesa desta tese, é possível que o ponto de partida não seja a mãe enquanto um termo, mas relação de troca não mediada entre a esposa e o marido na roça. Essa observação me soa bastante pertinente e pode inspirar uma nova leitura de meu material, o que pretendo fazer em outro momento e espaço.

Após a primeira menstruação da mãe depois do parto, o bebê é pendurado no alto do açaizeiro e puxado para baixo pelas pernas para não ficar com a barriga protuberante. Com isso, evita-se que o sangue da mãe flua para o bebê que ainda mama e com quem ela ainda tem muita proximidade corporal. Antigamente, o homem não podia dormir com a mulher nas primeiras semanas após o nascimento do bebê porque também ficava com a “barriga grande”. Antes do retorno das regras da mulher, o sangue pode se materializar no corpo de seu marido, da mesma forma que o sangue do inimigo morto na guerra fluía para o corpo do matador, como veremos ainda neste capítulo³². Normalizadas as regras, é o corpo do bebê e não o do marido, o receptor do fluxo de sangue da mãe. Em ambos os casos, as ações prescritas visam a interromper este fluxo.

Os primeiros passos de um bebê em conjunto com um aspecto gordinho são índices de que a fabricação corporal está sendo bem sucedida. Seu corpo mantém-se ereto porque os ossos estão rígidos, o que impede, por exemplo, que o sangue de outras mulheres lhe faça mal. Confirmado o seu caráter de humano e de parente, o estatuto do nascituro deixa de ser ambivalente e o sangue de outras mulheres não mais lhe afeta. Pois, todas essas conversões e inversões operadas por meio do sangue mostram como que o que está em jogo aqui é a conformação de uma família. Uma das formas de se referir ao período de resguardo da mãe é *i'yat oë yu*, literalmente “o sangue do nosso filho”, embora Luiza especulasse comigo: “acho que é o sangue da gente mesmo”. Até que a mãe volte a menstruar ou que o filho tenha seu corpo rígido e comece a andar, o sangue deles são uma única e mesma coisa.

Neste ponto, a analogia entre sangue e leite se desfaz, pois ainda que o leite apareça de certo modo como uma transformação do sangue, é justamente por não sê-lo que ele pode alimentar a criança. É o leite que enrijece seus ossos e a faz engordar. O sangue, ao contrário opera transformações deletérias no corpo do bebê: na forma da primeira menstruação da mãe após o parto, ele o preenche de forma exagerada, e na forma da menstruação de outras mulheres, o esvazia.

³² Diferentemente do caso do contato com o sangue do matador em que o inchaço da barriga, *tokun 'xú nân*, “barriga grande” é atribuído ao acúmulo do sangue no abdômen do matador, após o parto, a “barriga grande” que o marido podia adquirir caso dormisse com sua esposa é em razão de uma disfunção no pâncreas. A expressão na língua é *toyaroï 'a' atâba* [*toyaroï* = 3ª P. pâncreas; *atâba* = 3ª P. quebrar], algo como “pâncreas quebrado”.

Diferença e humanização

Embora um assemelhamento corporal seja a condição *sine qua non* para a produção da vida entre si, esta fabricação não se resume jamais ao âmbito doméstico. A alteridade, como a virtualidade contra a qual se deve moldar os corpos humanos, é o pressuposto de todo o processo. Neste sentido, ainda que enfatizar o caráter construído e processual do parentesco possa ser considerado um avanço em relação às abordagens clássicas, Viveiros de Castro dirige sua crítica ao que designa por modelo construcionista do parentesco – aquele que toma a substância como socialmente construída – pela incapacidade de imaginar o dado no parentesco para além da consanguinidade. Para o autor, a

biologia ('sexo', 'nascimento', etc.) ainda é o dado no modelo construtivo; ele simplesmente carrega menos valor do que as dimensões construídas ('gênero', 'alimentação') do parentesco. Alguns povos podem inclusive ignorar inteiramente o dado, entretendo um tipo 'nada é dado, tudo é construído' de ontologia – mas nenhum povo teria outra coisa que não uma consanguinidade fundamentada biologicamente como o dado (Viveiros de Castro 2009, p. 258).

Evidentemente, nesta crítica, o autor tem em mente a inversão que o seu modelo amazônico do parentesco opera nesta imagem, ou seja, a afinidade, e não a consanguinidade, como da ordem do dado. É justamente contra uma afinidade potencial que o corpo do recém-nascido deve ser moldado por meio dos mecanismos da couvade e de ritos como os de iniciação e reclusão. A alteridade é o fundo contra o qual a semelhança é fabricada. Ou, dito de outra forma, não há consubstancialização sem diferença. Nas palavras de Viveiros de Castro,

os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem. A criança precisa ser desafinizada: ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em um consubstancial. A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana (Viveiros de Castro 2002c: 448).

Parte deste trabalho é realizado pelas regras da couvade. As etnografias das terras baixas sul-americanas nos ensinam que o corpo do recém-nascido humaniza-se

principalmente em contraposição aos corpos animais. Fabricar um corpo humano é, como argumenta Vilaça (2002), justamente negar as possibilidades do corpo não humano. Segundo a autora, o que está em jogo é a afirmação de uma natureza específica pela fabricação do corpo semelhante ao dos parentes e não um processo de culturalização para evitar os perigos da naturalização. A especificação deve ser realizada (através do corpo) porque a criança origina-se de um universo não muito bem diferenciado de subjetividades do qual deve ser individualizada: “o desejo é criar uma natureza humana que é *mais específica* do que a socialidade universal de onde a criança se origina” (Vilaça 2002: 359-60). A humanidade é, assim, concebida como uma posição, essencialmente transitória, que é continuamente produzida a partir de um vasto universo de subjetividades que inclui os animais. A produção de grupos diferenciados concebidos como parentes acontece por meio da fabricação de corpos similares a partir desse substrato de subjetividades universais (p. 349).

O corpo é, portanto, o lugar de emergência da diferença (interespecífica sobretudo): “corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (Viveiros de Castro, 2002b: 381). Daí, a necessidade de particularizar um corpo que emerge ainda demasiado genérico. O trabalho humano é fabricar continuamente um corpo convergente com o de outros humanos, por meio do convívio, dos hábitos alimentares, do uso da linguagem e das performances rituais, em oposição a corpos não-humanos – o animal, a placenta, ou os mortos, por exemplo. Como narram diversos mitos, trata-se de estabelecer a descontinuidade, não para fazer emergir a cultura, a qual está desde sempre lá, mas para instituir a especificidade do corpo humano, em que as garantindo o ponto de vista da “espécie”.

O trabalho de especiação começa muitas vezes por meio da concepção, ou seja, ainda antes do nascimento daquele(a) que virá a ser uma pessoa. Antigamente, as mulheres araras em início de gravidez não manipulavam a tinta de jenipapo. Durante toda a gestação também não pintavam os outros com urucum, se não abortavam. Há uma associação entre o urucum e o sangue, que também impedia que os guerreiros saíssem para a guerra usando essa tintura.

É com o parto e as regras de couvade que o trabalho de produção de um corpo humano intensifica-se. É comum, entre os povos indígenas, que as restrições impostas pelo resguardo estendam-se a um grupo variado de parentes, incluindo tios e tias, bem como os avós. Entre os Arara, pelo o que pude notar, a observância mais rigorosa da couvade é, porém, responsabilidade do pai e da mãe da criança. As restrições envolvem tabus alimentares e ações nas quais se empreende força ou violência, como caçar e trabalhar em qualquer etapa da roça. Além da expressão que se refere ao sangue da mãe e do bebê discutida anteriormente, outro modo de se referir a esse período diz respeito à condição da mulher: *imoba i'ût maxon nã*, algo que poderíamos traduzir como “permanecer deitada para o filho ficar duro, forte”³³. Trata-se, como já exposto, de enrijecer os ossos do bebê por meio do controle do fluxo de substâncias. Já as prescrições da couvade, que também compõem esse circuito de tornar o bebê forte, parecem ter como objetivo, por um lado, impedir uma identificação do corpo da criança, ainda indiferenciado, com os corpos de outras espécies. Neste caso, as restrições dizem respeito às interações com os animais. Por outro lado, a evitação do empenho de força, também prescrita para esse período, visa a impedir que as ações impetradas sobre as coisas repliquem no corpo do bebê. Todas essas práticas visam a produzir um corpo de parente.

A palavra para corpo é a mesma que designa quantidades inteiras: *ipéyup*, “nosso corpo”. Como no caso da carne que não é preparada em pedaços, *péyup* é utilizado com o sentido de totalidade. Um fardo de arroz, *arroi péyup*, ou um jacaré que esteja (inteiro) no rio, *wayo péyup* e não cortado, *wayo ka'xot*, na panela. *Ka'xot* é o termo para semente e na combinação *pixot* ou *i'xot*, significa o corpo nu. Já o corpo do morto pode ser *ipéw*, literalmente, “nosso podre” (onde *péw* é a palavra para coisas apodrecidas), mas cujo referente é o corpo de um finado.

O corpo de um recém-nascido é objeto da ação humana desde os primeiros dias de vida, quando passa por banhos de ervas. Um maço de folhas de *xakara xûp* é fervido na água e despejado na banheira do recém-nascido. As folhas são esfregadas no corpo do bebê por uma mulher, geralmente sua avó, que também emite um som como *xuxuxu*. O banho não dura mais do que três minutos e visa a evitar que o neném seja vítima de *to'iya nã*,

³³ Na verdade, tenho dúvidas se o permanecer deitada é uma condição que compete somente à mulher. Foram elas que me ensinaram a expressão, mas precisaria verificar se ela também poderia ser aplicada ao homem que recém se fez pai de (mais) um filho.

expressão que literalmente significa “estar sendo pedra”, traduzida pelo termo popular *quebrante*.

Nestes primeiros dias, enquanto a mãe se mantém a maior parte do tempo junto ao filhinho em sua rede, o pai deve evitar pisar no chão que é como se estivesse pisando na criança. Também não pode capinar que é como se estivesse cortando o bebê. Antes de o bebê completar por volta de três ou quatro meses, seus pais não podem realizar qualquer tipo de trabalho na roça. A mãe não cozinha pois o fogo faria mal para ao filho³⁴. Tampouco irá *furar colar*, pois estaria furando seu filho. Lima (2005) interpreta essas restrições relacionadas ao empenho de força entre os Yudjá em termos de uma reação anímica dos objetos. Como a alma do recém-nascido não é capaz de suportar peso e grandes dispêndios de energia, o esforço físico precisa ser evitado para que posteriormente o bebê ou alguém da família não sejam vítimas da força impetrada pelas imagens anímicas dos objetos sobre o qual, em momento de restrição, exerceu-se alguma força. Parece-me que este é também o caso entre os Arara na medida em que as ações empenhadas pelos pais replicam-se da mesma forma na criança.

O recém-nascido deve se manter aquecido. Para isso, esquentam as mãos ou alguma ferramenta para passarem no corpo do bebê. Um corpo frio é sinal de que algum *kopât* da água, como o jacaré e a ariranha, pode estar se apossando da *ximít* do infante. Nas primeiras semanas, a mulher não deve mergulhar no rio. Para não causar o afogamento do filho, ela deve dispor de uma cuia para se molhar.

Caçadas só são liberadas depois dos seis meses. O pai não pode caçar sob risco de a *ximít* do animal fazer mal principalmente para o neném, mas também para o casal. Tampouco sua arma pode ser usada por outrem. A dieta alimentar dos pais fica restrita aos galináceos e aos peixes escamosos nos primeiros meses após o nascimento do filho³⁵. Jacaré, queixada e veado são carnes especialmente perigosas para o bebê. Há vários relatos de morte e doença de crianças relacionadas ao estabelecimento de alguma relação predatória com estes animais na vizinhança da criança. A ingestão da carne ou o assassinio

³⁴ Há um impedimento particular referente ao feijão. Se uma mulher cozinhá-lo nas primeiras semanas de vida de seu filho, o umbigo da criança fica estufado, voltado para fora.

³⁵ No período de gestação, não há restrição quanto à atividade cinegética. A única exceção é o macaco *xa'kin*, macaco-de-cheiro, que, se morto por um homem cuja mulher espera um neném, provoca um intenso sangramento na gestante, acarretando a perda do bebê.

desses bichos pode gerar vingança por parte da própria *ximít* do animal ou por parte de seus parentes, que leva(m) a *ximít* do neném. O bebê começa, então, a aparentar-se com esses animais, o que se expressa no seu corpo por meio de um estado *xakin* e da apresentação de uma afecção de acordo com o animal que lhe faz mal (como a emissão de sons e performance).

Nas terras baixas sul-americanas, é comum o cumprimento do resguardo ser um dos atos que delinea um grupo de parentes consanguíneos. Entre os Apinajé, Da Matta identifica a família nuclear – o grupo de coabstinência – como a única unidade social bem delimitada. Aqueles que se abstém uns pelos outros, em caso de nascimento ou de doença, são considerados parentes de sangue e parentes verdadeiros (cf. Coelho de Souza 2004: 38). Entre os Arara, parece-me que a abstinência é focada no casal. Ainda assim, segundo os mais velhos, as ações daqueles que co-habitam em uma mesma casa ou seção residencial podem gerar efeitos na saúde do bebê.

Porém, diferentemente dos Apinajé e apesar do discurso em torno do sangue, meus interlocutores expressam essa ligação em termos de um vínculo amoroso que se estabelece entre os adultos e as crianças e não em termos de substância compartilhada. Ainda assim, um avô que sente amor e gosta de brincar com um(a) neto(a) com o(a) qual convive diariamente não irá abster-se de caçar. De certa forma, suas ações só afetam a vida da criança retrospectivamente, ou seja, quando os efeitos delas aparecem no corpo da(o) neta(a) e ele passa, então, a ser incluído no círculo de abstinência.

Neste sentido, em quase todas as histórias que escutei, o roubo da alma de crianças por parte de animais é atribuído às ações dos pais dessas crianças. Se outro homem que não o pai matou uma caça que fez mal ao bebê, isso se deve a alguma ação posterior executada pelos pais, como, por exemplo, o fato de a mãe ter guardado a carne na geladeira.

É sob o jacaretinga, *wayo púk* (jacaré escuro), que pesa a mais longa restrição. Embora um bebê de um ano possa provar de sua carne, o pai de uma criança de um ano jamais mata um jacaré, entre outras razões, porque caso atire com sua arma na água gelada, o neném fica frio. É isso que distingue a ação do jacaré ou de qualquer outro bicho da água, como a ariranha, por exemplo. À diferença das doenças imputadas ao consumo dos bichos do mato, como queixada, veado e caititu, a criança vítima de *wayo ximít* não

apresenta um estado febril, mas um corpo gelado. A forma de reverter essa ação é esquentando os utensílios usados para matar, tratar e cozinhar o jacaré – espingarda, facão e panela – e massageando o corpinho da criança.

Em Iterap, ao menos dois meninos levam o nome de *Wayo* por terem sido vítimas de sua ação quando pequenos. O adoecimento das crianças não é, contudo, atribuído sempre ao ato de matar. Em um dos casos, o pai da criança, que tinha cerca de um ano, contou-me que o menino adoeceu porque ele não cozinhou a carne logo que chegou a sua casa. Se assim o tivesse feito, o menino não teria ficado enfermo. Neste caso, o malefício é atribuído à forma de consumo da carne e não ao abatimento do animal.

Outro menino que também leva o nome do animal ficou muito *xakiñ* depois que lhe deram caldo de jacaré quando tinha cerca dez meses. Sua tia explicou-me que ele estava, então, virando jacaré. Outra mulher perdeu uma filha recém-nascida depois de guardar a carne de jacaré abatida por seu marido na geladeira.

As evitações ligadas à couvade, que são mais rígidas até a criança começar a andar, visam a manter a *ximìt* dela junto ao corpo, evitando seu aparentamento com seres não humanos. O roubo de *ximìt* acarreta um assemelhamento com aquele que carrega a alma e acusa a falha do processo de fabricação corporal e construção do parentesco.

Corpos femininos e corpos masculinos

A fabricação do corpo de acordo com a espécie, todavia, nunca cessa. Há ainda outras intervenções que visam a modelar um corpo semelhante ao dos parentes, a produzir pessoas propriamente *i'tá*. Passado o período de maior incerteza quanto ao status humano da criança, inicia-se um conjunto de práticas que, em sua maioria, tomam os animais como vetor de semelhança e não mais de diferença. Algumas delas têm como objetivo produzir corpos de acordo com o gênero de seus portadores, possibilitando que homens e mulheres estejam aptos a realizarem as atividades que lhes cabe dentro do espaço convencional arara.

Aprender a falar a língua nativa é resultado, além da convivência no seio do grupo, prontamente reconhecida por meus interlocutores, da ingestão quando criança de uma

lagarta grande (*nek*) encontrada no tronco de algumas árvores. Isso é feito quando a criança já anda e começa a balbuciar algumas palavras. Outros tipos de manipulação visam à produção de corpos *xopût*, encorpados e fortes. Para se tornarem corpulentos, os meninos maiores podem, por exemplo, sentar-se sobre uma anta abatida. Para eliminar a barriga indesejada, usa-se esfregar a barbatana de uma espécie de peixe, *xa wen*, na barriga de meninos e meninas. Para terem dentes afiados e fortes – fundamental em uma dieta carnívora –, as crianças tomam o sumo de uma folha apreciada pela onça e comem miolo de cotia. Antigamente, durante a friagem, um homem adulto acordava as crianças de madrugada para elas mergulharem no rio com a cabeça em direção ao fundo. Assim, elas cresceriam mais rapidamente.

Há ainda uma série de intervenções corporais cujo objetivo é preparar pessoas para o convívio harmonioso entre os parentes e para o trabalho (caçar, no caso dos homens, e cozinhar e cuidar das crianças, no caso das mulheres). Um bom desenvolvimento dos sentidos, principalmente os da visão e audição, é requerido para a sociabilidade e o trabalho. Assim, a manipulação de folhas e partes de animais com vistas à produção de uma boa visão (para enxergar presas ou frutas ao longe, por exemplo) e audição (para discernir os barulhos na mata ou responder quando se é chamado, por exemplo) também é imprescindível nesta modelagem dos corpos.

Alguns procedimentos diferencia(va)m-se de acordo com o gênero dos corpos. A prática de inculcar a disposição para o trabalho por meio das ferroadas de formiga até recentemente era usada nos corpos dos meninos. Os rapazes eram todos reunidos e obrigados a pegar com a mão *xa'tap pap*, formiga-de-fogo, uma espécie pequenina, cuja picada é muito dolorosa. Esta manipulação visava a garantir que quando o rapaz matasse um bicho grande, o animal não corresse uma longa distância, vindo a sucumbir perto do caçador. Isso porque ao se picar a mão do caçador com a formiga, o bicho que viria a ser abatido sentiria a mesma dor. Com *xara'miñ pap*, formiga-caçadora – espécie que carrega a comida nas costas – ferravam o peito e as costas dos rapazes reunidos especialmente para a ocasião, para que se tornassem bons caçadores e trabalhadores. Para essa finalidade, pegavam a primeira formiga da fila. Usava-se a picada dessa formiga também nos seios das meninas para que não crescessem muito.

Algumas restrições alimentares impostas aos pré púberes têm como objetivo evitar diferentes comportamentos ou efeitos nos futuros homens e mulheres. Assim, o *marixá* quente não deve ser ingerido por uma mulher, ao menos até a menopausa, porque faz com que ela evacue durante o parto. Já os meninos evitam tomá-lo porque, caso o fizessem, sentiriam medo do queixada, tornando-se imprestáveis para a caça. A paçoca de milho costuma ser evitada por meninas que ainda não menstruaram para que não fique sem leite quando vierem a parir. Ela também é interdita para os meninos que ainda não passaram pela puberdade porque impediria a produção do sêmen. Estas restrições devem-se ao fato de a farinha ser seca.

No passado, quando homens e mulheres ficavam reclusos – os primeiros quando matavam um inimigo e as segundas por ocasião da menarca – o sangue seguia sendo matéria fundamental no devir-parente mesmo durante a idade adulta.

Antes de o processo de aldeamento consolidar-se, as meninas casavam-se antes de entrarem na puberdade. Alguns contam que o pajé realizava o casamento. Outros falam que era o pai da menina, mas todos são unânimes em dizer que a mulher não podia recusar-se a casar com o homem escolhido pela família, às vezes no momento do nascimento. Era incomum que as crianças não fossem criadas por um pai, fato ordinário no presente, quando em ambas as aldeias há, como me dizem alguns adultos, muitas crianças sem pai, que acabam sendo criadas pelos avós. Muitas avós são chamadas de mãe pelos netos que ajudam a criar porque os carregaram no colo quando bebês. Por este motivo, a criança pensa que a avó, *apây*, é mãe dela.

Como anunciado anteriormente, um homem que caça e fornece alimento para o filho da esposa pode vir a ser pai dos filhos que ela teve anteriormente e cuja paternidade não foi performada por nenhum outro homem. Porém, não necessariamente essa atuação masculina converte os filhos da esposa em filhos do marido da esposa. Quando o casamento acontece com as crianças maiores, dificilmente, elas irão chamar o marido da mãe de *iyôm* (F, FB) ou *papai*. Essas crianças sem pai também podem ficar com a avó depois que sua mãe contrai um matrimônio, vindo a possuir duas mães (M e MM), e, mesmo sendo cuidadas pelo pai da mãe, não chamam ninguém de *iyôm* ou *papai*.

Tanto em Iterap como em Paygap, o número de crianças que não chamam ninguém de *papai* e são criadas por suas mães e/ou pelos avós é relativamente alto. O descontentamento dos mais velhos frente às mulheres que não fizeram um pai para seus filhos é quase sempre relacionado ao fato de elas se recusarem a contar quem é o pai da criança. A recorrência desse fenômeno é apontada como algo específico do tempo presente.

Antigamente, a reclusão durante a menarca era o que marcava a passagem da garota para a vida adulta. Não sou capaz de dizer quando os Arara pararam de cumprir esse rito nem tampouco avaliar suas consequências na produção de pessoas. De um modo geral, o afrouxamento dos tabus em relação ao sangue menstrual – certa reclusão ao domínio da casa, impedimento de ir à roça devido à restrição de se carregar peso – são apontados como causa para um aumento de doença e fraqueza dos corpos femininos.

Durante a reclusão, cumprida em função da menarca, a moça permanecia isolada em um canto da maloca onde construía-se uma espécie de parede de palha para isolá-la do resto da casa. Ela não saía desse local durante o dia e somente sua mãe podia vê-la e levar-lhe comida. À noite, sem que ninguém visse, a menina podia sair para, por exemplo, fazer suas necessidades. Tomava-se água com taboquinha (ao modo de um canudo) e comia-se pouco, furando a macaxeira com um pauzinho para que não houvesse contato entre o corpo da reclusa e os alimentos ingeridos.

Também não era permitido banhar-se e sequer colocar os pés no rio. Caso a moça não respeitasse essa interdição, engravidava. O cabelo – uma faixa no meio da cabeça – era cortado pela mãe da menina com dente de piranha. Coçar a cabeça com as unhas também não era permitido, pois o sangue em contato com a boca durante a refeição acarretaria a queda dos dentes. Para coçar-se, deveria fazer uso de um palitinho.

Entre os Gavião, a menina também era assistida pela mãe, segundo Mindlin et al. (2001: 46-7). Durante o período de reclusão, a jovem ficava entretida com a confecção de colares, cestos e linha de algodão. Finda a menstruação, o irmão da mãe dava um banho com folhas especiais na sobrinha. Após o banho, ele pegava formigas bem pequenininhas, *dzan birei*, e mandava a menina segurá-las com suas mãos. As ferroadas tinham como objetivo produzir moças trabalhadeiras. Esse mesmo tio pintava o corpo da sobrinha com

desenhos feitos com jenipapo. Nas pernas dela, ele passava tinta de urucum e de uma batatinha. O objetivo da pintura, bem como da reclusão, era fazer a menina engordar.

Entre os Arara, durante a puberdade, quando os jovens envolvem-se em namoros e jogos sexuais, as relações sexuais engordam os participantes de ambos os sexos e os fazem crescer. O período de reclusão menstrual prepara a mulher para receber o sêmen de seus futuros parceiros e gerar uma criança. O sangue menstrual é o sinal de que a menina está pronta para contribuir no processo de produção de pessoas não mais como uma consumidora, mas também como produtora. Ela pode, então, ser vetor de consubstancialização e consanguinização, não mais somente objeto, mas sujeito no processo de construção de novas pessoas.

A reclusão da menina-moça é similar em vários pontos ao isolamento imposto ao guerreiro que matava um inimigo. No caso dos homens, o sangue colocava em relação um matador, *i'wim*, e sua vítima. O inimigo morto era denominado *pewyup*, pessoa brava. Alicate, certa vez, referiu-se ao inimigo pelo apodo *owirop pap*, “minha grande comida”, o que nos remete aos diálogos cerimoniais encenados pelo matador tupinambá e seu cativo³⁶. Esta mesma expressão pode ser usada para o parceiro sexual de uma pessoa.

A pessoas demoraram muito tempo para me falar qualquer coisa sobre as práticas antropofágicas do passado, atribuindo-as a outros: outros parentes e outros povos. Por outros parentes, os velhos referiam-se a parentes de seus pais, que, da perspectiva dos ascetas do presente, comeriam a carne por não terem acesso à caça. Os outros povos são os Surui e Gavião que, segundo os velhos, desenterravam seus mortos e os comiam de verdade, enfatizando o aproveitamento total do corpo, especialmente do cérebro.

Em contrapartida aos Mondé, segundo o ponto de vista de meus anfitriões, os Arara não parecem ter sido antropófagos vorazes. Quando comiam o inimigo, ingeriam, segundo alguns, apenas as mãos, e, segundo outros, somente as coxas do morto. Os que me contaram que somente as coxas eram consumidas disseram ser impossível comer as mãos por ser o cheiro insuportável e o gosto como o de cera. Independentemente da parte aproveitada, aquelas dispensadas o eram pelo cheiro nauseabundo e o gosto amargo. As

³⁶ No dia da sua execução, o cativo de guerra gritava para as mulheres no pátio da aldeia: “Estou chegando eu, vossa futura comida”, conforme Fausto (2009: 396).

peessoas contam que o que impelia o ato antropofágico era, como sói ser onde a antropofagia tem lugar, a raiva.

Não sei precisar a forma de consumo do corpo inimigo em termos do ritual e das pessoas envolvidas. Certo é que o matador jamais provava da carne de sua vítima. O risco de que o sangue do inimigo se alojasse em sua barriga, provocando o que as pessoas chamam de *tokun xú' mam nãñ*, “barriga grande”, impunha-lhe um período de reclusão.

Logo depois do assassinio, este homem não podia comer por ter sua mão melada de sangue. Tampouco, tomar macaloba. Como explicou-me um morador de Iterap, “branco mata e toma a pinga dele. Não sabe que não pode”.

Isolado em uma maloca construída longe da aldeia, ele mantinha-se deitado em sua rede, como o fazem os doentes. Sua dieta restringia-se a quantidades mínimas de pamonha e água. Antes de sorver uma quantidade pequena de líquido ou ingerir a comida, deveria soprar o *uru uru*, uma espécie de cone produzido com uma palha enrolada. Assim como as meninas reclusas durante a menarca, aquele que matou um inimigo só poderia comer pequenos pedaços de carne, com o auxílio de um palitinho e tomar água com a taboquinha. Comia só um pouquinho para que não ficasse com a barriga grande e para que não fosse picado por *kirikãe*, um grilo grande que é atraído pela luz e tem uma ferroada lancinante.

O isolamento imposto ao matador incluía também a troca de palavras. Ninguém conversava com ele porque sua doença podia ser transmitida pela boca. O matador ficava impedido de ter contato com sua mulher e filhos. Pelo contágio com o cheiro do sangue, sua família também corria o risco de ficar *kun xú' mam*, com a barriga grande, e, por conseguinte, morrer. Caso sua esposa estivesse grávida, *xibekon* (urubu-de-cabeça-preta) vinha assoprar a criança na barriga da mãe para que ela apodrecesse rapidamente. Do ponto de vista do urubu, ele estaria assando sua comida. A criança nascia morta ou doente e o urubu aparecia para comê-la.

A menarca e o sangue do inimigo envolvem os mesmos perigos que o nascimento de uma criança: o (re)nascimento de novas pessoas e relações sociais. As conversões e transformações que o sangue operam são índices das relações. A menina reclusa é, após o rito, uma mulher e, por isso, está pronta para consumir o casamento e participar do

processo de produção de pessoas não mais somente como consumidora. O matador tomava um novo nome, dizem, embora eu não tenha mais informações sobre isso. Os pais do recém-nascido passam a configurar uma família, que o sistema de couvade visa a diferenciar. Quando o sangue da mãe volta a descer, eles já não são mais um conjunto indiferenciado. O sangue e as outras substâncias apresentam uma alta capacidade de transubstanciação porque os corpos de onde ou para onde eles fluem são feitos de relações, e é delas que as substâncias falam.

Alegria e embriaguez: a vida entre outros

Pela descrição apresentada no capítulo anterior deve ter ficado evidente para a leitora como um sentimento de pertencimento a uma aldeia é algo um tanto quanto estranho aos Arara. Assim como se passa entre tantos povos Tupi Guarani, “a parentela predomina sobre a aldeia” (Viveiros de Castro 1986: 179). A aldeia, portanto, não aparece, como costuma aparecer, por exemplo, entre os Jê, enquanto “uma unidade conceitual fundamental, seja como estrutura capaz de integrar os grupos domésticos, seja como fonte de identidade territorial”¹ (idem). Para os meus amigos, a vida desenrola-se no seio do grupo doméstico; é este o entre si fundamental da socialidade cotidiana.

Se a aldeia desaparece frente ao grupo doméstico no dia-a-dia, isso não quer dizer que promover outros contextos de interação supra ou intrafamiliares não esteja no horizonte de meus interlocutores. As pessoas vivem e gostam de viver entre si. Elas, porém, também anseiam por, ou sentem falta de, uma vida entre outros, como espero mostrar ao longo deste capítulo.

Como é possível fazer emergir formas mais ampliadas de entre si? No caso dos Araweté, que antes do contato viviam em pequenos grupos locais ligados por casamento e aliança guerreira, Viveiros de Castro mostra como é a agricultura do milho e o xamanismo que garantem a integração e reprodução simbólica do “agregado aldeão”: “o milho e o xamã são os pilares do mundo Araweté; uma roça de milho e um xamã bastam para definir uma aldeia, e um horizonte de vida” (p. 48-9). O autor relata que, no auge da seca (entre junho e setembro), tem lugar a estação do cauim alcoólico. Durante o período de

¹ Como coloca Lima para outro povo Tupi, “a aldeia yudjá não é em absoluto a sociedade: nem ela se basta (nem se supõe que se basta) a si mesma, nem as relações entre pessoas de aldeias distintas diferem das relações entre corresidentes; tampouco as relações interaldeãs são conceitualmente distintas das relações existentes entre subdivisões aldeãs” (2005: 102).

fermentação da bebida fabricada por uma família ou seção residencial – o que pode levar até vinte dias –, as noites são marcadas pelas danças *opirahe*, em que os homens, servidos pela família anfitriã, bebem, cantam e dançam as canções dos inimigos até de manhã. Essas festas, momento de maior concentração de pessoas e encontro de diferentes aldeias, é o ápice da sociabilidade araweté, quando se junta a maior quantidade de gente e por mais tempo.

Depois do plantio do milho, realizado entre novembro e dezembro, as famílias permanecem na mata até o milho estar pronto para ser colhido. A aldeia esvazia-se consideravelmente. Toda a vida araweté, Viveiros de Castro afirma, se passa em movimentos pendulares entre a aldeia e a mata – cada um desses espaços relacionado às diferentes estações e atividades produtivas: “um constante oscilar entre a aldeia e a mata, a agricultura e a caça e coleta, a estação seca e a chuvosa; ou, como poriam eles, entre o milho e o jaboti. A vida na aldeia está sob o signo do milho, e de sua forma mais elaborada, o cauim fermentado; a vida na mata sob o signo do jaboti e do mel” (Viveiros de Castro 1986: 270).

Conforme anunciado na introdução, entre os Arara, a emergência de contextos mais amplos de sociabilidade se faz com enormes dificuldades, o que é lamentado por meus interlocutores, especialmente por aqueles de Paygap. Na família de Pedro, a dicotomia *junto/separado* (ou *junto/individual*) é acionada para marcar uma diferença entre um passado no qual o desejo era de estarem *juntos* e *animados* – todos os araras vivos – e um presente no qual a maioria das pessoas prefere estar *separado* ou *individual*, ou seja, viver, trabalhar e entreter-se em família. Este passado pode referir-se ao tempo da maloca, quando a associação mais conspícua é com o modo de habitação. O mais usual, porém, é o *junto* referir-se ao período de reunião das pessoas pós dispersão pelos seringais da região, os signos da junção e alegria sendo não mais a casa, mas a caça, a roça e a festa ensejada pela bebida.

Assim como se passa no processo de fabricação dos corpos de parentes, são a caça, as roças e a bebida que produzem coletivos mais amplos em contextos rituais e, no passado recente, nas ocasiões de trabalho coletivo nas roças. Diferentemente da doçura envolvida na produção cotidiana do parentesco, estes contextos impõem o uso da bebida fermentada. Como veremos, é a embriaguez associada à alegria que possibilita(va) o

surgimento de modalidades mais ampliadas de entre si. As diferentes escalas de coletivização aparecem como função das relações sociais que se constituem de formas particulares e distintas por meio da circulação ou compartilhamento de bebida, trabalho envolvido na roça e caça. Essas materialidades criam diferentes espaços-tempos. Se no capítulo anterior, apresentamos o espaço-tempo do parentesco e da família, passamos agora para uma discussão da produção do agregado aldeão.

Bebida e roça, medidas das relações sociais

Quando abriram Iterap, fez questão de me dizer Arõy, “Pedro plantou muita macaxeira; deu muita macaxeira”, o que anuncia muita macaloba, que significa muita animação, que evidencia muita relação. A época de fartura distingue-se do tempo presente, quando a maioria das pessoas diz não mais fabricar bebida fermentada “porque não tem *mani*”, o que penso dizer menos sobre a produção das roças do que sobre certos desejos. A alegada diminuição da produção das plantações – seja devido ao gado criado solto que destrói os roçados, ao tempo despendido em trabalhos remunerados que levam à negligência no cuidado com a roça, ou por preguiça (nos termos das pessoas) – não deixa de apontar para uma retração das relações supra-domésticas. Embora insistam em dizer que “não tem macaxeira”, essa afirmação tão frequente parece significar que o que não há é (tanta) macaxeira para alimentar pessoas que não sejam da família ou proporcionar reuniões (embriagantes) em coletivos maiores.

No início, o lastro desta asserção – cujo referente, embora sempre atenda pelo nome da macaxeira, inclui também o cará comprido e o cará roxo – soava-me um tanto misterioso, uma vez que cansei de ver as mulheres tirarem os produtos de suas roças ou adentrarem a aldeia com os paneiros abarrotados. Em Iterap é um pouco mais fácil compreendê-la porque lá o gado, criado solto por vários homens, vinha destruindo as roças de algumas famílias, mas não a vontade de trabalhar das pessoas, obrigando-as a cultivarem terras cada vez mais distantes de suas casas. Mesmo com a voracidade dos animais, nos últimos plantios dos quais participei, nos anos de 2011 e 2012, as famílias estavam completamente envolvidas com as plantações e apreensivas quanto ao destino dos futuros alimentos: a barriga do boi ou a do índio.

Em Paygap – onde já foram feitas diversas tentativas de se cercar os bois, que sempre encontram um jeito de escapar –, a alegada diminuição das colheitas refere-se tanto à ação destrutiva do gado como a certa redução do tempo dedicado às atividades agrícolas por parte da família de Pedro. Seus filhos e genro exercem atividades remuneradas enquanto professores, Agente Indígena de Saneamento (AISAN), Agente Indígena de Saúde (AIS) e empregados nas fazendas da vizinhança. Contudo, mais do que um problema de mudança cultural ou de técnica agrícola, a indisponibilidade relativa desses produtos aponta, acredito, para uma mudança de desejos. A escassez da “macaxeira” (com as aspas pretendo lembrar que macaxeira é um nome para muitas coisas), real ou fictícia, é o principal motivo alegado para o refreamento no consumo da macaloba em sua versão azeda, que se dá usualmente entre pessoas de diferentes grupos domésticos.

A redução da disponibilidade das matérias-primas para o preparo da bebida não parece afetar a produção da macaloba *boa*, o que atesta o investimento arara em suas roças, muito destoante de seu suposto abandono pelos índios, alardeado por alguns brancos apressados em seus julgamentos. A diminuição da quantidade de “macaxeira” parece, todavia, inviabilizar o preparo da bebida fermentada, usualmente produzida em quantidades muito maiores. No meu primeiro ano em campo, à minha pergunta sobre o porquê de não tomarem mais macaloba azeda a resposta variava entre duas possíveis: por causa da igreja (em Iterap) ou porque “não tem macaxeira” (em Paygap e em Iterap, onde uma mesma pessoa poderia me dar as duas respostas em momentos distintos a depender do contexto).

A conversão a uma linha da igreja batista data de aproximadamente 2008 e arregimenta, ainda que com diferentes graus de envolvimento, a maioria das famílias de Iterap. Do período em que estive na aldeia, somente alguns poucos homens, entre eles os pajés Cícero e Manichula e o cacique Mulungu, não iam nunca aos cultos, que acontecem somente nas noites dos fins de semana para não atrapalhar as aulas do turno noturno na escola².

Os moradores de Iterap contam que já estavam parando de tomar macaloba azeda quando o missionário e sua família foram acolhidos na aldeia, após serem expulsos da casa

² Assim que cheguei, havia cultos também às quartas-feiras. Como as pessoas deixavam de ir à escola para irem à igreja, decidiu-se restringir os cultos aos finais de semana.

que ocupavam em área do fazendeiro Mário Piloto na margem oposta do igarapé Prainha. Como me disse Péw, as pessoas já não queriam mais beber por causa das confusões e brigas que a embriaguez ora suscitava. Firmino Alicate, ex-cacique de Iterap, expressou-se de forma similar: “acharam melhor parar, dava muita briga”. Os homens ficavam bêbados e começavam a lembrar de acontecimentos passados, o que, no calor da bebedeira, suscitava brigas (especialmente entre os mais jovens) e, no dia seguinte, vergonha. Pelas falas que escutei sobre a questão, creio que meus interlocutores concordariam que uma decisão coletiva de cessar as práticas de bebida estava em curso quando se converteram. Poderíamos especular em que medida essa decisão contribuiu inclusive para o acolhimento do casal. Afinal, os Arara sempre tiveram missionários em suas terras, mas, pelo que eles e os brancos que os conhecem há muitos anos contam, jamais haviam se convertido e até 2009 nunca tinham tido uma igreja.

Quanto à queixa nativa sobre a redução da disponibilidade dos cultígenos, creio que ela nos fala mais de uma transformação das relações sociais que são objeto de investimento pelos Arara do que propriamente do cômputo da produção agrícola. Refiro-me aqui ao que identifico como uma alteração na disposição de se proporcionar uma interação entre grupos domésticos distintos ou entre parentes mais distantes, enfim, de se estar em coletivos mais englobantes. Ou, mais precisamente, nos termos de algumas pessoas, de estar ou fazer (certas coisas) *juntos*.

A relação entre roças e bebidas não deve, portanto, ser interpretada nos termos de uma relação de causa e efeito ou de dilemas do tipo “o ovo ou a galinha”. A pergunta não é se a redução das roças causa o abandono do consumo da macaloba azeda ou vice-versa. Tampouco se trata de comprovar ou refutar a veracidade das formulações nativas quanto à escassez dos produtos que compõem a *na'mèk kap*. O que importa aqui é como a diferença entre escassez e fartura dos bens da roça opera na descrição nativa dos regimes de socialidade e constituição de coletivos. É dizendo que não se bebe mais tanto, nem *juntos*, que os Arara estão a falar, nos termos deles, de outro regime de socialidade, nos nossos termos.

Uma oposição entre o *junto* e o *separado* (ou *individual*) é a forma mais comum de se marcar a distinção entre estar entre outros ou entre si; ela delinea os coletivos que estão em pauta e opera contextual e contrastivamente. O *separado* concerne ao campo do

parentesco e da semelhança; o *junto* remete à abertura para a diferença. Se o primeiro é um espaço-tempo marcado pela doçura e intimidade, o segundo se constitui em torno da embriaguez e da alegria. É por meio da caça, da roça e da festa que meus amigos falam destas socialidades.

Em geral uma figura taciturna e fechada, Pedro gostava de me contar como foi bonito quando o povo pôde se reunir novamente: “todo mundo trabalhando junto, fazendo festa, todo mundo unido”. Lembro que Pedro retornou com a mãe para o convívio com os parentes justamente durante esse momento em que os Arara abriram os primeiros lugares após saírem do seringal da Penha. As falas do cacique de Paygap acerca desse momento são sempre muito nostálgicas e sublinham o sentimento de união e alegria. As pessoas reencontraram-se e puderam retomar algumas atividades de forma coletiva, interrompidas ou enfraquecidas pelo engajamento na empresa seringalista. A beleza atribuída a este momento perpassa basicamente três esferas da vida social: a comensalidade, o trabalho e a festa, como se pode perceber em trecho de entrevista sobre a Festa do Jacaré:

Júlia: E a macaloba da Festa do Jacaré que foi aqui, quem foi que fez?

Pedro: Tudo que é coisa que aconteceu aqui na festa foi minha mulher. Foi só ela.

J: Ela que fez a macaloba toda?

P: Foi. Só ela. Porque as outras não... Isso que eu tô dizendo, ninguém anima mais. Porque de antigamente, o povo conta, tinha tudo, as mulher tá ali, onde tá com a macaxeira, outro lava, outro já bota no fogo, outra...

J: Fazia junto?

P: ... já foi coando no pilão. Naquela época não tinha panela nem balde ainda. Tudo era no pilão. Todo mundo comia junto. Todo mundo trabalhava junto. Nada não tinha divisão com o índio não. Tudo que o índio fazia era junto. Se matasse um peixinho, era junto. Se matasse um bicho pequeno, todo mundo comia junto. Então era assim. Não tinha essa divisão que tem hoje.

“Não tinha divisão com o índio não”: a bebida, as roças e a caça faziam as pessoas reunirem-se, algo muito similar ao que conta Kara'yã Péw:

antes a caça também era coletiva... o povo quando caçava... dividia pra todo mundo. Hoje... a maioria das pessoas... caçam individualmente...

hoje uma família só já são várias pessoas e não dá pra dividir um porção pra todas as pessoas da comunidade... que não é muito grande. *Mas antes tudo era dividido... caça... bebida... e roça...* quem fazia macaloba convidava o pessoal pra tomar de madrugada. Fazia uma sopa de madrugada... era o costume do povo (Sebastião Kara'yã Pew *apud* De Paula 2008: 173, grifo meu).

Assim como se passa com a produção de pessoas e com a produção do entre si familiar, a produção do agregado aldeão também depende da bebida, da caça e da roça, tomadas como da ordem da divisibilidade ou indivisibilidade, como veremos a seguir. Essas instanciações de um entre si mais ampliado materializado na unidade da aldeia, tão presentes nas memórias dos meus amigos, mostram-se rarefeitas no presente. As ocasiões não rituais em que se pode originar um *wat tap* (um grupo de parentes) que abarque todos os moradores do lugar desapareceram – caçadas, derrubadas de roça e “bebedeiras de fim de semana” – e o *todo mundo* rareou. As pessoas não mais se animam para compartilharem caça e bebida e se ajudarem nos trabalhos da roça.

Pedaços de caça

Como vimos no capítulo anterior, há uma percepção entre os Arara de que, no presente, ao contrário de outros tempos, as famílias preferem manter a caça entre os seus. Mesmo a cabeça e o braço esquerdo podem permanecer com o caçador caso ele tenha ido caçar sozinho. Uma forma de falar desta, digamos, transformação dos ânimos é, conforme exposto anteriormente, por meio da oposição *inteiro/em pedaços*. A distinção responde aos movimentos contrários de consumir imediatamente entre “todos” ou de consumir aos poucos “entre si”. Assim, uma caça grande, que, segundo contam, já foi um dia compartilhada entre um grande número de pessoas, atualmente pode ser guardada sob refrigeração para consumo familiar. Como coloca Nakyat em depoimento a De Paula:

mas a geladeira... pra gente não sei se é importante... ninguém tem costume de tomar água gelada... não é por que a gente tem geladeira que a gente tem tudo... acho que não é uma coisa muito boa. Às vezes a gente precisa... mata uma caça grande e guarda na geladeira... só que antigamente não precisava disso... a gente matava caça... fazia no

moquém... deixava a carne passar muito tempo ali... não estragava. E isso... a gente precisa manter ainda hoje. Antes dividia a caça... era melhor do que hoje... o povo era mais unido... as pessoas agora quase não é mais assim. Hoje quando mata uma caça... quase ninguém divide com a comunidade. Antes se você matava caça grande... dividia pra todo mundo... cozinhava inteirinho o porco... cozinhava mandioca... ou assava... fazia pamonha... e chamava todo mundo pra comer... pra participar do almoço. A gente não chamava de almoço... mas era a mesma coisa. Agora... pessoal quando mata uma caça... guarda tudo aí (Célio Nakyt Arara *apud* De Paula 2008: 143-4).

O porco era cozido inteiro porque todos eram chamados para compartilhar a refeição. A comensalidade é um dos signos de um “povo mais unido” ou, no dizer de Péw, de um “coletivo”. O *todo* – o porco inteiro – cabe a todos; as *partes* – conservadas na geladeira do caçador – cabem às famílias. Praticamente todas as casas em que entrei nas duas aldeias têm ou uma geladeira ou um *freezer*.

À oposição *pedaço/inteiro* é associada uma distinção entre cru e cozido. Antigamente, quando a presa era preparada por *inteiro*, eram destinados pedaços de carne já cozidos ou pisados às pessoas. Somente quando o animal era repartido no próprio local do abatimento é que recebia-se carne crua. No presente, quando cozinham-se pedaços, o mais ordinário é justamente distribuir porções de carne crua. A exceção são os galináceos, como mutum ou jacamim, animais que, em geral, rendem menos carne. Uma cozinheira costuma mandar para sua sogra, filha ou mãe um pedacinho cozido de uma caça desse tipo para que a outra possa experimentar. O convite para se comer na casa da cozinheira é, contudo, mais raro³.

No primeiro volume das *Mitológicas*, Lévi-Strauss anuncia o seu empreendimento de, por meio de uma análise dos mitos das Américas, “mostrar de que modo categorias empíricas, como as de cru e de cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado etc. (...) podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (Lévi-Strauss 2004a: 19). O que os mitos descortinam,

³ As pessoas me diziam que outros animais de pequeno porte, como o tatu e a cotia, também podem ser oferecidos cozidos, embora eu só tenha visto isso ocorrer uma vez. Na ocasião, Kaipu, marido de Luiza, matou uma cotia e foi levar um pedaço já cozido para o neto mais velho de Luiza, que mora com sua família na casa dos pais Alicate e Rosimar. O caçador também convidou Apoena Zoró, namorada da irmã de Marcelo, para comer na casa dele e de Luiza.

afirma o autor, é um entendimento do mundo que se faz a partir de uma lógica do sensível. Desde este ponto de partida, o autor demonstra como a culinária é concebida pelo pensamento indígena como uma mediação (p. 89). O que se pode vislumbrar nos mitos de aquisição do fogo doméstico, entre tantas outras coisas, é a passagem da natureza para a cultura por meio da transformação cultural do cru representada pelo cozimento dos alimentos e, particularmente, da caça. O fogo, ora roubado de um jaguar (como se dá em boa parte dos povos Jê), ora adquirido do urubu (como parece ser o caso de muitos povos Tupi Guarani), entre outras possibilidades, é um dos instrumentos de mediação possível dessa passagem, que, no primeiro caso, realiza-se a partir da oposição cru/cozido (o jaguar sendo o comedor de cru), e, no segundo, da oposição podre/cozido (o urubu enquanto comedor do podre).

Conforme apresentado em M7 (capítulo 2), os Arara contam que as plantas comestíveis e o fogo foram trazidos do céu ou por *tōyarōya*, o pássaro chororó, ou por *xiwât*, bico-de-brasa. Bico de brasa ou chororó atuam como mediadores entre o céu e a terra por meio do transporte do fogo, cujo dono é Toto Nêw. No mito intitulado “A história do fogo”, narrado a Dillemburg por Firmino e sua esposa Iari, é bico-de-brasa quem traz uma brasa escondido de Toto Nêw. Na tradução, e não na transcrição⁴, as plantas são enumeradas: “foi ele que trouxe do céu, no bico, mudas de batata, milho, cará, mandioca, banana. Tudo o que ele achava lá, ele trazia para a terra e tudo que hoje se pode plantar, quem trouxe foi ele” (Dillenburg 2009: 34). A última frase do mito transcrito acima – “depois que acabou de trazer todas as coisas, aí ele pegou uma brasa e trouxe para nós” –, em conjunto com a enumeração das plantas contida na tradução de Dillenburg, revela a relação do fogo com uma transformação que se dá, por um lado, no reino vegetal, e por outro, no reino animal. Apesar de sua brevidade, o(s) mito(s) do bico-de-brasa/chororó apresenta(m), ainda que um tanto quanto telegraficamente, todos os signos que competem à culinária arara: as plantas e os animais, que se tornam alimentos por intermédio do fogo. Como venho buscando mostrar, toda a socialidade arara funda-se sobre o compartilhamento e troca desses alimentos.

⁴ Recordo o(a) leitor(a) que, conforme explicitado na introdução, há uma disparidade entre tradução e transcrição no livro da autora.

Para além desse lugar de termo mediador atribuído ao fogo, Lévi-Strauss avança no sentido de pensar a culinária na filosofia indígena em termos mais gerais: “ela não marca apenas a passagem da natureza à cultura; por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que – como a mortalidade – podem parecer os mais indiscutivelmente naturais” (Lévi-Strauss 2004a: 197). Sem que a intenção seja tomar demasiadamente ao pé da letra os ensinamentos do autor, parece extremamente significativo que minhas maiores interlocutoras, Arõy e Luiza, frisassem a mudança da oferta de carne cozida para crua como forma de falar das transformações da socialidade. É por meio de um vocabulário culinário que as pessoas se colocam na história. Assim, teríamos: inteiro + cozido : passado :: parte + cru : presente. Embora minhas interlocutoras nunca tenham explicitado isso claramente, o ponto, conforme expresso na fala de Nakyt transcrita mais acima, é que o tempo do (distribuído) cozido e do (cozinhado) inteiro é o tempo em que as pessoas comiam juntas. Trata-se, portanto, não de uma simples diferenciação das formas de preparo e distribuição da carne, mas sim de uma substituição da comensalidade pela repartição do alimento que não será comido junto. As pessoas oferecem porções cruas porque somente em raras ocasiões convidam-se outros que não os parentes próximos para comer junto.

Infelizmente, não disponho de descrições detalhadas das refeições no passado. Só posso dizer que, quando as pessoas iam participar de festas em outras malocas, homens e mulheres comiam separadamente. A refeição era carne *pisada*, servida em um grande balaio. Sobre as formas de comensalidade cotidiana, não tenho informações.

No presente, cada mulher cozinha para seu marido e filhos. As pessoas se servem e comem sempre no interior de suas casas ou na cozinha, quando as têm separadas da casa, em família. O esperado é que um casal que já tem sua casa produza a comida para a sua subsistência. Ainda assim, mulheres como Arõy e Luiza, que já possuem muitos netos, assumem uma posição diferenciada na rede de comensalidade e compartilhamento de alimentos. Pode-se dizer com segurança que quantos mais netos uma mulher tiver, mais ela irá trabalhar e contribuir para a nutrição daqueles que não moram com ela. Isso porque, embora toda jovem mãe que tem sua própria casa deva cozinhar para a sua família, não é raro que seus filhos comam alguma coisa na casa de uma das avós, ou que ela pegue um pouco de feijão com a sogra para incrementar a refeição, ou ainda, que, algumas vezes,

ela mesma coma na casa da sogra ou da mãe⁵. O contrário, uma mulher mais velha comer na casa da nora ou da filha, é bem mais raro de acontecer. Quanto mais velhos um homem e uma mulher, menos eles se movimentam nos terreiros e casas de outras pessoas, ocupando, na maioria das ocasiões, a posição de anfitriões e não de visitantes ou convidados. Assim, embora as pessoas raramente comam juntas, as mulheres mais velhas estão sempre alimentando outros que não seu marido ou filhos e netos que moram com elas. Talvez pudéssemos definir um grupo doméstico a partir de uma mulher que alimenta outros que não os de sua casa.

Nunca presenciei, portanto, nada parecido com o que Viveiros de Castro (1986) descreve como sendo rondas noturnas das famílias arawetés aos diferentes pátios residenciais para partilharem refeições. A depender do prestígio, da comida disponível e das lembranças de convites anteriores, uma família araweté é convidada para um determinado número de repastos. O autor relata como grandes presas – tais como anta, veado e porco – são repartidas por um homem que não o caçador entre os demais homens da aldeia. Não é raro que o caçador saia dessa divisão sem nenhum pedaço. Em contrapartida, ele é convidado a participar de todas as refeições preparadas com a carne que matou.

A vez em que presenciei o maior número de pessoas comendo juntas foi quando os filhos e filhas de Iari reuniram-se na casa da mãe para comer a cabeça de uma das antas mortas por Carlão em caçada discutida no capítulo anterior. Enquanto as crianças brincavam no pátio da casa, os adultos deliciavam-se com a iguaria. Estavam presentes as filhas solteiras de Iari, seus filhos casados acompanhados das esposas, e a irmã de Firmino. Primeiramente, a dona da casa serviu macaloba aos presentes e, cerca de meia hora depois (tempo de cozimento do arroz preparado por uma das filhas de Iari), entregou pratos com

⁵ No caso da relação entre Luiza e Yena, esposa de Péw, as duas revezavam-se na tarefa de cozinhar, sendo o mais comum que a primeira cozinhasse e todos nós comêssemos na casa dela. Raramente, as duas cozinham no mesmo dia. A relação entre nora e sogra é de muita proximidade neste caso. Em termos de produção e consumo, a família de Péw e de Luiza são, neste sentido, uma mesma família. No caso de Arõy, a relação de comensalidade estabelecida entre ela e as noras casadas com seus filhos mais velhos era mais fraca. Raríssimas vezes, as noras comiam na casa de Arõy, ainda que seus maridos fossem os principais fornecedores de caça, pois Pedro não caça mais.

arroz, feijão e carne para mim e para as suas noras, que os dividiram com os maridos e os filhos⁶.

Pedaços de roça

Uma oposição equivalente àquela aplicada na esfera da caça – entre cozido *inteiro* e *pedaços* crus – aparece nas falas de meus interlocutores quando comparam o sistema de produção agrícola de outros tempos com o do presente. No caso das roças, a distinção aparece em termos de *koti naxey*, “uma roça”⁷ – ou, em português, *roça comunitária* – e *roça individual* ou *familiar*.

No tempo da maloca, conforme concebido pelos que o pensam desde a socialidade do presente, cada unidade residencial tinha uma grande roça que alimentava todos os seus moradores. A roça era, portanto, *comunitária*.

Esta afirmação destoa do padrão de roças familiares amplamente predominante entre os povos ameríndios. Mesmo considerando que uma maloca abrigue uma só família extensa, esta raramente concebe todos os cultivos como sendo de posse coletiva. Mantendo-se somente na vizinhança dos Arara e tomando como exemplo os Gavião e os Cinta-Larga, é certo que havia mais de uma roça por maloca. Segundo Dal Poz (1991: 137), entre os Cinta-Larga, cada homem casado deve ter uma roça. A roça de maior extensão, contudo, é a do *zápiway*, o dono da maloca. Felzke (2007:35) afirma que, antes do contato com o SPI, os Gavião jamais tinham feito roças coletivas. Mesmo as roças organizadas por famílias extensas não eram tão comuns, sendo as roças cultivadas por famílias nucleares o padrão.

De certa forma, todo começo envolve uma “roça comunitária”, o que suponho dizer menos das roças comunitárias do que dos começos. Afinal, as aldeias costumam ser abertas por uma família que inicialmente possui *uma roça*, isto é, uma roça familiar; neste sentido, esta “uma roça” acaba dando origem a uma nova aldeia. Isso é corroborado pelo depoimento de um homem em Isidoro: “não existia cacique, apenas JAT XU (*sic*), isto é, a

⁶ Quando eu estava indo embora, Iari me entregou um prato cheio da carne para eu dar para Aröy, que acabou não ficando para o banquete porque o carro da Funai trouxe Pedro de volta à aldeia depois de um dia de reunião na cidade antes de a comida ser servida e ela se retirou para receber o marido.

⁷ *Koti*, do numeral um (1), e *naxey*, roça.

pessoa que construía a maloca, que tinha a roça maior” (Isidoro 2006: 18). Com base no depoimento de professores indígenas, Isidoro afirma que, no tempo da maloca, “cada família tinha sua roça. Trabalhavam juntos, mais ou menos no sistema de mutirão. No período de derrubadas e colheitas, celebravam com muita festa quando havia muita comida e *na'mêk kap*” (idem).

Esta afirmação condiz em parte com o que algumas mulheres mais velhas contam. Segundo elas, a roça ficava situada próximo à maloca, um grande diferencial em relação às plantações de hoje. Os homens derrubavam e roçavam juntos, porém, cada mulher tinha a sua própria parte onde plantava e colhia suas plantas. Em minhas conversas com os homens mais velhos, contudo, há depoimentos divergentes sobre esse ponto. Alguns idosos afirmaram que era uma única e grande roça que alimentava todos os moradores da unidade residencial.

Decidir sobre a unidade ou pluralidade das roças não se apresenta como um caminho profícuo para a compreensão da questão. Parece-me antes ser necessário investigar quais significados perpassam a ideia de *uma roça*. Ainda que alguns homens corroborem a versão feminina, possivelmente a diferença de perspectivas segundo o gênero é explicada pelo fato de os homens trabalharem juntos em uma terra que, somente depois de concluído o trabalho de queima e derrubada, vem a materializar claramente alguma divisão. As mulheres já empenhariam seus esforços produtivos sobre determinadas “áreas”. As perspectivas feminina e masculina, todavia, equivalem-se, uma vez que, assim como os homens e mesmo admitindo em algumas situações a existência de áreas de colheitas familiares, as mulheres insistiam comigo que na maloca havia uma única e grande roça.

Essa insistência é apoiada nos mais diferentes argumentos, acionados segundo a formulação de minhas perguntas. Quando eu perguntava se havia uma única roça na maloca, como me afirmaram assim que comecei a pesquisa, as pessoas respondiam-me que era uma grande roça, na qual todos trabalhavam juntos: os homens derrubavam, queimavam e roçavam juntos e as mulheres também empreendiam colheitas coletivas. Apesar de não ser comum a colheita coletiva, parece ser isso o que se passava na maloca mesmo em ocasiões não rituais. Quando eu procurava saber se as mulheres podiam retirar os produtos de qualquer parte da roça, homens e mulheres enfatizam que antigamente as

mulheres convidavam umas as outras para irem à roça. Nas palavras de Arõy, “a mulher não saía sozinha para tirar macaxeira não. Ia tudo junto, a mulherada”. Outra resposta possível era “a gente comia junto”. Uma mulher de Iterap, afirmando ser permitido retirar as plantas de qualquer parte, acrescentou, o que talvez seja a chave para o entendimento: “todos eram parentes, ninguém sovinava”.

Ora, só se pode demonstrar generosidade em relação àquilo que se possui, o que atesta alguma posse sobre as plantas. A saliência dos aspectos coletivos da roça associada a certo mascaramento de seu caráter individual (familiar) – sustentados ora pelo trabalho coletivo que ela aciona, ora pela comensalidade ou pela generosidade das possíveis donas – atestam algo que eu demorei muito tempo para compreender: a matemática da roça – uma ou várias? – parece não ser tão relevante para os meus interlocutores. Todas as vezes em que eu tentava estabelecer uma divisão ou separação da roça por família, as pessoas recusavam essa descrição em favor de uma caracterização que sustentasse uma imagem de coletivização, mesmo que isso solapasse a ideia de *uma roça*, como no caso em que as mulheres admitiam que as áreas da grande roça tinham donas. Suspeito que o importante de se reter da socialidade da maloca é aquilo em que ela se diferencia do presente: um pendor para o *junto* e o coletivo: “todos eram parentes, ninguém sovinava”.

Durante o período em que viveram dispersos pelos seringais do Machado, cada família tinha um pequeno roçado no terreiro de casa para poder comer e produzir macaloba doce. Jamais ficaram sem a bebida e, como se pode vislumbrar a partir dos esforços empregados para fazer roças que podem vir a ser devastadas pelos bois, não concebem ficar sem a sua macaloba.

No tempo do Posto Central, os Arara tiveram roça *comunitária* ou *coletiva*. Lembro que, após o momento inicial de reunião das famílias posterior à dispersão pelos seringais, as famílias voltaram a trabalhar em suas colocações de seringa, permanecendo mais tempo por lá do que na aldeia. Cada família tinha sua rocinha no *terreiro* de sua colocação e também trabalhava na roça do posto, fazendo a derrubada, roçando e plantando. Realizado esse trabalho retornavam para seus locais de extração de seringa. Quando os alimentos estavam prontos para serem colhidos, deslocavam-se para o posto para usufruir dos alimentos e reunir-se. Tomavam macaloba azeda e faziam, no dizer dos meus amigos, *brincadeira*, referência às conversas bem-humoradas e à dança ensejadas pela bebida.

Mindlin, que esteve com os Arara em 1983 (época em que viviam no Central), não menciona a existência de roça comunitária em relatório produzido para o Programa Polonoroeste. A autora afirma que as roças eram abertas ao redor da aldeia por grupos familiares, destacando uma cooperação intensa entre “irmãos classificatórios ou biológicos” em todas as etapas de produção da roça, o que também pode ocorrer na atualidade. Mindlin também observa a existência de roças nas colocações onde extraíam seringa.

O cultivo de grandes roças comunitárias relaciona-se muito possivelmente com o novo arranjo em aldeia. Leonel (1983) relata os desmandos do chefe de Posto do Lourdes, que obrigava os Gavião a trabalharem seis dias por semana, remunerando-os com comida e com promessas de uma grande colheita nos anos de 1980 e 1981. A produção da primeira grande roça (cerca de 100 ha) foi um fiasco porque a super dimensão acabou misturando terras boas com terras improdutivas. No ano seguinte, a roça chegou a gerar um excedente, mas que, com as dificuldades de transporte na época da chuva, não pôde ser escoado para a venda.

Assim que as famílias estabeleceram-se em Iterap, também fizeram uma roça *comunitária*, onde plantaram arroz, cará, mandioca e banana; a terra não era boa para plantar feijão e nem milho. A casa de farinha instalada no lugar servia cada vez a uma família, que passava cerca de uma semana no local, produzindo a farinha para o próprio consumo, estabelecendo, portanto, um uso familiar de um bem comum. Em pouco tempo, contudo, as famílias desistiram de se engajar nas roças coletivas e voltaram seus esforços para roças individuais. Dois motivos são listados para explicar essa escolha: i) algumas pessoas que passavam mais tempo na cidade do que na aldeia queriam colher, sem autorização dos produtores, os produtos de uma roça na qual não trabalharam; ii) uma única família assentou-se próximo à roça, apossando-se dela. Com este desgaste, os bichos de casa e do mato foram comendo o roçado. O abandono da roça em favor dos bichos parece apontar para alguma confusão quanto a quem pertencia essa roça. Uma roça sem dono, só pode ser “apropriada” pelos animais. Segundo alguns moradores de Iterap, esse foi um dos principais motivos para a saída de Pedro da aldeia: tinham uma roça da comunidade, mas só uns comiam, algo inaceitável para o cacique. Como coloca Péw em entrevista a De Paula,

depois é que o povo começou a se separar... hoje em dia a nossa comunidade não faz roça comunitária mais. Eram todas as pessoas trabalhando... todo mundo plantava... na hora de colher todo mundo colhia... quem queria ia lá e buscava. Eu me lembro bem quando acabou essa roça comunitária... faz uns dez... porque as pessoas que começaram a morar na cidade não trabalhavam na roça e depois voltavam para comunidade e iam colher sem autorização de quem trabalhava... aí a comunidade resolveu a fazer suas roças individual. Acho que o fim da roça comunitária acabou sendo influência do branco. Tudo isso é violência pra uma cultura... porque uma roça comunitária é um laço grande de convivência (Sebastião Gavião *apud* De Paula 2008: 172).

No Posto Central e em Iterap, a roça comunitária sempre conviveu com as roças familiares, ambas fruto do trabalho coletivo, como a fala de Peme nos faz entrever:

os mais velhos estavam falando que antigamente o trabalho rendia mais porque se fosse fazer a roça da comunidade... todo mundo ia trabalhar... se a pessoa quisesse uma roça individual... aquelas pessoas que estavam trabalhando também ajudavam... era um ajudando o outro... o trabalho ia mais rápido... era que nem mutirão. Hoje eles estão querendo voltar de novo o trabalho como era antes. Hoje mudou muito... cada pessoal tem uma roça individual longe... por causa do gado... o gado come tudo se fizer pertinho... não é cercado... nem nada (Marli Peme Arara *apud* Paula 2008: 156)

No pensamento nativo, a roça comunitária e o mutirão aparecem como práticas análogas pelo trabalho coletivo que engajam, isto é, por colocarem sob responsabilidade de um coletivo maior – no tempo da maloca, de todo o grupo doméstico; no período inicial do realdeamento, de toda a aldeia – atividades que poderiam ser realizadas no seio da família conjugal ou do grupo doméstico. Neste sentido, ambos opõem-se às roças familiares que são abertas tanto em Paygap como em Iterap, uma vez que estas não são capazes de mobilizar homens provenientes de diferentes grupos domésticos. O arranjo mais comum é um grupo de irmãos reais e seu pai abrir juntos uma roça sem contar com o apoio dos demais homens da aldeia. Cada mulher terá, então, a sua própria parte nesta plantação contígua.

Meus interlocutores dizem não fazer mais roças que engajem o trabalho de outros que não a família porque *iparo páy 'nān nam*, “um não ajuda o outro”. O “laço de convivência” do qual nos fala Péw dá lugar a esse desejo de estar separado, de marcar um afastamento entre diferentes grupos domésticos.

A desarticulação das práticas coletivas é sentida muito profundamente principalmente por aqueles que chegaram a viver o tempo da reunião após o período no seringal. Diferentemente da união e alegria proporcionadas pelo engajamento dos coaldeãos nos mutirões ou nas roças comunitárias, atualmente os Arara deparam-se com desentendimentos e tensões em torno das roças. A ação devastadora do gado nas plantações alheias já ocasionou o assassinio de boi do vizinho e até ameaças de morte. A restrição imposta pela opção de se sedentarizarem também gera disputas por antigas capoeiras – cujos donos são aqueles que ainda têm cará nessas terras – e uma aproximação cada vez maior entre roças de diferentes famílias. Uma senhora que reclamou do avanço das roças do vizinho, com quem mantém um parentesco distante, lamentou comigo: “esse povo é assim mesmo. Não tem como afastar eles. Cada vez mais chega perto do outro”.

Esse desejo de estar separado e de criar afastamentos claros entre as famílias é o movimento contrário ao da valorização do *junto* conforme aparece sob a forma de *koti naxey* (uma roça) ou *xim peyup* (caça inteira). A vida arara é, no presente, feita de cortes, separações. Pedacos de roça, pedacos de caça.

Evidentemente, esta é uma leitura que se faz desde o ponto de vista de um entre si mais ampliado. De um ponto de vista de um chefe de família, sua caça e sua roça são inteiras. Neste sentido, é sugestivo que sejam principalmente aqueles e aquelas que dão origem a um grupo doméstico os que mais ativam o ponto de vista de uma coletividade mais ampla. Mais significativo ainda é o fato de um chefe, Pedro, fazer disso a sua missão. É em favor de um estar junto e entre outros, bem como da emergência de uma forma povo, que o ritual é chamado a atuar, como veremos nos próximos capítulos.

Wãw nãn

O pensamento arara sublinha duas coisas referentes às roças comunitárias ou aos mutirões: a reunião de todos – dos homens para a derrubada e das mulheres para a colheita

– e a animação, atrelada ao movimento de estar *junto*. Um mesmo estado psicofísico é condição tanto para o trabalho coletivo nas roças como para o ritual: *wāw nān*, uma expressão traduzida como “estar animado”, equivalente ao estado de “alegria”, conforme aparece na literatura americanista. As pessoas fazem coisas juntas – como roças e festas – porque encontram-se animadas. Ao contrário das crianças, que vivem contentes à toa, ou de alguns pássaros, que, ainda que solitários, podem ser alegres porque cantam, para adultos, o estado *wāw nān* é eminentemente sociável e imprescindível para a criação da sociabilidade; exibido nos corpos, ele é um quali-signo cujo valor é positivo e, por isso, possibilita a extensão dos espaço-tempo intersubjetivo.

Certamente, o *wāw nān* arara nos fala do que Ewart (2005: 14) descreveu para os Panará como uma disponibilidade intersubjetiva presente na condição física e moral de *suakiin*, entendida pela autora como um estado “disposto” e “sociável”. Aqueles que não estão alegres não conversam, preferem ficar sozinhos, quase não saem de casa, e não se enfeitam. Há, portanto, uma indisponibilidade de se abrir aos outros, um estado preguiçoso ou insociável, conforme Ewart (1995:14).

Uma roça que coloca em movimento o trabalho de pessoas de diferentes grupos domésticos expressa, além da animação, o cuidado mútuo e o carinho que as pessoas nutrem umas pelas outras. É neste sentido, creio, que devemos entender o comentário de uma senhora de Iterap acerca dos motivos que levaram as pessoas a optarem por roças individuais: “hoje ninguém gosta mais da gente”. A dificuldade de trabalharem coletivamente uns pelos outros é interpretada como uma ausência de afetividade, isto é, como certo ensimesmamento que impede que as pessoas/famílias se abram umas às outras.

No nível da pessoa, tal estado é perceptível pela introspecção, cansaço e desânimo que acomete um sujeito. Observei mais mulheres apresentarem tal estado de ânimo. Elas permaneciam sempre em casa e, em boa parte do tempo, deitadas em suas redes. Estar apaixonada ou enlutada parecem ser as principais causas para que uma pessoa encontre-se em *makôn*, “triste”. Ambas as condições designam o pensamento fixo em alguém ou alguma coisa, *oxaro pay*, estar com o coração/estômago morto. O estado *makôn* pode ser compreendido como um quali-signo negativo: os corpos que o exibem mostram-se retraídos e fechados à expansão intersubjetivo, constituindo um espaço-tempo contraído e voltado para si mesmo.

Uma comunidade que não se reúne e não se mobiliza para fazer as coisas junta é porque as pessoas não se mostram *wāw nān*. Uma das formas de ensejar e costurar alegrias é certamente a ingestão de *na'mèk kap xa'yòk* (bebida azeda). O tempo de *uma roça* e dos mutirões, quando estavam *juntos* e *unidos*, é também o tempo da macaloba azeda, quando, nas palavras de Arõy, “era todo mundo *animado*”. O que a bebida proporciona é que *todos*, isto é, gente suficiente, atinja o estado de *wāw nān*, o que se mostra especialmente verdadeiro para o ritual.

Assim, à pergunta colocada no início deste capítulo sobre o que faz com que as pessoas façam certas coisas juntas, meus interlocutores certamente responderiam: estar *wāw nān*. Esta é uma questão que ecoa muito as discussões clássicas sobre a natureza do social e do político nas terras baixas sul-americanas, onde as práticas e discursos nativos mostram-se quase sempre refratárias às noções de hierarquia e coerção. Como positivar a história e a existência de comunidades que parecem resistir à aplicação dos conceitos caros à antropologia na descrição de grupos alhures, restando-lhes ser analisadas sob o signo da falta (Clastres 2003b, 2003c) ou do desvio (Viveiros de Castro 1985)?

Em lugar da violência fundante de um poder exterior, Clastres, por exemplo, faz da troca – de mulheres, bens e palavras – a “esfera política das sociedades indígenas” (2003a: 55). O projeto do autor de refletir acerca da natureza do político tanto em termos filosóficos e gerais como no que tange a sua forma nas sociedades da floresta tropical radicaliza o entendimento que até então se tinha desses povos. Se a não emergência de um Estado nessas culturas era vista como incapacidade ou subdesenvolvimento, a intervenção de Clastres no debate dá um novo sentido a essa história ao colocá-la no campo de uma intencionalidade ou de um desejo: doravante sociedades contra o Estado e não sem Estado. É contra uma autoridade “fora do social” que essas sociedades se insurgem.

Em lugar do Estado, um contra-Estado. Em lugar das relações de mando e obediência, a autonomia pessoal. É justamente este o aspecto que Overing busca compreender da Amazônia indígena. Na ausência de uma hierarquia rigidamente estabelecida e de regras sociais inabaláveis, Overing (1991) mostra como os Piaroa (Guianas) por ela estudados e os Cubeo (Noroeste Amazônico), pesquisados por Goldman, pensam ação coletiva não em termos de coerção, mas em associação com a autonomia pessoal e o ânimo. Certa recusa à hierarquia é, na visão da autora, claramente

um credo político com intenção moral e estética. Em sua tentativa de compreender os povos das Guianas e a ausência entre eles de divisões sociais tais como associações de guerreiros, conselho formal de homens adultos, organização em metades, grupos de idade ou de descendência, a autora cunha o conceito de estética do social: na teoria indígena do social, a moral está vinculada a uma estética.

No caso dos Cubeo, por exemplo, os homens trabalhavam na construção de casas apenas quando se sentiam alegres e devotados. Estaríamos, portanto, diante do que Overing conceitua como uma ética da socialidade que enfatiza relações de cooperação e harmonia e que faz do trabalho exigido para a existência da coletividade uma questão de manejo político do ânimo, e não de relações de dominação, controle ou hierarquia (p. 14). Como resume a autora, “trabalho e vínculo social eram considerados mutuamente constitutivos: na ausência das relações tranquilas de uma boa vida em comunidade, não se poderia trabalhar e, sem trabalho, não havia comunidade” (p. 15-6).

Na perspectiva de Overing, a comunidade e as relações sociais são, para estes povos, um processo existencial – e não um dado político – a ser construído *cotidianamente* pelas pessoas. Neste processo, o cuidado nas relações sociais e o trabalho são cruciais. A beleza de uma pessoa, sobre a qual voltaremos na abordagem do ritual, seria o índice de suas capacidades para a produção (transformação de recursos para uso) e a sociabilidade (estabelecimento de relações tranquilas), daquilo que Overing irá chamar de conhecimento estético ou produtivo – um saber que, quando domesticado, é responsável pela criação e continuidade dos laços sociais. É neste sentido que a autora nos fala de uma estética do social enquanto o “elemento crítico de um senso de comunidade indígena, ou o domínio do conhecimento produtivo que, no entendimento indígena, permite a construção e a manutenção da comunidade” (p. 17).

É por meio da ideia de conhecimento estético que Overing compreende o trabalho cotidiano envolvido na construção da comunidade piaroa. Por conhecimento estético, ela refere-se às capacidades produtivas envolvidas na transformação de recursos; e às capacidades que possibilitam a criação de relações tranquilas com aqueles com quem se

vive e trabalha⁸. Socialidade, produtividade e estética se interconectam na medida em que a ornamentação e a pintura falam das “capacidades articuladas de socialidade e produtividade” (p. 19-20), ou seja, de uma associação entre o belo e o bom, entre a estética e a moral. Isto porque “beleza exterior, na estética Piaroa, é uma manifestação da beleza de habilidades produtivas e capacidades morais que estão alojadas dentro da pessoa” (p. 20).

Em uma linguagem mais stratherniana, interessante por nos afastar de um vocabulário do fora/dentro e incluir corpo e forma no debate, poderíamos dizer que a forma apropriada que um corpo deve tomar nos fala de suas capacidades e do engajamento em relações sociais. Os corpos enfeitados e alegres, que irão exhibir-se principalmente no ritual, conforme exposto no próximo capítulo, são movimentados e aquecidos principalmente por meio da ingestão da bebida fermentada.

Embriaguez

A diferença entre o processo de fabricação da bebida doce e o da azeda encontra-se na quantidade de batata. Quando a intenção é tomar a bebida azeda, coloca-se uma quantidade maior deste tubérculo, pois, como explicou-me Luiza, “*pe'tik* que manda azedar”. O gesto de despejar o caldo da macaxeira cozida sobre o caldeirão no momento da peneiração também marca uma distinção no preparo das duas formas da bebida. No caso da azeda, o líquido tem que ser vertido do alto, isto é, a produtora levanta o braço de forma que o caldo caia de uma certa altura sobre a peneira. No caso da macaloba doce, não se produz tal altura no momento da peneiração. A fermentação atinge o ponto depois de três dias de espera. Antes de a macaloba acabar, pode-se fabricar mais da *boa* e misturá-la com o que resta da azeda. Nesse caso, não é preciso esperar o tempo de fermentação e produz-se uma variedade da bebida considerada mais forte.

O compartilhamento da bebida azeda está intimamente relacionado às visitas, ao trabalho coletivo e às festas, isto é, a contextos que envolvem outros que os parentes mais

⁸ Na teoria piaroa da ação, o uso destes dois conjuntos de capacidades separava a humanidade de hoje (e talvez exclusivamente os Piaroa) de qualquer outra ação no universo, passada e presente.

próximos. No período em que estive em campo, o uso restringiu-se a uma edição do Encontro de Pajés e outra edição da Festa do Jacaré, ambas realizadas em Paygap.

Sobre a sua ingestão no passado, as pessoas sempre me disseram não se tratar de um uso descontrolado, como percebem a relação do branco com sua pinga⁹, e também deles mesmos com a pinga e a macaloba azeda no passado recente. Possivelmente influenciada pelas leituras sobre a imoderação das cauinagens alhures, demorei um bom tempo para entender que o grau de fermentação da bebida arara é relativamente baixo e que, mesmo em ocasiões rituais, o uso desmesurado da macaloba não é o que as pessoas sublinham. Ao menos nas festas em que se mata um animal – Festa do Xerimbabo e do Jacaré – ele é reservado, como veremos no próximo capítulo, aos matadores e matadoras. O que as pessoas sempre sublinham em relação à macaloba azeda é o estado *wāw nān* que ela enseja. As pessoas bebem para atingir um estado de embriaguez associado à alegria, como a fala de Pedro deixa entrever:

Júlia: E tomava sempre macaloba azeda nessas festas?

Pedro: Tudo, tudo. Às vezes era pouco, não era muito, mas era bom também. Tinha um pouco pra animar, pra não cansar muito. Aí tem que ter um pouco, mas não assim pra cair pra não brincar. Festa você tem que tá animado, não beber pra cair. Você tem que participar pra ficar até o final. Então, eles eram assim. Bebia, mas trabalhava do mesmo jeito. Então passava o dia todo trabalhando. Ninguém passava. Aqui mesmo já aconteceu depois que eu cheguei aqui já aconteceu muito isso. Ia todo mundo pra roça, trabalhava o dia todo, no lugar da água era a macaloba. Então o final de semana assim eles faziam festa mesmo, dois, três dias. Era assim. Continuava sempre essa nossa festa.

Em alguma medida, as falas em torno de um uso moderado da bebida podem estar relacionadas à conversão dos moradores de Iterap. Porém, sua abrangência, em conjunto com outros fatores que destrincho a seguir, me fazem suspeitar que elas condenam, na verdade, um uso exagerado – menos em virtude da quantidade ou frequência do que das relações entre bebedores – que se passou a fazer em Iterap antes de as pessoas abandonarem a ingestão da macaloba azeda.

⁹ O consumo de bebida alcóolica é raro nas duas aldeias, mas parece já ter sido mais intenso no seringal e em Iterap.

Meus interlocutores contam que, no tempo da maloca, quando havia festa em outra aldeia, os anfitriões preparavam a macaloba para os visitantes que chegavam à noite cantando e brincando. Outro senhor, quando eu quis saber se as pessoas visitavam outras malocas, respondeu-me: *na'mèk kap 'oa*, “para tomar macaloba”, o que foi prontamente traduzido por seu neto por “nas festas”. Essas visitas regadas à macaloba aconteceram até bem pouco tempo, quando as famílias encontravam-se, como gostam de dizer, *espalhadas*. Elas costumavam colocar em contato diferentes grupos domésticos.

Sobre o uso da macaloba azeda depois que passaram a se estabelecer em aldeias, Nakyat explicou-me que “não tomavam todo dia, só quando tinha alguma coisa”, isto é, em ocasiões de visitas entre parentes que moravam distantes (como na época da maloca ou das *colocações*), festas, mutirões na roça ou em qualquer empreitada que envolvesse o trabalho coletivo: “todo serviço tinha macaloba”, disse-me o professor. Mais recentemente, também tomavam nos aniversários. Quando algum homem desejava também podia encomendar a sua esposa a bebida para tomar no “fim de semana”. Produzia-se, então, entre 20 e 30 litros de *na'mèk kap* para a ocasião. Os homens passavam de casa em casa tomando a bebida produzida pelas esposas dos anfitriões, algo que remete ao costume de visitar os parentes que moravam mais distantes antigamente. As bebedeiras podiam durar mais de um dia e alguns combalidos iam ficando pelo caminho.

Quando ainda realizavam mutirões de trabalho para a derrubada e roçado das plantações, a mulherada levava a macaloba (algo em torno de 40 ou 50 litros) para os trabalhadores: “era tomando macaloba e no machado”, contou-me Nakyat. No final do dia, os homens se embebedavam. O professor, que presenciou esses encontros somente quando criança, sente saudades desse tempo: “era bonito mesmo, pessoal era animado”.

O que atrai as pessoas para a festa e o trabalho é a bebida fermentada. A macaloba azeda esquenta o corpo e o sangue; ela é o combustível para a dança no ritual, e para o trabalho nos mutirões. A bebida impede que as pessoas se cansem e, o mais relevante do ponto de vista dos Arara, produz um sentimento de alegria. A embriaguez e a alegria que ela enseja, nos ensina Lima sobre os Yudjá, retira as pessoas da intimidade da vida familiar, misturando-as uma em meio as outras (Lima 2005: 116). É ela que possibilita que a vida entre si abra-se à vida entre outros.

Se por um lado, entre os Arara, a bebida doce aparece como uma objetificação do parentesco – ela fala das relações entre membros de uma casa ou de um grupo de casas e das relações de cuidado entre as mães e sua prole –, por outro, a versão azeda conduz as pessoas a uma vida entre outros. A bebida fermentada costumava ser tomada nos encontros entre parentes de diferentes malocas, nas festas e nos mutirões de trabalho que envolviam homens provenientes de diferentes grupos domésticos. Deste modo, a *na'mèk kap* é bebida quando as pessoas encontram-se em meio a parentes com os quais não se costuma estar na vida cotidiana, provocando uma abertura da socialidade calcada no parentesco e na intimidade familiar a uma socialidade comandada pela alteridade. As palavras de Gow sobre os Piro caberiam perfeitamente para os Arara: a “embriaguez só é boa se compartilhada com outros, em festas regadas à bebedeira ou durante festas de trabalho coletivo. Ela torna as pessoas mais animadas e dispostas para o trabalho” (Gow 1989: 576)

Se a bebida doce deve ensejar a conversa entre pessoas que se comportam enquanto parentes, em contrapartida, a bebida fermentada, em ocasiões festivas, deve suscitar a dança. Como observa Lima para os Yudjá, as cauinagens não são o espaço da conversa, que tendem a virar monólogo: “o tempo da embriaguez não é para se contar história ou fazer discurso, mas para se cantar e dançar em grupo, que são as formas por excelência de expressão da alegria” (Lima 2005: 234).

A embriaguez provoca um abrir-se ao Outro, ou mais precisamente, um devir-Outro, como veremos. A bebida fermentada coloca em tela uma espécie de “alteridade ao quadrado”: uma relação com outros humanos (a interação entre grupos domésticos, entre aldeias ou entre povos), mas também uma relação com outros não-humanos (o encontro entre vivos e mortos ou entre humanos e animais). A embriaguez é o instrumento por excelência de condução a terrenos menos familiares e de abertura aos outros.

Embriagar-se, em língua arara, é *xahmòri*, que em uma construção causativa¹⁰, também significa enfeitiçar. A pergunta *nān emaxahmòri*, “quem fez você ficar bêbado?” também pode ser traduzida como “quem te enfeitiçou?”. A embriaguez é, portanto, um

¹⁰ Aquelas nas quais “a semantic initiator causes a secondary agente to perform or experience some action or state” (Gabas Jr. 1999: 81). Essas construções são formadas pela adição da partícula *ma* ao início do verbo e, na língua arara, podem ocorrer com quase todos os verbos intransitivos.

feitiço. Conforme mencionado no início deste trabalho, os Arara não falam de feitiçaria no presente. Mas o que é um feitiço que não uma tentativa de aniquilar o outro?

A existência de uma correlação entre embriaguez e morte é uma das principais conclusões a que chega Lima em sua etnografia das cauinagens yudjás. Entre outros paralelos que a autora traça entre os dois estados, ela afirma que “a embriaguez de cauim é principalmente uma morte dos homens provocada pelas mulheres” (Lima 2005: 255). Uma narrativa do pajé Cícero revela como antigamente os mortos também apareciam para beber macaloba azeda.

M8 'Oraxexe

Quando a alma entrava em casa, os nossos parentes queimavam ela mesmo. Quando também tomavam macaloba, eles pensavam que a alma era gente quando ela vinha.

Dizem que ela falava, a alma: “Me dá macaloba”.

Então o marido da mulher pensava que ela (a mulher dele) levava macaloba para a pessoa mesmo.

Dizem que ele (o marido da mulher) perguntou:

‘Para quem você tanto leva macaloba?’

A gente tomava macaloba fazendo barulho ‘*xururu, xururu*’, mastigando a macaloba ralada [*marixa kap*], também na macaloba de milho verde [*nāya kap*].

Dizem os nossos ancestrais que ela sempre levava macaloba.

A alma sempre entrava na casa da gente.

Dizem que ela primeiramente entrava na casa com a gente.

Dizem que vinha igual às pessoas.

Quando as pessoas iam olhar elas indo embora, as almas saíam e desapareciam.

Quando eles (os antigos) dançavam, elas (as almas) também vinham se passar pelas pessoas, os nossos ancestrais contam para a gente.

Costumava dizer ela (minha mãe) para nós: “vocês vão pensar que são pessoas”, dizia a minha mãe mesmo, antigamente.

Quando elas vierem (as almas) elas vêm enganando a gente.

Dizem que elas vinham, só tomavam macaloba, e iam embora.

Eu conto (para vocês) que os antigos diziam que eles ficavam em silêncio.

A alma fazia com (enganava) a gente.

Hoje eu conto que as nossas almas não iam desaparecer

Eles (os antigos) também me escolheram para espantar as nossas almas, eu digo a vocês.

Nós não íamos saber ver almas até hoje, eu digo (para você).

Agora eu espanto alma para defender nossos filhos, defender os filhos de vocês.

Eu também defendo meus próprios filhos, eu sempre falo isso.

Eu digo que meus filhos não iam morrer hoje (Gabas Jr. e Arara 2009: 53-8).

O termo indígena glosado aqui como alma é *'oraxexe*, o espectro do morto. O termo para macaloba é *na'mèk kap*, exceto onde indico o uso de *marixa* e de *nāya kap*, caso em que se está especificando que a bebida é de milho. Os termos não determinam a natureza da bebida: se *boa* ou *azedada*. Conforme exposto no início desse trabalho, são os adjetivos *pe'wit* (doce) e *xa'yōk* (azedo) que qualificam o grau de fermentação, os quais não aparecem nenhuma vez na narrativa. A dança e a mudança de perspectiva que a ingestão da bebida provoca nos autorizam, creio, a afirmar que é macaloba azeda que os mortos vêm beber. A afirmação de que viam a alma como gente talvez sugira que aqueles embriagados pelo *marixa* ou *na'mèk kap* estejam em algum grau também mortos. Pois enxergar o mundo desde o ponto de vista do outro é sinal de que já se é outro. E é a embriaguez a responsável por essa torção perspectiva.

Beber macaloba azeda talvez seja chamar a morte, ser enfeitiçado, algo que meus anfitriões não parecem estar mais dispostos a fazer. Conforme já exposto, há evidentemente uma influência da igreja nessa decisão, que ficará ainda mais explícita na análise da Festa do Jacaré realizada em Iterap e apresentada no capítulo 6. Creio, contudo, que outro fator, de difícil formulação para meus anfitriões, também contribui para essa decisão. Parece-me que desde que se estabeleceram em aldeias por um período mais longo, isto é, em Iterap e depois em Paygap, as famílias andam demasiadamente *juntas*.

Explico-me. Arõy contou que, assim que se estabeleceram no Alquideia após o período em que viveram no seringal, todo mundo fazia macaloba quando o milho estava verde, e, então, “o pessoal ia *espantar os que moravam mais longe*”. *Espantar* os outros é uma expressão usada para dizer que chegavam sorrateiramente nas casas visitadas para assustar os moradores, produzindo uma algazarra alegre. Para se tomar bebida fermentada é imprescindível uma distância, como a fala de Arõy nos faz suspeitar. Peme é mais categórica. Quando conversávamos sobre as festas de antigamente, explicou-me o que os

velhos já tinham me contado de uma forma mais sutil: “morava longe para poder passear na casa do outro”.

J: E quando fazia Festa do Jacaré vinha gente de várias malocas?

Cícero: Komero. Maloca tudo. [fala na língua, não traduzida].

Peme: Por isso que fazia maloca um distante do outro. Apây Maria não disse também que nem ele tá falando aí? Não era muito perto não. Pra ir passear na casa do outro. Que nem no Pedro. Quando tem festa. Ou mata caça.

Diferentemente do cacique de Paygap, a percepção dos velhos que moraram em malocas e daqueles que viveram nos seringais é a de que as pessoas andam demasiadamente próximas. Como ouvi de um senhor de Iterap, os parentes da maloca “não moravam assim junto; hoje em dia nós moramos aqui junto”. A fala da mulher que se ressentia com a aproximação da roça do vizinho em direção à sua – “esse povo é assim mesmo; não tem como afastar eles. Cada vez mais chega perto do outro” – deve ser compreendida no mesmo sentido, o de uma proximidade perigosa.

É preciso, então, criar mecanismos alternativos de afastamento. De uma mulher cuja tia tem filhos cujos nomes em português iniciam todos com a mesma sílaba, sendo todos extremamente parecidos, escutei que “é igual pra não se misturar”.

Em Iterap, o afastamento é produzido espacialmente. As famílias costumam passar temporadas em seus *sítios*, roças mais afastadas da aldeia onde mantêm uma casa para pouso. Há também um movimento de esvaziamento de Iterap 1, em curso, calculo, desde 2002. Como dizem os meus amigos, estão aumentando de novo e, por isso, se espalhando. A julgar pelas divergências e pelas inúmeras acusações que escutei de famílias assentando-se em lugares que eram roças de outrem, a eficácia desse distanciamento é parcial.

Em um contexto de intensa mistura e proximidade, meus amigos de Iterap parecem ter experimentado duas alternativas quanto ao uso da macaloba azeda: seguir bebendo até o limite com parentes próximos ou uma abstinência completa. Contam que antes de pararem, estavam bebendo muito e dava muita confusão. As brigas são elencadas como o principal fator para não desejarem mais beber. A raiva do bêbado, muitas vezes

um afeto sem direção¹¹, gerava confusões e desentendimentos dos quais os Arara, principalmente as mulheres, mostram-se contentes por terem se livrado. No momento, a proximidade entre as famílias parece despertar mais recordações das brigas do que da alegria.

Em Paygap, onde as famílias encontram-se todas muito próximas umas das outras, a situação é muito similar. Pedro Agamenon ressentia-se com o fato de que ninguém quer fazer as coisas *juntos*. Como vimos, no dizer do cacique e de sua família, as pessoas optam por saídas *individual* ou *separado*.

A família de Pedro sempre destaca o fato de que, quando mudaram-se para Paygap, a roça era coletiva ou, em outra formulação bastante ordinária: “uma roça só para todo mundo”. Como já vimos, isso poderia nos falar mais da natureza das aberturas de aldeia do que da roça propriamente. Desconfio, contudo, que, sob a forte liderança de Pedro, por alguns anos, os moradores de Paygap parecem ter de fato tido uma *roça comunitária*, bem ao gosto da Funai de antigamente ou dos desavisados que atribuem um comunismo primitivo aos povos indígenas. Pedro foi capaz de reunir o irmão, o sogro, bem como os irmãos e alguns primos cruzados da esposa em prol de uma roça coletiva. Não sei dizer quanto tempo essa dinâmica funcionou, mas os moradores de Paygap chegaram inclusive a comercializar o excedente: segundo o cacique chegaram a vender farinha, arroz, feijão e mandioca.

Depois de algum tempo convivendo com os Arara, suspeito que a liderança exercida por Pedro em Paygap é algo muito peculiar. De certa forma, ele sempre me pareceu ser o único capaz de falar em nome dos Arara, o que certamente tem a ver com o seu incansável empenho em fazer emergir uma forma povo, juntando os moradores das duas aldeias enquanto um todo indivisível e alegre¹². Mais do que falar em nome de

¹¹ Uma observação de Lima sobre o sentimento de raiva que vem à tona nas cauinagens yudjás aplica-se perfeitamente ao que os Arara contam sobre os bêbados: “parece-me que não se permite que, na experiência da raiva, haja uma linha de separação entre aqueles de quem se está com raiva e os outros. Não se permite que a raiva apareça como um afeto direcionado para alguém. Está-se com raiva por uma recordação e pela embriaguez levada ao auge; isso poderia levar não à violência contra esse ou aquele, mas sim contra o grupo como um todo” (Lima 2005: 250). Como mostro no próximo capítulo, essa raiva generalizada é algo associado também aos mortos, o que sugere mais uma vez uma conexão entre morte e embriaguez.

¹² Embora os Arara atualmente vivam em três aldeias, até o final da minha pesquisa, a dinâmica envolvida nessa conformação de um povo parecia prescindir da aldeia Cinco Irmãos. Creio que o número pequeno de moradores e o statur ambíguo deles quando à qualida *i'tâ* os torna meio irrelevantes nesse contexto. Ainda assim, é preciso investigar

alguém, o trabalho do cacique parece ser o de fazer todo mundo pensar igual, como ele conclamou que fizessem moradores de Iterap e Paygap em reunião descrita no capítulo 6. Pelo que pude notar, é a única pessoa a qual todos se dirigem por um termo de parentesco, mesmo ele tendo passado parte da vida longe de seus parentes e ter de fato poucos parentes próximos vivos.

Sua maior preocupação no presente parece ser com o futuro de sua *comunidade*, ameaçado por essa vontade das famílias de estar entre si. Meu anfitrião não cansava de lamentar o fato de não fazerem mais roças coletivas, não tomarem bebida fermentada e tampouco dividirem a caça entre todos. O fracasso de alguns projetos voltados para a comunidade – basicamente um projeto de meliponicultura e outro de piscicultura – porque as famílias não se engajavam em algo considerado coletivo fazia parte desse conjunto de práticas individuazentes rechaçadas por Pedro. Se outros talvez vislumbre esse modo de viver como algo intrínseca ao processo de produção de pessoas – as pessoas vão aumentando e se espalhando –, Pedro parece fazer de sua missão detê-lo. Aos olhos do cacique, essa busca por uma vida familiar está intimamente associada a um processo de *virar branco*.

O antídoto contra esse ensimesmamento das famílias e o virar branco é um que está disponível a vários povos indígenas: o discurso da cultura e do resgate cultural. É por meio dele que Pedro busca resgatar a sua *comunidade* de um estado considerado letárgico. Meu anfitrião repetia inúmeras vezes que a comunidade tinha morrido, que temia que ela não mais se levantasse e, em todos os seus discursos públicos, indagava se os Arara queriam seguir ou parar com a cultura. Fazer ritual é uma forma de estar junto, seguir com a cultura e aparecer como um povo.

mais detidamente como a entrada de um terceiro causa efeitos e transformações na constituição das relações e coletividades que venho descrevendo.

Sobre mulheres brabas

Como procurei mostrar nos capítulos anteriores, as pessoas podem se articular em formações mais restritas, entre si, ou se abrir para estarem juntas, entre outros, fazendo do objeto comunidade (como gostam de dizer os operadores de direito ou de políticas públicas) ou sociedade (como já preferimos os cientistas sociais um dia) uma forma de coletivização que aparece em determinados contextos mais do que em outros. *Wayo 'at Kanã*, a Festa do Jacaré, descrita e analisada neste capítulo e no seguinte a partir principalmente das edições do ritual realizadas em 2010 e 2011, é uma tentativa de fazer emergir um entre si mais ampliado – em relação ao entre si conformado pela família, pelo grupo doméstico e pela aldeia. Juntar o que na vida cotidiana encontra-se separado – famílias, grupos domésticos e aldeias, de um lado, e homens e mulheres, de outro – é um dos maiores atrativos da festa.

Após a aprovação em 2009 de um projeto para a aldeia Paygap no âmbito do programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas do Ministério do Meio Ambiente (PDPI-MMA), o ritual adquiriu uma periodicidade anual a partir do compromisso firmado entre Pedro e alguns moradores de Iterap de realizá-lo a cada ano em uma das aldeias. Esta iniciativa tinha como objetivos declarados reunir os moradores das duas localidades e divulgar a cultura arara.

No discurso nativo, o projeto do PDPI aparece como uma motivação extra para se empreender *Wayo 'at Kanã*. Como me disse Pedro, sempre fizeram essa festa, “o projeto fez só motivar o povo de novo”. Esta frase, daquele que é o do dono da festa analisada neste capítulo, pode nos fazer imaginar que o ritual tenha sido abandonado em um passado longínquo. Isto não é, contudo, verdadeiro. Tenho notícias de uma festa realizada em Iterap por volta de 2006 e outra realizada em Paygap alguns anos antes. Mais do que “resgatar algum ritual perdido” – uma das ações privilegiadas na maioria das carteiras de

projeto voltadas para povos indígenas –, a novidade que o projeto do PDPI parece trazer para o âmbito do ritual é um certo enquadramento na discussão em torno da “cultura”. Não pretendo com esta afirmação negar que este debate estivesse ausente em performances anteriores da festa, que não acompanhei. Trata-se de apontar para o fato de que *Wayo 'at Kanã* passa a funcionar nesse contexto, enquanto a festa do povo Arara, signo de identidade étnica, ainda que, como veremos, alguns velhos atribuam sua origem aos vizinhos Gavião.

Conforme apresentado na introdução, estive presente em três edições da festa: duas realizadas em Paygap, em 2010 e 2012, e outra que teve lugar em Iterap, em 2011. Todas aconteceram no final de setembro, no auge da estação seca. Estas três edições descortinam diferentes movimentos, relações e efeitos, que busco identificar e analisar neste capítulo e no seguinte. É consenso entre os que dela participaram que a festa realizada em 2010 foi animada e bem sucedida. Já a que se sucedeu em Iterap um ano depois foi marcada por alguns desentendimentos e pelo pouco envolvimento dos moradores da aldeia anfitriã. O evento de 2012, com traços de Encontro de Pajés e Festa do Jacaré, ficou a meio caminho entre as edições de 2010 e 2011 no que tange ao êxito do ritual tal como percebido pelos participantes. Com diferentes graus de engajamento e eficácia, os rituais celebrados pelos Arara neste período são tomados aqui como uma espécie de laboratório, como um lugar aberto às experimentações sociais em tempos de preocupação e incertezas quanto às transformações decorrentes de uma intensificação do engajamento no mundo dos brancos.

Modelo e ritual

Apesar de jamais ter obtido uma descrição detalhada das etapas da festa, ela parece ocorrer de forma aberta e sem grandes formalidades, sempre conduzida em parceria entre o xamã e o/a(s) dono/a(s). Não pretendo empreender uma discussão sobre o modelo da festa, o qual fui incapaz de (re)construir, em grande parte pela dificuldade de acessar as exegeses nativas – como disse Calavia Sáez sobre os Yaminawa em algum lugar, os Arara são certamente um daqueles povos que só se deixam intuir. E também por não haver um modelo rígido do ritual.

Dal Poz descreve várias festas celebradas pelos Cinta-Larga nas quais um convidado executa um animal criado pelo dono da festa (muitas vezes galinhas). O anfitrião recebe flechas como forma de retribuição. Essa festa, a qual designo por Festa do Xerimbabo, também era realizada pelos Arara e se coloca, de uma certa forma, como complementar a *Wayo 'at Kanã*, como veremos em seguida. Carmen Junqueira e Priscilla Ermel, que também realizaram pesquisas entre os Cinta-Larga, distinguem, segundo Dal Poz, o ritual no qual um animal é sacrificado das ocasiões em que dançam e bebem chicha sem a execução de um animal. O autor argumenta que no nível do modelo não se trataria de variedades rituais diferentes uma vez que os próprios Cinta Larga não recorreriam a este tipo de distinção. Para ele, “as performances devem ser vistas como cenas retiradas de um mesmo esquema total” (Dal Poz 2009: 160). O autor fala de um modelo ritual mínimo ou elementar que “permite aos Cinta Larga atualizar a festa nas mais variadas situações” (p. 161).

Que a festa são festas e que cada uma tem seu roteiro próprio, não restará dúvidas. Interessa-me aqui investigar as condições que possibilitam o êxito ou não de determinado evento. Tomar caldo de jacaré, dançar e beber macaloba são as intenções que mobilizam as pessoas para a realização da festa e é por meio destas ações elas aludem ao ritual. Em geral, a festa é referida pelo nome do animal acrescido da expressão *'at kanã*, glosada como dia/lugar – literalmente um espaço-tempo – por Kara'yã Péw. *Kanã* é também a palavra para “coisa”. Assim, quando o bicho a ser morto, no caso da Festa do Xerimbabo, era um porco, o ritual era denominado *Yate 'at Kanã*, Coisa de Porco (ou Dia/Lugar do Porco). Exatamente como ocorre entre os Cinta-Larga, também é possível referir-se à festa pelo conjunto de suas ações: assim, podem dizer tomar macaloba, *na'mèk kap 'oa*, dançar, *na'na*, e matar animal, no caso, “matar vários jacarés”, *wayo iapia kanã*. Como bem observa Dal Poz, falam de sua festa por metonímias que correspondem justamente ao programa ritual “completo”: beber macaloba, dançar e matar o animal (p. 157).

As informações que obtive sobre os rituais em torno do jacaré realizados no passado surgiram em conversas gravadas com os velhos que entrevistei, principalmente junto a Cícero Xía Mot e ao casal Maria 'Ora Yõ e José Dutra Yohwây, bem como em conversações cotidianas. Uma entrevista de Pedro Agamenom sobre a iniciativa de produzir a festa, gravada por Kara'yã Péw durante a edição que teve lugar em Iterap para

uma tarefa da Licenciatura Intercultural e transcrita por mim, também contribuiu para a análise, principalmente no que se refere à importância do povo Gavião no horizonte da realização da festa no presente. Durante o ritual realizado em Paygap em setembro de 2012, também gravei uma entrevista com Pedro sobre suas motivações para a realização do Encontro de Pajés e as diferenças entre esta iniciativa e a Festa do Jacaré. É a partir principalmente da minha participação nas três edições da festa e deste conjunto heterogêneo de fontes que busco compreender o *Wayo 'at Kanã* arara.

Como veremos, a Festa do Jacaré é concebida como um rito feminino em oposição à Festa do Xerimbabo, ritual em desuso entre os Arara, considerado uma festa masculina. A razão última para a realização do *Wayo 'at Kanã* é punir mulheres consideradas violentas com seus filhos. É para demonstrar coragem e tirar a raiva que sentem das crianças que elas são convocadas a matar os jacarés. Estas questões serão discutidas com maiores detalhes ao longo deste capítulo.

Para que o ritual seja bem sucedido – isto é, que as pessoas fiquem animadas e expressem o desejo de estarem *juntas* – são imprescindíveis a assunção de algumas posições e a execução de certas tarefas por parte de anfitriões e convidados. A festa deve ser conduzida pelo seu dono – *nana kanã koa*, “dono da dança” – em conjunto com o xamã. Ao primeiro cabe mobilizar os moradores de sua aldeia para executar os trabalhos necessários para a realização da festa (como caçadas, limpeza da área comum da aldeia, produção de alimento e bebida) e receber os convidados de forma a ser possível o estabelecimento de relações amistosas. Acompanhado todo o tempo pelos outros pajés, o xamã principal é o responsável por cantar, conduzir a dança e todas as demais etapas do ritual, principalmente no dia em que os jacarés são mortos. Ele protege as matadoras, *segurando* o espírito dos jacarés. Essa dupla liderança parece ser essencial ao bom andamento do ritual. Nas palavras de Alicate,

tem que ter uma pessoa responsável pela festa... o organizador¹... é ele que organiza tudo. Por exemplo: ...esse aqui é caçador... vou mandar buscar jacaré... ele vai buscar... aquele também... se eu pedir ele vai buscar. E eu vou só organizando. Conversar com as mulheres pra fazer a macaloba. No

¹ Organizador é um modo de se referir, em português, ao dono da festa.

dia... tem que estar pronto o barraco... tem que fazer um barraco bem feito... tem que fazer os artesanatos. Aí é que eu vou chamar o pajé pra organizar mais ainda a festa. É ele que comanda a festa... a parte espiritual (Firmino Ot Xavã Arara *apud* De Paula 2008: 183).

Cabe aos anfitriões, principalmente na pessoa do dono da festa e sua família, receber seus convidados, oferecendo-lhes hospedagem, caça, macaloba, conversas e uma experiência estética que inclui a ornamentação corporal e a performance de dança e canto. Convidados e anfitriões enfeitam-se com saias de palha de buriti², cocares e colares de tucumã. Também usam colares de *mây kap* (uma sementinha preta de uma planta arbustiforme), considerado o colar *tradicional*³ arara. Os participantes da festa pintam o rosto com urucum e o corpo com desenhos geométricos em tinta de jenipapo. Cumpridas as etiquetas de hospitalidade e instauradas as condições para o estabelecimento de relações amistosas, *todos* devem mostrar-se animados e alegres, *i'wāw nān* [2^oPpl.incl].

Antes de passarmos à descrição da festa realizada em Paygap em setembro de 2010, gostaria de notar que, na bibliografia consultada, encontrei dois registros de rituais cujo motivo principal é a matança de jacarés. Fausto oferece uma breve descrição de um ritual parakanã que denomina de “corrida dos jacarés”. Ele agrupa este rito em um conjunto maior de rituais que designa pelo nome de “danças com animais”, que visam “apropriar alguma característica do animal para operar transformações nos seres humanos”⁴ (2001: 421). A “corrida de jacarés” é considerada a mais importante dessas festas e é realizada raramente por ser considerada extremamente perigosa. Seu objetivo principal é a evitação da morte; os Parakanã atribuem longevidade ao jacaré (e ao jabuti) porque o coração continua pulsando mesmo depois de mortas as presas. A seguir apresento a descrição do ritual, segundo Fausto:

² O uso do buriti é uma aquisição estrangeira. Foi com os Zoró que os Arara aprenderam a usar a palha dessa espécie. Antigamente fabricavam seus enfeites com a palha de babaçu.

³ *Tradicional* é o termo em português que, como grande parte dos povos indígenas do Brasil, os Arara utilizam em referência a artefatos ou práticas considerados originalmente araras e por isso aparece em itálico. A questão da origem e da autenticidade de sua cultura é, todavia, como ficará claro para o(a) leitor(a), uma questão periférica na condução da festa.

⁴ Além dos jacarés, os Parakanã dançam com tatus para fechar o corpo e não ser atingido por uma flecha inimiga; com o poraquê para sonhar; e com o jaguar para se metamorfosear (Fausto 2001: 421).

consiste em aprisionar os répteis e trazê-los vivos para a aldeia, amarrados a um poste, para serem dançados pelos homens. Estes os portam sobre os ombros, dançam e saltam sobre o fogo, enquanto as mulheres cantam. As meninas púberes e as crianças devem permanecer nas casas, pois os cantos do jacaré são portadores de *karowara*⁵. Não se pode sequer executá-los por brincadeira, e deve-se ter especial cuidado para não errar ao cantá-los. Após serem corridas, as presas são mortas e cozidas pelas velhas. Diz-se que o repasto é destinado essencialmente às mulheres. De modo geral, jacarés só podem ser comidos se forem dançados, embora se abra exceção para as pessoas de idade (*idem*).

Como a leitora notará ao longo deste capítulo, algumas passagens da “corrida dos jacarés” têm ressonâncias com o *Wayo 'at Kanã*.

Mindlin, Tsorobá e Catarino (2001: 200-1) apresentam uma breve, porém rica descrição do ritual de matança de jacarés dos Gavião. Na festa dos *goihanei*, os convidados levam os jacarés – que podem chegar a cem, segundo os autores – para que sejam mortos pelos donos da festa, homens. Os convidados tocam taboca, e terminam por brigar entre si com alvoroço na casa do dono da festa. “A briga é porque os espíritos, por meio dos convidados, se ofendem com a morte de seu jacaré” (*idem*).

Já no final de minha pesquisa de campo, um dos casais com o qual conversei sobre a festa atribuiu a origem do *Wayo 'at Kanã* aos Gavião e Zoró, algo que até então não surgira em nenhuma conversação sobre o ritual. Em sua dissertação de mestrado, Rodolpho Bento (2013) informa que a procedência da matança ritual de jacarés é atribuída pelos Gavião aos Arara. Já segundo Lediane Felzke (comunicação pessoal), alguns Gavião dizem que os Arara aprenderam a fazer festa com jacaré com eles, mas que o componente da dança é invenção arara. A questão da origem da festa é, no momento, indecível, e mesmo irrelevante para os meus interlocutores.

Dias de festa

Infelizmente não posso discriminar com precisão o conteúdo do projeto do PDPI, que financiou a edição de 2010. Sua cópia perdeu-se após uma pane no computador da

⁵ Espíritos causadores de doenças.

assessora do Comin, que sempre apoiou os moradores de Paygap nesta iniciativa⁶. O que sei sobre o projeto é, portanto, o que os Arara julgaram importante me contar ou quiseram me responder.

Além do ritual, estavam incluídos o plantio de algodão, diversos tipos de coquinhos, cabaça, jenipapo, um tipo de taquara para confecção de flecha (que não nasceu) e cará, bem como a construção de uma maloca para abrigar a associação, que foi inaugurada durante a festa. Alegando o trabalho que acarretaria refazer de tempos em tempos a cobertura de palha de uma maloca construída segundo o modelo das casas de antigamente, os moradores de Paygap decidiram erguer uma casa de alvenaria e telhas de amianto que imita o formato genérico de uma maloca antiga. O modelo é redondo, diferentemente da maloca ovalada de Iterap⁷. O pé-direito é bem mais baixo e o tamanho da construção, menor do que as malocas em que os Arara viveram no passado.

O objetivo da festa realizada em Paygap era comemorar a inauguração da maloca. Dal Poz afirma que entre os Cinta-Larga “construir uma casa implica a sua celebração ritual. Mas, a recíproca também é verdadeira: uma ‘festa grande’ requer uma casa, que lhe sirva de palco” (Dal Poz 1991: 194). Durante os três dias da Festa do Jacaré, boa parte da dança desenrolou-se na nova maloca ou em frente a ela.

Sobre os gêneros plantados, vale destacar que são matérias-primas para a fabricação de artefatos como colares, redes, tipoia, cocares e flechas, o que denota uma preocupação tanto com a geração de renda como com a ornamentação corporal exibida no ritual, na medida em que, salvo redes e tipoias, são usados na festa. O jenipapo é utilizado na pintura dos corpos. O cará pode ser usado na fabricação da sopa servida ao final da festa, embora na festa de Paygap ela tenha sido de milho. As partes do projeto articulam-se, portanto, sob uma mesma intenção de juntar as pessoas em um ritual, como é de se esperar de projetos culturais.

A festa que teve lugar em Paygap no final de setembro de 2010 durou três dias e configurou-se enquanto um espaço-tempo ampliado em que conviveram diferentes grupos domésticos, moradores de Paygap e de Iterap, humanos e não humanos. Também

⁶ Quando retornei do campo para Brasília, vim a saber que para ter acesso à cópia do projeto junto ao PDPI era necessário apresentar uma autorização de seus idealizadores que acabei não tendo como articular devido à distância.

⁷ Não saberia dizer qual era o formato original da maloca arara.

integram este espaço-tempo os brancos, alteridade fundamental para a concepção e desempenho do ritual conforme pensado pelos Arara, como espero tornar claro. Começo pela descrição da festa para em seguida analisar os movimentos e intenções que o evento coloca em ação.

Quando cheguei em Paygap, em minha primeira ida à aldeia, em setembro de 2010, os jacarés da espécie jacaretinga (*wayo pûk*, jacaré escuro)⁸ já tinham sido coletados por alguns homens e depositados em trecho do igarapé Prainha, o rio que margeia a aldeia. Até o dia da execução ritual, os animais lá permaneceram dentro da água, com a boca amordaçada e amarrados a uma árvore. Os caçadores lograram capturar três jacarés, mas um conseguiu soltar-se e fugir. Com exceção do pajé e seus acompanhantes, ninguém deveria aproximar-se dos bichos. Alguns meninos e jovens, porém, visitaram os animais em uma demonstração de curiosidade e coragem.

Durante a manhã do primeiro dia do evento, os moradores de Paygap foram aos poucos se reunindo no pequeno tapiri erguido especialmente para a festa, atrás da maloca construída com o financiamento do PDPI para abrigar a associação. Ali se concentraram para se pintar com tintura de jenipapo e desfiar palha de buriti para a confecção de saias, lanças e feixes a serem amarrados transversalmente no peitoral de modo a formar um xis. Nakyat, professor indígena e genro de Pedro, fez uma fala sobre a festa conclamando todos a participarem. Captei as palavras em português: festa, cultura, regras, enfeitar, ajudar. Pedro falou em seguida por um bom tempo para os parentes e para mim, recém-chegada à vida deles. Assim como seu genro, reiterou a relevância do envolvimento de todos com a festa, ressaltando a importância de se enfeitarem e se pintarem. Iniciou sua fala dizendo para mim que não sabia de muitas coisas por ter crescido na *rua*. Atentou, porém, para a necessidade de, nas suas palavras, “fazer as coisas do índio”, o que incluía comer macaxeira e caça. “Arroz, feijão, macarrão é comida de branco”, declarou, ainda que, ao longo dos três dias de ritual, estes alimentos e a carne adquirida nos mercados tenham vindo a ser servidos em todas as refeições, com exceção da última, que consistia no prato principal e em uma das razões de ser de todo o evento: a sopa do jacaré, *wayo pa'xi*.

⁸ Curiosamente, o nome tupi jacaretinga refere-se ao dorso branco do animal. *Tinga* é branco em guarani. Quando comentei com Péw essa diferença, ele não soube me responder porque os Arara chamam o jacaretinga de *wayo pûk*.

Ao final da tarde, os convidados de Iterap chegaram. Calculo que à época o processo de conversão naquela aldeia começara há cerca de um ou dois anos e as famílias que não estavam envolvidas com a igreja aderiram à festa aparentemente sem conflitos. Com exceção de José Dutra Yohwã, um assíduo frequentador dos cultos da igreja, todos os homens de Iterap considerados em alguma medida pajés estiveram presentes com suas famílias e participaram ativamente da cerimônia⁹. Estes homens possuem vínculos de germanidade ou de paternidade com pelo menos um morador de Paygap. Entre aqueles oriundos da aldeia convidada que estiveram presentes à festa, a maioria tinha algum laço de parentesco com pelo menos um desses senhores.

Um pouco antes de o jantar ser servido, os pajés fizeram um breve ensaio envolvendo canto e dança. Após comerem e com a maioria dos anfitriões enfeitados com os adornos feitos da palha do buriti, cocares, flechas e pintura de jenipapo – alguns poucos tinham o rosto todo pintado de urucum, pintura que os Arara dizem ser *tradicional* –, uma cerimônia de abertura teve lugar na maloca da associação. Uma série de *parceiros* (como as lideranças se referem àqueles que prestam qualquer tipo de assessoria às aldeias e seus moradores), autoridades governamentais e algumas lideranças indígenas foram convidadas a falar: Funai, Licenciatura Intercultural, Heliton Gavião (liderança do povo Gavião), Kara'yã Péw, Cícero, Cimi e Comin.

Encerradas as falas, Cícero cantou e dançou, o tempo todo acompanhado pelos outros pajés e suas esposas, que seguiam seus passos, mas não cantavam. Alguns homens e mulheres juntaram-se a eles, inicialmente dentro da maloca. Com o aumento da temperatura, as pessoas seguiram com a dança no terreiro em frente à construção.

O canto era entoado somente por Cícero. Os demais o seguiam na dança, cuja coreografia mais comum consiste em dar quatro passos marcados para a frente e quatro para trás. Em diversas filas, homens e mulheres misturados e com os braços entrelaçados, em sua maioria jovens solteiros ou recém-casados, executavam os movimentos. A marcação do ritmo era auxiliada pela batida do pé de Cícero, no qual tinha amarrado uma

⁹ Para evitar na medida do possível repetições e tornar a leitura menos penosa, utilizo os termos festa, ritual e cerimônia como sinônimos. Uma distinção entre ritual e cerimônia mobilizada por Crocker (*apud* Wagner 1984: 143) – o primeiro buscaria ter capacidades transformativas e o segundo seria uma expressão do *status quo* – é ignorada no uso que faço destes termos ao longo deste trabalho.

tornozeleira, *pequé xot*, espécie de chocalho confeccionado com fio de algodão e caroço de pequi, dentro do qual são introduzidas sementes de mulungu¹⁰.

Outra coreografia viria a ser recorrente nos dias seguintes, executada somente pelos pajés, dono da festa e homens mais velhos. Dançando em círculo, conduzidos pelo canto de Cícero, dois homens cruzavam o diâmetro do círculo, indo tomar o lugar do companheiro, enquanto os outros seguiam dançando. Nestes momentos, os demais participantes da festa assumiam o lugar de espectadores.

Na primeira noite, os pajés, suas esposas, eu, Pedro e seu filho Ernandes (à época professor indígena) que esteve o tempo inteiro à frente do projeto do PDPI, ficamos conversando até tarde. As conversas foram animadas por uma quantidade moderada de bebida fermentada. Na manhã do segundo dia da festa, este grupo foi o primeiro a seguir para o tapiri atrás da maloca. Diante da ausência dos mais novos, alguns homens adultos saíram em sua busca. Os homens mais velhos pintaram o rosto das crianças e jovens de urucum. Depois colocaram os meninos uns ao lado dos outros em fila. Alguns homens discursaram sobre a importância da cultura e da realização daquela festa, o que pude depreender a partir das falas de Kara'yã Péw e Pedro, ambas proferidas em português¹¹.

À tarde, os pajés beberam macaloba azeda e dançaram dentro da maloca. Compartilhavam uma mesma cuia, que passava de mão em mão antes de ser esvaziada. Não tomaram uma grande quantidade. A bebida consumida durante os três dias de festa não foi o *marixá*, considerado genuinamente arara, mas a receita que dizem ter aprendido com os Gavião.

¹⁰ Embora somente Cícero portasse tal instrumento, sua posse não é prerrogativa exclusiva dele. Segundo me contou Arõy, na festa realizada em Iterap um ano depois, os outros não usavam a tornozeleira simplesmente porque não quiseram fabricar uma.

¹¹ O professor começou o seu discurso em português, de olho em parte da audiência composta por não índios, e depois falou em arara, uma prática usual de sua parte. Outras pessoas, mesmo aquelas que têm um bom domínio do português, costumam ser menos condescendentes com a presença de brancos e se expressar exclusivamente em seu próprio idioma.



Figura 17: Meninos reunidos no tapiri construído para a festa após terem o rosto pintado de urucum.

À tardinha, estes mesmos homens foram para a beira do rio ver o jacaré, momento do qual eu, recém-chegada aos Arara, não me senti à vontade para tomar parte, dado que só os pajés, Pedro e, salvo engano, seu genro Nakyt o partilharam. À noite todos dançaram. Homens e mulheres usavam as saias de palha de buriti e fizeram questão que eu me vestisse com uma fabricada para mim por um homem solteiro de Paygap, o qual eu acompanhara junto com duas meninas em uma breve expedição para coletar palha poucos dias antes de a festa começar. A bebida fermentada foi servida novamente por Ernandes. Cada um tomava uns goles na cuia e passava ainda cheia para a pessoa ao lado. As pessoas mostravam-se alegres, porém, com exceção de alguns homens adultos solteiros (que ainda não haviam contraído matrimônio ou estavam separados) e meninos mais velhos, não chegaram a embriagar-se.

No terceiro dia da festa, Alicate, o cacique de Iterap, chegou com a sua família. Por volta do meio-dia, os jacarés – amordaçados e carregados nos braços por Cícero, o grande orquestrador da “liturgia ritual”, e por Pedro, o dono da festa – adentraram o terreiro da família do cacique. Um dos jacarés tinha o tronco e o pescoço amarrados com

palha de buriti, em uma espécie de colar, e a boca amordaçada com uma corda vermelha. O outro tinha a boca e o pescoço amarrados com palha de buriti. Abrindo alas, o genro e o sogro de Pedro, devidamente paramentados, batiam um pedaço de pau similar a um porrete no chão. Para espantar o espírito do jacaré, *wayo aximít*. Os outros pajés, acompanhados de suas esposas, vinham atrás do jacaré. Todos os homens que compunham esse grupo estavam paramentados com cocares, pintura facial de urucum, saias de palha e feixes de palha de buriti cruzados sobre o peito. Eles portavam arco e flechas, porretes de madeira e lanças de buriti. As mulheres dos pajés exibiam menos enfeites, tendo somente o rosto pintado e os enfeites de palha cruzando o peitoral.



Figura 18: Cícero, Pedro e os jacarés chegam ao terreiro.

Os homens presentes no terreiro também batiam com pedaços de pau no chão em sinal de alegria, segundo Péw. A maioria dos homens, e até meninos, portava um grande pedaço de pau. As mulheres observavam. Mais rara nos primeiros dias da festa e imposta aos meninos pelos velhos no segundo dia, a pintura *tradicional* (o rosto todo pintado de urucum) era ostentada pela maioria das pessoas, homens e mulheres, crianças, jovens e velhos.

Após a condução dos animais do rio até o terreiro da casa do cacique, os jacarés foram entregues a Marisa, filha mais velha de Pedro, e à filha mais nova do pajé, que dançaram com eles nos braços acompanhadas de outras mulheres, formando uma fila, umas ao lado das outras, de braços entrelaçados. Antes de a dança iniciar, Carlão, o cunhado de Pedro, serviu um pouco de macaloba azeda para Marisa, que tomou um gole e passou para outras mulheres.

Iniciada uma breve dança das mulheres, o cacique juntou-se a elas e aos poucos os homens foram tomando parte na dança, formando uma fila própria. Alguns, principalmente os mais jovens, misturaram-se às mulheres, a maioria jovens solteiras ou recém-casadas. As mulheres mais idosas, já avós, também compunham o corpo de dançarinas.

Os jacarés eram carregados nos braços por uma dupla, a maioria formada por pessoas do mesmo sexo, que dançava com os animais por um curto período e passava-os adiante para a próxima dupla. Irmãos consanguíneos, primas cruzadas, sogra e nora, tio e sobrinhos e pessoas sem qualquer relação de parentesco compuseram essas duplas, que não pareciam obedecer qualquer critério. Algumas pessoas dançaram mais de uma vez, a cada vez com um par diferente. Eu dancei primeiro com Emília, a coordenadora regional do Cimi, e outra vez com um frei que estava na festa a convite da entidade. As pessoas mostravam-se alegres e vez ou outra Carlão ou Ernandes serviam um pouco de macaloba.

Em seguida à dança, que durou cerca de uma hora, os bichanos, praticamente desfalecidos devido ao período que passaram sem se alimentar no rio, foram depositados no chão. Cícero escolheu duas mulheres – Marisa, única filha casada do cacique, mãe de duas crianças pequenas, e Susana, solteira e filha do cunhado do cacique – para executarem os animais. Cada qual se posicionou ao lado de sua vítima e, ao sinal do xamã, no ápice da festa, desferiram golpes de pau em suas presas. Mortas as presas, começaram a ecoar pelo terreiro os assovios, executados pelos homens, cujo objetivo é, segundo Kara'yã Péw, avisar aos *kopât* do pajé sobre a presença do animal, para que Cícero possa proteger a todos dos perigos de *wayo at ximít*.



Figura 19: Mulheres dançam com os jacarés.

As matadoras foram servidas consecutivamente de macaloba azeda em uma quantidade deliberadamente excessiva; a mais velha por seu tio materno (MyB), em uma panelinha similar a uma cuia, e a mais nova por Ernandes, seu primo cruzado (FZS), em uma cuia, subvertendo a etiqueta adotada no cotidiano que prescreve que, fora do círculo familiar, os homens sejam servidos por homens e as mulheres por mulheres. As matadoras eram incentivadas a tomar a bebida de uma só vez. Os recipientes eram então enchidos novamente. As duas mulheres vomitaram para conseguir tomar toda a macaloba. Ainda assim, a julgar pelos comentários posteriores, não beberam a quantidade que seria correta, porque se tratava ali, como insistiu Nakyt, professor e um dos mais envolvidos na organização e condução da festa, marido de uma das matadoras, apenas de uma *apresentação*.

Os bichanos foram então cozinhados e misturados na sopa de milho, *nâya manë*, milho de verdade¹², servida à noite. Matadoras e caçadores, homens e mulheres, crianças,

¹² *Nâya manë* é uma variedade da espécie reputada como sendo *mole*, em oposição ao milho produzido pelos brancos, considerado *duro* e, por isso, impróprio para o preparo da sopa. Quando não há *nâya manë* disponível, o caldo pode ser de cará. Esta foi a única refeição *tradicional*. Nos demais dias, comeram macarrão, arroz, feijão e carne comprada no mercado pelos *parceiros*. Café da manhã, almoço e jantar foram preparados e servidos na cozinha da escola.

jovens, adultos e velhos comeram desta sopa. Mulheres grávidas e casais com filhos recém-nascidos não podem comer o caldo nem tampouco participar do ritual.



Figura 20: Marisa, filha do dono da festa, espera o momento de matar o jacaré enquanto o irmão de seu pai segura o animal.

Nesta que foi a última noite da festa, as pessoas dançaram até de madrugada. As mulheres foram acordar uma das matadoras, recolhida com dor nas costas, para participar de uma dança performada somente por elas, cuja coreografia consistia naquela que foi a mais repetida ao longo da festa: quatro passos para a frente e quatro passos para trás. A dança era embalada pelos cantos entoados por Cícero.

Logo em seguida ao sacrifício dos jacarés, antes da refeição final, Rose, a missionária do Cimi, e seu namorado José, protagonizaram uma etapa imprevista do ritual: a celebração do seu casamento. O casal foi pego de surpresa e cercado por um grupo de pessoas. Alicate, cacique de Iterap à época, conduziu a rápida cerimônia. Disse, em português, que agora eles estavam casados, que não poderiam mais separar-se e perguntou mais de uma vez se eles queriam mesmo ficar juntos. A coordenadora regional do Cimi

também abençoou o casamento e outros homens discursaram, sendo que um deles, filho mais velho de Cícero, puxou uma oração (o que, vim a saber alguns dias depois, não agradou Pedro, o dono da festa). Duas alianças de coco de tucumã, doadas na hora por uma mulher, foram colocadas no dedo anelar dos “noivos”, conforme o costume católico.

A seriedade dos participantes neste momento contrastava com a alegria e descontração que deram a tônica do ritual, com exceção do momento do sacrifício animal. Algumas associações entre a Festa do Jacaré e casamento me foram sugeridas após esse episódio pelo xamã principal. Cícero garantiu-me que casamento tinha que ter jacaré, o que só foi confirmado por um senhor residente em Iterap. A relação entre matrimônio e jacaré era desconhecida para todos os demais com quem conversei sobre o assunto, mas pode sugerir uma interpretação condensada e extremamente criativa para o ritual, como veremos.

Estar junto e alegria

A vontade de estar *junto* – mesmo termo utilizado para falarem do trabalho nas roças e do consumo coletivo da macaloba fermentada – é imprescindível para que o evento possa acontecer de forma exitosa. Como já dito, o *Wayo 'at Kanã* une aquilo que na vida cotidiana encontra-se separado, a saber, homens e mulheres, moradores de Paygap e Iterap, dando ensejo à forma mais ampla de estar entre si que os Arara parecem desdobrar.

Tornar-se um espaço no qual um *wat tap* mais amplo pode emergir não é pouca coisa no atual contexto de disputas internas em Iterap e de certo desconforto entre os moradores desta aldeia e os de Paygap, devido ao processo de conversão que vem se desenrolando na primeira. Neste sentido, a Festa do Jacaré pode reinstaurar um espaço em que diferentes grupos domésticos e aldeias podem estar reunidos, o que é altamente valorizado pela ética arara. Não há dúvida de que a edição de 2010 da festa foi considerada muito bem-sucedida deste ponto de vista. Durante os dias de festa, pessoas oriundas das duas aldeias dançaram e cantaram música *tradicional*, beberam macaloba azeda e doce, conversaram e tomaram caldo de jacaré. Na última noite, dançaram madrugada adentro. As mulheres bailaram juntas. O clima de animação (*wāw nān*: estar alegre, animado) – categoria fundamental para se medir o grau de envolvimento dos participantes e o êxito do

evento – contagiou a todos. Embora os convidados de Iterap não tenham comparecido massivamente, aqueles que estiveram presentes compartilharam de um espaço-tempo positivo, no qual os valores do parentesco, da aliança e da amizade puderam ser cultivados.

A expressão pública de que se vive tal estado é o engajamento em atividades coletivas como idas à roça ou saídas para caçar, participação nas danças, ornamentação do corpo, riso, disposição para se beber macaloba e tomar parte em conversas. Todas essas ações e estados são considerados belos, *pâttem*. Para que o ritual constitua-se enquanto um espaço-tempo estendido, é preciso que se produza a percepção de que todos tenham atingido tal estado.

Em seu estudo sobre as improvisações *Pawana* – ritual em que relações de comensalidade, comércio e casamento com vizinhos considerados selvagens pelos Waiwai são representados pela via do humor –, Howard afirma que “o processo de produção da alegria (*tahwore*) é uma forma de construção da sociedade” (Howard 1993: 237). A maioria dos rituais performados por este povo teria como objetivo explícito justamente a geração desse sentimento, o qual é associado a “uma intensificação do *ethos* de ‘equanimidade’ (*tawake*)” (p. 253). Aqueles que não estão alegres (*makõn*, no caso arara) não conversam, preferem ficar sozinhos, quase não saem de casa, e como também observa Howard, não se adornam, recusando, dessa forma, o embelezamento, ou seja, “o correlato visual da alegria” (p. 255). Há, portanto, uma indisponibilidade de se abrir aos outros, um estado preguiçoso ou insociável, como coloca Ewart sobre os Panará (1995:14).

Ser sociável ou insociável em todos esses outros casos etnográficos remete, respectivamente, às qualidades de bonito e feio. Um estado psicofísico é exteriorizado, portanto, no corpo, o qual é a objetificação de uma série de capacidades e atributos (cf. Ewart 1995: 19). Assim, “a condição física de uma pessoa é considerada um reflexo de sua condição moral e do estado de suas relações sociais” (Howard 1993: 246). O corpo que ri, brinca e se embeleza é o epítome do sentimento de alegria, afirma Howard. A beleza apresenta-se, portanto, como uma das principais formas de aferição da alegria. É este o aspecto da sociabilidade indígena que o conceito de estética do social, cunhado por Overing (1991) e sobre o qual falamos no capítulo anterior, enfatiza.

O que importa aqui é que as pessoas nestas sociedades buscam produzir deliberadamente o sentimento de alegria em vários de seus rituais. É justamente a alegria forjada pelo estar junto que meus anfitriões pontuavam reiteradamente durante e após a festa. O sentimento de *wāw nān* é imprescindível para uma realização bem sucedida da Festa do Jacaré. Quando os participantes estão alegres e animados, os corpos se mostram exuberantes e adornados, o riso ecoa pelo terreiro, a conversa, permeada pelo consumo da macaloba doce, anima homens e mulheres, a bebida fermentada anima o corpo para a dança. O conjunto dessas ações e a exibição desses quali-signos atestam a configuração de um espaço tempo positivo e estendido. Todos esses aspectos são considerados belos pelos participantes da festa.

A animação dos participantes da festa, diz-se, costumava ser função principalmente do consumo da macaloba azeda. A bebida esquenta o corpo para a dança e a matança dos animais. Ela dá coragem para dançar e matar e propicia um estado de alegria.

Essa alegria também associa-se a uma abertura sexual. Quando perguntava às pessoas como se falava namorar na língua, elas me respondiam *wāw nan* – um termo distinto daqueles usados para casar (*tobeara*) e transar ('*ao*, o mesmo verbo para comer). O ritual é o momento privilegiado para as aventuras amorosas, namoros juvenis e arranjos de casamentos, o que, de alguma forma, lança alguma luz sobre o casamento do casal de não índios após o assassinio do jacaré, tema sobre o qual nos debruçaremos com maior vagar mais adiante.

Ao falar de alegria e de um desejo por relações que extrapolem o cotidiano da vida doméstica a intenção não é corroborar com uma interpretação do ritual pela via da solidariedade ou coesão social. Leituras como a proposta por Turner para o caso Ndembu – ritual enquanto mecanismo social que afirma a unidade do grupo frente a querelas cuja base repousaria nos conflitos suscitados pela contradição entre princípios de organização social (1957: 124-9) – simplificariam os sentidos da vida social e ritual entre os Arara. A pressuposição de que a sociedade está desde sempre lá assombra o argumento de Turner e é dessa ideia tão fundante da disciplina antropológica que viemos buscando nos afastar. A festa não postula uma comunidade moral única frente à ausência de unidade política e, neste sentido, não faz nascer uma sociedade ou integrar um grupo que já existiria a priori. Ainda que o estado de alegria e a vida entre si sejam altamente valorizados pelas pessoas, as

disposições que motivam a festa encontram-se muito mais no terreno da experimentação do que da integração. O trabalho do ritual, a meu ver, é menos integrar pessoas que já se relacionariam previamente no seio de uma totalidade do que criar relações e novas configurações sociais. O investimento arara no ritual, incrivelmente alto no período em que estive em campo, decorre principalmente de um pendor para recuperar antigas relações e ensaiar novas: entre moradores de Paygap e Iterap, entre os caciques, entre crentes e não crentes, entre brancos e índios, entre a antropóloga e seus anfitriões. Não no nível da integração ou da identidade, mas, como veremos no próximo capítulo, da alteração.

O gênero do ritual

A prática do *Wayo 'at Kanā* no passado é atribuída ao desejo de se tomar caldo de jacaré (*wayo pa'xi*, outra das expressões com que se pode nomear o rito) bem como ao de fazer festa. No tempo em que viviam em malocas, as ações em torno da captura e ingestão desta presa apresentavam uma dimensão ritualística bem marcada e eram organizadas com mais frequência, ou, pelo menos, toda vez que desejavam tomar a sopa de jacaré. Os homens adentravam o terreiro da maloca com dezenas de presas vivas em suas costas. Aos que estavam na aldeia, era proibido olhar diretamente para os bichos capturados. Crianças pequenas eram proibidas de participar do ritual para que a *wayo ximìt* não lhes fizesse mal. Enquanto os animais permaneciam vivos, ninguém se aproximava deles. A macaloba fermentada de quem ia matar era separada em um pilão à parte. As matadoras eram coagidas a beber tudo, caso contrário o que restava da bebida era despejado sobre suas cabeças.

Há uma concordância geral sobre o objetivo final do ritual, enunciado por todos os homens e mulheres adultos com quem conversei: amedrontar e punir as mulheres que impõem castigos excessivos aos seus filhos. Pois as mulheres matam os jacarés para *descontar a raiva que sentem dos filhos e mostrar que têm coragem* suficiente não somente para bater em crianças, mas para matar estes animais considerados como *bichos brabos*. Ou, segundo interpretação nativa equivalente, para tirarem a raiva (*pakát*) e conseqüentemente

não agredirem seus filhos. Punição e prevenção, desconto e coragem. Estas são as ideias associadas à execução do animal por mulheres consideradas *pewíup*, brabas.

Nessa medida, o *Wayo 'at Kanã* aparece como um rito feminino, em oposição a *Maxa'ût Wit 'at Kanã*, Festa do Xerimbabo, ritual em desuso entre os Arara¹³. Como me disse um homem de Paygap, “a mulherada fazia festa do jacaré. Fazia macaloba e matava o jacaré. Homem também fazia festa. Matava porco. Nas palavras de um senhor de Iterap, “homem mata porco e dança com porco; mulher mata jacaré e dança com jacaré”.

Se os homens matam um animal doméstico – no cotidiano associado ao universo feminino; são, em geral, as mulheres que alimentam e cuidam de um xerimbabo –, as mulheres executam um animal selvagem, no dia-a-dia, possível presa dos homens. Digo possível porque, como veremos, *wayo pûk* é um animal com um status particular: pode ser *makúy*, presa, mas também pode ser *kopât*, espírito. Ambos os rituais desenrolam-se em torno de animais cujo estatuto é vacilante, e que, fora do contexto cerimonial, dificilmente aparecem como presas: um animal de criação e um animal que aparece como uma versão reduzida de *wayo kût*, este, indubitavelmente um *kopât*. As mulheres criam os animais que serão mortos pelos homens. Os homens caçam um animal que será morto pelas mulheres. Homens e mulheres, matadores e matadoras comem da carne ao final da festa.

Além disso, as vítimas animais são termos que operam substituições. No caso da Festa do Xerimbabo, o bicho de criação substitui o seu dono, que, como veremos, encontra-se na posição de inimigo em relação ao matador. No *Wayo 'at Kanã*, o jacaré substitui o filho da matadora. Neste sentido, os homens afinizam animais produzidos pelas mulheres e as mulheres aparentam presas capturadas pelos homens. De alguma forma, *Wayo 'at Kanã* e *Maxa'ût Wit 'at Kanã* complementam-se.

Dentro do repertório ritual disponível, é, portanto, uma cerimônia concebida como feminina que é escolhida para compor o projeto e divulgar a cultura arara para os brancos. Como é possível que o povo Arara apareça a partir de certo ocultamento dos homens quando em outros contextos – como em reuniões em torno da saúde, educação ou gestão territorial – é justamente a partir do obscurecimento da porção feminina do

¹³ *Maxa'ût* é a palavra para os animais, em geral. O termo *wit* indica que trata-se de um animal “de casa”, isto é, um animal criado.

grupo que esta forma de coletivização pode vir a existir? Não sei explicar o porquê da escolha por um ritual com uma clara clivagem de gênero para enunciar uma forma povo frente a uma série de outros (jacarés, espíritos, Gavião-Ikoleng e brancos). Sobre a eleição dessa festa como meio de divulgação da cultura arara, sempre me explicaram que tal designação advém de sua importância no passado. Às minhas perguntas sobre o porquê de terem escolhido a Festa do Jacaré para encerrar o projeto do PDPI e para compor um calendário anual de festividades, Pedro respondia enfatizando o caráter tradicional da festa. Intuo, porém, que é justamente pelo fato de o *Wayo 'at Kanã* se tratar de um ritual genderizado que ele pode ser convocado a ativar uma forma povo em um momento em que encenar relações de inimizade entre duas aldeias – como se passa no caso da Festa do Xerimbabo – poderia gerar tensões. De alguma forma, a Festa do Jacaré é menos séria do que o antigo ritual em torno do animal de criação.

Maxa'ût Wit 'at Kanã

A última festa deste tipo de que tive notícias foi realizada em Iterap há cerca de quinze anos. As poucas informações obtidas sobre esse ritual provêm de conversas com alguns velhos e com professores araras. O animal morto ritualmente podia ser um veado, um nambu, um macaco, um caititu e até mesmo uma anta, mas nas descrições concretas que obtive, as pessoas referiam-se quase sempre ao queixada¹⁴. Geralmente obtido após uma caçada em que a mãe foi morta, o *maxa'ût wit* era criado desde filhote. Quando ele já estava gordo e crescido, o dono convidava as pessoas para a festa. Algumas dessas festas parecem ter tido os Gavião e Zoró como convidados, mas o mais comum era chamar os moradores de outras malocas araras. Após receberem o convite¹⁵, os convidados contavam os dias que faltavam para a festa com pedrinhas ou sementes de milho. No dia marcado, todos apareciam enfeitados, com cocar e colar. O anfitrião oferecia muita caça aos seus convidados. As pessoas tomavam macaloba doce e azeda.

No dia em questão, os homens aglomeravam-se para flechar o animal. Morto o *maxa'ût wit*, iniciava-se o baile final regado a macaloba azeda e “com o bicho na barriga”,

¹⁴ Pelo que sei, na última festa realizada em Iterap, o animal morto foi uma cabra. Na época, alguns moradores criavam caprinos.

¹⁵ Infelizmente não disponho de informações sobre como eram realizados esses convites.

como frisou Maria 'Ora Yõ. Há controvérsias sobre quem matava o xerimbabo. Segundo Cícero, era o dono da festa que escolhia entre os convidados o homem que dispararia a primeira flecha, doravante chamado por mim de matador. Já conforme Nakyt, professor em Paygap, o matador era o primeiro que acertasse o animal no momento em que o conjunto de homens lançava suas flechas. Independentemente da forma de constituí-lo, ao matador era destinada uma quantidade exorbitante de macaloba azeda. Uma folha era ingerida para provocar o vômito, possibilitando a ingestão desmedida. O matador costumava passar mal e ficar prostrado durante o ritual. Nas palavras de Nakyt, ele “nem participava da festa”, o que revela seu status particular. Os demais participantes também tomavam a bebida, porém, em menor quantidade, sem o exagero atribuído ao matador. Bebiam o suficiente para ficarem animados; bebia-se, nas palavras do professor, “a quantidade certa”. Só o matador ingeria muito “para descontar aquele bicho que matou”. Segundo outro interlocutor, as pessoas bebiam antes de matar o porco para conseguir acertá-lo na hora da execução. Os donos da festa – o casal formado pelo *yate koa*, dono do porco, e a *na'měk koa*, dona da macaloba – não podiam ficar bêbados antes de o animal ser morto. Só depois de morto o xerimbabo, eles participavam da bebedeira.

É consenso que tanto no *Wayo 'at Kanã* quanto no *Maxa'út 'at Kanã* a função de bebedor de macaloba é ocupada por aqueles(as) que executam os animais, o que fica evidente para o caso do segundo ritual na conversa abaixo:

Júlia: E tomava macaloba?

Cícero: Verdade.

J: Quem matava também?

Kara'yã Péw: Quem matava que tomava mais.

Peme: Quem matava que ficava *xahmâròp* [bêbado].

K: Tem que tomar um pouquinho antes e depois que matar.

[...]

P: Ele [Cícero] tá falando que tem que esquentar o corpo para poder dançar.

K: Para poder matar o bicho se não ele não tem coragem.

Nakyt contou-me que o dono e sua família não comiam a carne por conta da tristeza sentida com a morte do animal. O dono criava o bicho com muito carinho e sentia

saudades depois que ele morria. Já segundo o casal Dutra e Maria, não havia qualquer restrição quanto ao dono do xerimbabo comer da carne de seu animal, o que também é confirmado por Cícero. Quanto ao matador, primeiramente Nakyt afirmou que ele “não comia muito não; os participantes que comiam”, o que parece mais uma vez excluir o matador da posição de participante da festa. Logo em seguida, contudo, o professor retrucou dizendo que o matador comia sim a carne do animal, justificando essa informação devido à procedência daquele que flechava o bicho: “ele [o matador] vinha de outra aldeia, né?”. Outros interlocutores, como Peme, Dutra e Maria, insistiram comigo que tanto o dono quanto o matador participavam do banquete final.

Júlia: E o homem que matava, ele também tinha que ficar de resguardo?

Peme: Só quando mata gente.

J: Bicho não?

P: Bicho não. Como é que ele vai matar tu¹⁶ e não vai comer nenhum pedaço?

J: Ué, quando matava o inimigo, não comia.

P: Aí tem muita diferença.

J: O dono do bicho também comia?

P [em arara]: Eu estou falando pra ela que o dono também comia.

Dutra [em arara]: Claro que come.

P: Ele que era o dono da carne, como é que ele não ia comer?

Os velhos sempre me disseram que todos que participavam da festa comiam da carne do animal, às vezes com ressalvas ao matador, que comeria “só pedacinho”, segundo Cícero. A condição daquele que executa o animal parece um tanto quanto ambígua aos olhos de Nakyt e Cícero: um matador de um animal identificado ao dono, o que fica evidente no ritual cinta-larga como veremos em seguida, mas ao mesmo tempo um convidado. Poderia ele comer a carne? “Só pedacinho” é uma saída que soluciona esse dilema.

Os convidados deixavam para o dono todos os seus colares e flechas, “voltavam sem nada”. Em retribuição à bebida e à comida ofertada, ofereciam artesanato aos donos da festa, o que também é registrado por Dal Poz para a festa cinta-larga.

¹⁶ Peme está jocosamente se referindo a mim.

O autor descreve mais de uma dezena de festas, com duração entre três e vinte dias. Apenas em duas ocasiões o sacrifício animal fazia parte do script, antecedendo a dança final. Não sei nada acerca da duração das festas araras. Nas conversas sobre o tema, meus interlocutores sempre mostravam-se interessados no assassinio do animal; era este o ato saliente da festa que eles sublinhavam em nossos diálogos. Também faziam questão de dizer que era sempre um convidado de outra maloca que matava o animal.

Para Dal Poz, as condições para a realização da festa são uma casa, grandes roças, que suportem a fabricação da quantidade exorbitante de chicha consumida durante os dias de festa, e o animal doméstico. A chicha é, segundo o autor, o elemento central do ritual, e vedada a seu dono: “a rigor, o anfitrião não dança ou canta, sequer bebe. Dançar, cantar e beber são funções dos convidados, os *mâmarey* ou visitantes” (Dal Poz 1991: 205), os quais também são chamados *íoy*, bebedores de chicha. A primeira designação para o dono da festa é *íiway*, o dono da chicha. A bebida tomada não é, contudo, fermentada, mas doce¹⁷. Ainda assim, segundo Dal Poz, é a ingestão repetida e o vômito que provocam a embriaguez. Para o autor, é o consumo excessivo que marca seu uso ritual.

Cabe ao anfitrião oferecer chicha e carne. Em troca, os convidados “sofrem” dançando e cantando. Ao final, também deixam colares e flechas para o(s) dono(s) da festa. No caso Cinta Larga, o matador é o convidado de honra – o primeiro a ser chamado para participar do ritual por ocasião dos convites – que, via de regra, retribui o convite realizando uma festa em sua aldeia no ano seguinte, o que “implica, de partida, uma relação recíproca entre dois ou mais grupos locais” (p. 201).

A principal relação que a festa cinta-larga coloca em tela é aquela entre convidados e anfitriões, enquanto metáfora da guerra: “a festa, de várias maneiras, situa-se no contexto da guerra, real ou imaginária, confrontando dois grupos opostos: num caso são os guerreiros que partem; no outro, os ‘inimigos’, são os convidados. E, neste cenário, a festa ritualiza relações de hostilidade e reciprocidade entre eles, enquanto condição necessária de sua existência social” (p. 203). Os Cinta Larga designam os convidados como *mâmarey*, “os outros”, o mesmo termo para uma relação virtual de afinidade. Como os inimigos, os convidados vêm de fora. Por se referirem aos visitantes por um termo que

¹⁷ Em uma festa em que estiveram presentes Gavião e Zoró, serviram chicha fermentada feita pelas mulheres Zoró no último baile.

significa “não parente”, os Suruí, que também realizam essa festa, seriam, segundo Dal Poz, mais explícitos em marcá-los como inimigos.

O autor mostra como, de início, os visitantes agem exatamente como inimigos potenciais. Eles acampam silenciosamente nos arredores da aldeia, em geral, adentrando-a durante a noite de forma barulhenta e encenando uma performance guerreira. Gritam, empunham seus arcos e atiram flechas no pátio. Tocando suas flautas, entram agressivamente nas casas. A intenção declarada é assustar o dono da festa e os moradores da aldeia: “a saudação agressiva, ao contrário dos ‘ritos de polidez’¹⁸ opera uma distinção radical entre convidados e anfitriões. A ritualização da guerra, no entanto, contrasta nitidamente com as relações amistosas que, ao fim, irão prevalecer. O rito, por assim dizer, segmenta a transformação da hostilidade em hospitalidade que ele aciona” (p. 208). O que o ritual faz é transformar uma potencial inimizade em hospitalidade; ou, em outra linguagem, a afinidade potencial em afinidade real.

Ainda que o foco do autor não seja as relações de gênero, seus relatos e análises deixam transparecer que o lugar das mulheres no ritual é o de espectadoras e produtoras de chicha¹⁹, a qual após pronta, aparece como um produto do dono da festa. É ele, ou algum dos seus ajudantes, que serve a bebida aos dançarinos. A exceção é o último dia do ritual quando são as mulheres que iniciam o baile, “dançando em duas fileiras, à semelhança dos dançarinos homens. Vestem cocares, cantam *berewá*, gracejam. O anfitrião serve-lhes chicha” (p. 248-9). A posição das mulheres assimila-se a dos convidados – dançam, cantam e bebem chicha. Como coloca o autor, “quando as mulheres dançam, dançam como os convidados, sugerindo aqui o antagonismo entre homens (locais) e mulheres (que vieram de fora) no seio do grupo”. O autor interpreta esta identificação das mulheres aos estrangeiros como uma dramatização das relações de aliança que constituem o grupo local em consonância com sua ideia de que é a afinidade “o código ritual que organiza a festa” (p. 250). Se na dança feminina as mulheres desempenham o papel de

¹⁸ Dal Poz opõe a encenação mais hostil àquela em que os visitantes chegam desarmados, quando tem lugar uma fala cerimonial entre o anfitrião e seu hóspede. Esta fala consiste em uma narração encadeada pelo dono da casa e entrecortada pelo visitante sobre os últimos acontecimentos, sobre a satisfação de estarem juntos e sobre a caminhada do convidado para chegar até ali. Os enunciados cerimoniais são uma forma de marcar as descontinuidades entre os grupos que se encontram e a amizade que deve prevalecer entre eles.

¹⁹ “Se na vida diária cada mulher cozinha a chicha para seu marido, já na festa é o conjunto de mulheres, animadas por uma delas (indicada pelo dono da festa) que assume a tarefa” (Dal Poz 1991: 212).

convidados, na manhã do baile final, quando os homens²⁰ saem para a roça para arrancar cará ou mandioca e oferecerem ao dono da festa, eles se colocam no lugar das anfitriãs.

Eu não saberia falar sobre o papel das mulheres na Festa do Xerimbabo arara. Certamente, elas eram produtoras de chicha, como devem ser em todos os rituais. O lugar da mulher no ritual não parece ser marcado. Como as falas de meus anfitriões permitem entrever e a descrição de Dal Poz deixa evidente para o caso cinta-larga, a armadura do ritual do xerimbabo é a relação entre convidados e anfitriões de mesmo sexo e não entre gêneros. Em contrapartida, a armadura do *Wayo 'at Kanā* são, como busco mostrar ao longo deste capítulo, é justamente a relação entre os sexos. Uma festa considerada masculina encena relações entre homens de diferentes proveniências por meio do idioma da afinidade. Um ritual considerado feminino coloca em tela as relações entre gênero por meio de um enredo que diz respeito à produção de parentes, como veremos.

Wayo 'at Kanā

Sendo assim, as relações que emergem no *Wayo 'at Kanā* embaralham as posições entre convidados e anfitriões, na medida em que misturam pessoas oriundas das duas aldeias. Os convidados são referidos como *tap páy*, “parentes outros” (cf. capítulo 2). Desconheço a existência de um nome para anfitrião, mas o dono da festa pode ser chamado de *nana kanā koa*, “dono da dança”. Diferentemente da festa cinta-larga, o antagonismo entre visitantes e anfitriões é, como veremos, neutralizado por uma associação das pessoas por gênero.

Lima mostra como os processos sociais condicionados pela função-Eu alternam-se entre a vida doméstica e a vida ritual, marcadas, no caso Yudjá, pela sobriedade e a embriaguez. Nas cauinagens yudjás (é a elas que a autora está se referindo quando fala de vida ritual), as relações salientes seriam a afinidade feminina, que entra em jogo por meio da produção coletiva de cauim, e a afinidade de sexo oposto, que enquadra o momento mesmo da cauinagem, quando todos se envolvem na dança e no canto.

A separação por grupos sexuais, no caso descrito por Lima, aparece, nas palavras da autora, “à maneira de interlúdio, entre os dois momentos da socialidade yudjá” (Lima

²⁰ Dal Poz não especifica se esses homens são da aldeia anfitriã ou convidada.

2005: 117). O trabalho coletivo masculino antecede e o trabalho coletivo feminino finaliza o momento ritual. De certa forma, uma das coisas que o ritual costuma fazer é tornar coletivas atividades que no cotidiano encontram-se sob jurisdição da pessoa ou da família. Como coloca Dal Poz, “individualizadas no dia-a-dia, na festa as atividades (colher, fazer chicha, caçar, comer, tocar flauta, cantar etc.), ao contrário, são cumpridas coletivamente, tendo sempre alguém a liderá-las ou coordená-las. Ritualizar, com efeito, é aqui nomear papéis sociais e ordenar formas coletivas para movimentos e atividades” (Dal Poz 1991: 211).

Entre os Arara, a produção coletiva, supradoméstica, de macaloba é algo associado ao passado quando costumavam fazer mais coisas *juntos*. Escutei alguns relatos sobre a ida coletiva da *mulherada* no passado para tirar macaxeira, com o intuito de fabricarem juntas o *marixá* – bebida tida como genuinamente arara produzida com a macaxeira ralada e não em pedaços. Enquanto uma mulher descascava a macaxeira, outra já ralava e uma terceira colocava a panela no fogão.

A única vez que presenciei algo próximo foi na Festa do Jacaré/Encontro de Pajés realizada(o) em Paygap em setembro de 2012, à qual retornaremos brevemente no próximo capítulo. Na ocasião, Marina, uma das irmãs de Arõy, fez macaloba na cozinha da irmã com a macaxeira colhida na roça da mãe delas. Algumas mulheres fora de seu círculo familiar ajudaram Marina a descascar, cortar e lavar a macaxeira. A macaloba, contudo, era claramente dela, o que se evidenciava pelo fato de ter sido ela a servi-la durante toda a noite. A coletivização da fabricação da macaloba não foi, no entanto, algo marcado na edição da festa de 2010. Na ocasião, a bebida foi produzida por Arõy, procedimento que não acompanhei. Uma caçada coletiva foi realizada antes da festa por alguns homens de Paygap, quando foram aprisionados os jacarés e algumas presas, como queixadas, mas que não foram suficientes para todas as refeições do evento. O Cimi e o Comin contribuíram com carne bovina e frango.

Embora a coletivização das atividades tenha aparecido de forma tímida e associada somente a um dos gêneros, há outros movimentos que aparecem no ritual Arara, e que costumam estar ausentes na vida cotidiana. E, assim como se passa entre os Yudjá, uma marcação do gênero é fundamental para a distinção das duas socialidades. Porém, se o ritual yudjá deixa aparecer, entre frestas, a afinidade masculina e a afinidade feminina, no

caso arara, a emergência de duas socialidades de mesmo sexo – até onde pude perceber, não agenciadas pelo idioma do parentesco –, uma masculina e outra feminina, é fortemente sublinhada.

Duas configurações que emergem na festa saltam imediatamente aos olhos. Na maior parte do tempo, o protagonismo é exercido pelo dono da festa e pelo(s) xamã(s). Ao longo dos três dias, além de terem iniciado e conduzido todas as etapas do ritual, o cacique, o xamã principal e outros homens considerados pajés²¹ permaneceram juntos o tempo inteiro, formando um bloco que se destacava visualmente justamente por seu caráter monolítico e pelos enfeites que ostentavam – as lanças de buriti, os cocares e as flechas. Em vários momentos, somente esse grupo dançou. Em roda, conduzidos pelo canto de Cícero, dois homens, geralmente situados em lugares opostos, cruzavam o diâmetro do círculo, indo tomar o lugar do companheiro, enquanto os demais participantes da festa apenas os observavam.

As mulheres dos pajés, com exceção desse momento da dança em círculo, estiveram praticamente o tempo inteiro junto aos seus maridos. Significativamente, portavam pouco ou nenhum enfeite²², como que a exibir em seus corpos, pela falta, a visibilidade de seus maridos. Estaria a conjugalidade sendo eclipsada – a esposa do cacique sequer tomava parte deste grupo – para dar lugar a uma socialidade masculina?

A socialidade masculina exhibe-se, neste sentido, associada à senioridade. São os velhos de ambas as aldeias que compõem esse grupo. Eles são, junto com o dono da festa, os condutores do ritual que se deslocam sempre em conjunto, dissolvendo-se somente nos momentos – decididamente, um deles (o assassinio dos animais) o mais marcado – em que a socialidade feminina emerge em um primeiro plano. Estes mesmos senhores também assumem o lugar de visibilidade em um momento improvisado do ritual: a pintura facial aplicada aos jovens do sexo masculino na manhã do segundo dia da festa.

Esta ação dá lugar a um breve momento de tipo mesmo sexo masculino intergeracional. Os jovens solteiros são “forçadamente” pintados com urucum e, em seguida, reunidos um ao lado do outro no tapiri construído especialmente para a festa para

²¹ Sobre o status de xamã desses homens, ver o capítulo 2.

²² No momento em que mais apareciam enfeitadas, quando acompanharam os maridos na condução do jacaré para a dança executada antes da execução do animal, tinham o rosto pintado de urucum e o peitoral enfeitado com palha de buriti.

escutarem as falas dos velhos sobre a importância daquela festa e de sua cultura. Os velhos e alguns professores adultos, como Ernandes, Péw e Nakyt, falam. Os jovens escutam, alguns de cabeça cabisbaixa²³.

A socialidade feminina entra em cena no último dia da festa, quando as mulheres dançam com o jacaré antes de os homens tomarem parte da dança e à noite no baile que encerra o encontro, composto somente por elas. Assim como os movimentos que envolvem a socialidade masculina, as danças misturam indiscriminadamente anfitriãs e convidadas. No intervalo entre as performances de dança, a socialidade de tipo mesmo sexo feminina aparece sob a forma das matadoras, ambas da aldeia anfitriã, e escolhidas na hora por Cícero.

O ritual, portanto, alterna-se entre momentos de emergência de uma socialidade feminina e de outra masculina. Somente uma pode aparecer a cada vez. Diferentemente do que se passa no Monte Hagen de Strathern, as mulheres também podem aparecer como o todo, ainda que, em um dos casos, executando uma ação eminentemente masculina.

O contraste entre grupos por gênero parece ter sido ainda mais evidenciado no passado. Antigamente, os convidados se deslocavam de noite para participar das festas em outras malocas. A carne era pisada e servida em grandes balaies para homens e mulheres separadamente. Com o corpo aquecido pela macaloba azeda, os homens formavam um círculo e as mulheres dançavam dentro. Assim dançava-se antigamente, contou-me Arõy. O “englobamento” das mulheres pelos homens delineava-se espacial e visualmente.

Podemos dizer, porém, que é fazendo as mulheres ocuparem uma função eminentemente masculina – matar jacaré²⁴ e beber *até cair* – que os Arara podem se perceber a partir de uma forma povo em um regime de residência que na maioria dos casos afasta as mulheres de suas famílias após o casamento.

Parentes inconstantes

Ernandes e Péw, ambos professores indígenas, sempre insistiram comigo que homens também poderiam matar os jacarés durante o ritual, embora o segundo tenha me

²³ O caso da pintura aplicada à força na face dos meninos oferece um paralelo com o antigo ritual em que os rapazes eram todos reunidos e obrigados a pegar com a mão *xa'tap pap*, formiga-de-fogo, descrito ao final do capítulo 3.

²⁴ Agradeço a Nicole Soares Pinto por chamar a minha atenção para esse ponto.

dito só ter visto mulheres executando tal tarefa. Maria 'Ora Yõ corrobora essa tese, acrescentando o que parece ser um elemento chave: maridos que batem em suas esposas também podem matar o jacaré. Mulheres que batem em sua prole e homens que batem em suas esposas são *pewíup*, brabos, como o jacaré. Mata-se um animal *brabo* para demonstrar coragem e *descontar* a raiva, *pakán*.

A raiva desmedida – um sentimento eminentemente masculino, primordialmente vinculado à guerra e canalizado para o inimigo a ser morto – é o principal afeto problematizado pelo enredo ritual. Aquele ou aquela que são incapazes de controlar sua raiva são considerados *pewíup*. A tradução mais comum para o termo é *brabo* que, em seu uso substantivo, referia-se ao inimigo contra o qual se guerreava. O matador arara, *i'wim*, também poderia ser dito *pewíup*. Como observa Dal Poz, a justificativa entre os Cinta-Larga para um assassinato é invariavelmente a raiva, *zokóp* – “esta noção que indica uma disposição psicológica agressiva, parece ser fundamental nesta cultura” (Dal Poz 1991: 60).

A principal analogia oferecida por meus interlocutores para explicar o significado do termo é com a onça. Se é *pewíup* como ela o é. O termo denota uma disposição para atacar e matar um oponente. Há, portanto, uma dimensão de ferocidade a ele associada. Sentir raiva, *pakán*, é socialmente aceitável. No dia-a-dia, por exemplo, os adultos divertem-se vendo e ensinando os bebezinhos a fazer cara de *pakáttem*, raivoso. Nunca vi ninguém dizer *pewíup* nesses momentos. Aquele que sente raiva momentaneamente não necessariamente irá agir, mas aquele que é *pewíup*, segundo ensinou-me Péw, “é como *ameko*, a onça brava, mata mesmo”. Se a onça brava mata gente, o homem *pewíup* também o faz.

O termo *pewíup* também tem o sentido de selvagem e, possivelmente, apresenta alguma correlação com *wí'up*, “cru”. Em uma interpretação arriscada, o inimigo é aquele que ainda está cru. Talvez seja neste sentido que possamos compreender dois episódios que escutei em campo, um narrado por Maria e Dutra e outro por uma de suas netas.

Contou-me o casal que, no tempo da maloca, um homem chamado Kurupi acordou sabendo que iria morrer em breve. Ele sonhou que a arraia tinha furado seu pé. No sonho, ele conseguia escapar da arraia. Talvez por isso tenha decidido ir para o mato mesmo assim. Antes de sair de casa, pediu à mulher que torrasse milho. O milho ficou

todo colado. Assim que chegou no mato, foi flechado por um guerreiro arara considerado um poderoso xamã, e acabou morrendo. Já no segundo episódio, que escutei de uma das netas do casal, consta que antes do ataque gavião que matou seis Arara no final da década de 1950, a macaxeira da macaloba e o arroz não cozinhavam, nem amoleciam. As pessoas ficavam sem entender porque esses alimentos não cozinhavam. Era porque os Gavião iam matá-los, explicou-me minha interlocutora. Em ambos os casos, a presença da morte ou do inimigo, *pewíup*, parece ser antecipada pela falha no cozimento de alimentos *wiúp*.

Nos meus últimos dias em campo, quando conversava com Alicate sobre como alguém poderia se referir a um inimigo, ele aventou o termo *owirop pap*, “minha grande comida”, donde *owirop* [1ªP comida] e *pap* [CL. Cilíndrico, grande]. Luiza explicou-me, então, que *owirop pap* é aquela pessoa de quem sentimos raiva²⁵. Esta é também uma forma possível de referir-se a uma presa animal. Quando me convidei no dia seguinte para ir à cidade com Peme para telefonar para o meu namorado, minha amiga, que estava presente na conversa com Alicate, brincou comigo: “vai ligar para *ewirop* [2ªP comida] *pap*”? Presa humana ou presa sexual, uma consumida pela raiva, outra que deveria estar imune a esse afeto. A raiva, quando direcionada para a presa sexual, interrompe o processo de produção de pessoas e parentes. É esse o pressuposto do ritual, como sói ficar mais evidente na formulação oferecida por Cícero e sua esposa Joana.

Em uma conversa que tive com o casal, acompanhada e traduzida por Péw, o pajé desenvolve um raciocínio similar ao expresso por Maria 'Ora Yõ sobre a possibilidade de um homem violento matar os jacarés, estabelecendo um paralelo entre a conjugalidade e a maternidade:

Péw: *Ma'pây ña möm ahyâ wayo wìn mây mãm?*

Antigamente, eram só as mulheres que matavam?

Cícero: *Ahã* [concordando]

Joana: *Nãn to'wa tabet karo yaro'mây toba karo wat owé kokõm.*

Isso é para ver se a mulher tem coragem de matar o bicho assim como bate nos filhos.

Cícero: *Kõyâ okay ma'wut wìa ã to'wa ña kõam.*

Isso é para ver se elas têm coragem de bater nos homens também.

²⁵ Em uma ocasião anterior ela afirmara para mim que os Arara comiam o morto – somente as mãos – “de raiva”. Noto que esta é a mesma explicação oferecida pelos Cinta-Larga a Dal Poz.

Joana [em português]: Para ver se a mulher tem coragem de matar criança mesmo, por isso que mandaram matar o jacaré.

Cícero: *I'xu mām kây koam*

Gente grande também.

Kôm ahyã okay omèm mām

É para ver se ela tem coragem de matar o próprio marido.

Na fala do casal, o jacaré aparece como a objetivação da coragem que uma mulher precisa ter para bater/matar sua prole ou seu marido. Uma série de substituições encadeia-se: jacaré : filho : marido. Na fala de Maria, um homem violento com sua esposa também poderia matar ritualmente os jacarés, ao que poderíamos acrescentar a esposa, em nossa série: jacaré : filho : marido : esposa. Em todos os casos “previstos”, a raiva, *pakát*, é dirigida a alguém vinculado a um grupo de relações estabelecido pela conjugalidade: um marido, uma esposa ou um/a filho/a, pessoas que deveriam estar absolutamente fora do raio de alcance desse afeto, por ser este um impulso direcionado em geral a alguém de fora.

A raiva é também uma emoção muito comum entre os mortos do sexo masculino. O afeto aparece tanto como direcionado às esposas, como enquanto algo difuso, não direcionado a um objeto bem definido, ou melhor, direcionado a toda e qualquer existência²⁶. Histórias sobre o desejo dos mortos de acabarem com o mundo quando chegam ao céu são relativamente ordinárias. Alguns dizem que irão mandar muita chuva quando chegarem no céu, alagando toda a terra. Significativamente, estas narrativas sempre têm como sujeito principal uma pessoa do sexo masculino cujo temperamento em vida era considerado violento²⁷. É sempre trabalho do xamã aplacar a raiva do homem *brabo* ou, talvez, de *ameko pewíup*, uma vez que é onça que as pessoas viram depois de mortas, especialmente aquelas que eram consideradas *pewíup* em vida.

²⁶ Como no caso da raiva expressa nas cauinagens. E aqui reencontramos a afinidade entre morte e embriaguez.

²⁷ Os três homens que parecem ter causado maiores problemas aos vivos possivelmente foram vítimas de assassinato. Dois deles morreram doentes, mas suspeita-se que teriam sido envenenados por um senhor que ainda vive em Iterap, famoso por colocar veneno, *kana wāk* (o mesmo termo para doença), na macaloba. O terceiro morreu após ser esfaqueado por um branco em uma fazenda. Podemos especular se a raiva sentida pelo morto teria alguma relação com as circunstâncias da morte como se passa entre os Gavião. Quando um Gavião morre, troveja e é possível escutar a zoadas das abelhas no céu. Os mortos sempre tentam atacar *Goihanguir*, o espírito do Arco-íris branco. As pessoas que foram assassinadas costumam ser as mais estrondosas em sua fúria contra o espírito (Mindlin 2001: 69).

Os eclipses são uma tentativa desses *pewíup* de extinguirem seus parentes²⁸. Quando alguém morre, pode chegar no céu e falar para Toto Név que não tem mais gente na terra, e que Toto Név pode, portanto, acabar com o mundo. Mulungu contou-me a seguinte história: “o pai de Irineu, ele era *a'goa'pât*. Ele salvou o mundo. Escureceu tudo, tinha só um tracinho de luz no céu. Ité Maranhão pegou o arco e foi conversar com seu *mamá*²⁹. Ele conversou lá e Toto Név decidiu não acabar com o mundo”. Para deter a ira dos mortos e o fim do mundo, ao pajé sempre se colocam duas alternativas: conversar com os espíritos ou regenerar a espécie a partir de uma única relação sexual com sua filha, como vimos no capítulo 2.

Péw contou-me que no passado, quando alguém ousava pronunciar o nome de um finado, o morto arremessava o dente para furar a cabeça do enunciador, matando-o. Como vimos, os Arara evitam pronunciar o nome dos mortos. É relevante que o instrumento do assassinio daquele que ousa fazê-lo seja justamente um dente, *yāy*, a marca do predador e, na Amazônia indígena, particularmente, da onça. Mortos *pewíup* aparecem como pura ferocidade, voltando-se para seus antigos parentes, especialmente suas esposas.

Mulheres que agredem seus filhos, maridos que são violentos com suas esposas, e mulheres que podem vir a assassinar seus esposos comportam-se como mortos ou como onça. A raiva, e a possibilidade da violência ou aniquilação física que ela instaura, instala, no seio da mais restrita referência possível de um *wat tap*, a alteridade não domesticada. Como uma fagulha, esse afeto coloca em risco todo o trabalho da produção de pessoas cotidianamente executado. Ser ou estar *brabo(a)* é comportar-se como um estranho em lugar de um parente, é introduzir a alteridade em seu viés perigoso ali onde se espera a semelhança.

Jacaré

O *Wayo 'at Kanā* centra o seu enredo em uma relação: uma mãe e sua prole. A exegese do ritual coloca essa relação em um conjunto mais amplo: o referente mais

²⁸ Métraux (1979: 35) faz menção a mitos tupinambá e guarani que explicam o eclipse como uma perseguição da lua (e eventualmente do sol) por um jaguar. A devoração da lua por este animal seria a causa dos eclipses. Um morto transformado em onça é, no caso arara, o causador dos eclipses.

²⁹ O mesmo que *të mamât*, pajé ou espírito auxiliar do pajé.

restrito de *wat tap*, “meus parentes”, referindo-se à família nuclear a quem se deve cuidar e alimentar. O drama ritual desenrola-se também em torno do jacaré. É ele o termo substituto que condensa todas as posições da família conjugal: filho(a), mãe/esposa e pai/mãe. Trata-se de capturar esta espécie, dançar com ela, cantar sua música, matá-la e ingeri-la. E nas palavras de uma das filhas do xamã principal, de virar jacaré. Quem dança e toma macaloba está sujeito a esta transformação.

Convidado pelo xamã em seu canto para subir das águas à superfície, *wayo ximít*, o espírito do jacaré, ronda a festa. As canções arara são ensinadas pelos *kopât* ao pajé. Assim, dizer que uma música é *do Jacaré* significa duas coisas: o Jacaré é o enunciador e o doador do canto. As músicas consistem em repetições de uma ou duas frases, quando em geral a primeira é uma pergunta e a segunda uma resposta. Nas canções compostas por uma única frase, é comum que duas entonações diferentes se intercalem. Assim, a segunda sentença acrescenta a última vogal da última palavra da frase. Na terceira repetição, essa marcação não aparecerá, na quarta sim e assim sucessivamente. A canção do Jacaré, transcrita e traduzida por Péw, é um exemplo desse formato. Ela é cantada no momento em que os pajés dançam em grupo e na dança anterior ao sacrifício animal.

Kay yâ oxo 'ãma manã	
Será que eu subo assim mesmo?	
Kay yâ oxo 'ãma manã ã	} Repetição mais 3 vezes
Será que eu subo assim mesmo?	
Kay yâ oxo 'ãma manã	
Será que eu subo assim mesmo?	
Kay yâ oxo 'ãma manã ã	
Será que eu subo assim mesmo?	

Na música, o Jacaré quer saber se já pode subir das águas para a terra e participar do ritual. Tomando macaloba e dançando, o grupo conformado pelos pajés instaura um espaço de comunicação com o animal. Como colocam Mindlin et al., o uso da macaloba remete à comunicação com os espíritos que comparecem ao ritual. Os autores contam (2001: 198) que, na festa dos Gavião para os espíritos celestes, a primeira macaloba é servida justamente para o xamã na abertura da festa para que, através de sua pessoa, os

espíritos possam beber. Nunca perguntei aos xamãs araras se eles bebem “pelos” espíritos, porém, é certo que o uso da bebida fermentada instaura um espaço-tempo de comunicação com esses seres.

Como vimos, no dia a dia, o jacaretinga não chega a ser uma caça totalmente interdita, embora as pessoas não se arrisquem a comê-la sempre. Disse-me certa vez uma jovem professora que só podem fazê-lo com a condição de “fazer ritual” (o *Wayo 'at Kanā*), até onde vai o meu conhecimento, prática prescrita somente para esta caça. À ingestão desta carne sem a observância de certas regras para o seu abate e preparo estão associadas histórias de doenças causadas pela *wayo ximit*. Como me explicou Péw, “a pessoa que mata tem que ser protegida pelo pajé. Se matar sem autorização a pessoa pode adoecer”³⁰.

Não se pode, por exemplo, pronunciar o nome do animal quando se sai em sua captura sem correr o risco de ele não aparecer ou fazer mal aos caçadores. Segundo Peme, “não pode ficar falando mal do jacaré quando a gente caça ele, ficar dizendo que ele é feio, fedido [...] Aí a alma dele, avisa os outros, que vêm matar a pessoa que falou”. Como veremos, uma ofensa relacionada ao fedor do jacaré é o que a heroína de um dos mitos sobre o animal dirige a este réptil. No ritual, os riscos são ainda maiores, pois a vingança do bichano e de seus parentes poderia voltar-se para o conjunto dos Arara: “na festa que não se deve mesmo falar o nome do animal. A alma do jacaré avisa os outros jacarés e ele come os índios”.

Ainda segundo Peme, quando se profere o nome do jacaré logo antes de uma caçada, o coração do animal não morre. Curiosamente, em sua breve descrição da “corrida dos jacarés” empreendida pelos Parakanã, Fausto conta que é justamente o fato de o coração do animal continuar pulsando mesmo depois de retalhada a presa que leva os Parakanã a utilizá-la no ritual que visa trazer longevidade àqueles que dele participam³¹. Lembro que a expressão que os Arara usam para descrever a imortalidade garantida pela ingestão da macaloba de *miolo* de bebê é “para o coração ficar forte”.

³⁰ Lembro que, entre os Parakanã, “de modo geral, os jacarés só podem ser comidos se forem dançados, embora se abra exceção para as pessoas de idade” (2001: 421).

³¹ o que talvez seja uma pista para a associação entre casamento duradouro e jacarés. Se os Parakanã dizem dançar com os jacarés “para permanecer”, talvez Cícero acrescentasse “para permanecer casado”. Mas isso, é claro, só uma suposição que precisa ser etnograficamente verificada.

Mulheres com bebê são particularmente suscetíveis às ações maléficas do animal. Elas não podem sequer encontrar o caçador, o que faria mal para o bebê ou para ela mesma. Mesmo quando o neném já está um pouco maior, com cerca de dois anos, não se deve cozinhá-lo em pedaços, o que significa que sua carne não deve ser reservada para um consumo posterior. É necessário consumi-la de uma só vez. Caso contrário, a criança adoece.

Os cuidados e restrições que cercam a caça do jacaré parecem refletir, de certa forma, a indecisão que ronda as relações entre os humanos e este animal, ora presa, ora predador. Em um encontro entre uma pessoa e esse ser, não se pode assegurar de partida quem irá ocupar cada uma dessas posições. O ritual busca, portanto, conferir um lugar de presa a uma espécie cujo estatuto é ambíguo: possível presa ou *kopât*.

Como se sabe, a relação entre presa e predador é central na Amazônia indígena e essencial à teoria do perspectivismo ameríndio. Na formulação inaugural do conceito, Viveiros de Castro afirma que “uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa” (2002b: 353). Seguindo a mesma linha, é a relação entre caçador e porcos – que “veem a si mesmos como parte da humanidade e consideram a caça como um confronto em que tentam capturar estrangeiros” (1996: 25) – que conduz Lima em sua descrição do perspectivismo yudjá, o qual atravessa todo o pensamento do grupo. Fausto também reconhece a centralidade da predação: ela é “o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entres entes dotados de agência e intenção. É por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva ao outro” (Fausto 2001: 537-8).

Para Fausto e Costa, as posições de presa e predador são o que está em disputa no universo ameríndio. Na leitura oferecida pelos autores acerca da recuperação do conceito antropológico de animismo e da reconfiguração do conceito filosófico de perspectivismo para a compreensão das sociedades amazônicas, eles afirmam que:

todas as perspectivas estão imersas em uma matriz sociocósmica na qual a posição de predador e presa são pressupostas, e em qualquer contexto de interação real são essas posições relativas que estão em disputa. Ademais,

predador e presa distribuem uma série de valores paralelos (tais como sujeito e objeto, humano e não humano) que podem ser variavelmente ocupadas por diferentes termos na relação. A distribuição de cada posição em qualquer relação dada é de importância suprema na definição quanto a quem detém intenção e volição e é por isso capaz de impor seu ponto de vista ao outro (Fausto e Costa 2011: 17).

Em uma relação cinegética, modelo para as demais relações que envolvem a alteridade, é sujeito quem é predador. Não é, contudo, somente o jacaré que faz das pessoas suas presas, seja atacando-as na floresta ou no rio ou levando sua *ximìt ximìt*, dando início a um processo de adoecimento. Como vimos anteriormente, a onça, a ariranha, a sucuri e a capivara também são predadores temidos. É verdade que a possibilidade de vacilação na imposição do ponto de vista espreita toda e qualquer relação que envolva humanos e não humanos, mas, no caso desses animais, as chances de que o ponto de vista do Outro se imponha são maiores, pois estas espécies são *kopât*, espíritos cuja forma – ou roupa, como dizem alguns de meus interlocutores – é a de grandes predadores.

Sendo todos *kopât*, a diferença entre o jacaré e estes outros predadores é que estes jamais são consumidos pelos Arara, que evitam inclusive matá-los para não correrem o risco de ser vítimas de sua vingança. É em torno do único *kopât* que faz parte da dieta alimentar arara, mais precisamente, de uma versão reduzida dele – é *wayo kùt* que é considerado propriamente um *kopât* – que o ritual é celebrado.

Uma investigação do lugar do jacaré na mitologia arara também se mostra importante para a compreensão do ritual. No tempo do mito, a espécie era a ponte dos Araras, ela que atravessava as pessoas de uma margem a outra do rio. O motivo da travessia também aparece no mito da menina que foi comida pelo Jacaré, apresentado logo abaixo. Nas festas realizadas no passado, era com a presa nas costas que os homens adentravam a aldeia. O modo de dançar com o animal também era colocando-o sobre as costas, o lugar daquilo que será comido, pois é assim que os Arara carregam os animais abatidos nas caçadas ou os produtos colhidos na roça, no pano cuja alça de envira é colocada sobre a cabeça, deixando pender a cesta sobre as costas.

Do pouco que conheço sobre a mitologia arara, o jacaré aparece em dois mitos: ocupando a posição de dono da água em um caso e de sedutor e atravessador em outro. No

mito sobre a castanheira que levanta o céu (M1), apresentado no capítulo 2, há uma informação que a tradução deixa escapar. Quando Nabeõra consegue descer da árvore, secando o rio, resta um poço que passa a ser cuidado pelo jacaré. Paulo Orok Män contou-me que um jacaré muito brabo ficou cuidando desse poço, “aí quando a pessoa ia lá matar a sede, *wayo* comia. Todo mundo que ia pra lá o jacaré comia. Por isso que o povo começou a beber *toxik* (a própria urina)”.

No mito *Wayo* – do qual temos duas versões no livro organizado por Kara'yã Péw e Gabas Jr., e do qual coletei versões muito truncadas, esclarecidas somente durante as traduções –, depois de viver ou passear com o jacaré, a mulher acaba o ofendendo e ele a come. Transcrevo a versão de Paulo por ser mais completa:

M9 Jacaré

Dizem que a mulher ficou presa quando andava.

Então o jacaré deu miçanga pra ela enfeitar ela à toa, miçanga graúda de verdade, grossa, meio leve.

Então ele atravessou o rio com ela, o rio grande, por exemplo, quando o rio enche.

“Me atravesse, vovô”, disse ela para esse jacaré.

Daí ele atravessou com ela.

Então ela disse quando iam embora, no meio da viagem: “Papai, você está me passando seu cheiro pra mim. Você está cheirando jacaré” disse ela pra ele.

Depois que ele foi embora, depois que ele deixou ela, ele mexia nos pés das outras, mexia mexia, mexia mexia, procurando ela mesma.

Pela saída dele, ele comeu ela no igarapé pequeno. Dizem que ele achou ela, pegou e comeu ela (Gabas Jr. e Péw 2009: 74-5).

A versão mais completa que obtive desse mito foi contada, entrecortada com outros temas, por Maria e Dutra e, por isso não o transcrevo literalmente (**M10**). Nele, uma menina (e não uma mulher) que caminhava junto à beira de um pequeno igarapé é atraída pela imitação do canto de um pássaro reproduzido pelo Jacaré. A criança distrai-se arremessando um pedaço de pau na direção do canto de *ôm ôm*, um pássaro que nunca se

pode ver, somente escutar, e que anda sempre junto ao jacaré³². Na verdade, era o Jacaré que estava a imitar o pássaro para atrair a moça. Ela lançava os pedaços de pau em direção ao canto de *ôm ôm*, acreditando estar em terra firme. Quando finalmente decidiu parar e olhar para trás com o intuito de iniciar seu retorno, tudo era água e a menina se encontrava no meio do rio.

A criança, então, virou-se pra o Jacaré e disse: “se você fosse gente, poderia me atravessar para o outro lado”, desejo que não foi atendido imediatamente. Primeiro ele ficou andando vários dias com ela no fundo do rio, conversando e lhe mostrando seu lugar e sua casa. O que para as pessoas aparece como rio, é para o Jacaré e o pajé, uma grande maloca.

Jacaré deu muita miçanga para a menina – os ovos dele eram miçanga *para ele*. Ao final da jornada, ele disse a ela: “depois não vai dizer que eu sou fedido e minha catinga ficou em você. Vou te deixar em terra e você fala para sua mãe trazer linha (*mok put xót*) para fazer o meu colar”. A menina, porém, não se conteve e falou: “*totó* (vovô), você passou a sua catinga pra mim”. Na mesma hora, ele correu atrás dela para comê-la, porém não conseguiu. Ela voltou para sua aldeia e alguns dias depois foi banhar-se no rio com outras meninas. Jacaré ficou procurando por ela, tateando os pés de todas as moças embaixo da água. Quando reconheceu os pés da menina, a comeu.

Na mitologia ameríndia, o jacaré aparece ora como amante sedutor, ora como o dono da água, sendo, nesse caso, muitas vezes também aquele que atravessa as pessoas de uma margem a outra do rio. Em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss o apelida de “barqueiro suscetível” (2004a: 292) por, em um conjunto de diferente mitos, negar ou oferecer ajuda a um herói ou heroína e ser por isso respeitosa ou desrespeitosamente tratado. A forma de ofensa que a heroína comete nas versões araras é a de xingá-lo de fedorento; o fedor é outra função semântica que Lévi-Strauss identifica ao Jacaré.

Os mitos araras parecem atribuir todos esses significados ao animal. Enquanto dono da água, o jacaré enciúma-se da única água que resta depois que a separação entre o céu e a terra é estabelecida (continuação de M1). Ele também causa uma enchente no mito

³² *Ôm ôm* é um pássaro que atrai o jacaré. Quanto mais a pessoa fica *remedando* este pássaro, isto é, imitando o seu canto, mais longe ela anda, sem perceber. Quando a pessoa finalmente decide prestar atenção, já está no meio do rio. O jacaré, então, come a pessoa. Peme contou-me que uma vez Péw ficou remedando *ôm ôm* no meio do igarapé do Índio e eles acabaram se perdendo.

(M11)³³ em que ocupa mais claramente a posição de atravessador e na narrativa (M10) em que ocupa tanto o lugar de atravessador como, um tanto quanto ambigualmente, a posição de sedutor. A menina (solteira, portanto) ou mulher que distrai-se passeando com o jacaré nas profundezas da água parece estabelecer com ele uma relação de casamento, na medida em que este lhe pede linha para um colar – são quase sempre as esposas que confeccionam os colares de seus maridos³⁴ – e lhe oferece em troca miçanga. A reclamação da garota quanto à transmissão do cheiro do jacaré também sugere uma aproximação excessiva (sexual) entre uma pessoa humana e um animal. Ao mesmo tempo, a menina chama o jacaré ora de “papai”, ora de “vovô”, termos para parentes interditos ao casamento. Na versão do mito narrada por Cícero que consta no livro de Péw e Gabas Jr., a relação de casamento é mais explícita e a mulher não chama o jacaré por nenhum termo de parentesco.

M11 O jacaré comeu a mulher (Versão de Cícero)

Antigamente, o jacaré comeu a mulher.

A mulher vivia com o jacaré antigamente, eu contava.

Daí ela se revelou (para o jacaré) dizendo:

“Você passou o seu cheiro pra mim”

Ela ficou gritando com medo, e o jacaré vinha perseguindo ela, fazendo o rio/igarapé alagar, eu dizia.

Então ele comeu ela no igarapé pequeno mesmo, pegou, ela gritou, ele cortou ela, e engoliu, assim ele comeu ela (Gabas Jr. e Péw 2009: 44-5).

As mulheres araras contam que não se deve banhar no rio quando se está menstruada, sob o risco de atrair e ser comida pelo jacaré. Recordo que, durante o período de reclusão da menina que tinha suas primeiras regras, ela não deveria aproximar-se do rio. Caso o fizesse, engravidaria. Ainda que meus interlocutores não o explicitem, talvez possamos supor que é o jacaré quem engravidaria a menina. De toda forma, o mito coloca a mulher no lugar de presa enquanto o ritual faz justamente o contrário.

³³ Na versão de Cícero do mesmo mito narrado por Paulo, transcrita logo adiante, consta que enquanto percorre a mulher que o chamou de fedorento, o Jacaré fazia o rio alagar (Gabas e Gavião 2009: 45).

³⁴ A linha ser produzida pela mãe e não pela filha atesta o estágio de vida da menina. Trata-se de uma criança pré-púbere. A menina certamente não passou pela menarca, pois meninas que já menstruaram em geral já sabem confeccionar os fios de algodão.

Casamento, vingança e domesticação

Já praticamente no final da pesquisa de campo, uma afirmação passou a me intrigar por ser praticamente desconhecida por todos com quem procurei conversar sobre o assunto: as mulheres matavam o jacaré e bebiam macaloba para “fazer casamento”.

Cícero: Ultimamente ninguém tem comido jacaré.

Júlia: É sempre as mulheres que matam o jacaré na festa?

Cícero: É verdade.

C: Pra fazer casamento.

[...]

C: Eles [os antigos] comiam o jacaré nas festas. Nos casamentos. No casamento, pra viver junto. Se fizer casamento sem jacaré, a mulher fica separando do marido.

De algum modo, essa interpretação do ritual pode estar relacionada ao casamento da missionário do Cimi e seu namorado celebrado na festa de Paygap logo após a execução dos animais. O principal oficiante foi Alicate, e o filho do pajé puxou uma oração em português. A oração, de origem evangélica, em conjunto com o uso das alianças de coco de tucumã, costume largamente difundido entre os missionários do Cimi e simpatizantes da causa indígena, poderiam ser lidas sob a chave da paródia ou do pastiche. O clima de seriedade – relacionado não ao fato de brancos estarem casando, mas ao fato mesmo do casamento, terreno da aliança e, portanto do perigo – nos desautoriza esse tipo de interpretação, muito bem aplicada em outros contextos, como aqueles narrados para o Peru colonial (Calavia Sáez e Arisi 2013) ou para a região das Guianas (Howard 1993).

Talvez, inspiradas por uma interpretação de um evento envolvendo uma distribuição de doces entre os Yaminawa enquanto um ritual, conforme apresentado por Calavia Sáez (2004: 163), podemos supor que, ao performarem um casamento de brancos ao modo dos brancos, meus anfitriões estão testando sua habilidade para agirem enquanto tais, buscando assimilar os “conceitos e estilos de ação dos brancos”³⁵ (Calavia Sáez e Arisi

³⁵ Afastando-se do que identifica como um uso pedante e conservador da palavra ritual, Calavia Sáez oferece uma leitura a partir da chave do ritual de duas festas yaminawas marcadas pelo improviso e pela contingência (Calavia Sáez, 2004). Retomando a questão das duas festas yaminawas em uma publicação mais recente, assim se refere a elas: “aquella celebración en la que, entre encendidos discursos del entonces jefe y de su discreto rival que poco después le sucedería en el cargo, se distribuyó entre todos los yaminawa, organizados en dos grandes filas, una enorme caja de bombones que aquel último se había traído de Noruega como presente de una ONG amiga. Y aquella otra en que el

2013: 210). Se até aquele momento do ritual, os brancos fomos colocados no papel de índios, insistindo-se para que tomássemos macaloba, dançássemos com o jacaré ou nós pintássemos ao modo arara (estas ações sim quase sempre encaradas pela via do humor), o casamento de Rose e José inverte essas posições: Araras e brancos passam a se comportar como brancos.

Em um ritual que encena a relação entre os gêneros, é justamente um rito dos brancos em torno dessa mesma relação que os Arara escolhem performar. O *Wayo 'at Kanã* guarda uma conexão com a relação matrimonial, o que, no pensamento arara, o associa ao rito de casamento cristão.

Creio, contudo, que a afirmação de Cícero de que casamento tinha que ter jacaré refere-se menos à união matrimonial enquanto rito do que enquanto um acontecimento que se sucede no tempo. É preciso matar o animal *para fazer casamento*, isto é, para garantir a duração da relação conjugal. No contexto xamânico, o que garante essa duração é a duplicação das almas realizada pelo pajé. Os Arara contam de festas para celebrar casamento, que envolviam dança e macaloba, mas, com exceção de Cícero e Paulo Orok Män, um senhor residente em Iterap, as pessoas disseram desconhecer qualquer relação entre matança de jacarés e união matrimonial.

Sempre muito brincalhões e piadistas, os Arara dificilmente riam quando o tema de uma conversa era um casamento recente, uma separação ou acontecimentos que envolvessem abertamente uma aliança matrimonial que estava em construção ou em ruínas. Cheguei a ser repreendida quando fiz alguma brincadeira que não me recordo sobre um jovem casal.

Os casamentos costumavam ser arranjados pelos pais ou avós, às vezes logo que uma menina nascia. Ainda hoje acontecem matrimônios às expensas do desejo da mulher, porém são menos comuns. Histórias sobre mulheres que se rebelaram contra a imposição de determinado parceiro são relativamente ordinárias. Algumas escaparam da decisão, outras resignaram-se.

nuevo jefe, cantando a la guitarra los éxitos de la música regional, y distribuyendo la bebida con extrema reticencia, consiguió que los yaminawa celebrasen un baile «como los de los blancos». Si los motivos parecen poco «tradicionales», el empeño en coordinar un agregado caótico de seguidores en una coreografía común en torno de acciones significativas hizo de esas ocasiones rituales tan buenos como cualquier outro” (Calavia e Arisi 2013: 210). Em ambas as ocasiões, é em torno dos elementos dos mundos dos brancos que a reunião acontece.

Antigamente, as meninas casavam ainda crianças. O homem, então, “criava” a menina, esperando a menarca para que pudesse concretizar a união. Algumas mulheres contaram-me como ainda “nem sabiam namorar” quando se casaram, uma afirmação para precisar a jovem idade com que efetuaram o matrimônio. Em depoimento a De Paula, Péw dá um panorama de como eram os arranjos matrimoniais:

o casamento era tradicional... escolhido pelos pais. Em algumas situações era o homem mais caçador... mais trabalhador que casava com a filha de outro... porque ele tinha coragem... ia ter mais facilidade de buscar alimento pra mulher. Em outra ocasião os pais escolhia a criança ao nascer... o pessoal conta que quando o rapaz ia caçar ... atavam a rede dele por cima da rede da moça pra ele poder dormir do lado dela (Sebastião Gavião *apud* De Paula 2008: 173).

O início de um casamento é sempre muito tenso. Há uma disputa por parte das famílias pelo casal, que envolve muitas fofocas, acusações de que o filho ou filha passam fome na casa dos sogros e muita incerteza quanto ao futuro do casal. A vida de um jovem casal é permeada de tensão porque os parentes exercem pressão sobre os cônjuges e seus familiares. Há muitas tentativas de união que se desfazem logo no começo. As pessoas contam, e eu mesma presenciei, uniões de uma semana ou um mês. Depois que o casal tem filhos, as separações são mais raras, mas ainda assim podem ocorrer. Jamais escutei alguém separado se assumir como o agente do abandono. É sempre o outro que rompe o relacionamento.

Um homem e uma mulher que iniciam sua própria família estão dando continuidade ao processo de produção de pessoas, mas também retirando de outra unidade familiar um de seus membros. Em um regime predominantemente virilocal, a mulher deixa para trás sua família ou, pelo menos, enfraquece os laços com seus parentes³⁶. A afinidade da esposa é amenizada com os anos de convivência e com a geração de filhos que acabam por constituir um novo *wat tap*. Todavia, ao longo desse processo, a porção afim dela sempre pode vir à tona. A raiva da mãe dirigida a seu filho parece-me ser um dos atos

³⁶ Note que a disputa em torno do casal evidencia a abertura do sistema no que tange à regra de residência. Como a virilocalidade está longe de ser uma prescrição intransponível, os parentes competem pelo casal.

que lembram aos seus corresidentes a origem exógena da mulher. Dizem que quando uma mãe bate muito no filho, a criança não cresce porque sua alma foge. Somente em uma ocasião escutei as pessoas comentarem sobre atos de violência contra uma criança impetrado por um pai. O relato referia-se, porém, a um passado distante e tinha como protagonista um homem considerado violento por todos. Em contrapartida, histórias de mulheres que batiam em seus filhos ou não os alimentavam direito eram rotineiras³⁷. Como a raiva é um sentimento dirigido aos de fora, uma mulher que frequentemente expressa raiva por seu marido e filhos comporta-se como uma estrangeira. O *Wayo 'at Kanā* visa a controlar esse afeto por meio do assassinio do jacaré.

É possível notar, que, ao dizer que a presença de jacarés garante o engajamento da esposa na relação conjugal, o rito parece inverter o papel dessa espécie enquanto amante de uma mulher casada segundo uma série de mitos sul-americanos analisados por Lévi-Strauss no segundo volumes das *Mitológicas* (2004b). Nesse conjunto, o jacaré aparece como um dos representantes do grupo dos animais sedutores, posição que é também ocupada, em outras narrativas míticas, pela anta, pela cobra, pela preguiça e pelo jaguar. Esse animais, além de sedutores, são caracterizados pelo autor como “malfeitores”, em oposição a personagens “benfeitores”, estes quase sempre associados à origem do mel e das bebidas açucaradas. Enquanto estes benfeitores ou benfeitoras, que ofertam a um povo um alimento valorizado, são descritos como pudicos e reservados, o jacaré e os demais animais descritos como sedutores sexuais são, em vez de provedores, consumidores, gulosos, ladrões e associados ao adultério.

Os sedutores são evocados por suas amantes para a união sexual de duas formas: hora chamados pelo nome próprio, hora por meio de sons percutidos (assobiando ou batendo em uma madeira ou cabaça). Os benfeitores, por sua vez, para que se mantenham unidos ao povo beneficiado e sigam provendo, não podem jamais ser evocados dessa forma, seus nomes não podendo ser pronunciados. Lévi-Strauss também traça a diferenciação entre essas duas posições caracterizando-os como sedutores sexuais (o grupo

³⁷ Não quero com isso sugerir que as mulheres araras são agressivas ou descuidadas com seus filhos, mas apontar para o discurso nativo acerca da relação entre uma mãe e sua prole. Vale ressaltar que também escutei casos de homens violentos com suas esposas, embora isso não pareça ser algo corriqueiro.

do jacaré) em oposição a sedutores alimentares (os benfeitores, em muitos casos, uma abelha).

Em M10, a menina “chama” o Jacaré atirando gravetos enquanto caminha. Embora o mito não expresse uma intenção declarada dela de manter relações sexuais com o animal, seu passeio pelas profundezas do rio, o pedido de linha feito à garota pelo Jacaré e o cheiro que ele deixa na menina nos autorizam, como vimos, a atribuir essa função sedutor ao Jacaré na mitologia arara³⁸.

Ainda segundo Lévi-Strauss (2004b), essas narrativas de sedução e adultério que envolvem os jacarés e afins podem estar, frequentemente, associadas à origem das amazonas e à separação dos sexos, onde a união das mulheres a esses animais representa sua união à natureza. E, enquanto o jacaré come sexualmente sua amante, pode ser por ela comido (e justamente seu pênis) no sentido alimentar³⁹, numa relação que deflagra seu destino aquático: após ser comido, ele é jogado na água.

O ritual arara transforma justamente um predador sexual em presa. É possivelmente esse deslocamento que inspira a associação de Cícero e Paulo entre a duração do matrimônio e o jacaré. O ato de matar o animal, em conjunto com a ingestão de *na'mèk kap*, realiza duas operações similares que permitem que o casamento se prolongue no tempo. Ao longo do ritual, o jacaré vai deixando de ser espírito (*kopât*) para aparecer como presa (*makûy*). O rito transforma o amante predador em comida a ser desfrutada por homens e mulheres de todas as idades, logrando uma separação clara entre humanos e não-humanos, impossibilitando que as mulheres se identifiquem a esses últimos. Simultaneamente, ele contribui para o processo de desafinização das mulheres realizado cotidianamente por meio do trabalho de produção de um *wat tap*. O desconto da raiva transforma as mulheres em consanguíneas, mas também em mulheres propriamente ditas, pois matar o jacaré é negar a proximidade sexual com o animal e assumir a posição de humanas. É, como diria Lévi-Strauss, negar a união com a natureza. Neste sentido, o *Wayo 'at Kanã* é um ritual de domesticação das mulheres, que não devem se juntar aos espíritos/animais e tampouco agirem enquanto homens.

³⁸ É bom lembrar, porém, que essa posição é mais frequentemente ocupada pela sucuri na cosmologia arara.

³⁹ Narrativa cubeo em que uma mulher devora parte da barriga e o pênis do Jacaré após ele tentar copular com ela (Lévi-Strauss 2004b: 207)

As transformações que se desenrolam na festa são impulsionadas pelo consumo da bebida fermentada, ato concebido enquanto uma vingança contra as mulheres. Os homens dizem que as mulheres matam essa presa para “ver se elas têm coragem de verdade”. A coragem é requerida tanto para matar o animal como para beber uma quantidade exagerada de macaloba azeda. Vejamos a explicação do Pedro:

Pedro: Então pega aquela mulher, aquele dia descontar na macaloba, dá pra ela beber, pra ver se ela tem coragem mesmo. Porque tem muita mãe que fala “ah, eu vou te matar”, fala pro filho, “eu vou te enforçar, te jogar no mató”. Então pega aquela mulher pra ver se ela realmente tem coragem mesmo de matar alguém. Então por isso que foi criada. Em todo canto tem. Mulher que fala besteira, que fala muita coisa, bate muito, judia muito. Então é por isso que eles fizeram essa lei que mulher que judia muito tem que, no dia que tiver festa assim, mandar ela matar. Ver se ela mata mesmo. Porque eles [os pajés] fala na fala deles na hora se ela tem coragem mesmo de fazer.

Júlia: E aí tem que tomar muita macaloba?

P: Tem que matar e beber. Aí ele vai explicando, por que que ela tá tomando aquela macaloba? Ela judiou muito dos filhos, então... Então foi assim que o nosso povo fez essa lei pras mulher que judia com os filhos.

Os mais jovens muitas vezes me diziam que a mulher executava os animais “para tomar macaloba”, enxergando na vingança o motor do ritual. A ingestão da bebida é para *descontar* o ato de matar: é uma vingança contra a morte impetrada ao jacaré/filho/marido⁴⁰, da mesma forma que no ritual do xerimbabo, toma-se macaloba para descontar a morte do xerimbabo, associado ao dono da festa.

O *desconto Wayo 'at Kanã* encadeia cancelamentos sucessivos por meio do *desconto/vingança*: o assassinio do jacaré *desconta* a raiva sentida pelo filho/marido e a ingestão da macaloba *desconta* a morte do jacaré. Beber até cair é quitar o débito dessas mulheres, é a vingança final dos homens contra elas⁴¹.

⁴⁰ Se bater na criança acarreta a fuga da alma, apanhar é também morrer um pouquinho.

⁴¹ Tanto o *Wayo 'at Kanã* como a Festa do Xerimbabo apresentam uma série de analogias com a morte cerimonial do cativo de guerra realizada pelos Tupinambás. No caso desses, conforme análise de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009), a vingança não tem um ponto de basta e institui uma espécie de mnemotécnica voltada para a produção do futuro. A memória não serve à lembrança dos mortos, mas para impelir novas vinganças. O que se almeja não é o resgate da memória dos que morreram, mas “a persistência da relação com os inimigos” (p. 93). No

A chicha tomada após o assassinio do animal, outrora em grandes quantidades, é, como nota Dal Poz para a festa cinta-larga, um agente de transformação. Os interlocutores do autor contam episódios que ouviram de seus pais sobre festas que se sucederam no passado nas quais o dono do animal sofria um processo de animalização logo após a execução do xerimbabo. Ele era enterrado na areia, esquentado no fogo e *remedado* como um porco ou um jacaré. Simbolicamente caçado, o anfitrião passava de doador alimentar a alimento em uma vingança dos convidados ao sofrimento que sentiram por beber e dançar durante tantos dias. Associado a isso, antes de a festa terminar, jogava-se água fria no dono da festa e o forçavam a beber chicha.

É a bebida, segundo Dal Poz, que opera a transformação central do ritual: ao ser obrigado a beber, “o anfitrião é domesticado pelos convidados. Torna-se um *gôm*, um xerimbabo” (Dal Poz 1991: 256). Se na vida cotidiana a bebida engorda as crianças – ela é “o alimento primordial das mulheres com filhos pequenos, para que não adoçam, protegendo então o crescimento normal da criança” (idem) –, no ritual ela opera outro tipo de transformação: de humano a não humano⁴².

A operação que a macaloba parece realizar no *Wayo 'at Kanā* é oposta à da Festa do Xerimbabo cinta-larga. Mulheres *brabas* e consumida pela raiva – portanto, mais próxima a um estado animal tal qual aquelas que se unem ao Jacaré nos mitos ou análogas aos homens frente aos inimigos – são tornadas humanas e mulheres. Não uma operação de animalização, mas em um único golpe, uma humanização e genderização. Ao final do ritual, a macaloba produz mulheres humanas e garante o processo de produção de parentes. A Festa do Jacaré empenha-se, parece-me, em produzir as mulheres como mulheres, isto é, como diferentes dos homens e dos animais, possibilitando que a relação entre os sexos e a própria distinção entre os gêneros perdurem⁴³.

que se refere à vingança impetrada às mulheres *pewiup*, parece-me que a bebida encerra momentaneamente a vingança contra as mulheres araras ou até o ponto em que outro ritual seja performando.

⁴² O gesto de abanar o anfitrião na manhã seguinte ao último baile é a moldura para uma última transformação: “identificado ao bicho doméstico, ao fim, o dono da festa sofre então um último e extremo deslocamento: simbolicamente, ele será a “comida” dos convidados” (Dal Poz 1991: 256). Os convidados passam, então, a ser canibais: eles “devoram” o anfitrião.

⁴³ Isso faz sentido particularmente no momento presente, no qual muitas jovens afirmam não ter a intenção de se casar ou se recusam a fazer um pai para os seus filhos. Esta atitude das mulheres precisa ser melhor investigada, mas é certo que os mais velhos enxergam nela uma ameaça à produção de parentes em geral e não restrita a casais particulares. Além do caráter não estritamente estereotipado e regrado do ritual, essa realidade atual talvez explique também a escolha por uma matadora que ainda não possui filhos.

A partir da teoria do ritual esboçada por Wagner em *A invenção da cultura*, podemos pensar a identificação das mulheres aos homens como um modo de reinstaurar as distinções convencionais axiomáticamente tomadas como dadas nas tradições diferenciadas, que na vida cotidiana podem vir a ser relativizadas a partir das ações das pessoas. Os rituais são momentos de coletivização, quando a ordem convencional moral é explicitamente performada. Como explica Nunes: “o ritual é um momento de inversão do sentido de orientação das ações ordinárias, cotidianas, que tem como consequência, como efeito, a reposição das condições das ações ordinárias, cotidianas” (Nunes s/d: 4).

O *Wayo 'at Kanā* parece nos falar da emergência de uma socialidade apropriadamente humana e atravessada pelo gênero: o que é ser ou virar humano e o que é ser ou virar homem e mulher. No espaço-tempo do ritual esses dois devires constituem-se de uma só vez, possibilitando que o processo de produção do parentesco – este o inverso da direção do ritual, como mostro no próximo capítulo – pode prosseguir por meio da produção de roças, caça e bebida, de acordo com o que cabe a cada um dos gêneros em um espaço convencional *i'tâ*.

Apresentação e devir

Durante o período em que estive em Iterap, os encontros coletivos fora do ambiente da igreja restringiram-se às reuniões em torno das políticas indígenas (cada vez mais esvaziadas na medida em que as famílias iam anunciando a vontade de deixar aldeia), a uma pescaria com timbó e à Festa do Jacaré organizada pelos irmãos Sebastião Kara'yã Péw e Peme. Se no imaginário dos brancos o ritual é *da* comunidade – é, por exemplo, para esta entidade que os projetos são executados ou é sobre ela que as atividades da Licenciatura Intercultural devem falar –, a descrição e análise da festa realizada em Iterap em setembro de 2011 revela a atuação indispensável dos donos do ritual para o seu êxito. No universo da “revitalização” e do “resgate” cultural, frequentemente imagina-se que a comunidade é quem organiza a festa, ignorando-se o papel destes que devem tomar à frente das ações rituais, bem como as divisões internas de um coletivo e o trabalho envolvido na atração de pessoas para “festejar”.

Uma ambiguidade entre as posições de anfitriões e convidados também marcou a festa em Iterap. Havia a percepção por parte dos residentes de outras seções residenciais que não as dos donos da festa de que eles eram convidados tanto quanto os moradores de Paygap. Se, como vimos no capítulo anterior, não são as relações entre visitantes e convidados que o *Wayo 'at Kanã* problematiza, veremos agora como ainda assim é preciso que esteja claro quem são os visitantes e quem são os convidados para que as ações rituais possam ser efetuadas.

No capítulo anterior, apresentamos a sequência e os movimentos do ritual com alguma precisão e certa convicção de que correspondiam ao desenrolar esperado dos acontecimentos ou às intenções daqueles que coordenam ou participam do evento. No caso da festa celebrada exatamente um ano depois em Iterap, esta tarefa mostra-se um pouco mais custosa devido ao caráter fragmentado do evento, marcado pela baixa

mobilização dos moradores da aldeia anfitriã e pela fraca liderança exercida pelos donos da festa.

A intenção de deter-se sobre um ritual cuja eficácia não foi plenamente alcançada não é meramente a de separar os elementos essenciais dos supérfluos, construindo de certa forma um modelo ritual ideal por indução. Trata-se antes de tentar apreender a lógica dos juízos nativos sobre a própria eficácia ou “sucesso” relativos da ação ritual coletiva.

Prelúdio: festa e política

No final de setembro de 2011, poucos dias antes da data marcada para o início da festa, fiquei sabendo por alguns de meus interlocutores que o pessoal de Iterap não estava muito envolvido com os preparativos da celebração. Os rumores eram de que “a comunidade estava muito dividida”. Os pedidos junto à Funai de reconhecimento dos diversos núcleos enquanto aldeias independentes era bem recente. De um homem de Paygap ouvi que o pessoal de Iterap estaria dizendo que a festa era do Iterap 1, a aldeia central, onde reside Peme com seu marido, um branco, e sua filha. As pessoas das demais aldeias de Iterap estariam colocando-se enquanto convidadas. Ouvi dizer também que “os pajés estavam sendo cobrados pelos espíritos” pelo envolvimento com a igreja. Um deles nem queira mais ir ao mato porque vinha tendo visões terríveis com a *cobra d’água*.

Algumas incertezas em torno da data em que deveria ser realizado o ritual antecederam a festa. As lideranças de Paygap sugeriram que adiassem o evento para meados do mês seguinte de modo que tivessem tempo hábil para levantar junto aos *parceiros* a alimentação necessária. Péw acordou isso em um primeiro momento, porém, depois acabou decidindo sozinho por manter a data inicial de 25 a 29 de setembro. Quando conversei com ele, justificou-se dizendo que já tinha convidado as pessoas e que não conseguiria informar a todos sobre a mudança. Na época não perguntei, mas hoje creio que ele só poderia estar se referindo aos brancos, com os quais o contato depende de idas à cidade, telefonemas e mensagens por correio eletrônico. Os convites aos moradores da aldeia são feitos por meio de visitas às casas. Com os moradores de Paygap é possível comunicar-se por rádio ou fazer uma visita até a aldeia de moto ou carro.

Um momento político conturbado também viria a ecoar na festa. Em meio às mudanças na composição dos cargos decorrentes da reestruturação da Funai⁴⁴, havia no ar uma conversa de que alguns Gavião ocupariam a sede do órgão em Ji-Paraná para exigir que uma proeminente liderança desse povo assumisse o cargo de coordenador da Coordenação Técnica Local (CTL). Em um primeiro momento, os Arara, Zoró e um grupo Gavião diziam ser contra a coordenação ser exercida pela liderança gavião e posicionavam-se a favor da permanência de Vicente Batista, administrador da Funai em Ji-Paraná há muitos anos. Às vésperas da festa, a possibilidade de uma ocupação ser levada a cabo por um grupo de Gavião acirrou os ânimos, ao menos em Paygap, onde estive brevemente com Jandira por uma manhã antes de a festa começar em Iterap⁴⁵. Em conversa informal na presença de seus parentes e da esposa, Pedro foi firme ao falar da importância de os Arara envolverem-se nessa disputa. Como sempre costuma repetir, afirmou que tinha sido a partir de sua intervenção que os brancos vieram a ter conhecimento da presença arara no igarapé Lourdes, que esta não era uma região ocupada somente pelos Gavião, como os não índios, segundo Pedro, supunham.

Cheguei para a festa do Iterap na manhã de 24 de setembro (um dia antes, portanto, da data marcada para o evento começar) de carona com Jandira. Na mesma manhã, Pedro, quatro de seus filhos homens, seu cunhado (WB) e seu sogro chegaram no carro da Funai, junto com o então administrador e outro funcionário do órgão indigenista. A ocupação da Funai pelo grupo gavião, alguns tuparis e karitianas de fato acontecera e os funcionários do órgão tinham ido até a aldeia para discutir a situação.

Primeiramente houve uma conversa, coordenada por Jandira, sobre a barragem Tabajara e a luta indígena contra a sua implementação. Após a exposição da assessora do Comin sobre os impactos previstos com a instalação da UHE, algumas pessoas

⁴⁴ A aprovação do Decreto 7.778, assinado pelo Presidente da República em 2009, foi bastante controversa e gerou protestos por parte de alguns povos. A retirada dos Postos Indígenas das aldeias e a extinção da figura do chefe de posto foram as principais mudanças sentidas pelos Arara. Em Iterap, única aldeia arara que chegou a contar com um posto indígena, a casa do posto passou a ser ocupada pelo Velinho depois da criação da Coordenação Técnica Local (CTL). Os Arara, durante esse período, não se cansavam de repetir que a Funai os havia abandonado.

⁴⁵ A assessora do Comin fora conversar sobre a visita que alguns Arara fizeram aos Tenharim, onde participaram de uma discussão sobre a Usina Hidrelétrica de Tabajara. Os Arara foram contar como conseguiram impedir a construção da hidrelétrica no Machado na década de 1980. Para a luta dos Gavião e Arara contra a UHE Ji-Paraná, ver Nóbrega 2008.

expressaram seu temor de que a iniciativa alagasse suas terras ou afetasse as atividades de pesca e caça. O filho mais velho de Cícero lamentou: “eles querem acabar com a gente”.

Foi nesse clima de tensão e com a sensação de ameaça à vida dos moradores das aldeias araras que a reunião com a Funai começou. As desavenças com a liderança Gavião teriam começado, segundo um servidor do órgão, devido a um mal-entendido. Em uma reunião, o administrador do órgão indigenista teria se referido ao grupo descontente com a sua gestão como “um movimento de meia dúzia de pessoas”. Na reunião com os Arara, o funcionário da Funai disse ter se desculpado, mas que ainda assim a liderança gavião “ficou com raiva e levou para o pessoal”. O administrador explicou o uso que os brancos fazem da expressão “meia dúzia de pessoas”. Reconheceu que não deveria ter dito isso, mas, ao mesmo tempo, deu a entender que se tratava de um problema de entendimento da língua⁴⁶.

As pessoas presentes na reunião buscavam entender os motivos dos Gavião, queriam saber, por exemplo, se o administrador não teria criado algum problema para os vizinhos. Diferentemente da postura que mantêm frente aos brancos em caso de mal-entendidos, pareceu-me que os Arara estavam fortemente empenhados em compreender os motivos que levaram os Gavião a tomarem esta atitude.

Uma fala de Vicente sobre a falta de estrutura da Funai e de qualificação de seus funcionários estimulou as pessoas presentes à reunião a ressaltarem a capacidade dos Arara. As falas de Mulungu, que viria a ser instituído cacique de Iterap poucos meses depois, oferecem um bom panorama do tom da reunião: “nós temos que mostrar que nós também temos capacidade”. E ainda: “nós somos outro índio, nós não falamos a língua dos nossos parentes”. Outra pessoa emendou: “os Gavião não diz que a gente existe. Nós somos outra etnia”. Alicate, então cacique de Iterap, enfatizou que “quem tem voz é quem tá na aldeia, aldeia *wat tap*” em uma referência ao fato de parte do grupo que ocupara a Funai residir na cidade e ter esposas brancas. Pedro fez questão de expressar o seu

⁴⁶ Má compreensão da língua é sempre um recurso para explicar falhas ou desentendimentos em uma conversa. Tive notícias de que em um seminário realizado em Ji-Paraná por uma organização não governamental que apoia iniciativas de fortalecimento institucional e gestão territorial junto aos Tupi-Mondé e Arara, a mesma liderança gavião levantou suspeitas de que esta ONG bem como o Cimi e Comin estariam desviando dinheiro destinado a projetos voltados para os índios. Representantes destas instituições protestaram publicamente durante o seminário e mostraram-se desgostosos quanto a darem continuidade em um clima de desconfiança. No dia seguinte, a liderança desculpou-se e falou que tinha sido um problema com o português.

descontentamento com a ação dos Gavião: “nosso povo não tem voz não, nós somos povo diferente. Nós não somos o mesmo povo”.

Ainda que a Festa do Jacaré não tivesse começado – o pessoal de Pedro ainda retornaria para casa após a reunião –, o momento político e a festa ensejavam claramente o mesmo tipo de movimento aos olhos de Pedro, seu idealizador principal: a exacerbação do antagonismo entre Gavião e Arara. Como mostro mais adiante, o desejo de aparecer enquanto um povo diferente do povo Gavião é uma das motivações do cacique de Paygap para a realização do *Wayo 'at Kanã*. Pedro aproveitou o momento para marcar sua posição de insubmissão em relação ao povo vizinho. Foi contundente ao dizer que os Arara sempre esperaram os Gavião e que não aceitaria mais ser mandado por eles. Ao final da reunião, conclamou todos que construíssem uma resolução unânime, prática comum de sua parte: “então é isso, parente. A gente tem que tomar uma decisão. Vamos pensar todo mundo igual”.

Em meio a esse clima, Luiza, mãe dos donos da festa que viria a ser celebrada nos dias seguintes, chegou com Peme, trazendo uma bacia com urucum, que foi passando no rosto dos presentes. Após uma pausa para o almoço – quando me disseram que os Gavião estavam *levando o nome* dos Arara –, o cacique de Iterap falou que seu povo não fecha Funai e nem faz manifestação a não ser que seja por um motivo muito sério. Reforçou o ethos pacífico e tranquilo dos Arara, estendido em sua fala, também aos Zoró e Amondawa, povo falante de Tupi Kagwahiva, que teve contato no início dos anos 1980, por intermédio dos Uru-eu-wau-wau e que atualmente vive na TI Uru-eu-wau-wau (França 2012: 21). É este cenário de disputa política que antecede a festa.

Passagens de uma festa

Na manhã do dia marcado para o evento começar, afora um pequeno grupo de jovens liderado por Péw e Peme, entretido em decorar com arcos de palha a ponte que dá acesso à aldeia, nada indicava que uma festa aconteceria ali. Enquanto enfeitavam a ponte, os irmãos contaram-me que estavam organizando a festa em virtude de uma atividade para uma disciplina da Licenciatura Intercultural Indígena e desabafaram dizendo que não gostariam de se envolver novamente com a organização de uma festa. O desabafo estava

relacionado à proposta de um dos filhos de Pedro de cancelar a festa. Segundo os meus amigos, o *peçoal do Pedro* não queria comparecer ao evento.

No dia seguinte, Eduardo, o marido de Peme, e Alicate, casado com a irmã dela e de Péw, retornaram de uma caçada na boca do igarapé Prainha com duas antas, um veado e dois jacarés pequenos, da espécie jacaretinga, já mortos. Os dois tinham saído na manhã do dia anterior no velho fiat uno do pai de Alicate, cujo pneu furou no caminho. Esta caçada gerou várias movimentações. Um jovem e várias crianças foram buscar Alicate com o caminhão da comunidade. O cunhado de Péw (WeB) veio até a cozinha de Luiza, mãe dos donos da festa, para ajudar a tratar e cortar a carne, trabalho que durou quase duas horas. Luiza, Yena (esposa de Péw), Peme e o marido também se ocuparam dessa tarefa. A cabeça de uma das antas foi dada a Luiza; a outra a um primo (MZS) de Alicate. A carne da festa foi assada no moquéem na cozinha dela, o que também restringiu algumas movimentações. À noite, ela, o marido e Péw foram à casa de Cícero para dar continuidade a um tratamento que havia sido iniciado naquela semana (conforme descrito no Capítulo 2); Yena não os acompanhou para cuidar de uma ossada que cozinhava em um panelão sobre tijolos do lado de fora da casa de Luiza, bem como da carne do moquéem. Na manhã seguinte, Kaipu e Luiza não foram ao Iterap 1, onde a festa aconteceu em alguns momentos no terreiro de Peme e em outros na maloca da comunidade, porque precisavam virar a carne para que ela não queimasse.

Ainda na manhã do que seria o segundo dia da festa no calendário previsto inicialmente, o evento não havia de fato começado. Péw demonstrava certa preocupação e chegou a me perguntar qual tinha sido a programação da festa no ano anterior. Meu amigo sentia a falta da presença de Pedro que, segundo ele, “tinha moral” junto às pessoas.

O *peçoal de Paygap* chegou ao final da tarde. Com eles, somente um morador da Palhoça (um adulto solteiro). Com a chegada dos convidados, fizeram uma espécie de abertura. Péw foi o primeiro a falar, enfatizando a importância da conservação da cultura. Pedro foi quem mais se demorou no discurso. A cultura também teve importante destaque em sua fala e a preocupação com sua transmissão como o antídoto contra a perda era explícita em frases como “cada velho que vai embora é um livro” e em sua insistência para

que as pessoas, principalmente as mais novas, perguntassem aos mais velhos: “o que é isso?”, “para que serve isso?”. Após as falas, jantaram⁴⁷ e dançaram timidamente na maloca.

Bem cedinho na manhã do terceiro dia do evento, Pedro, Peme e Arõy foram até o Iterap 2, aldeia conformada pelas casas de Alicate, Péw e Luiza. O cacique de Paygap quis saber o que seria feito com o jacaré. Afirmou que era necessário que os animais fossem exibidos no ritual “porque o branco gosta de ver”. Como a quantidade de carne de jacaré era muito pequena seria preciso *pisar* a carne (socá-la no pilão) para que todos pudessem comê-la. Pedro quis saber que horas os brancos chegariam porque precisavam estar todos enfeitados.

Algumas poucas pessoas, a grande maioria oriunda de Paygap, reuniram-se pela manhã no terreiro de Peme, em Iterap 1, a aldeia central. Também estavam presentes o pajé Cícero, sua esposa e os demais velhos considerados pajés, com os rostos pintados de urucum, vestidos com suas saias de palha e portando as lanças de buriti. Houve de novo algumas falas. Péw e Peme disseram que estavam promovendo a festa porque tinham de cumprir as atividades do curso Intercultural. Em seguida, os velhos cantaram e dançaram no interior da grande maloca da aldeia, situada ao lado da casa de Peme.

⁴⁷ As refeições foram preparadas na cozinha da esposa de Chiquito, um dos velhos que participou das performances de dança e canto, por suas filhas. O caldo de jacaré e as outras sopas servidas no último dia da festa foram feitos em fogo aceso no terreno da construção anexa à casa de Peme, que lhe serve de lavanderia, oficina de seu marido (onde guarda ferramentas) e de cozinha para a fabricação de macaloba. A dona da roça da qual foi tirado o cará foi quem cozinhou a sopa de jacaré.



Figura 21: Dutra, Pedro, Cícero, Firmino e Chiquito dançam na maloca da aldeia.

Acompanhados de algumas crianças e poucos adultos, deslocaram-se da maloca para o terreiro da casa de Chiquito, um dos dançarinos.



Figura 22: Pajés e cacique de Paygap dançando próximo à casa de Chiquito. As duas meninas acompanham seus avôs maternos.

Durante a tarde fui chamada por Pedro, que queria saber da carta endereçada à Presidência da Funai, solicitando a permanência de Vicente em seu cargo de administrador. A pedido de Péw, eu havia redigido o documento após a reunião sobre a ocupação do prédio da Funai. Conforme a instrução do cacique de Paygap, li o documento em voz alta duas vezes porque durante a primeira leitura seu filho Ernandes não estava presente. Eles sugeriram alguns acréscimos. Com as alterações incorporadas, reli a carta em voz alta no terreiro de Peme com todos os homens em pé formando um meio círculo diante de mim e as mulheres sentadas nas cadeiras da escola atrás desse círculo. Foi Alicate quem chamou o pessoal e solicitou que eu lesse o documento final.

No final da tarde, antes de servirem a carne da anta pisada no jantar, improvisou-se uma dança com uma das grandes bacias onde estava a carne. Peme foi a primeira a dançar com a bacia na cabeça, no que foi seguida por outras mulheres. Um dos convidados de Paygap – que chegou a sair em busca de jacaré para trazer para a festa, não sendo bem sucedido em sua empreitada –, brincou alegremente: “virou festa da anta. Vai ter que dançar com a cabeça da anta”.

Além da carne da anta, ofereceram a sopa de jacaré, preparada com o cará doado pela irmã dos donos da festa. O caldo foi servido em uma grande bacia de alumínio colocada em cima de uma carteira da escola no terreiro de Peme. Os velhos comeram todos juntos, cada um com sua colher. Os meninos comeram o que sobrou. Segundo escutei, várias pessoas já tinham tomado um pouco da sopa antes de ela ser servida, sobrando pouco para o pessoal.

O pessoal do Paygap estava decidido a ir embora no dia seguinte devido à baixa adesão do moradores de Iterap ao ritual. A festa, que deveria ter começado em um sábado, acabou por iniciar-se somente dois dias depois.

Um dos poucos momentos de alegria sucedeu-se nesta noite. Benedito, um senhor bem importante na igreja e que ainda não tinha aparecido no evento, animou a noite cantando e dançando uma música dele, *Xiweri*, Pica-Pau. A coreografia consistia em pular com os dois pés juntos. Várias pessoas que ainda não tinham dançado o acompanharam. Benedito chegou muito bem-humorado falando que ninguém tinha ido chamá-lo, mas que

se soubesse que tinha carne teria vindo antes. Ele estava todo paramentado, como os demais pajés que participaram o tempo inteiro⁴⁸.

De tarde, três policiais de Nova Colina apareceram para ver a festa. Pensando que o lugar de espectadores estava garantido, os homens surpreenderam-se quando Maria 'Ora Yõ os chamou para pintá-los. Os presentes deliciaram-se com o desconcerto visível dos homens e a autoridade da senhora a esfregar aqueles rostos de urucum.

Naquela manhã, a participação das pessoas na festa era ainda menor que nos outros dias. Ainda assim, duas professoras do Instituto Federal de Rondônia (IFRO), entre elas Lediane Felzke, pesquisadora dos Gavião, chegaram para a festa com dois jovens alunos. Uma moradora de Paygap, casada com um dos filhos de Pedro e cuja mãe e irmãs moram todas em Iterap, queixou-se comigo, “só a gente está aqui”, em referência aos seus coaldeãos.

No fim da tarde, o carro da Funai veio buscar os convidados de Paygap para levá-los de volta para casa. Arõy saiu levando um grande saco com mantimentos que sobraram da festa, doados por Peme. Esta última e o irmão lamentaram comigo o que consideraram como uma antecipação do retorno do *pessoal do Pedro*.

Aproveitando a presença das professoras do IFRO, Péw pediu que fossem com o carro do Instituto buscar cará na roça do cunhado de Alicate para cozinhar o caldo de jacaré para o jantar. A dona da roça cozinhou a sopa na cozinha de Peme. Como não conseguiram matar muitos jacarés, também foram servidas sopa de costela de boi e de frango. De noite, os irmãos donos da festa falaram rapidamente e as pessoas jantaram. Findo o jantar, todos se dispersaram rapidamente.

Na manhã do dia seguinte, Edinéia Isidoro, professora da Licenciatura Intercultural que pesquisou a língua arara, chegou ao Iterap acompanhada de outro colega da Licenciatura. Como boa parte dos brancos que aparecem na aldeia, a professora quis saber da macaloba azeda. Quando soube que a bebida não foi consumida durante a festa indagou o motivo a uma senhora com quem mantém relações há muitos anos respondeu-lhe entre a braveza e a ironia: “tomar macaloba só se for na barriga do boi” em uma referência ao fato de sua roça ter sido invadida pelo gado criado na aldeia.

⁴⁸ Benedito não é considerado pajé, mas as pessoas me disseram que ele sabe cantar.

Um episódio inusitado aconteceu durante a tarde. Josélia, outra professora da Unir que chegou a dormir dois dias na aldeia durante a festa, aproveitou a vinda de Edineia e retornou com ela para a cidade. A professora tinha combinado de levar uma turma para participar da festa e conhecer a aldeia, porém, partiu pela manhã, imaginando que os alunos não apareceriam devido a uma greve estudantil. Finda a festa, depois do almoço, descansávamos na cozinha de Luiza, onde passei boa parte do tempo de pesquisa em Iterap. Josélia telefonou da cidade informando que os estudantes estavam a caminho da aldeia e pedindo a Péw que improvisasse, junto com os demais professores da aldeia, uma “roda de conversa”.

Mais de 30 pessoas, em uma maioria esmagadora de mulheres, chegou à aldeia no meio da tarde. Sem saber direito como proceder – reunir cerca de sete professores de uma hora para outra não é uma tarefa simples como parecia supor a professora que fez o pedido –, Péw resolveu empreender uma excursão até a casa de Cícero para que as pessoas conhecessem o pajé. Da aldeia central até lá a distância é de menos de um quilômetro. Não sei dizer se o sol forte de setembro ou um sentimento de excitação misturado com receio, suscitado pela novidade de estarem em uma aldeia (sem a professora!), foram as razões para o mal-estar sentido por três mulheres. Uma delas sequer chegou a iniciar a caminhada até a casa do pajé. Assim que chegou sentou-se em uma cadeira na cozinha de Peme e pôs-se a vomitar. Uma rede foi providenciada pela dona da casa para que a moça pudesse repousar. Outras duas mulheres abandonaram o grupo que seguia para a casa do pajé e também se recolheram na cozinha da minha amiga, que mais parecia uma enfermaria. Mais tarde brinquei com Péw dizendo que se tratava de um ataque de 'oraxexe. Ele ficou pensando e chegou à conclusão de que um 'oraxexe tinha visto as mulheres.

O rancho que sobrou da festa foi dividido entre pessoas que contribuíram para a sua realização. Osmar, o motorista que buscou e levou as pessoas até suas aldeias no caminhão da comunidade, Luíza e Alicate receberam, cada um, um pacote de arroz. O reconhecimento ao trabalho de Cícero veio na forma de dois pacotes de arroz, um entregue por Peme e outro por Péw, na nossa última visita a ele para *tratamento* de Luiza.

Chegamos à casa de Cícero ao anoitecer, eu, Luiza, seu marido Kaipu, Péw, sua esposa Yena e os filhos deles, Ixû e Kara'yã. Dessa vez, Dunga, o neto de Luiza que mora com ela, também nos acompanhou. Luiza foi a primeira a entrar. Depois que ela saiu,

entraram Péw, Ixû e Dunga. Quando Péw saiu, eu entrei. Dunga ficou comigo e logo depois entraram Ixû e Yena. Assim que me acomodei, Anadû, o *kopât* do pajé, pediu para eu cantar a música do Jacaré, como fez nas noites anteriores em que acompanhei a família de Péw durante o *tratamento* de Luiza. Eu já imaginava e improvisei novamente, com o meu péssimo arara. No escuro total e na presença de poucas pessoas, a vergonha era mais facilmente contornável.

O espaço-tempo do ritual

Se a edição de 2010, conduzida sem titubeios pelo cacique e pelo xamã, sempre apareceu nas falas dos participantes como uma festa bem-sucedida, dúvidas pairaram sobre a festa realizada em Iterap. A principal razão de insatisfação dos convidados de Paygap com o evento foi o pouco envolvimento dos moradores de Iterap como um todo com a festa. Assim que chegaram à aldeia anfitriã, eles quiseram saber porque os moradores de Iterap não estavam enfeitados. Praticamente só os homens mais velhos pintaram-se e enfeitaram-se. Houve pouca dança e somente uma noite de cantos, conduzidos por Cícero, no terreiro ao lado da cozinha de Peme. Não serviram macaloba, nem doce nem azeda, durante os dias da festa. Um dos poucos momentos em que se mostraram mais animados e no qual os jovens aderiram à festa foi quando Benedito cantou e dançou a música do Pica-pau, nesta mesma noite.

Além disso, residentes de outros núcleos de Iterap que não os dos organizadores queixaram-se de que não haviam sido convidados para a celebração. Não é difícil compreender que a configuração de Iterap dificulte a transformação de uma festa organizada por residentes de um núcleo determinado em um ritual de toda a aldeia, ou seja, de todos os grupos domésticos. Uma adesão mais “espontânea” ocorre mais facilmente em Paygap, uma aldeia menor, composta por dois grupos domésticos ligados por afinidade: um formado pela família do cacique e o outro pelos pais, irmãos e irmãs de sua esposa.

Diferentes ações e relações são necessárias para transformar um grupo de pessoas em anfitriões e outro grupo em convidados, seja em Iterap ou em Paygap. Nesta última, os laços de parentesco e afinidade próximos entre os moradores, bem como a liderança de

Pedro, asseguram a colaboração mútua e a constituição de um grupo de anfitriões eficaz. Em Iterap, por outro lado, em uma confusão de papéis e posições, não foi possível discernir claramente anfitriões e convidados. Alguns moradores de outras seções residenciais enfatizavam que os convidados não eram somente aqueles que vinham de Paygap, colocando-se como (não) convidados. A recente subdivisão de Iterap em várias pequenas aldeias coloca, assim, uma série de questões aos seus moradores: quem eram os donos da festa? Quem seriam os anfitriões e os seus convidados?

Os organizadores da celebração, algo desautorizados pelos moradores de sua própria aldeia e com dificuldades de juntar seus diferentes grupos domésticos, recorriam frequentemente ao cacique de Paygap para decidirem sobre a condução do ritual. Chegaram a confessar que não queriam estar à frente do ritual, que se não fosse pelo Intercultural não teriam se envolvido com “este negócio de festa”. Essa vacilação repercutiu diretamente na forma que o ritual se desenvolve. Como mostrado no capítulo anterior, a celebração tem um caráter aberto e depende dos desígnios do dono da festa e do xamã, não obedecendo a um roteiro rigidamente pré-estabelecido. É preciso, todavia, iniciar as ações e delegar funções. É o dono da festa que, apoiado pelo xamã, deve tomar à frente.

Antes de a festa começar, os convidados de Paygap já pressentiam o pouco envolvimento dos anfitriões porque, segundo me contaram, “ninguém estava animado”. Uma animação prévia é, portanto, imprescindível para o bom desenrolar do ritual. Mesmo que o ritual vise, entre outras coisas, a produção da alegria, é preciso certa dose de animação anterior para engendrar-lo, fato que não passou despercebido por Ewart:

seria possível considerar que é a criação cotidiana do sentimento de ser *suakiin* que torna possível a realização de grandes cerimônias. Assim não se considera apenas o ritual como uma perturbação do cotidiano, mas, também, que a geração de disponibilidade intersubjetiva estabelece as condições para a dança e a produção de alimentos em uma escala maciça, que caracterizam o período das cerimônias entre povos como os Panará (Ewart 2005: 8-9).

O principal fator para certo insucesso da festa, como me fizeram entender alguns de meus interlocutores em ambas as aldeias, é a influência da igreja em Iterap, que acaba

por restringir a disposição dos moradores de participar das performances de dança e canto. Como me disse um dos meus interlocutores em Iterap: “eles não querem fazer festa porque estão *crentes*”. À igreja também é atribuído o abandono do uso da macaloba azeda, que por isso não foi servida durante a festa⁴⁹. Como vimos, a bebida é fundamental para garantir a animação dos participantes. Sua ausência é sintomática e parece refletir certa intenção de se estar, nos termos nativos, *separado*, ou seja, não aberto aos que vêm de fora. Como me disse um visitante de Paygap no último dia da festa, “só faltou a macaloba pra molhar a boca”.

Os convidados de Paygap, eu viria a saber algumas semanas depois quando me encontrava por lá, mostraram-se descontentes com notícias que circularam dias antes de que seriam eles os donos da festa. Nos dias em que estiveram na festa, disseram ter ouvido de moradores de Iterap que eles é quem teriam “inventado tudo isso”. Esse tipo de conversa desagradou os convidados, que se sentiram vítimas de fofoca.

Acredito que, consideradas as diversas perspectivas que diferentes indivíduos e famílias araras tenham sobre o assunto, a maioria concordaria que, com poucas performances de canto e dança, e sem macaloba e animação, a Festa do Jacaré realizada em setembro de 2011, ao contrário da edição anterior, não foi feliz em juntar aquilo que estava separado. Em lugar do entusiasmo, alegria, conversação e vontade de estar junto, o que se viu foi uma festa esvaziada e desanimada, um espaço-tempo contraído dominado pelo desânimo e pela fofoca, esta a antítese da conversa e do parentesco.

O processo de evangelização em curso em Iterap explica em parte o envolvimento acanhado de seus moradores com a festa. Engajados em um movimento de afirmação de sua indianidade, os moradores de Paygap mostram-se extremamente preocupados com aquilo que caracterizam como um *virar branco*, movimento que atribuem aos moradores de Iterap e a si mesmos. Assim, o pouco engajamento dos anfitriões da festa com o ritual foi interpretado pelos convidados como parte deste processo.

Se os moradores de Paygap encontram-se engajados em um processo de “valorização da cultura tradicional”, mediado pela noção de cultura, os moradores de

⁴⁹ Devido a uma colheita fraca da macaxeira, em função de as roças terem sido arrasadas pelo gado criado na aldeia, também não foi servida macaloba doce.

Iterap mostram-se contrariados quanto a iniciativas que envolvam justamente os elementos da cultura que se pretende valorizar, a saber festas, pajés e espíritos.

Apresentação e diferenciação

O *Wayo 'at Kanã* emerge como um espaço-tempo próprio para reunir parentes e, ao mesmo tempo, ativar uma forma povo, concebida aqui como algo que se dá em um contexto interétnico em que os Arara, e tantos outros povos, são convidados a mostrar a sua cultura para os brancos e para si mesmos. Tornar o ritual o meio de divulgação da cultura de um coletivo, como Péw e Pedro entendem que esteja sendo feito, é um deslocamento que se dá em um cenário específico: a emergência do discurso em torno da cultura.

Após o estabelecimento de relações com os brancos no início do século pela via da guerra e do patronato, a *conversa* passou a ser nas últimas décadas a forma privilegiada pelos Arara para se relacionarem com os não índios, amenizando de certa forma o lugar do idioma de hostilidade⁵⁰ e da filiação. Conforme já mencionado, a *conversa* se dá habitualmente entre parentes e é, justamente, o oposto da contenda: quem conversa, não guerreia. Por ocasião das discordâncias em torno da ocupação da Funai por um grupo gavião em 2012, o cacique de Iterap afirmou que o grupo que se encontrava no prédio do órgão não queria diálogo, mas briga.

Conversar com os brancos é às vezes considerado mais fácil que conversar com os Gavião ou com parentes de outra aldeia ou de outra seção residencial. Até que se prove o contrário, a ruindade, uma forma de se referir à avareza, é o que define todo e qualquer *péñ*. Como disse Pedro certa vez a uma de suas netas que lhe chamou de *péñ*, como todos o

⁵⁰ A recíproca não é verdadeira. Várias ações levadas a cabo pelos brancos são interpretadas pelos Arara e pelos povos vizinhos como da ordem da guerra. As incessantes tentativas de aniquilar os direitos conquistados pelos povos indígenas – expressas em dispositivos como a PEC 215 (que transfere a competência da União na demarcação das terras indígenas para o Congresso) e o PL 1610 (que regulamenta a mineração em Terra Indígena) – são entendidas no idioma da guerra. “Os brancos querem acabar conosco”, não se cansavam de repetir os Arara por ocasião dos protestos dos quais tomaram parte em Ji-Paraná, em 2012. Esta é uma percepção generalizada entre os povos de Rondônia, que levou os os Zoró a impedirem a realização de uma reunião de planejamento da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da Funai com as lideranças indígenas durante o mesmo protesto. Os Zoró convidaram todos os presentes a acompanhá-los em marcha até a sede principal da Funai (a reunião acontecia na Seduc). Em frente ao órgão indigenista, os homens flecharam e assaram um porco, que disseram ser a Presidente Dilma Roussef e declararam guerra à President. A carne, totalmente crua e portanto alimento para animais e não para gente, foi oferecida aos servidores da Funai, que se recusaram a comer.

fazem, “todo *peñ* é ruim”. Ainda que permeada por alguns mal-entendidos e frustrações, a *conversa* entre brancos e índios foi facilitada com o advento do idioma da cultura, tratada aqui, segundo a proposta de Carneiro da Cunha (2009), enquanto categoria vernácula e não analítica. Em alguma medida, a ruindade dos brancos vem sendo dirimida na medida em que a cultura fornece um idioma eficaz para conversar com os não índios, ainda que cheio de homonímias que não correspondem aos mesmos referentes para brancos e índios.

O aspeamento da cultura é um meio que Carneiro da Cunha parece ter encontrado para direcionar nosso olhar para os usos locais que se faz dessa ideia, mais de uma década depois da resposta de Sahlins, já lugar-comum na disciplina, ao ataque pós-moderno ao conceito (cf. Sahlins 1997a, 1997b). De que forma a circulação da noção de cultura é apreendida, transformada e incorporada pelos povos indígenas? No caso que nos interessa aqui, quais os efeitos dessa incorporação no ritual? O que acontece quando o ritual deixa de ser simplesmente vida (extra cotidiana) e transforma-se (também) em cultura?

Os Arara preferem utilizar o termo “cultura” em português, ainda que admitam que *i'yat kanā* (“nossas coisas”) ou *i'yat kanā xét* (“nossas histórias”) sejam traduções possíveis para o termo estrangeiro. Os principais contextos em que o recurso ao discurso em torno da cultura é colocado por eles em primeiro plano são justamente a Festa do Jacaré e o Encontro de Pajés, as relações e debates engendrados pela Licenciatura Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia (Unir) e nos diálogos que meus anfitriões e eu, a antropóloga interessada na cultura deles, travamos. Na Festa do Jacaré, a cultura é tornada visível por meio de ornamentos, artefatos, danças e ações, o que difere de sua aparição um tanto quanto abstrata no âmbito da Licenciatura Intercultural e nos contextos em que dialogam comigo.

Em relação à Festa do Jacaré, o primeiro que podemos notar é que o “projeto cultural” é determinado por outro projeto, certamente mais amplo: aquele de Pedro e sua família de possibilitarem a constituição de espaços-tempos em que as pessoas possam estar *juntas*. Esta intenção é alcançada por meio de uma forma que, desde sempre, serve a isso. É fazendo festa que as pessoas se reúnem. É dançando, cantando e bebendo macaloba que se pode estar entre outros.

Se há algo do ritual que a introdução da noção de cultura parece trazer de novidade é uma potencialização, ao menos aos olhos de dois dos meus principais interlocutores, da ideia de *apresentação*. A primeira vez que escutei a formulação foi em uma conversa que tive alguns meses após a festa de 2010 quando almoçava na casa de Nakyt com a família dele e alguns parentes de sua esposa. Conversávamos, então, sobre as festas de antigamente em que os homens matavam o porco. Ele dizia que o matador não era escolhido, mas que quem bebia até cair era aquele que acertava a primeira flecha na vítima animal. Meu amigo comentou, então, que na Festa do Jacaré, Marisa e Curuba nem tomaram muita macaloba porque “foi só apresentação”. Uma mulher presente brincou dizendo que na próxima vez elas teriam que tomar tudo, ao que meu interlocutor insistiu: “não, é só apresentação”.

A outra vez em que a ideia apareceu foi durante a festa realizada em Iterap em 2011. Na ocasião, perguntei para Péw sobre o porquê de eles fazerem a Festa do Jacaré, ao que ele me respondeu: “rapaz, sabe que eu não sei. Quem deu origem a essa festa foi o Pedro e o Cimi. Antigamente, pegavam o jacaré para dançar quase toda semana. Mas não tinha esse nome Festa do Jacaré”. Quis saber se também matavam o animal depois de dançarem. “Claro e ia perder a sopa? O pessoal era mais animado. Hoje é apresentação, questão de divulgação da nossa cultura. E o pessoal quer vim”, referindo-se aos convidados brancos.

A imagem da *apresentação* evoca o lugar dos brancos enquanto convidados da festa. É (também) da relação com estes que ela fala. Pessoas provenientes de uma série de instituições (Funai, Cimi, Comin, Secretaria de Educação do Estado (Seduc), Licenciatura Intercultural) e os vizinhos das pequenas fazendas próximas estiveram presentes nas duas primeiras edições da festa. A todo o momento, chegavam e partiam convidados brancos. Tratava-se de mostrar a este importante outro o que é ser Arara.

Os *pég* estão lá para ver uma manifestação da cultura indígena brasileira e meus amigos têm plena consciência disso e, neste sentido, preocupam-se explicitamente com uma execução do ritual que leve em conta esse desejo dos brancos. Na festa organizada por Péw e Peme, o cacique de Paygap quis saber o que seria feito com o jacaré, abatido por Alicate durante a caçada realizada em parceria com o marido de Peme para a festa.

Afirmou que era necessário que os animais fossem exibidos no ritual “porque o branco gosta de ver”. Ponderou ainda que a quantidade de carne de jacaré era muito pequena e seria preciso *pisá-la* para que todos pudessem comê-la. A preocupação com o caráter de *apresentação* da festa não está, portanto, dissociada do sentimento de equanimidade que o ritual deve suscitar: é preciso que todos comam. Os organizadores do ritual também se mostram preocupados em se mostrar enfeitados para os brancos.

A interpretação do ritual enquanto *apresentação* é elaborada por dois professores indígenas que dominam com maestria o português e os códigos dos brancos, e transitam com menos dificuldades do que vários de seus parentes entre um ponto de vista arara e um ponto de vista dos *pég*. Não saberia dizer qual a extensão dessa caracterização entre os Arara. Intuo que Pedro, o inventor do ritual em sua forma de apresentação, concordaria com ela.

Evidentemente, as falas que apelam para a ideia de apresentação têm lugar em ocasiões em que meus anfitriões são chamados a proceder uma objetivação de suas vidas em termos da nossa noção de cultura, a saber, nos diálogos que eles têm comigo e na realização de tarefas do Intercultural. Ela parece ser importante ao regime de descrição nativo quando ele passa a ser descrito por seus próprios intelectuais para os brancos e para eles mesmos.

Para compreendermos o que a ideia de *apresentação* quer dizer é preciso primeiramente afastar qualquer conotação de falseamento ou encenação que a palavra costuma carregar. Não estamos diante, talvez seja preciso reforçar, da construção de uma fantasia da identidade indígena “para branco ver”. Como coloca Guerreiro, referindo-se à inclusão dos brancos e seus recursos nas atividades rituais kalapalos, principalmente no que tange à organização do *Egitsu (Quarup)*, todos os elementos que compõem o ritual, incluindo os não índios, não podem deixar de estar subordinados à lógica do ritual⁵¹, não havendo possibilidade de que alguns – os brancos, por exemplo – ocupem apenas um lugar de espectadores. O autor mostra claramente que

não se trata simplesmente de produzir “festas bonitas para o branco ver”, isto é, produzir uma objetivação (estética) da socialidade indígena, sem

⁵¹ No caso alto xinguano, o ritual visa à produção de beleza e alegria, de grandes chefes e coletivos.

efeitos sobre os índios ou os brancos. Não seria possível imaginar semelhante movimento no mundo ameríndio, nem em lugar algum. Aqui, agora, como em outros lugares e tempos (Gell, 1998), toda objetificação é, ao mesmo tempo, índice e causa de relações entre sujeitos (Barcelos Neto, 2008, p. 34; Lagrou, 2007): toda objetificação exhibe, de alguma maneira, as relações que a produziram, enquanto cria ou afeta outras relações (pois só se objetiva algo a fim de exibi-lo ou oferecê-lo para alguém que se deseja afetar) (Guerreiro Jr. 2012: 413).

Se o ritual não é algo a ser apreendido somente enquanto objeto do olhar distanciado de um mero espectador, é porque as relações que ele exhibe ou constitui operam transformações. Certa vez em sua casa, quando eu o ajudava em uma tarefa para a Licenciatura Intercultural sobre as pinturas corporais Arara, Nakyt explicou-me que as pinturas da jiboia, do tatu, da arraia – dos animais, em geral – desenhadas no corpo com tintura de jenipapo “tinham *apresentação* em que as pessoas se comportavam que nem animais e chamavam a atenção das mulheres das comunidades”. As festas em que se fazia uso dessas pinturas, não especificadas por ele, aconteciam em várias aldeias e os homens ensaiavam antes, “que nem teatro”. O desenho do animal era escolhido com base nas características da espécie – a jiboia atrai as pessoas, a arraia se esconde etc. Os homens buscavam imitar os gestos e comportamento desses animais. Em contrapartida, as pinturas para manifestação, encontros e festas inventadas (como comemorações do dia do índio e o Encontro de Pajés) não teriam, nas palavras de meu interlocutor, “nenhum significado”.

A apresentação parece estar ligada a uma ideia de representação; no caso em questão, pelos homens dos animais representados nas pinturas. No caso dos encontros e manifestações, eles representariam, de certa forma, somente a si mesmos. Para o meu interlocutor, o símbolo não pode ser a mesma coisa que o simbolizado. Quando se diz que a Festa do Jacaré foi uma apresentação, está-se dizendo que ela não é a mesma coisa que a festa que não seria uma apresentação: a festa apresentação simboliza a outra. Achar que isso perturba ou implica algo como autenticidade tem tanto sentido quanto suspeitar que a representação dos bichos seja mais ou menos autêntica ou que a cópia da alma seja menos ou mais autêntica do que a alma, o que vimos não ser o caso.

Os Arara contam que aprenderam a pintura de jenipapo com os Gavião e os Zoró. Antes só utilizavam o urucum, no corpo inteiro⁵². Referem-se à pintura com motivos animais pelo nome da espécie e a expressão *peón*, couro, donde, por exemplo, desenho da jiboia, *māygāra xa peon*, “couro da jiboia”. A pintura era, segundo Ernandes, “que nem uma roupa”. Assim, faziam pintura da onça “porque a onça é braba”. Quando desenham em seus couros o desenho de outros couros, as pessoas estão a vestir outra roupa. A *ximìt* do morto vira onça depois de vestir a roupa fabricada sob medida por Toto Néw. O que a roupa-pintura faz é transformar os corpos. A apresentação aparece, neste contexto, como um modo do devir. No contexto em análise, a Festa do Jacaré é um espaço-tempo em que apresentam-se enquanto *I'tâ* e também, em alguma medida, veremos, enquanto jacarés: trata-se, portanto, de uma dupla representação.

O ritual opera, em alguns casos, literalmente, pela lógica do sacrifício: substituição e conjunção. Substituição – conforme acionado pelos termos jacaré-esposa-filho-marido – e conjunção, como a dança com o animal e sua ingestão final sugerem. Ele jamais pode ser só *apresentação* se entendermos essa imagem enquanto uma ação sem efeitos. Porém, se tomamos a associação de Nakyat entre imitação e apresentação em conjunto com a percepção de que a pintura é como uma roupa, colocamo-nos, creio, mais próximos do sentido nativo da expressão: uma exibição prenehe de efeitos.

Como o casamento da missionária e a incorporação dos brancos à dança em vários momentos da festa e, principalmente, no baile anterior à execução do animal, mostram, nunca se é somente espectador, se tomamos esse lugar como o de alguém que não sofre os efeitos do ritual. A *apresentação* fala de um se dar a ver – de uma exibição prenehe de efeitos – inclusive, mas não somente, aos brancos. Como veremos a seguir, duas outras intenções se fazem presentes no ritual: diferenciar-se dos Gavião e virar *I'tâ*, isto é, produzir pausas no devir *pég*.

Aparecer frente ao branco de determinada forma é uma parte importante da motivação para se fazer o ritual. Ela, contudo, não se mostra dissociada de outras relações nas quais os Arara estão engajados. Ao menos aos olhos do grande idealizador da Festa, o propósito de mostrarem-se diante dos brancos como Arara é motivado por um desejo de

⁵² A exceção era nas expedições guerreiras, onde faziam uso do carvão. O urucum quando aplicado em corpos que saíam para atacar inimigos não fixava-se na pele ou desaparecia.

diferenciar-se dos Gavião. Toda a fala de Pedro em torno da festa reitera a necessidade de os Arara afirmarem a sua condição de não Gavião. Nas palavras do cacique, em entrevista concedida a Kara'yã Péw:

a gente não era reconhecido aqui no Igarapé Lourdes como Arara. Os brancos pensavam que a gente era tudo um povo só. Eu pensei, eu digo “Não. Vamos fazer que nós somos Arara, nós não somos Gavião”. Então eu comecei, essa ideia minha [de fazer a festa] começou assim, que eu vi que a gente realmente não queria caminhar no mesmo caminho que os outros, que nós era diferente mesmo.

O movimento de [a]parecer e de se diferenciar são os dois lados de uma mesma moeda: como coloca Pedro, “só assim [fazendo a Festa do Jacaré] a gente vai parecer mais como um povo diferente”. Um discurso interétnico disponibiliza uma nova forma de diferenciação por meio da emergência de coletivos percebidos enquanto “povos”. Não se pretende, com essa afirmação, postular qualquer englobamento do ritual (ou da vida das pessoas) pelo discurso interétnico. Como faz questão de advertir Carneiro da Cunha, “a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais fraco” (Carneiro da Cunha 2009: 356). Além disso, ela não é exclusiva, como adverte Coelho de Souza, a uma situação de contato. Ao contrário, “ela corresponde apenas a uma aplicação, em nova escala, de uma mesma lógica geral de organização e ênfase de diferenças culturais” (Coelho de Souza 2010: 110). A autora tem em mente a afirmação de Carneiro da Cunha de que o que se passa no contexto interétnico seria “uma continuação natural da teoria lévi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças”, isto é, “um caso *particular* do fenômeno da reflexividade como inscrita em quaisquer processos de diferenciação social” (idem).

Afastada qualquer sobredeterminação que se poderia supor da lógica interétnica, resta-nos tentar entender porque a conformação de um espaço onde as pessoas podem estar juntas, desejado tanto na vida cotidiana quanto extra-cotidiana, é inspirado por um desejo de diferenciar-se dos Gavião. É preciso notar que, ainda que os Arara não

participem de uma intensa rede de trocas e visitas com os Gavião e Zoró⁵³ – aqueles que a política indigenista coloca para conversar –, percebe-se o compartilhamento de artefatos, práticas e discursos entre os Arara e estes povos. Os Arara usam pinturas, paneiros e artesanato Gavião, bem como costumam fazer a macaloba do modo que aprenderam com esses. Mesmo o *Wayo at Kanã*, alguns dizem ter aprendido com os Zoró e Gavião. Estes últimos dizem ter aprendido com os Arara a ser pajé. Os casamentos com Gavião não são usuais, mas sempre aconteceram e geram alguma preocupação. Embora os Arara não o formulem dessa maneira, pode-se dizer que é um contexto de mistura que subjaz essa intenção de se diferenciar. Entra aí um terceiro, contudo: é principalmente, mas não exclusivamente, para os brancos, cegos que são para a diversidade dos povos da região, que meus interlocutores pretendem aparecer ou mostrar-se. Trata-se de não ser Gavião frente aos olhos desse outro em um contexto regional de grande visibilidade e atuação política destes temidos vizinhos.

Encontro de Pajés e Festa do Jacaré

O projeto de Pedro, de fazer os Arara aparecerem e de juntar seu povo, inclui ainda outra iniciativa, esta em parceria com o Cimi e designada como Encontro de Pajés. Segundo o seu idealizador, tem como objetivo valorizar a cultura arara por meio dos pajés e transmitir o conhecimento sobre as curas xamânicas e os *remédios do mato* aos jovens e crianças e, secundariamente, aos brancos que porventura apareçam. Vejamos como Pedro concebe este encontro:

Júlia: Qual que é a diferença entre o Encontro de Pajés e a Festa do Jacaré?
Assim, o que é diferente, que você acha?

Pedro: Não, Encontro de Pajé, como eu sempre falo, isso não é festa. Isso é mais para ensinar como que curava, que tipo de remédio que tomava pra curar o doente, como é que o pajé trabalhava. Porque ele sai assim, por exemplo, se tem um doente lá na cachoeira, lá na Palhoça, ele vai embora, ele chega, entra dentro da sua casa e você não vê ele. Então o trabalho do pajé é isso. Não é festa. Então é isso que a gente tem que mostrar pros filhos da gente, pros neto da gente, explicar. Mas não era eu pra mim tá

⁵³ Mais recentemente, as festas religiosas inseriram os Arara (de Iterap) em um circuito ritual. Comemorações de aniversário da construção de igrejas, inauguração de igrejas e festas associadas ao calendário religioso (como o Natal) deslocam os Arara para aldeias Gavião e Zoró.

explicando isso. Era eles, esse povo velho que era pra tá passando pra mim. Como é que funcionava, como é que nós vivia, né, como é que o trabalho do pajé funciona. Porque realmente não é festa de pajé. É encontro mais pra saber como é que eles viviam, como é que eles iam nas aldeias, curar outro paciente que tá lá em Ji-Paraná daqui mesmo. Quando ele não ia daqui mesmo ele já mandava uma pessoa lá, o espírito pra ir lá curar. Então era assim, o trabalho do pajé.

Pedro não diz o que entende por festa, mas a partir da discussão realizada nos capítulos anteriores, podemos supor que festa é estar junto em um entre si alegre. Veremos que, neste sentido, o Encontro de Pajés não se diferencia da festa porque também precisa da alegria e da bebida para acontecer. A diferença entre os dois rituais é, segundo o cacique de Paygap, que a Festa do Jacaré sempre existiu e que o encontro é algo novo, idealizado por ele com o intuito declarado de “valorizar os pajés”.

Tal valorização tem dois sentidos. Em termos gerais, trata-se de uma valorização da cultura, o que, no projeto político de Pedro, também inclui o *Wayo 'at Kanã*. Valorizar os pajés é também uma ação mais singular e muito bem localizada: animar o pajé Cícero, que, na percepção de Pedro, anda desanimado e triste desde que o seu *peessoal* passou a frequentar a igreja. Nas palavras do cacique, “ele fica dentro de casa sozinho. Então eu fico com pena. Por isso que eu sempre convoco esse trabalho pra ele. Animar ele, tirar um pouco da tristeza. Sei que ele fica triste mesmo”. O Encontro não deixa de ser uma festa para o pajé. E, como veremos, é ele que age como o dono do ritual.

No ritual que descrevo a seguir, a ideia inicial de Pedro era realizar um Encontro de Pajés, seguido por uma Festa do Jacaré. Até onde vai o meu entendimento, o evento acabou sendo um mistura dos dois. Para o encontro, foram convidados pajés nambikwaras, conhecidos dos Arara de um encontro anterior realizado em Paygap. Em alguma medida, a ordem dos dois rituais foi invertida a partir dos desígnios do xamã e das circunstâncias da festa.

Acompanhado da esposa, da filha mais nova e de uma neta, Cícero chegou em Paygap uma semana antes da data marcada para o encontro começar. Miro, o motorista do Cimi que viria a ser uma peça fundamental do encontro, foi quem o trouxe. A vinda antecipada do pajé tinha como intuito preparar o encontro. Chiquito, um senhor

considerado pajé, também chegou nesse dia, acompanhado da esposa Albertina e de uma filha solteira. Bem cedinho na manhã do dia seguinte, os cunhados de Pedro, seus sogros e alguns jovens e crianças saíram em uma expedição de caça rumo ao igarapé Orquideia. As mulheres juntaram-se à excursão com o intuito de pescar.

Cícero passou a tarde no terreiro de Pedro fabricando saias de buriti, atividade que o manteve ocupado nos dias seguintes. Durante a execução do trabalho, Arõy ofereceu um pouco de macaloba levemente azeda. Eu quis saber se Cícero iria cantar. O xamã retrucou: “cantar como?”, me disse ele, “os outros parentes não vieram”, referindo-se ao fato de, com exceção de Chiquito, nenhum outro pajé ter chegado até aquele momento, o que fazia parte do script.



Figura 23: Cícero expondo as palhas ao sol depois de cozinhá-las em uma panela para que ela fique clara e não provoque coceira.

Na quarta-feira, um pequeno grupo de jovens e crianças, liderados por um homem adulto que costuma ser muito paciente com as crianças, saiu para buscar palha de buriti com o objetivo de confeccionar mais saias. Rose, missionária do Cimi, e Jandira, assessora do Comim, estiveram na aldeia para resolver algumas pendências relacionadas ao encontro como, por exemplo, que alimentos precisavam ser comprados. Encabeçadas por Arõy, a

dona da roça, algumas mulheres, moças e crianças, foram tirar macaxeira para fazer macaloba. Cada uma das mulheres adultas disse-me que faria macaloba para seus pais. Arõy tirou cará pensando que os homens que estavam no igarapé Orquideia trariam jacaré.

No dia seguinte, houve um fluxo mais intenso de carros na aldeia, trazendo novos convidados. Manichula, irmão de Pedro que por muito tempo morou em Paygap, chegou em seu carro, dirigido por Velhinho. Cícero, Pedro e Chiquito seguiam com os trabalhos de preparação do encontro. Descascaram mais palhas e fizeram tinta de jenipapo. Ajudado por um morador de Paygap, Pedro tratou três pacas abatidas por seu filho mais novo na noite anterior. Três jovens que chegaram da caçada empreendida no Orquideia trouxeram a notícia de que os homens não tinham conseguido pegar jacaré. Um dos filhos de Arõy tinha visto jacaré na noite anterior durante uma caçada com seu tio. Não pôde matá-lo, contudo, porque tinha uma filha recém-nascida.

De noite, no terreiro de Pedro, Cícero cantou a música do jacaré. Os pajés insistiram muito para que eu cantasse. Estávamos Manichula, Cícero e Chiquito e eles se divertiam com o meu desempenho pífilo. Assim que começaram a cantar, Pedro serviu a macaloba doce feita por Arõy. Cícero cantou a música do jacaré várias vezes. Chiquito tentava acompanhá-lo de vez em quando. Manichula somente fazia companhia.

Na manhã da sexta-feira, Miro e os caçadores retornaram à aldeia. As mulheres não conseguiram matar peixes. Um rapaz me contou que Cícero solicitou aos caçadores que pegassem um jacaré e Miro, o motorista caçador do Cimi, comprometeu-se em sair à noite em busca da presa. A cunhada desse menino, uma branca, retrucou: “ué, mas é Encontro de Pajés. Não é Festa do Jacaré não” ao que o menino emendou: “*Toto* que mandou pegar”.

Os dois dias seguintes seguiram no ritmo dos preparativos para o encontro, com Cícero firme na empreitada de confeccionar saias, as mulheres indo juntas à roça e fazendo macaloba separadamente em suas cozinhas a pedido de Pedro. Procópio, outro pajé, chegou com a esposa, uma das filhas (acompanhada do marido) e várias netos do casal. Em uma das noites, os velhos ficaram conversando no terreiro de Pedro, que reclamou que as crianças, para quem o encontro é dirigido, não se sentavam para ouvir, atribuindo aos pais a obrigação de que elas “parassem quietas”.

Um foco de tensão durante esses dias, que deveria ter sido somente a semana de preparativos para o encontro⁵⁴, era a alimentação. A mercadoria que seria comprada pelo Cimi e pelo Comin ainda não havia chegado e quem estava arcando com todas as despesas com a comida era a família de Pedro. Arõy quem estava cozinhando, ajudada pela filha Marisa.

No sábado, contados seis dias da chegada de Cícero na aldeia, quem comandou a fabricação de macaloba na cozinha de Arõy foi sua irmã Marina, ajudada por várias mulheres, entre elas sua mãe, sua irmã mais nova e uma prima. A macaxeira usada foi tirada da roça da mãe de Marina e Arõy. Simultaneamente, a esposa do irmão de Arõy fazia a bebida em sua cozinha, atendendo à solicitação do cacique. Enquanto isso, os mais velhos ocupavam alegremente os bancos do terreiro de Pedro.



Figura 24: Marina, a dona da macaloba coando o caldo de macaxeira, sendo observada pela prima e pela irmã. No canto superior esquerdo, é possível ver um pedaço de jacaré.

⁵⁴ Somente Cícero deveria ter ido de Iterap para Paygap durante essa semana anterior ao início do ritual. O pessoal de Paygap não havia se preparado para receber os convidados durante esse período

No dia seguinte pela manhã, Miro apareceu com um jacaré morto. O motorista não sabia que o réptil deveria ser trazido vivo. Todos foram ver o bicho que ele colocou sobre uma mesa que ficava ao lado da cozinha de Arõy. Os homens passaram a manhã relembrando suas caçadas e as mulheres limpando o terreiro, fazendo macaloba e cozinhando. O jacaré morto por Miro era da espécie jacaré-açu, chamado pelos Arara de *wayo kût*, jacaré branco, caça interdita.

Perguntei para várias pessoas como faziam e a maioria não soube responder. Arõy afirmou que comiam essa espécie. A esposa do pajé também disse não haver problema. Explicou-me que Alicate tinha matado um *wayo kût* dias antes e dado um pouco de sopa para a sua família. Ninguém passara mal. Marina contou-me que o animal que assava no moquéim da cozinha de Arõy era exatamente do mesmo tipo que havia sido morto a paulada dois anos antes. Diante de minha incredulidade, explicou muito tranquilamente que se tratava de um jacaré preto que ficara branco por estar no açude. Minutos depois, uma sobrinha dela demonstrou preocupação ao ser por mim informada que o jacaré que Miro trouxera era *kût*. Ela disse-me que eles nunca tinham comido este animal.

De noite, Miro saiu para tentar pegar um jacaré vivo. O plano era deixar o anzol amarrado no açude próximo à aldeia e voltar no dia seguinte para conferir. Pedro sugeriu a ele que dessa vez pedisse ajuda para que fosse possível capturar o animal vivo. No meio da noite, começaram a cantar e a dançar no terreiro de Pedro. Como em todas as danças que acompanhei, com exceção da performance de Benedito na festa de Iterap, Cícero puxava e ditava o ritmo. Cantou a música do Jacaré que tentara me ensinar na noite anterior.

As mulheres dos pajés não dançaram nenhuma vez, embora as esposas de Procópio, Firmino e Chiquito tenham assistido o tempo inteiro as performances dos maridos. A esposa e as filhas de Cícero não apareceram. O terreiro do cacique ficou cheio. As mulheres ataram suas redes para as crianças dormirem. Alguns homens não participaram porque tinham saído para caçar.

Os pajés dançaram até por volta de 23:30. Zé André, um morador de Paygap que não é pajé, dançou a noite inteira com Firmino, Procópio, Manichula e Cícero. Os jovens os acompanharam. Quando parecia que a dança terminaria, Miro chegou de sua caçada com uma paca. As pessoas insistiram e ele foi colocar um cocar que Manichula havia

confeccionado para ele. Todos se animaram de novo, inclusive Pedro que até então não tinha dançado. Todos os homens paramentados, com saia de buriti, cocar, arco e flecha. Dançaram mudando de lugar, com Cícero comandando. Miro também dançou com os pajés e Pedro. Os jovens e crianças dançaram de mãos ou braços dados (eu junto), circundando os pajés. Marina, a dona da macaloba, serviu e recebeu as panelas e canecões com a bebida a noite inteira.

Dois convidados nambikwaras – um pajé e seu sobrinho – chegaram na manhã do dia seguinte com dois missionários do Cimi. De manhã, os pajés seguiram para a maloca depois que o pajé convidado cantou um pouquinho (uma oração, segundo ele) ainda no terreiro de Pedro. Na maloca ainda vazia, Cícero cantou a música do Jacaré, dançando com os pajés araras, Zé André e Miro. Pedro ficou sentado em uma carteira da escola⁵⁵, observando a dança, uma coreografia em que animadamente pulavam com os dois pés e as pernas semiabertas. Tereza, a filha do pajé, disse rindo que, naquele momento, Miro estava virando jacaré. No dia em que Miro chegara à aldeia carregando a sua presa, Toto Név tirou uma foto, *xáp*, do motorista. Por isso, o motorista iria “aprender tudo no céu”, isto é, o jeito arara de viver e falar. Tereza ainda me contou que Miro casar-se-ia com a filha de Toto Név.

Depois que as pessoas chegaram à maloca, outras danças e músicas foram performadas. Lado a lado, os homens, comandados por Cícero, davam ora dois passos para a frente e três para trás, ora quatro passos para frente, quatro para trás. Também dançaram em círculo, primeiro em sentido anti-horário e depois em sentido horário, dando passos marcados com o pé direito para o lado e eventualmente trocando de posição. O chocalho de Cícero, *pequé xot*, amarrado ao seu tornozelo direito, marcava o tempo. Os demais participantes observavam sentados em cadeiras encostadas nas paredes da maloca. O pajé nambikwara cantou várias canções, sentado em uma cadeira, segurando um pedaço de palha de buriti fechado, que lhe servia de bastão onde às vezes apoiava a cabeça.

⁵⁵ A escola da aldeia estava em reforma e as aulas estavam sendo ministradas na maloca.



Figura 25: Da esquerda para à direita: Procópio, Pedro, Cícero, Firmino, Leandro (filho mais novo de Pedro) com sua filha, Zê André e Miro descansam entre uma dança e outra.

Mais dois xamãs nambikwaras chegaram durante a noite. Na maloca, os pajés araras dançaram animadamente. As netas e a filha mais nova de Cícero os acompanharam mais para o final. As meninas acharam que a dança estender-se-ia noite adentro e foram buscar as saias de palha feitas por Cícero durante a semana. Dançaram menos de meia hora e não chegaram nem a vesti-las porque em seguida começou o longo ritual de cura nambikwara, que envolvia cantos, tabaco (fumo de rolo) e sucção de objetos.

No dia seguinte, quando supostamente deveria começar o Encontro de Pajés, Chiquito foi embora com o filho que veio buscá-lo no carro da família depois do almoço. Outro pajé contou-me que o evento acabaria naquela noite e que, portanto, Chiquito não deveria ter partido. A decisão dele foi tomada devido a tonturas que sentiu na noite anterior ocasionadas por problemas de pressão.

Pela manhã, os pajés nambikwaras e araras fizeram uma pequena expedição pela mata da redondeza para uma troca de conhecimento sobre os remédios do mato. De tarde, eles não apareceram. Ficaram na casa de palha do Cimi. Os xamãs araras já não estavam tão enfeitados como nos dias anteriores. A festa/encontro estava acabando, sem nem ter chegado a começar oficialmente.

Passei parte da tarde conversando com as netas de Dona Janete, casadas com os dois filhos mais novos de Pedro, e com Nakyt, que explicou-me que o que vinha se desenrolando esses dias na aldeia era um *encontro* e não uma *festa*. Uma mulher de Iterap teria dito que alguns homens de Paygap estavam comprando bebida e que um deles, casado, estava ficando com uma mulher solteira da aldeia convidada. Diante disso e de mal-estares em torno da alimentação⁵⁶, um homem de Paygap chegou à conclusão de que “festa não dá certo não, é só fofoca”.

De noite, os pajés foram para a maloca. Só eu estava lá. Os Nambikwras falaram que os parentes estavam muito desanimados, que uns já tinham até ido embora, em referência a Chiquito e seus parentes que partiram na manhã anterior. Cícero chegou na porta da maloca, assoviou, chamando o pessoal, que foi chegando aos poucos. Os Arara fizeram então um ritual de cura. Sentaram-se em uma esteira três mulheres e um homem. Os três pajés os trataram simultaneamente. Acompanhado por Procópio, Cícero cantava uma música cujo único verso, *exahmây man niê*, quer dizer “ele sabe das coisas”, uma referência a Toto Nêw⁵⁷. Manichula soprava as mãos e esfregava a cabeça de uma das mulheres, que sofria de enxaqueca. Procópio esfregava a barriga da mais jovem. Cícero encarregou-se da terceira mulher. Em seguida, várias crianças foram colocadas na esteira. Cícero esfregava a cabeça e a barriga dos pequenos e pequenas. Alguns foram soprados⁵⁸.

O ritual arara deve ter durado uns 40 minutos. Em seguida, foi a vez dos nambikwaras, que novamente cantaram, fumaram tabaco e tomaram muito café. Depois de umas duas horas, foram embora com os missionários do Cimi para participarem de uma Festa da Menina Moça em uma de suas aldeias. Convidaram Pedro e Arõy para irem. O pessoal do Cimi não soube me dizer porque os nambikwaras quiseram partir antes do combinado. Um dos missionários sugeriu que os convidados teriam sentidos “o desânimo da comunidade”.

Na terça-feira, estava claro que o encontro realmente tinha acabado. Todos estavam envolvidos em suas tarefas domésticas. Manichula foi embora de manhã cedo com

⁵⁶ A comida fornecida pelos *parceiros* chegou junto com os Nambikwaras e passou a ser preparada pelas sobrinhas de Arõy na cozinha da escola. Antes disso, alguns convidados teriam reclamado da quantidade de comida.

⁵⁷ Posteriormente um jovem professor de Paygap traduziria o verso como “o sabedor de tudo”.

⁵⁸ A mãe de duas dessas crianças, uma branca, contou-me que o mais velho quando era menor vivia doente na Casai, mas que *toto* Cícero curou o menino e explicou-me: “faltava ele [o menino] ir junto mais eu e o pai dele lá em cima”, em uma clara referência a *xáp*.

o Velhinho que foi busca-lo. Nakyt disse que os pajés não pareciam estar muito animados e explicou tal estado de espírito pela ausência de bebida fermentada: “acho que se tivesse macaloba eles animavam”. Quis saber se estava se referindo à bebida azeda e ele confirmou: “para dar coragem, para animar”.

Virar i'tâ

Como a descrição apresentada talvez deixe entrever, o evento realizado em Paygap alternou-se entre momentos de alegria e envolvimento coletivo nas mais diversas atividades e momentos menos animados. Nunca entendi porque os pajés nambikwaras foram embora, mas suspeito que a chegada deles possa ter influenciado a partida de Chiquito. Embora tenha havido alguma confusão em torno da alimentação, até o ritual configurar-se de fato como um Encontro de Pajés, com a realização de curas, o clima era amistoso e alegre.

Com exceção da família dos três pajés que foram a Paygap, os outros moradores de Iterap não estiveram presentes no encontro. Depois da festa realizada no ano anterior, as relações entre as duas aldeias ficaram um pouco estremecidas. Não sei dizer se outros que não os pajés chegaram a ser convidados.

O Encontro de Pajés parece precisar dispor dos mesmos elementos para reunir as pessoas: alegria, dança, bebida e até jacaré. A *apresentação* também faz parte do ritual, dirigida neste caso especialmente às crianças e aos jovens, que não querem se sentar para ouvir. Preferem ficar namorando *'oraxexe* no mato pensando que é gente, segundo Arõy.

O ritual de cura arara, realizado à meia luz, revela os *agóa'pât* em seu ofício. Um trabalho que é realizado invariavelmente no escuro vira objeto de uma apreensão visual. Os brancos presentes éramos eu, o pessoal do Cimi e um casal de amigos dos moradores de Paygap. Os brancos, ao menos nesta edição da qual participei, não são os espectadores principais do ritual. Ele tinha como principais alvos os próprios Arara e claro os pajés nambikwaras.

Tanto o *Wayo 'at Kanã* como o Encontro/Festa constituem-se enquanto espaços-tempos nos quais os Arara estão apresentando-se para si mesmos, ora de olho nos brancos,

ora nos Gavião, outras vezes nos Nambikwara. Para que a apresentação funcione é preciso que as pessoas estejam no estado *wāw nān*, pois trata-se de um ritual.

As iniciativas de Pedro para reunir seu povo ou animar o pajé são tentativas deliberadas de reverter o movimento de virar branco, estabelecendo relações amistosas e de hospitalidade, por um lado, e um investimento na alteração e metamorfose corporal, por outro. Voltemos brevemente à festa realizada em Paygap em 2010, certamente a mais exitosa em juntar as pessoas e produzir um certo devir. A adesão paulatina aos adornos, bem como o “assalto” às crianças e jovens, principalmente do sexo masculino, para impor-lhes a pintura tradicional, constituem passagens importantes desse movimento. Aos poucos, no espaço condensado da festa, os corpos vão se transformando. Se nos primeiros dias o urucum aparecia no rosto de alguns poucos velhos, no dia da matança ele estampava a face de praticamente todos os participantes. A Festa do Jacaré instaura um espaço-tempo no qual corpos especificamente araras podem ser fabricados em um contexto em que a assunção do ponto de vista arara vem sendo interpelada pelos brancos, especialmente no caso da conversão. As pessoas que tomam parte deste espaço-tempo almejam abertamente virar índio, ou mais precisamente, virar *i'tâ*. Interessava ali estar novamente junto para poderem conviver em um espaço-tempo no qual a qualidade *i'tâ* de suas existências se faz presente.

Com dilemas parecidos, outros povos parecem estar engajados em processos similares. No caso do que caracteriza como um revivalismo *kisêdjê*, Coelho de Souza mostra como o esforço consciente dos *Kisêdjê* em reatualizar algumas práticas associadas a um passado pré-xinguano tem como foco não só uma preocupação com o diferenciar-se de seus vizinhos ou dos brancos como com o “diferenciar-se de si mesmos” (Coelho de Souza 2010: 106). Tal processo de autotransformação comporta um trânsito consciente entre dois movimentos não contraditórios: um virar branco e um virar índio. Virar índio, entre os *Kisêdjê*, refere-se a um engajamento em “uma série de ações depurativas no sentido de manter o caráter ‘jê’ (em oposição a xinguano) e ‘indígena’ da sua ‘cultura’” (p. 104). Já o virar branco, expressão corriqueira em Paygap (justamente onde um movimento deliberado de virar arara está em curso...), caracteriza um modo de vida marcado por experiências diversas com os conhecimentos, roupas, bens, tecnologia e comidas obtidas nas relações com não índios (p. 106).

O movimento de virar branco é ao mesmo tempo freado (principalmente pelas lideranças) e desejado pelos meus anfitriões. Não está em questão abrir mão das mercadorias, conhecimentos e relações que uma imersão no mundo dos não índios trouxe. Porém teme-se pelos riscos e perigos que esse engajamento acarreta, o de que essa metamorfose complete-se irrevogavelmente. É entre um virar *pég* e um virar *i'tâ* que as pessoas escolheram transitar, o que nos afasta um pouco da cultura enquanto aparato identitário e coloca no centro da questão a pregnância da alteridade e do devir: o desejo é por transformar-se entre e sempre. Como coloca Coelho de Souza, é preciso “compreender que o foco dos esforços assim como dos receios indígenas não está na oposição entre conservação e transformação, tradição e inovação: o risco não é transformar-se, mas transformar-se completa e definitivamente – isto é, dar fim à transformação” (p. 107).

Talvez o que autores como Coelho de Souza estejam a apontar seja menos o devir como desejo do que como efeito. As pessoas transformam-se por meio de suas ações. São estes atos que criam diferença. Não estamos falando de um desejo de autotransformação no sentido da assunção de uma outra identidade. Age-se em um determinado espaço-tempo com vistas a se fazer único. Não se trata, portanto, de mudar de identidade, mas de agir com efetividade. Para tanto, em alguns contextos, as pessoas escolhem agir como brancos, em outros como índios. A diferenciação responde não a um desejo de assumir uma identidade, mas de assumir outros poderes. Dentro desta perspectiva, o problema não é mais quem a pessoa é (sua identidade), mas os poderes que ela tem (suas capacidades).

O ritual, máquina de transformação por excelência, produz um espaço-tempo expandido, o que torna propício grandes metamorfoses. Ao modo dos rituais de casamento celebrados pelos Chachi analisados por Praet (2009), todo mundo muda a sua forma junto, para ficarmos com uma expressão cara aos meus amigos. Na visão de Praet, os casamentos coletivos que têm lugar entre este povo do noroeste do Equador durante o Natal ou a Páscoa configuram-se como um momento de suspensão da sociedade chachi e sua mudança para uma forma monstruosa por meio da dança, realizada em pares formados por pessoas de sexo oposto, e pelo uso excessivo do tabaco e do álcool (rum e bebida fermentada de milho).

Segundo Praet, no ritual passa-se algo muito similar ao que acontece nas curas xamânicas, porém em uma escala amplificada e mais complexa: uma mudança de forma [shape-shifting]. Diferentemente da sessão de xamanismo, na qual somente o doente e o xamã transformam-se – o primeiro sofre um processo de metamorfose involuntária e o segundo vira deliberadamente um monstro por meio do uso do tabaco e dos cantos –, nas cerimônias de casamento todas as pessoas engajam-se em uma metamorfose. Para o autor a adoção de uma forma monstruosa, ou a perda da forma humana, atribuída ao exercício da violência pelos policiais e pelo uso excessivo do álcool e tabaco, seria uma evidência de que “a sociedade chachi deixa de existir” (Praet 2009: 747) nessas ocasiões .

Parece consensual na literatura antropológica que o ritual é uma prática que visa transformações. Naquele espaço-tempo, as pessoas estão sempre a virar outra coisa: espíritos, animais, brancos, para citarmos algumas das possibilidades documentadas etnograficamente. Como deve ter ficado claro, o uso que faço da ideia de transformação operada pelo ritual é indissociável dos conceitos de metamorfose e devir, conforme a leitura que Viveiros de Castro faz deles.

Ao contrário da vida cotidiana – definida pela construção de parentesco, a saber, “pelo investimento social nos processos de extração da alteridade que permitem diferenciar os corpos sociais e coletivos, e portanto conferir a eles identidade” (Coelho de Souza 2002b: 9) –, o investimento do ritual é em dispositivos (canto, música, ornamentação corporal e uso de alteradores da consciência) que possibilitam uma metamorfose. Como afirma Coelho de Souza, é próprio do ritual fazer a diferença atuar, garantindo assim, justamente a condição da vida cotidiana, a saber a produção de pessoas via parentesco. O ritual volta-se justamente para a (re)produção da diferença (ver Viveiros de Castro 2002c: 452-3), uma vez que muito do seu trabalho é realizado acessando-se aquilo que Viveiros de Castro define como o “fundo de socialidade metamórfica implicado no mito”,

onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer indiferenciação originária entre humanos e não-humanos – ou índios e brancos etc. –, o que se vê é

uma diferença infinita, mas interna a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças finitas e externas que codificam o mundo atual) (2002c: 419).

Neste sentido, se o processo do parentesco visa a fabricar um corpo especificamente humano, extirpando assim qualquer ligação entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica, o ritual atua na orientação inversa. Seu trabalho é justamente o de reativar essas ligações potenciais (Coelho de Souza 2010b: 11). A metamorfose mítica – “um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados) e não um ‘processo’ de ‘mudança’ (uma transposição extensiva de estados)” (Viveiros de Castro op. cit.) – reaparece, assim, no contexto controlado do ritual, na contramão da socialidade construída pelo regime do parentesco. Todos que tomam parte nas ações da festa, que dançam, se enfeitam, conversam e bebem macaloba – que atualizam práticas que mostram-se pouco ativadas na vida cotidiana – estão virando *i'tâ*.

Em alguma medida, também se vira jacaré, como fica claro no caso de Miro, quando dança a música do jacaré com os pajés. A identificação dos humanos com animais ou espíritos reinstaura a distinção entre humanos e animais ou espíritos. Sendo jacarés, os Arara contraproduzem a convenção humana como diferente de outras. O virar, já dizia Viveiros de Castro (1999: 193-4), é sempre um processo de diferenciação frente a uma série de coletivos humanos e não humanos. Para virar *i'tâ*, é preciso (não) virar *wayo*: dois movimentos que se entrecortam, dois devires que podem ou não se atualizar a depender das ações dos(as) envolvidos(as) no ritual.

A cópia da festa

Como procurei mostrar ao longo deste texto, meus anfitriões mostram-se interpelados de diferentes formas por uma constatação de que a vida anda demasiadamente marcada por separações¹, constatação esta que não remete sempre ao virar branco, mas que é percebida como uma consequência da fixação em aldeias. As duas aldeias nas quais trabalhei vêm formulando diferentes soluções para produzir alguma continuidade entre as famílias. De um lado, a promoção de um estar junto é ensejada pelos cultos da igreja, que imagino – só posso imaginar na medida em que não me debrucei sobre o ritual – dependem menos da ideia de uma forma povo. De outro, uma proliferação de rituais que visam a conferir pausas no devir branco por meio da valorização da cultura, mas que só podem ser efetivos na medida em que ensejam alegria e beleza.

As iniciativas sob o comando de Pedro, quando bem sucedidas, reinstauram um espaço propício para que as pessoas possam ser *i'tâ*. Quando os Arara exibem a cultura para si mesmos e para os outros, alguns de meus interlocutores interpretam esta ação como uma *apresentação* que, como vimos, opera com uma lógica na qual o símbolo e o simbolizado são diferentes um do outro. A festa não representa a si mesma, ela representa outra festa. Assim como vimos, a *xáp* não representa a *ximít*. A cópia da festa e a cópia da alma duplicam as possibilidades de existência, afetam umas às outras e podem bem ser independentes.

Mas, se em uma apresentação aquilo que é representado parece ter que ser distinto do que é apresentado, o que são os Arara que se apresentam enquanto Arara? Ou bem eles são duplos de si mesmos ou são outra coisa. Virar deliberadamente *i'tâ* só é possível porque as pessoas também se percebem, em determinados contextos, como *peñ* – e,

¹ Ou, do ponto de vista dos velhos, por um excesso de proximidade. Tanto a separação como o excesso de proximidade têm como efeito uma impossibilidade de as pessoas estarem juntas no sentido de conformarem um estar entre outros em um alegre entre si.

talvez, também como Gavião, jacaré. As consequências desta transformação deliberada em Arara precisa ser melhor analisada e entendida a longo prazo. Em regimes de simbolização diferenciante (Wagner 1981) o que acontece quando estabilizar a convenção passa a ser uma ação explícita do ritual? Quando o que é feito de forma inconsciente por meio, por exemplo, da masculinização das mulheres passa a ser realizado voluntariamente em relação à indianidade? Estariam os Arara em dúvida quando ao que está dado? Parece-me que a Festa do Jacaré dá forma a uma indagação fundamental que aparece em diferentes graus na vida cotidiana: o que é virar Arara quando (também) se está virando branco?

Assim como tantos povos indígenas, os Arara mostram-se engajados em um duplo movimento de virar índio e virar branco. Um pouco alarmados com as transformações que a inserção mais intensa no mundo dos não índios vem acarretando, é verdade. Mas experimentando, testando, refletindo. Os rituais reatualizados a partir da ideia de valorização da cultura são, de certa forma, um laboratório. Povoada por parentes e não parentes, pessoas e animais, humanos e espíritos, a Festa do Jacaré e o Encontro de Pajés são espaços-tempos poderosos para a experimentação. E como qualquer experiência, podem dar certo ou não.

Entender o ritual enquanto um ensaio pode ser profícuo em tempos de antropologia pós-social. Quando nosso ímpeto pela ordem ou pelo todo anda um tanto quando domado, a sugestão de Calavia Sáez e Arisi de uma inversão da hierarquia lógica com a qual costumamos operar pode ser proveitosa: “já não primeiro as ações cotidianas da vida social e depois sua representação ritual, senão primeiro as ações rituais entendidas como um ensaio de novas possibilidades, e depois as ações comuns do dia a dia que aproveitam as pautas e as relações criadas em ocasiões excepcionais pelo ritual” (2013: 209).

Não há nada de inédito nesta proposta, alertam os autores. A ideia já estaria contida na noção de performance. E, mesmo fora do âmbito do ritual, diversas abordagens teóricas reconhecem que há sempre uma margem para a reelaboração em encontros com os outros. Em um campo repleto de teorias inovadoras, o da etnologia das terras baixas sul-americanas, os autores declaram não pretender nenhuma novidade. O questionamento deles dirige-se às descrições conservadoras que a domesticação dessas teorias acaba

produzindo. Muito pouco espaço é dado nas etnografias e análises para “toda essa incômoda proliferação de inautenticidade que supõe a venda de rituais para a televisão, a adaptação de estilos musicais ou festivos ou, inclusive o inefável sentido indígena da comédia” (idem). Absorver essa discussão é, na visão de Calavia Sáez e Arisi, abandonar realmente qualquer ideia de constância de uma sociedade ou cultura e abrir-se à “possibilidade de entender os rituais como ‘ações de laboratório’” (idem). O ritual enseja o estabelecimento de novas relações e mesmo de novos modos de relacionar-se que eventualmente reverberam na vida ordinária. Antes disso, contudo,

podem ser provados em um contexto especial, delimitado por signos que advertem a todos quanto ao que se fará, se dirá e se verá não deve ser confundido com a realidade comum; é, por enquanto, meta-realidade ou sobre-realidade. Para usar um exemplo ilustre, o ritual pode ser como essa peça teatral que Hamlet faz executar ante à corte de Dinamarca: pode *representar* episódios que já ocorreram, porém seu objetivo principal é *ensaiar efeitos* nas relaciones, talvez criar relações novas – neste caso, como sabemos, muito fúnebres – na vida real.

Ainda não sou capaz de oferecer uma reflexão sobre os efeitos do ritual. Seria importante debruçar-se também sobre os cultos e festa da igreja para se obter um panorama mais completo desses efeitos. Porém, em um mundo onde tudo parece poder se duplicar, a sugestão de Arisi e Calavia vem bem a calhar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO DE DEFESA ETNO-AMBIENTAL KANINDÉ. 2006. *Diagnóstico Etno-ambiental Participativo da Terra Indígena Igarapé Lourdes*. Rondônia.

BARBOSA, Nicolau Bueno Horta. 1945 [1917]. Relatório de Exploração e Levantamento dos rios Anary e Machadinho: relatório apresentado ao Exmo. Sr. Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, chefe da Comissão pelo Capitão de Engenharia Nicolau Bueno Horta Barbosa, ajudante da Comissão. 2ª ed. Rio de Janeiro: [CNPI]. (Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas).

BENTO, Rodolpho Claret. 2013. *A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj*. Dissertação de mestrado em antropologia. Universidade Federal de São Carlos - UFSCar.

BONILLA, Oiara. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”. *Mana* 11 (1): 41-66.

CALAVIA SÁEZ, Óscar. 2004. “In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (1): 157-73.

_____. 2012. “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. *CAMPOS – Revista de Antropologia Social* 13(2): 7-23.

_____. 2013. Nomes, pronomes e categorias: repensando os ‘subgrupos’ numa etnologia pós-social”. In: *Antropologia em primeira mão* 138. 17p.

CALAVIA SÁEZ, Óscar & ARISI, Barbara. 2013. “La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos”. *Revista Española de Antropología Americana* 43 (1): 205-222.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009a (1998). “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, p. 101-13.

_____. 2009b. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, p. 311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009 (1985). “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, p. 77-99.

CARSTEN, Janet. 1991. “Children in Between: Fostering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia” In: *Man*, New Series, Vol. 26, No. 3, pp. 425-443.

_____. 1995. “The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi”. In: *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2, pp. 223-241.

_____. 2001. “Substantivism, antisubstantivism, and anti-antisubstantivism. In: S. Franklin & S. McKinnon (orgs.). *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham, NC: Duke University Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela. S. 2010. 2004. “Parentes de sangue”. *Mana* 10(1): 25-60.

_____. 2010a “A vida material das coisas intangíveis”. In: Coelho de Souza & Coffaci de Lima, Edilene (orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, p. 97-118.

_____. 2010b. *Socialidades perspectivas: transformações rituais no mundo indígena centro-brasileiro*. Projeto de pesquisa CNPq/Capes coordenado por Marcela Coelho de Souza.

CLASTRES, Pierre. 2003a [1962]. “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”. In: *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 45-63.

_____. 2003b [1969]. “Copérnico e os selvagens”. In: *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 23-41.

_____. 2003c [1974]. “A sociedade contra o Estado”. In: *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 207-34.

COSTA, Luiz Antonio. 2007. *As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de doutorado em antropologia. Museu Nacional – UFRJ.

COUTO, Ione Helena Pereira. 2011. “A Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios – SPI”. In: Freire, C. A. da Rocha (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, p. 223-31.

DAL POZ, João. 1991. *No país dos Cinta-Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade de São Paulo – USP.

DE PAULA, Jania Maria. 2008. *Karo e Ikoleng: escolas e seus modos de vida*. Dissertação de mestrado em geografia. Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

DILLEMBURG, Scheilla (org.). *Tap pāy tap at kanā xet: mitos arara*. Ji-Paraná: Comin.

EWART, Elizabeth. 2005. “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia* 48 (1): 9-35.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis – história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14(2): 329-366.

_____. 2009 (1992). “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrument crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil* (2ª edição). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 381-96.

FAUSTO, Carlos & COSTA, Luiz. 2011. The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies. *Religion and Society* 1: 89-109.

FELZKE, Lediane. 2007. *Quando os ouriços começam a cair: a coleta de castanha entre os Gavião de Rondônia*. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. Universidade Federal de Rondônia.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). 2011. *Memórias do SPI: texto, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.

FONSECA, João Severiano da. 1989 [1880]. *Viagem ao redor do Brasil – 1875 a 1878, volume 1*. Rio de Janeiro: Bibliex.

FONSECA, José Gonçalves da. 1874 [1749]. Navegação feita da cidade do Gram-Pará... às minas do Mato Grosso... no anno de 1749. In: ALMEIDA, Candido Mendes de. *Memórias para a história do extinto Estado do Maranhão*. Tomo II. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga.

FRANÇA, Luciana Barroso. 2012. *Caminhos cruzados: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva*. Tese de doutorado em antropologia. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GABAS JR., Nilson. 1999. *A grammar of Karo, Tupí (Brazil)*. Dissertação de doutorado em linguística. University of California – Santa Barbara.

_____. 2001. *Proposta de ortografia para Língua Arara (Karo) de Rondônia*. Mimeo.

_____. 2012. *Karo – Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karo>. Acessado em 20/04/2013.

GABAS JR., Nilson. e ARARA, Sebastião (orgs.). 2009. *Mitos Arara*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

GUERREIRO, Antonio. 2014. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. Manuscrito, 30p.

HOWARD, Catherine. 1993. "PAWANA: a farsa dos "visitantes" entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: VIVEIROS DE CASTRRO, E. B. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história e indígena*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP, p. 229-64.

HUGO, Vitor. 1959. *Os desbravadores, volume 2*. Humaitá: Edição da Missão Salesiana de Humaitá (Amazonas).

ISIDORO, Edinéia Aparecida. 2006. *Situação sociolinguística do povo arara: uma história de luta e resistência*. Dissertação de mestrado em Linguística. Universidade Federal de Goiás.

KELLY, Jose Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana* 7(2):95-132.

_____. 2009. *Yānomami, doctors and the State: the cosmopolitics of Indian-White relations in Venezuela*. Versão pré-publicação.

LAGROU, Els. 2000. "Homesickness and the cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness". Em: J. Overing & A. Passes (organizadores). *The anthropology of Love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge.

LASMAR, Denise Portugal. 2011. *O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio: 1890-1938* (2ª edição revista e ampliada). Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai.

LEAL, Davi Avelino. 2007. *Entre barracões, varadouros e tapiris: os Seringueiros e as relações de poder nos seringais do rio Madeira (1880-1930)*. Dissertação de mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas.

LEONEL JR., Mauro de Mello. 1983 (Novembro). *Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião (Digüt) – P.I. Lourdes*. Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE).

_____. 1984 (Agosto). *Relatório Complementar de Avaliação das Invasões no Posto Indígena Lourdes (PIL), dos índios Gavião e Arara (Karo)*. Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. “Documents Rama-rama”. *Journal de la Société des Américanistes* 39: 73-84.

_____. 2004a (1964). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004b (1967). *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2008 (1945). “A análise estrutural em linguística e antropologia”. In: *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac & Naif, pp. 43-66.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana* 2(2). Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

_____. 2002. “O que é um corpo?”. *Religião e Sociedade*, 22: 9-19.

_____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. da UNESP/ISA/NUTI-MN-UFRJ.

LIMA, Tânia Stolze. e GOLDMAN, Márcio. (2003). “Prefácio”. In: Clastres, P. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

MELATTI, Júlio César. s/d. “Aripuanã”. In: *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00capa.pdf>. Consultado em: 22/07/2012.

MENÉNDEZ, Miguel. 1984/5. “Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira”. In: *Revista de antropologia*, 27/28: 271-86.

_____. 2009 (1992). “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil* (2ª edição). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 281-96.

MÉTRAUX, Alfred. 1979 (segunda edição). *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MINDLIN, Betty. 1983. *Relatório de Avaliação da Situação dos Arara (Karo) – P.I. Lourdes*. Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE).

_____. 1999. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos.

_____. 2009. *Do Açaí cada fruto uma história: narrativas dos povos indígenas de Rondônia e noroeste do Mato Grosso*. Belo Horizonte: UFMG/Cipó Voadores.

MINDLIN, Betty, DIGÜT, Tsorobá e CATARINO, Sebirop. 2001. *Couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Terceiro Nome e Senac.

MOORE, Denny. 1978. Relatório PI Igarapé Lourdes. Mimeo.

_____. 1981. “The Gavião, Zoró and Arara Indians”. In: Maybury-Lewis, David (org.).

MUNN, Nancy. 1992 (1986). *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham e Londres: Duke University Press Books.

NIMUENDAJU, Curt. 1982 [1925]. “As tribos do Alto Madeira”. In: *Textos Indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 111-22.

NÓBREGA, Renata. 2008. *Contra as invasões bárbaras, a humanidade. A luta dos Arara (Karo) e dos Gavião (Ikólóéhj) contra os projetos hidrelétricos do Rio Machado, em Rondônia*. Dissertação de mestrado em ciências sociais. Universidade de Campinas - Unicamp.

NUNES, Eduardo Soares. 2013. “O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central)”. *Journal de la Société des Américanistes* 99(2): 135-164.

_____. 2014. “O constrangimento da forma: transformação e (anti) hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)”. No prelo.

_____. s/d. *O ritual do “resgate”: objetivação e repolarização do contraste entre índios/brancos entre os Karajá de Buridina*. Mimeo.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. 2010. *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Dissertação de mestrado em antropologia. Universidade de Brasília - UnB.

OVERING, Joanna. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*, 34: 7-33.

PRAET, Istvan. 2009. “Shamanism and ritual in South America: an inquiry into Amerindian shape-shifting”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 737-754.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1973 (1941). “O Estudo dos Sistemas de Parentesco”. In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes.

RAMIREZ, Henry. 2010. “Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* vol. 2, nº 2: 179-225.

RODGERS, David. 2002. “A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng”. *Mana*. 8(2): 91-125.

RONDON, Coronel Cândido M. da Silva. 1916. *The Roosevelt-Rondon scientific-expedition and the Telegraph Line Commission*. Versão para inglês da publicação nº 42. Rio de Janeiro: Typ Luezingen.

RONDON, Cândido & BARBOSA FARIA, João. 1948. *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do norte do Brasil – Tomo I*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

SAHLINS, Marshall. 1997a. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I)”. *Mana* 3(1): 41-73.

_____. 1997b. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte II)”. *Mana* 3(2): 103-150.

SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado em antropologia. Universidade Federal do Paraná - UFPR.

SCHULTZ, Harald. 1955. "Vocábulos Urukú e Digût". *Journal de la Société des Américanistes* 44: 81-97.

SCHIEL, Juliana. 2004. "Primeiras informações". Em: *Tronco velho: histórias Apurinã*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas -Unicamp.

TURNER, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.

VANDER VELDEN, Felipe. 2010. "Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado de conhecimento e propostas de investigação". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2(1): 115-43.

_____. 2012. "O cheiro doentio do contato: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia Ocidental". *Mediações: revista de Ciências Sociais* 17, nº 1: 85-117.

VIEGAS, Susana Matos. 2006. *Nojo, Prazer e Persistência: Beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia)*. *Revista de História - 'Dossiê História dos Índios'* 154: 151-188.

VILAÇA, Aparecida. 2000. "O que significa tornar-se outro?: xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44):56-72.

_____. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 619-642.

_____. 2005. "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Anthropological Royal Institute* 11: 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ANPOCS.

_____. 1999. "Etnologia Brasileira". In: MICELLI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), Vol.1: Antropologia*, São Paulo: Sumaré, pp. 109-223.

_____. 2002a. "O nativo relativo." *Mana* 8(2): 113-48.

_____. 2002b. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições, pp. 345-99.

_____. 2002c. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições, pp. 401-55.

_____. 2002d. "A imanência do inimigo". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições, pp. 267-294

_____. 2006. "A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15: 319-38.

_____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos* 77: 91-126.

_____. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: BAMFORD, Sandra and LEACH, James (ogs.). *Kinship and Beyond*. Oxford, New York: Berghan Books pp.235-268.

WAGNER, Roy. 1974. "Are there Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: LEAF, Murray (org.). *Frontiers of Anthropology*. Nova York: Cincinatti: Toronto: Londres: Melbourne: D. Van Nostrand Company, p. 95-122.

_____. 1977. "Analogic kinship: a Daribi example". *American Ethnologist* 4(4):623-642.

_____. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1984. Ritual as communication: order, meaning, and secrecy in Melanesian initiation rites. *Annual Review of Anthropology* 13:143-55.

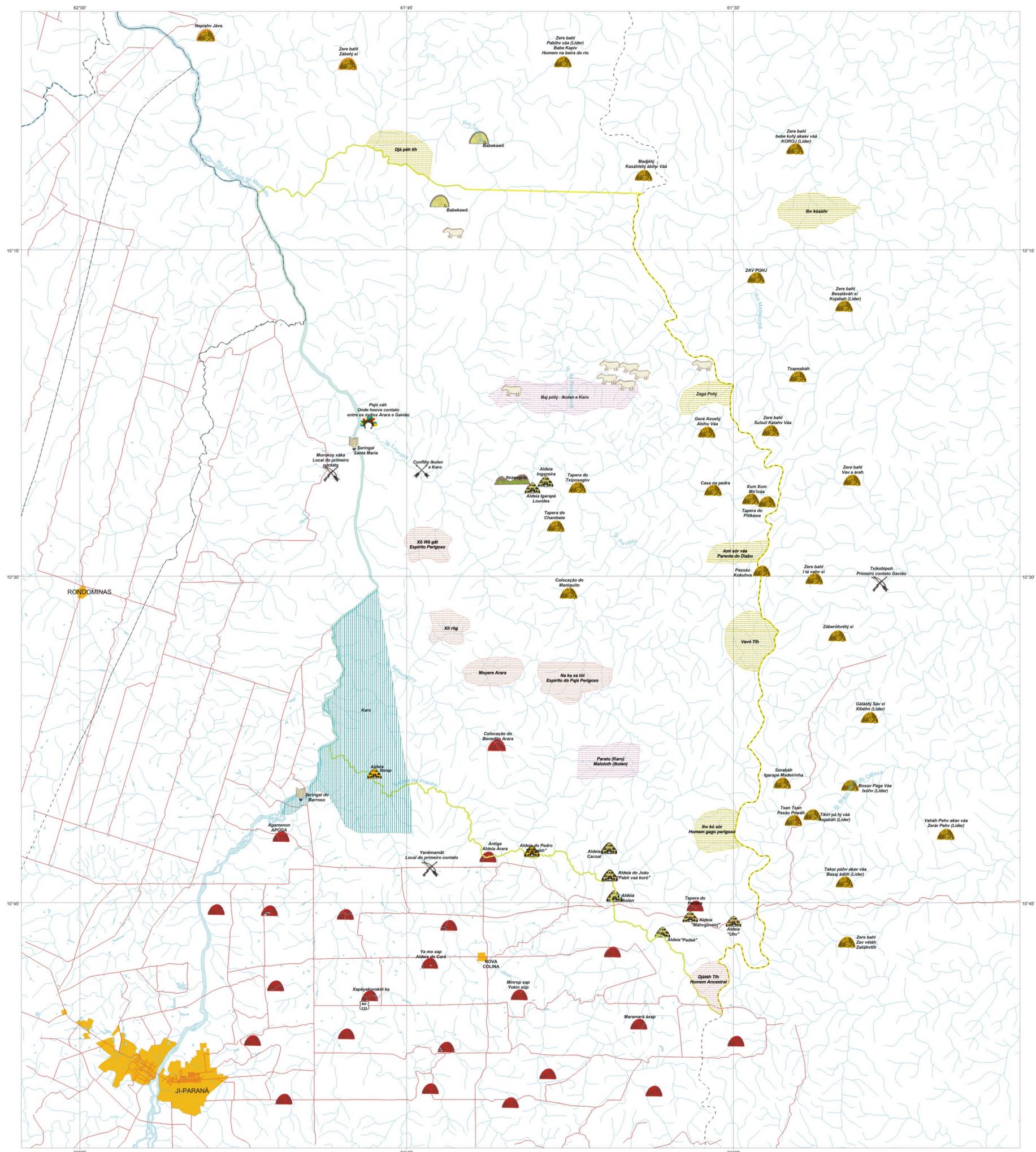
_____. 1991. "The fractal person". In: STRATHERN, M. e GODELIER, M (orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-173.



Mapa - Etno História

Terra Indígena Igarapé Lourdes

Diagnóstico Etno Ambiental Participativo da Terra Indígena Igarapé Lourdes



LEGENDA			LOCALIZAÇÃO DA ÁREA	
Referências Etnohistóricas Maloca Abandonada: Babekawô, Ikolên, Karô Barreiro: Barreiro, Conflito, Seringal Zona Sagrada: Ikolên, karo, karo e Ikolên Aldeias: Aldeia Karô, Aldeia Ikolên Contato: Não Índios, Índios Zona de Caça: Zona de Caça Limites municipais: Limites municipais Estradas e rodovias: Estradas e rodovias Rios e igarapés: Rios e igarapés Áreas urbanas: Áreas urbanas Terra Indígena Lourdes: Terra Indígena Lourdes			Escala 1:100.000 Projeção Geográfica (Lat/Long) Datum - SAD69 Imagem: Landsat TM5 - Ano 2003 FONTE: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais - INPE Instituto Brasileiro de Geografia - IBGE Associação de Defesa Etno-Ambiental - Kanindé Informantes Indígenas: IKOLEN e KARORAP	

