

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

A FLECHA DO CIÚME

O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

2010

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

A FLECHA DO CIÚME

O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Rio de Janeiro, Junho de 2010

A FLECHA DO CIÚME

O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro - orientador
PPGAS/MN UFRJ

Prof^a. Aparecida Vilaça
PPGAS/MN UFRJ

Profa. Bruna Franchetto
PPGAS/MN UFRJ

Prof^a Marcela Coelho de Souza
UNB

Prof. Renato Sztutman
FFLCH/USP

Rio de Janeiro, Junho de 2010

Figueiredo, Marina Vanzolini

A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu/ Marina Vanzolini Figueiredo. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2010.

437 pp., xviii pp.

Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Feitiçaria. 4. Tese. I. Título.

Rio de Janeiro, Junho de 2010

para Ulé e Waranaku

minha primeira amiga, meu primeiro professor

Agradecimentos

Minha gratidão pela generosidade dos Aweti por me receberam em suas casas e compartilharem comigo um pouco de suas vidas e seus conhecimentos é muito maior do que poderia expressar aqui. Que fique registrada em papel, contudo, este “bem de valor” de que dispomos, na academia, para manifestar nosso reconhecimento às pessoas queridas.

Pelas razões que exponho na introdução, não citarei neste trabalho os nomes dos Aweti com quem convivi, protagonistas das histórias que vou contar. Gostaria assim de nomeá-los agora, tanto para fortalecer o agradecimento, quanto para que a sonoridade de seus nomes, de que tanto gosto, confira um pouco de vida à tese. Agradeço pois, a Jakumin, Wawará e Ulé, a Talakwaj, Awajurupá e Meweku, a Kajaná e Kanuke, a Kaluanã, Mahy, Ariwá, Waritá e Ulawá, a Kamihã e Mawalawá, Praça, Kamiru e Ti’aju, Kawaká Wiriri, Kupenu e Kawlaku. Agradeço também a todos os jovens e crianças, filhos e netos desses casais, que sempre estiveram muito presentes em minha vida na aldeia, e foram diversas vezes meus melhores companheiros. Agradeço especialmente a Awajatu, Macha e Waranaku, meus professores e amigos, não só pelo cuidado que sempre tiveram comigo, como também pela paciência e seriedade na execução de nosso tão aguardado projeto, que um dia finalmente saiu. E ao pessoal do Saidão: Nikumalu, Kaimumã, Kamajulalu, Ti’apuku e Pataku, Gatinha e Tsuku’jyt, Miruwi, Kwaray, Tom, Tsehu e a todos os demais que não pude nomear aqui.

Agradeço também a Jumu'i Mehinaku, por ter me recebido por uma semana em sua aldeia, com perfeita hospitalidade. Carlinhos e Kururá tão bem me acolheram então em sua casa. Letão foi meu motorista de volta para casa. Da aldeia *Ipatse* (Kuikuro), onde também tive a honra de ser recebida, agradeço especialmente a Afukaká, Mutuá e Jamaluí, por me ajudarem de diversas maneiras, sempre com uma gentileza ímpar.

No posto Leonardo, o “governador” Kokoti sempre me recebeu com um sorriso, um prato de comida, um oferecimento de ajuda. Os professores da escola indígena, muito amáveis, permitiam que usasse a internet ali vez ou outra. O pessoal da saúde, com quem sempre pude contar para passar uma noite no Posto, uma conversa, um mate, foi um apoio fundamental. Na aldeia Aweti, os auxiliares de enfermagem Emerson e Arlindo mostraram-se dois ótimos cozinheiros, além de amigos.

E agora todos aqueles que me ajudaram, de uma maneira ou de outra, em casa:

As bolsas de estudo que recebi da Capes, nos primeiros dois anos de doutorado, e da Faperj, nos dois últimos, foram fundamentais para que pudesse me dedicar integralmente a esta pesquisa. Minhas viagens a campo foram parcialmente financiadas pelo PPGAS/Museu Nacional e pelo projeto “Ontografia comparativa e equivocação controlada: cinco estudos etnográficos e suas implicações reversas”(CNPq).

Agradeço a compreensão e gentileza das funcionárias da biblioteca, do pessoal da Xerox e dos funcionários da secretaria do PPGAS/MN ao longo dos anos de mestrado e doutorado.

Agradeço a meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, pela leitura deste trabalho desde suas etapas preliminares. Sua orientação sempre dosou em boa medida interesse pelas histórias que eu trazia do campo, respeito pelas opções que fui fazendo

tanto no momento da pesquisa quanto na análise do material, e precisas indicações de leitura.

Marcela Coelho de Souza me levou à aldeia Aweti pela primeira vez e continuou, ao longo desses anos, sendo meu porto seguro em Canarana e depois Brasília.

Foi uma sorte ter por perto Sebastian Drude, “o lingüista dos Aweti”, generosamente compartilhando cada novo resultado de seu trabalho, além de diversos materiais coletados por ele na aldeia. As preciosas dicas que me deu sobre a língua aweti ao longo destes anos fizeram toda a diferença.

Agradeço a Aparecida Vilaça e Carlos Fausto pelos comentários e sugestões que fizeram em minhas duas bancas de qualificação, alguns dos quais espero ter conseguido incorporar ao trabalho, outros que temo ter sido incapaz de aproveitar, mas que seguem registrados aguardando elaborações futuras.

Tive o privilégio de ingressar no mestrado no Museu Nacional logo após a criação do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI), que financiou boa parte de minha pesquisa de campo através do projeto Pronex (Faperj) “Transformações indígenas - os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”. Agradeço a todos os pesquisadores associados a este núcleo por ter podido contar com tal ajuda. Mais do que isso, porém, as reuniões semanais que começaram a ser realizadas naquele âmbito foram para mim, uma estudante de jornalismo recém chegada à antropologia, um ambiente de formação intelectual maravilhoso. O mesmo deve ser dito do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi), que deu continuidade aos encontros de Sextas na Quinta. Foi aí, descobrindo o que faziam e pensavam meus colegas, e apresentando etapas desta pesquisa, que comecei a virar antropóloga.

Agradeço especialmente aos comentários de Marcio Goldman sobre algumas apresentações que fiz naquele contexto. Não posso deixar de notar também a influência que teve sobre meu modo de pensar a antropologia o curso de Teoria Antropológica II ministrado por Goldman nos idos de 2004. O curso sobre perspectivismo ameríndio ministrado por Tânia Stolze Lima e Anne-Marie Colpron na UFF, em 2006, foi também um momento marcante na minha formação. A presença de Tânia Stolze nas reuniões do NuTI-NAnSi e, sobretudo, nossas conversas fora dali sobre a escritura da tese, ajudaram-me de uma forma que ela dificilmente terá calculado.

Gilberto Velho, desde o mestrado, é um amigo-parente cujo estímulo e apoio constantes têm para mim enorme valor.

Sem os amigos queridos que tive a sorte de conhecer no PPGAS/Museu Nacional, estou certa de que este trabalho teria sido impossível. A começar pelo inesquecível grupo de estudos no primeiro ano de doutorado, “as marilynianas”, com Antônia Walford, Luciana França, Ana Carneiro e Paula Siqueira. Luciana, Bruno Marques, Pedro Rocha e Beatriz Matos são colegas do projeto de pesquisa CNPq, meus contemporâneos na etnologia com os quais trocar experiências e idéias foi importante. Salvador Schavelzon mesmo morando em terra estrangeira, esteve sempre perto para discutir Pierre Clastres y *otras cositas más*. Maíra Bühler, que não era do Museu mas estava sempre junto, foi uma calma conselheira. Algumas conversas sobre feitiço com Edgar Barbosa me ajudaram a pensar especificidades do caso aweti. Na reta quase final da escrita, as viagens com “os tesistas” Nicolás Viotti e Ana Carneiro, para trabalhar com um pouco de ar fresco, locro e boa companhia, foram imprescindíveis. Julieta Quirós, recém doutora sobrevivente, acompanhou de perto a fase Buenos Aires da escrita. Virna Virgínia Plastino foi

companhia e mãe para o momento do fôlego final. Julia Sauma integrou o esforço conjunto de amigos na revisão ortográfica deste trabalho. Não tenho como agradecer a ela, Ana, Virna, Clara e Joana pela leitura de diversas partes do texto. Agradeço ainda àqueles que estiveram por perto ao longo de todo o doutorado: Cecília Campello, Felipe Sussekind, Magdalena Toledo, Márcia Nóbrega, Felipe Evangelista, Chloe Naum.

Miguel Conde fez parte da equipe de revisão, oferecendo muito generosamente seu revisor ortográfico.

Adriano Melhem, companheiro de aldeia e em casa durante boa parte da pesquisa, foi com quem pude compartilhar primeiro as idéias contidas neste trabalho.

Joana Miller tem sido desde o mestrado minha grande conselheira e referência para falar sobre o trabalho de campo, suas alegrias e sofrimentos, a escritura de tese, a vida acadêmica e o resto. Agradeço também a Luis Costa, pelo estímulo no momento da escrita.

Meus compadres Clara Flaksman e Moreno Veloso fizeram tanto por mim que fica difícil dizer. Não posso deixar de agradecer pelo melhor escritório do mundo, na Abade, e pelo cuidado constante, mesmo da Bahia.

Meus pais e irmãs nunca deixaram de me dar todo o apoio que puderam e de se interessar pelo que faço, o que não é pouco. Sem eles não teria chegado até aqui.

Mariano Giorgio me recebeu em sua casa, em Caseros, onde pude terminar esta tese muito mais feliz do que estaria em qualquer outro lugar.

mytum itowatsat, pacu itowatsat, mytum itowatsat
pacu itowatsat, mytum itowatsat, pacu itowatsat
mo'at ete e'ym ita iteowatsazunku, iteowatsazunku iteowatsazunku

mutum é meu inimigo, pacu é meu inimigo, mutum é meu inimigo
pacu é meu inimigo, mutum é meu inimigo, pacu é meu inimigo
não é de gente que quero me fazer inimigo

Canto de morezowagetu aweti

Resumo

A tese é uma etnografia sobre a feitiçaria e suas imbricações com o parentesco no sistema multilíngüe do Alto Xingu (MT) segundo um dos povos que o integram, os Aweti (tupi). Notando-se que o feitiço ocorre geralmente entre pessoas muito próximas, o que contrasta com a imagem, nativa e antropológica, do pacifismo como marca da relação entre os povos xinguanos, busca-se descrever aqui como a feitiçaria pode ser uma antítese do parentesco e, ao mesmo tempo, dele derivada.

Abstract

The thesis presents an ethnography of sorcery and its relation to kinship within the multilingual system of the Upper Xingu (MT), according to one of its constituent groups, the Aweti (tupi). Noting that sorcery occurs generally among people that are closely related, and in contrast to the native and anthropological image of peaceful relations between the xinguanos peoples, the thesis describes how from an indigenous point of view sorcery can be the antithesis of kinship while also being derived from it.

Grafia e pronúncia

Tentei seguir na grafia dos termos nativos, que aparecem sempre em itálico exceto no caso de nomes próprios (inclusive de personagens míticos e lugares), os padrões estabelecidos pelo lingüista Sebastian Drude ao lado dos professores indígenas Waranaku e Awajatu Aweti (ver Drude *et al.*, 2007). Estou ciente, contudo, de que o modo como grafiei alguns termos pode divergir desse padrão, sobretudo em alguns casos em que a junção de uma consoante muda a uma vogal produz o som de *r*, nos quais preferi manter a distinção original para facilitar a compreensão do sentido de certos termos. Escolhi grafar, por exemplo, *tekat atytu* (“sovinha”), ao invés de *tekaratytu* - apesar da segunda opção ser um melhor indicador de pronúncia - para distinguir as noções que compõem o substantivo: *te-kat* (“coisas dele”) + *atytu* (“doloroso”). Aviso também que não fiz uso da terminologia técnica lingüística ao arriscar algumas análises etimológicas (hipóteses tentativas, que fique claro) mas procurei explicar, em linguagem leiga, a função desempenhada pelos afixos na composição dos termos.

Algumas indicações de pronúncia:

As vogais soam normalmente como na língua portuguesa. O *y*, um som inexistente no português, deve ser lido como um *u* produzido na garganta, ou *ü*.

O *w* deve ser lido com som de *u*, como no inglês.

O *ñ* deve ser lido como *nh* no português.

O *z* soa próximo ao *j* na língua portuguesa.

O *ng* indica que o som de *n* é produzido na garganta.

O *j* é consoante mas deve ser lido como o *i* no português.

O *t* é palatalizado; quando não houver palatalização será grafado *th*.

A língua aweti possui a consoante oclusiva glotal, indicada pelo símbolo “ ‘ ”, como em *mo'at*, que deve ser lido como uma interrupção antes da palavra que se segue ao símbolo ’, em contraste com a pronúncia incorreta *moat*, por exemplo.

Sobre lenição: o *t* e o *p* quando aparecem ao final das palavras são sempre mudos. O *t* seguido de vogal adquire o som de *r*, como no exemplo acima, e desaparece quando seguido de consoante, como em *mo'aza* (*mo'at* + *za*, sufixo coletivizador). O *p* seguido de vogal ganha o som de *w*, como em *akwawawoko* (*akwawap* + *oko*, sufixo de aspecto temporal que indica ação futura ou contínua). Seguido de consoante o *p* mantém-se mudo, mas perceptível.

O trema sobre uma letra indica nasalização, quando o “ ~ ” não pôde ser usado. A língua awetí possui harmonia nasal, ou seja, um elemento intrinsecamente nasal causa a nasalização fonética de outros segmentos à sua esquerda, fazendo com que a nasalidade possa se estender através de várias sílabas na palavra.

Não há um acordo quanto ao uso de acentos. Em palavras simples sem sufixos, o acento usualmente ocorre na última sílaba da raiz.

Sumário

Introdução	1
I. Os Aweti no Alto Xingu.....	16
II. O todo e suas partes.....	26
III. Aweti, Enumaniah.....	34
III.i Tempo das epidemias; a aliança com os yawalapití	40
III.ii Novo chefe; Saidão.....	44
III. Nota sobre a pesquisa	47
Capítulo 1	
<i>Mo'at e 'ym tupiat itatza</i> : os feiticeiros não são gente	50
1.1 Diagnóstico e cura: flechinhas de quem?.....	54
1.1.2 Diagnóstico e cura: o <i>mopat</i> vai procurar coisas fora de casa	61
1.2 Sobre a 'ang: “quero ir para casa”	68
1.2.1 Sobre corpos: ex-coisas.....	77
1.2.2 Pós morte: ainda um pouco parente	80
1.3 Os verdadeiros humanos	91
1.4 O humanismo dos outros	96
1.4.1 <i>Topatapuzá etomowkap</i> : a origem dos cantos rituais	105
1.5 <i>Karika tene, kat</i> : coisas somente, e coisas que são pessoas.....	110
1.5.1 Coisas de trocar	117
Capítulo 2	
<i>Tupiat itaza porywyt</i> : o que fazem os feiticeiros	127
2.1 Ser atado à morte: flechas de <i>japi</i> e outros objetos.....	133
2.2 Sob o fogo de cozinha: nota sobre a casa	139
2.3 Outras técnicas: objetos que matam e objetos que atraem a morte.....	143
2.4 <i>Kuriti</i> : a loucura do afim.....	148
2.5 Poderes do homem noturno	153

2.6 Ser nutrido.....	158
2.7 Vingança.....	160
2.8 Todo enfeitado é parente.....	171
2.9 A violência deve ter um fim.....	176

Capítulo 3

<i>Mo'akatu</i> : para fazer gente.....	182
3.1 Manter vivo, manter próximo, tornar grande.....	185
3.2 Pais e filhos por fazer.....	191
3.3 Para ter nádegas de tapir.....	198
3.4 Porque aprender a caminhar é difícil para nossos filhos.....	208
3.5 <i>Montang itatza</i> , os donos dos remédios.....	213
3.5.1 Nota sobre a noção de “dono”.....	220
3.6 Adornos, sonhos e rezas: outras associações.....	226
3.7 Tabaco, fazedor de gente.....	233
3.8 O pagamento dos <i>mopat</i>	240

Capítulo 4

<i>Nākywa aty</i> : os braços fortes do feiticeiro.....	247
4.1 Ser e tornar-se <i>morekwat</i>	250
4.2 Um homem forte.....	261
4.3 Pele de jaguar.....	267
4.4 A comunidade contra o dono.....	270
4.5 Esse nome não darei a meu filho.....	276
4.5.1 Nopirí, o pobre.....	284
4.5.2 Os outros é que nos chamam.....	290

Capítulo 5

Desfazendo parentes.....	294
5.1 A flecha do ciúme.....	297
5.2 Somos todos parentes.....	306
5.3 <i>Otokwawap</i> : reconhecer-se parente.....	313
5.4 <i>Izetu e 'ym kajã</i> : do que se passa entre parentes.....	320
5.5 Consanguinização dos afins, afinização dos consanguíneos.....	333

5.6 Quase parentes	343
5.7 Palavras que não deveriam circular	347
5.8 Dos oponentes: desvirar parente	353
5.9 O parentesco pervertido	361
Capítulo 6	
<i>An tut ewaupwyka mo 'aza ete:</i>	364
não venha desconfiar de nós (quando um dos seus estiver morrendo)	364
6.1 <i>Tomowkap</i>	371
6.2 Histórias para dormir, histórias na mão do sovina	378
6.3 <i>Azój kat'ikaju tene:</i> acusar sem ter certeza	387
6.4 Conversa de mulher	393
6.5 Fofocas sobre fofocas	396
6.6 <i>Morezowagetu</i>	402
6.7 Epílogo: formas da diferença	415
Bibliografia	423
Anexo 1	
Terminologia de parentesco	436

Introdução

É muito comum na aldeia Aweti que, durante a noite, escute-se de dentro de casa agudos assovios produzidos com pequenas flautas de ossos de animais: *tit...tit...* São feiticeiros rondando a aldeia, vindos da floresta que a circunda, e que usam esses instrumentos para comunicarem-se entre si. Os Aweti preferem estar em casa quando cai a noite, pois é nessa hora em que se sentem vulneráveis ao ataque de malfeitores. *Mo'aza wekoju*, “tem gente rondando”, “aqueles que fazem ‘tit’”, comentam entre si. A impressão que se tem, de saída, é que os feiticeiros estão vindo de longe, e que são ‘gente *estranha*’ – este é o sentido do termo *mo'aza*, ‘gente’, aqui. Nas histórias de enfeitiçamento que comecei e ouvir na aldeia, no entanto, os feiticeiros eram muitas vezes pessoas bastante próximas que não estavam propriamente rondando, pois viviam ao lado. Este trabalho é uma tentativa de pensar o descompasso entre o lugar de onde se espera vir a feitiçaria e o lugar de onde ela geralmente vem. Se meu ponto de partida foi essa observação “sociológica”, o que tentei fazer aqui foi conectá-la tanto ao universo cosmológico em que a feitiçaria está inserida, quanto à microsociologia dos sentimentos que vejo como motores do feitiço – daí o foco no ciúme.

Os Aweti são um povo falante de língua tupi¹ que vive às margens dos rios Curisevo e Tuatuari, dois afluentes do rio Culuene, principal formador do Xingu, ao norte do estado do Mato Grosso, no planalto central brasileiro². Os povos indígenas que habitam a região foram primeiro

¹ Próxima ao saterê-mawé e às línguas da família tupi-guarani, a língua aweti tem sido recentemente considerada parte de um ramo “maweti-guarani” do qual teriam se desenvolvido, por um lado, as línguas T-G, e, por outro, saterê-mawé e aweti (Drude, 2007a).

² A região compreende, a oeste, os rios Ronuro e Batovi, que desembocam no Culuene na altura da região conhecida como Morená, onde passa a se chamar rio Xingu; os principais formadores do Culuene a leste são: Curisevu, Tuatuari, Mirassol e Tanguro.

descritos na literatura por Karl von den Steinen (1940), que lá esteve em duas expedições, em 1884 e 1886, e encontrou uma situação bastante similar à que conhecemos hoje. Falantes de línguas distintas, essas populações integram um sistema de trocas rituais, matrimoniais e econômicas conhecido na literatura etnológica como “Alto Xingu”, “sistema xinguno” ou “sociedade xinguna”. Encontram-se ali atualmente os Wauja, Mehinaku e Yawalapití, de língua aruak; Kalapalo, Kuikuro e Nahukwá, de língua karib; Kamayurá, povo falante de tupi-guarani, e Aweti, de língua tupi; e os Trumai, de língua isolada. Em 1961, foi criado, graças ao esforço dos irmãos indigenistas Orlando, Claudio e Leonardo Villas-Boas, o Parque Nacional do Xingu, mais tarde transformado em Parque Indígena do Xingu. A área indígena abrange não apenas as cabeceiras do Xingu, como também segue este rio em seu curso até a fronteira do Pará, onde se encontram os Ikpeng (também conhecidos como Txicão), Kajabi, Yudjá (ou Juruna) e Kisêdjê (Suyá).

O fato de que os Aweti pensam sobre si mesmos como membros de uma comunidade maior com a qual compartilham seu modo de vida tornaria uma limitação rígida do objeto deste estudo bastante artificial; por outro lado, seria impossível garantir que as informações e impressões obtidas entre eles são igualmente válidas para os demais povos xingunos, pois uma comparação exaustiva foge aos objetivos deste trabalho. A ideia é produzir, portanto, não uma etnografia *sobre* os Aweti e tampouco uma etnografia *sobre* o Alto Xingu, mas uma etnografia *a partir* dos Aweti sobre, entre outras coisas, o Alto Xingu. “Aweti” é o nome que vou dar ao ponto de vista que procuro descrever aqui, a partir da experiência que tive com pessoas que se identificam desta maneira.

Gostaria que essa tese pudesse caminhar alguns passos no sentido de superar duas lacunas da etnologia regional xinguna. A primeira delas diz respeito à falta de informações que temos

sobre os Aweti, um povo bastante pouco etnografado, em comparação com seus vizinhos xinguanos Kamayurá (objeto dos trabalhos de Oberg 1948, Galvão 1950, 1953, Agostinho 1974, Junqueira 1975, Bastos 1985 e muitos outros); Kalapalo (Basso 1969, 1973, 1987, 1995); Mehinaku (Gregor 1977, 1985 etc., Stang 2009); Kuikuro (Carneiro 1956/58, 1978, 1995, Franchetto 1986, Heckenberger 2000, 2005 etc.), Wauja (Dole 1964, 1973, Barcelos Neto 2004, Mello 2005, Ball 2007) – para citar apenas alguns autores, e alguns poucos trabalhos de cada autor. Quanto aos Aweti, dispomos de um único estudo monográfico, a tese de Zarur, publicada em 1975 com base numa pesquisa de três meses na mesma aldeia em que agora trabalhei, e um artigo de Coelho de Souza que oferece a análise de uma narrativa mítica coletada em campo, mas nenhum trabalho baseado em pesquisa de campo de maior duração (ainda que os 13 meses que pude despender entre os Aweti sejam definitivamente pouco para falar em pesquisa de longa duração).

Coincidentemente ou não, ambos os trabalhos de Zarur e Coelho de Souza exploram com alguma sistematicidade o tema da feitiçaria. Zarur fornece-nos diversos relatos de acusações que em muito se parecem com o que pude presenciar em minha pesquisa, enquanto Coelho de Souza formula uma hipótese sobre o papel que a feitiçaria desempenharia no sistema xinguanos que me parece extremamente pertinente, e teve grande influência sobre este trabalho. Quero crer que há certa coincidência, contudo, nessa confluência de enfoques (Zarur, a bem dizer, faz uma monografia sobre parentesco que resvala no tema da feitiçaria, aparentemente um caminho oposto ao meu, que parti da feitiçaria para chegar ao parentesco).

Em um, como o próprio autor descreve, “breve estudo de mitologia Kamayurá”, Ordep Serra (2006) transcreve trechos do caderno de campo que fez em uma visita ao Alto Xingu no início dos anos 80, suponho (o autor não nos informa a data). Gosto, pela mistura de

descompromisso com a precisão e precisa sensibilidade que só um texto de caderno de campo pode ter, de uma frase que aparece ali solta, não por sua desimportância, mas justamente pelo destaque que o autor lhe confere: “...De acordo com ‘todo mundo’, ‘todo mundo’ é feiticeiro...” (*idem*, 26). Temos então testemunhos parecidos, a respeito da pregnância da feitiçaria, entre os dois povos tupi xinguanos, Aweti e Kamayurá.

Nada indica, contudo, que estamos diante de um caso de matriz cultural tupi, especificamente. Gregor afirma algo muito similar a respeito dos (aruak) Mehinaku, na década de 70: “*Every Mehinaku men was regarded as a witch by at least one informant, and two men were named as witches by every informant*” (1977, 207). Dole (numa série de artigos não publicados), reporta algo similar entre os (karib) Kuikuro, associando, como Ellen Basso (1969) para os Kalapalo (também karib), as acusações de feitiçaria às disputas em torno da chefia aldeã. Dole (1976) e, depois dela, Heckenberger (2005), associam a intensidade das disputas políticas à desintegração de linhagens de chefes em decorrência da depopulação provocada pelo contado. O problema que vejo nessa interpretação, e minha crítica não é nada original, é que ela retroprojeta um mundo ideal em que a tradição, a cultura ou a estrutura social, como se queira chamar, um dia foram intactos, dando inclusive conta de prevenir a irrupção, ao menos tão frequente, do conflito.

Já vi muitos Aweti dizendo que os índios brigam por causa das coisas de branco, que antes da chegada do branco não havia tanta briga – e quando dizem “briga”, via de regra podemos ler “feitiço”. Duas coisas podemos apreender, de saída, desses depoimentos: primeiro que as pessoas brigam, e fazem feitiço, por causa de *coisas*. Segundo, que a introdução de certas coisas em seu universo, coisas que obedecem a um regime particular de entrada e circulação no mundo indígena, provocou provavelmente o acirramento, de conflitos em torno de bens em geral. Por outro lado os próprios Aweti contam inúmeras “histórias dos antigos” - um termo que

encobre desde a mitologia de origens até relatos de acontecimentos de décadas atrás (“antigos” designando, genericamente, ancestrais desconhecidos) – envolvendo feitiçaria.

Não acredito, pois, que, retomando a observação de Serra, “todo mundo” só começou a dizer que “todo mundo” é feiticeiro porque os brancos chegaram, as grandes linhagens de chefes desapareceram, e a chefia que era hereditária tornou-se objeto de disputa. Até porque, pela experiência que tive entre os Aweti, não diria que a disputa política explica ou resume a feitiçaria, o que não significa dizer que a feitiçaria não tem diversos pontos de contato com a vida política. Por outro lado, como lembra Kapferer (1997, 2002) criticando análises da feitiçaria na África pós-colonial, creditar a proliferação do feitiço à degeneração do modo de vida tradicional pela invasão do capitalismo equivale a imputar aos índios uma irracional e impotente resposta à transformação de seus mundos: sem entender o problema social e econômico real que os acomete, começariam a acusar uns aos outros de feitiçaria. Parece-me mais que seria o caso, pois é preciso levar em conta a observação dos Aweti sobre os bens de branco haverem se tornado motor do feitiço na vida aldeã, de considerar de que modo esses bens se assemelham e se distinguem de outros bens em torno dos quais já girava a feitiçaria (inspiro-me na formulação que Gordon oferece de sua análise do “consumismo” Kayapó, em Gordon 2006, 95); seria ainda preciso e entender, antes disso, se o feitiço está sempre necessariamente associado aos bens, nativos ou exógenos, e porque. Infelizmente, isso é algo de que me dou conta agora, *após* escrever a tese. E talvez este trabalho não possa mais que apontar algumas questões a serem desenvolvidas no futuro.

Mas volto à segunda “lacuna” da etnologia xinguana que gostaria de ajudar a começar a preencher com este trabalho. Todos os etnólogos da região registram a incidência e insistência da feitiçaria na vida aldeã, mas as análises são poucas. Ou melhor, faltam, antes que análises,

descrições mais detidas sobre o tema. Como notei acima, as análises de que dispomos em geral pretendem explicar a feitiçaria como epifenômeno da política, ora como instrumento de manobra na luta pelo poder, ora como efeito da degradação (e neste último caso, as acusações poderiam ser vistas como explicações irracionais de problemas de outra ordem, como sublinha Kapferer). Em primeiro lugar, creio que podemos deixar um pouco de lado tentativas de *explicar* a feitiçaria, e buscar entender *o que é* o feitiço. Quando se tenta explicá-lo pela política, deixa-se de lado as técnicas e seus efeitos sobre as pessoas, considerando-se apenas as acusações e seus efeitos. Esse é um ponto que tento perseguir. Por outro lado, se desejamos de algum modo *explicar* a feitiçaria, seria mais interessante começar pelas explicações que as pessoas envolvidas dão para o assunto.

Os Aweti, até onde eu sei, *não* dizem que a feitiçaria é um instrumento de manobras políticas, e muito menos que pessoas acusam-se e perseguem-se umas às outras motivadas pelo desejo de assumir ou manter-se em posições de poder, nem mesmo que o feiticeiro é um homem que almeja ao poder, no sentido estrito de termo. Eles certamente podem desconfiar que seus chefes sejam feiticeiros, mas não só deles desconfiam. Descrever o que os Aweti dizem sobre porque se faz feitiço, e porque existe o feitiço no mundo, é o outro ponto que tento perseguir na tese. O enfoque nas razões nativas, e não em razões obscuras incompreendidas pelos nativos, como a degeneração da vida social, deve-nos permitir também sair do registro da irracionalidade do feitiço para uma busca da racionalidade própria ao mundo do feitiço que os discursos sobre feitiçaria nos permitem divisar. Se tivesse tido a clareza de formular perguntas que gostaria de responder com esta tese antes de começar a escrevê-la, imagino que elas seriam: por que, para os Aweti, uma pessoa faz feitiço? E o que, para os Aweti, um feitiço faz com uma pessoa?

Minha “descoberta etnográfica” é na verdade um fato arqui-conhecido e documentado não apenas para o Alto Xingu – explícito inclusive nas etnografias que acabo de citar - como também

para diversas sociedades: o feiticeiro é um parente. Cito a observação de Middleton (1963), na introdução de sua coletânea de artigos *Witchcraft and Sorcery in East Africa*:

It should be noted at the outset that the accusations of wizardry against specific individuals are always made by people against others with whom they are mutually involved in a network of social relationships and, furthermore, the relationships between the accused and the accusers are usually important to them. This has been reported for, among others, the Azande (Evans-Prichard 1937), Lozi (Gluckman 1950), Gusii (Mayer 1954), Cewa (Marwick 1952), Lovedu (Krige 1943), Pondo (Hunter 1936), Amba (Winter 1959) and Lugbara (Middleton 1960).

Observe-se que Middleton fala em “relações importantes” e não em “parentes”, o que me obriga a fazer uma correção. Penso que os Aweti nunca concordariam com a afirmação que acabo de fazer acima. O feiticeiro não pode ser um parente, pois o feiticeiro nem gente é, como se verá. Minha afirmação tem decerto um caráter retórico, mas não apenas, pois pretendo com ela dar conta das duas perguntas que elaborei acima, sobre a técnica do feitiço, e sobre suas motivações (etno)sociológicas. (Etno)sociologicamente, o feiticeiro xinguano (abaixo comento a distinção aweti/xinguano) é e não é um “parente”, dependendo do contexto. Mas, como bem definiu Middleton, é sempre alguém com quem o enfeitado mantém uma relação “importante”. *Parentesco* aqui é somente *o nome da relação*: como volto a comentar ao longo da tese, os Aweti e, penso, ameríndios em geral, tendem a traduzir toda relação em termos de relação “de parentesco”, uma maneira de determinar o que se passa ou o que deve se passar entre os termos *em relação*. Outra maneira de afirmar o que disse Middleton seria dizer que o feiticeiro é alguém próximo, o que é evidenciado, para o caso xinguano, pelas observações de Gregor e Serra a respeito dos Mehinaku e Kamayurá, respectivamente: em aldeias de no máximo duzentas pessoas, todas as pessoas são relativamente próximas, e todos se dizem, em determinados contextos (ou níveis de contraste) parentes; mas é também dentro desse cosmos, segundo os

autores, que “todo mundo” diz que “todo mundo” é feiticeiro.

Num sentido (não muito) mais estrito, contudo, que me parece refletir uma noção indígena, *parentes* são pessoas que têm influência umas sobre as outras. O feitiço, enquanto técnica, é também uma forma de influência, já tendo sido em outras ocasiões comparado ao parentesco (ver sobretudo Leach 1961, Wagner 1967, Viveiros de Castro 2009). Mais do que isso, o parentesco e o feitiço, da forma como pude entendê-los, são *feitos* pela mesma via, através da circulação e manipulação de coisas que operam como partes destacáveis das pessoas. Aqui é preciso esclarecer que estou trabalhando com uma concepção não biológica do parentesco (*cf.* Schneider 1968, 1972), isto é, entendo-o como algo que não é dado, mas precisa ser construído, e ainda ciosamente mantido (ver Viveiros de Castro 2002e), como espero poder demonstrar à frente. O que há de específico a descrever neste caso são os processos pelos quais ele é construído.

O feiticeiro é um parente. Primeiro, porque é alguém próximo, e não há toa: alguém com quem a proximidade produz o dissenso. Pelo que pude observar entre os Aweti, esse dissenso está em geral relacionado a mágoas e insatisfações de relações “de parentesco”, seja entre afins reais, seja entre consanguíneos geralmente não tão próximos, mas eventualmente extremamente próximos. O que proponho aqui é simplesmente descrever com maior minúcia, e fazer algumas considerações, sobre esse fato já amplamente etnografado. Para tanto, tento descrever o que seria um *parente* do ponto de vista Aweti, o que me leva a considerar as conexões entre técnicas de aparentamento e feitiço. Como notou um Aweti numa afirmação que citei acima, os bens do branco são hoje um forte motivo de brigas na aldeia. Apesar de, como já lamentei, não ter tido aqui fôlego para explorar a inserção específica dos bens “de branco” nesse sistema, espero que as considerações aqui apresentadas sobre o papel fundamental dos bens em geral tanto na

construção do parentesco, quanto na feitiçaria, ilumine o caminho para futuras investigações. Ao discutir brevemente a con-fusão entre chefes e feiticeiros, voltarei a essa questão.

Confesso que a afirmação “o feiticeiro é um parente” me agrada também pelo que chamei de seu caráter retórico, pois reflete certa ingenuidade minha em campo que em larga medida explica o tema desta tese – motivo pelo qual talvez valha a pena comentá-la. Não cheguei à aldeia pensando estudar feitiçaria, e tampouco cheguei pensando estudar política, como dizia o projeto que escrevi para ingressar no doutorado. Cheguei pensando em ver o que se passava na aldeia mas, como havia escrito uma dissertação bibliográfica sobre política xinguana na qual havia me estendido sobre as imbricações desta com o feitiço, teria já certamente o ouvido atento para o tema. Só comecei, no entanto, a pensar em tomar a feitiçaria como foco a partir das histórias que presenciei de enfeitiçamento, que muito me impressionavam por dois motivos: pela intensidade das dores provocadas pelo feitiço, do sofrimento do enfeitiçado e seus parentes, e da raiva contra feiticeiro; e pelo fato de que esses feiticeiro acusados, tanto quanto os acusadores, eram pessoas que eu conhecia quase sempre de bem perto, pois, numa aldeia com menos de 100 pessoas, eu convivia muito próxima (ainda que não igualmente aproximada) de todos. Nada disso é novidade em termos de dados etnográficos, mas vivê-lo – geralmente vendo-me no meio da intrigas entre, por exemplo, uma família que me convidada para comer todo dia e a família que me hospedava, foi uma experiência bastante perturbadora, que fez aumentar meu interesse pelo assunto. A meu ver, parte do horror da feitiçaria é justamente o fato dela vir de perto, de lugares de onde não deveria, ainda que seja sempre mais ou menos esperada. É esse horror também o que gostaria de tentar descrever na tese.

Em algum momento deste trabalho afirmo que “um xinguano não imagina que um não-xinguano faria um feitiço contra si”. É preciso explicá-la pois à primeira vista parece confirmar

uma imagem já bastante, e ao meu ver, com justiça, criticada sobre o “sistema xinguanos”. Von den Steinen, que fornece o primeiro relato de que dispomos sobre os habitantes daquela região, chamava já atenção para o fato da homogeneidade cultural, em contraste com a heterogeneidade linguística, que reunia aqueles povos em uma comunidade pacífica de trocas. Esse aspecto cosmopolita e pacifista dos índios da área foi o que chamou a atenção da maioria dos pesquisadores que passaram pela região até pelo menos a metade do século XX, exercendo um grande fascínio, me parece, ao indicar que ali poderia haver algo mais que as tribos isoladas da floresta amazônica – a ponto de Oberg (1953) sustentar que o Alto Xingu seria um caso de *chefatura teocrática*. Galvão, para dar conta dessa homogeneidade que conectava os povos xinguanos, propõe a designação da região como *área cultural*, nomeando o Alto Xingu “área do uluri”, devido ao uso difundido deste adereço pubiano feminino. Nesse contexto, uma das definições mais pregnantes do Alto Xingu, como sociedade de fronteiras bem definidas, era o pacifismo interno, enquanto com os grupos de fora se fazia guerra. Dentro, em contrapartida, havia o feitiço.

A tese de Patrick Menget (1977) sobre os Txicão/Ikpeng, que no período de sua pesquisa haviam sido recentemente trazidos para dentro da área indígena depois de uma longa história de inimizade com os povos xinguanos, alterou significativamente essa imagem. Menget apresenta o Alto Xingu como um sistema aberto e incorporativo, mostrando de que modo a relação do xinguanos com os Ikpeng podiam passar da guerra à incorporação de traços culturais (rituais, estética), geralmente através de alianças de casamento, num contínuo. Este trabalho suscitou a produção de inúmeros estudos sobre o caráter histórico e processual do sistema xinguanos, notadamente a tese de Rafael Bastos sobre os Kamayurá, cuja última parte é uma descrição do caráter histórico e processual do próprio povo “Kamayurá”, que descobrimos tratar-se de um

agregado nada uniforme, nem pacífico, de contingentes tupi-guarani diversos que teriam migrado na direção sul para encontrarem-se com as população karib, aruak e provavelmente os Aweti, vindos do sul, que já habitavam a região.

Também seguindo a pista de Menget, Coelho de Souza formula o que me parece ser a teoria mais interessante sobre a feitiçaria xinguana, apontando-a como o meio através do qual o sistema pode incorporar novos corpos sociais, internalizando a diferença, que no entanto se mantém enquanto tal, potencialmente letal. Dole (1964), pesquisando entre os Kuikuro, analisara a feitiçaria como mecanismo de limpeza, através do qual a diferença poderia ser expurgada do universo xinguano, garantindo assim a manutenção da paz e estabilidade interna. A autora sustentava, grosso modo, que o medo de ser acusado de feitiçaria – sendo o feiticeiro descrito como o avesso do homem moral e social - levava os xinguanos a agirem moralmente³. A partir de sua pesquisa entre os Mehinaku, Gregor (1992), nota que contendas internas que podem levar a acusações de feitiçaria contra o chefe implicam que o grupo local não pode se unir como unidade guerreira contra outros grupos locais vizinhos. A instabilidade interna provocada pelo medo da acusação de feitiço resultaria em estabilidade externa, garantindo assim a manutenção do sistema pacífico regional. Concordo com o que afirma o autor a respeito dos efeitos da feitiçaria sobre a instabilidade políticas das aldeias, mas quanto a seus efeitos globais sobre o sistema xinguano creio que Coelho de Souza oferece uma perspectiva mais interessantes.

Ambos, Dole e Gregor, sugerem que a feitiçaria (mais bem, o medo do feitiço e da

³ Note-se que esta análise ressoa com alguns pontos da descrição de Rivière (1970) sobre a feitiçaria entre os Trio, povo karib das Guianas, em artigo publicado na coletânea de Douglas: o feiticeiro Trio é sempre de fora do grupo local porque, mesmo quando ele é de dentro, a proliferação de fofocas que antecede às acusações abertas costuma levar ao exílio do suspeito de feitiçaria; a feitiçaria teria com isso o efeito de regularmente reafirmar a auto-identidade do grupo local expulsando para fora certos elementos que ameaçam sua homogeneidade interna.

acusação de feitiço) promove a estabilidade da unidade xinguana através do controle moral, diferenciando-a do exterior para o qual está reservada a violência organizada. Coelho de Souza aponta, em primeiro lugar, que a feitiçaria e suas consequências (a execução de feiticeiros) são em si uma expressão de violência que, do ponto de vista xinguano, não se opõem à guerra, sendo tão terríveis quanto esta; e, segundo, que a moralidade pacifista na qual se funda a rede de trocas xinguana implica uma forma de oposição entre nós e outros distinta daquela vivida em contextos de guerra, mas não inexistente. Relatos nativos (Basso 1995, Coelho de Souza 2000) registram que o processo de entrada nessa rede de trocas – processo de tornar-se xinguano, ou “virar gente” - implica o abandono da perspectiva guerreira, e adoção de um ideário pacifista. O que ocorre neste processo, sugere Coelho de Souza, é que as diferenças entre grupos antes inimigos são internalizadas e convergem na feitiçaria:

Com efeito não parece existir para os xinguanos solução de continuidade entre a ação de feiticeiros e a de inimigos: ambos matam, ainda que por meios diferentes, e a resposta dos atingidos em cada caso – expedição de represália ou execução do feiticeiro – difere apenas em escala e grau de organização (Menget 1985, 134-135). Entenda-se: não se trata de desconhecer a profundidade dos reajustes necessários à participação em um sistema regional cujas características (concentração populacional em grandes aldeias próximas umas das outras e provavelmente ligadas por intensas relações rituais e de troca) impunham formas de regulação e expressão de conflitos obrigatoriamente distintas das desenvolvidas em outros contextos. A oposição entre xinguano e não-xinguano, mais precisamente, warajo/putaka (aruak), ou kúre/nikogo (karib), emerge possivelmente nesta conexão, exprimindo aquela “expansão do julgamento ético” de que fala Basso [1995]: para participar desse sistema era preciso “virar gente”. Mas como esta transformação não podia nunca ser tomada como definitiva, e além disso aparecia muitas vezes como uma questão de ponto de vista, foi preciso realmente converter os conflitos guerreiros no jogo de acusações de feitiçaria e execução de feiticeiros, que (re)internalizava no entanto a mesma oposição “nós/outros”(Coelho de Souza 2000, 370-1).

A feitiçaria seria, pois, uma transformação da guerra, a atualização da diferença dentro do universo xinguano. Quando digo que somente os xinguanos fazem feitiços contra xinguanos, não

pretendo reviver com isso a ideia de que o Alto Xingu é uma unidade fechada, um dado, mas ressaltar que se, como sustento, a feitiçaria se dá sempre entre pessoas em relação, quando os xinguanos tendem a acusar alguém de feitiçaria é porque este outro já é parcialmente mesmo, já é parceiro em algum tipo de relação. Em suma, os xinguanos realmente internalizam a diferença quando o assunto é feitiço. Como notou Favret-Saada para um contexto radicalmente distinto, uma comunidade camponesa no Sul da França: não é que o vizinho seja um feiticeiro, o feiticeiro é que, pelo fato de fazer feitiçaria, é definido a posteriori como um vizinho⁴ (Favret-Saada 1989). Estou sugerindo que, como entendo afirmar Coelho de Souza, a feitiçaria é um elemento através do qual um outro não xinguanos pode gradualmente ou alternativamente (em um dado contexto e sob determinados pontos de vista) ser considerado xinguanos. Para que uma pessoa seja acusada de feitiçaria é preciso que ela seja já um pouco gente, xinguanos, e a acusação tem um efeito paradoxalmente inclusivo, apontando *outros*, mas *outros internos*. Seu outro efeito é disjuntivo: a feitiçaria efetivamente separa pessoas que estão socialmente próximas, sendo a única causa que conheço para a constante fissão das aldeias xinguanas.

A feitiçaria – como a guerra - parece ser aos olhos dos xinguanos o oposto da ética que apresentam como definidora de sua identidade *xinguanos*, o pacifismo. Com isso, pode parecer às vezes (ou assim temi, em momentos da escritura desta tese) que insistir no tema do feitiço seria como acusar os xinguanos – os Aweti no caso – de não serem tão xinguanos quanto dizem ser, ou quanto gostariam de ser. A meu ver, contudo, e essa é a tese principal deste trabalho, a feitiçaria está no centro da xinguanidade, não pelo efeito moralizante que possa vir a ter, como sugeriram Gregor e Dole, mas porque a feitiçaria como é feita e pensada no Alto Xingu é um aspecto

⁴ A autora alega que o caso francês distingue-se, justamente, dos estudos africanos em que, como afirma Middleton, o feiticeiro é alguém socialmente próximo. Mas ela nota também que os enfeitizados sempre começam desconfiando das pessoas mais próximas, enquanto o desenfeitizador se empenha em apontar que os culpados são na verdade desconhecidos (vizinhos “a posteriori”).

integral do processo de identificação que a produção daquele corpo social implica. Não estou com isso apontando um “lado positivo” da feitiçaria, o que me pareceria extremamente distanciado da experiência nativa do feitiço. Digo que ele é, em sua negatividade, inerente às relações de identidade que compõem o Alto Xingu, um efeito da identidade que serve como comentário sobre o que pode haver de indesejável nela.

A feitiçaria expressa a diferença interna porque, como sugere Coelho de Souza, a transformação de povos inimigos em parceiros de trocas matrimoniais “não podia nunca ser tomada como definitiva, e além disso aparecia muitas vezes como uma questão de ponto de vista”. Este processo de transformação em xinguano não é um evento histórico isolado, mas um de contínua recriação, através de técnicas de fabricação corporal, da vida ritual e das relações cotidianas, sendo nestas onde o resultado da constituição física e moral de um xinguano *como xinguano* é também posto à prova. Esta tese trata da vida ritual xinguana muito brevemente, já que o foco recai sobre a feitiçaria, que é o anti-ritual, o que previne a realização de rituais, justamente. Mas o ponto que desejo enfatizar é que tanto no rito quanto nas técnicas de fabricação corporal, o tornar-se xinguano se faz através da relação com *outros*, sobretudo não humanos mas também brancos, que são a origem dos atributos pessoais e bens de valor que circulam em seguida como conectores das redes de parentes. Sugiro que a diferença *interna* ao corpo social xinguano que a feitiçaria revela é em parte resultado desses processos, e do risco que eles engendram de tornar-se *outro*. A feitiçaria não seria, como se afirma para a guerra entre alguns povos amazônicos (como os tupi quinhentistas e Araweté descritos em Viveiros de Castro 1986, os Parakanã em Fausto 2001, os Jívaro em Taylor 2003) o instrumento de absorção de potência estrangeira, aqui aparentemente desempenhados pelos rituais de cura (*cf.* Barcelos Neto 2004, Sztutman 2005, 222-3) e técnicas de fabricação corporal. Ela daria apenas evidência de que

esse processo não se deu a contento, e as alianças erradas com a alteridade foram feitas. Num plano sociológico, contudo, a feitiçaria não está associada ao excesso ou descontrole da relação com os *outros* não xinguanos/não humanos, mais ao excesso de proximidade com o *mesmo* - xinguanos. É nesse sentido que vejo-a como *efeito* da identidade, inevitavelmente produzida a contrapelo do aparentamento. Não apenas a diferença internalizada, mas a diferença produzida pela internalidade.

Meu esforço maior foi no sentido de produzir uma etnografia do feitiço, ou a partir do feitiço, como pensado e vivido pelas pessoas com quem convivi. Comparações com a literatura amazonista e com a antropologia produzida alhures são aqui mais indicadas que desenvolvidas: espero poder persegui-las com maior afinco num futuro próximo. No entanto, é preciso deixar claro que este trabalho se apóia, em seus pressupostos básicos, em alguns desenvolvimentos da etnologia amazônica das últimas quatro décadas, sobretudo na crítica à aplicação das noções ocidentais – biológicas – de corpo e parentesco na descrição de cosmologias não ocidentais.

A influência da literatura melanesista recente também talvez se faça notar. Sem me debruçar sobre as trajetórias teóricas dos autores, segui algumas intuições produzidas naquele solo etnográfico que me pareceram prolíficas para a descrição aqui proposta. Vejo, por exemplo, a insistência de Strathern (1988) quanto ao papel constitutivo da troca sobre os termos de uma relação como um caminho interessante para a conceitualização da figura do “dono” xinguanos enquanto sujeito individual ou coletivo definido em termos daquilo que pode fazer circular. Essa perspectiva nos permite, em primeiro lugar, não essencializar os grupos étnicos que compõem o “sistema xinguanos”, tomando sua existência como um objeto da descrição. E, segundo, explicar a necessidade de constante reafirmação das relações de identidade através das quais se compõem as parentelas, corpos coletivos de natureza altamente instável. O problema antropológico de

definição do objeto de estudo estaria, assim, em continuidade com um problema indígena de definição de corpos de parentes. As considerações de Wagner (1977) acerca da aliança matrimonial como um corte sobre relações precedentes, a partir do qual linhagens se constituem enquanto tais – antecipando o que Strathern iria afirmar sobre a circulação de objetos – me ajudaram a pensar como o feitiço poderia incidir sobre relações de parentesco via aliança, isto é, dar-se entre parentes tornados oponentes pelo matrimônio. Mas estas foram influência difusas, mais que apoios teóricos, sobre as quais preferi não me deter. Com um pouco mais de precisão, ou com uma reflexão mais demorada, procurei situar este trabalho na literatura sobre a região etnográfica onde se deu a pesquisa.

I. Os Aweti no Alto Xingu

Os Aweti às vezes dizem de si mesmos que são um povo pequeno, ou povo pobre. As implicações de cada uma dessas adjetivações são um pouco distintas, mas estão relacionadas. Os povos pequenos do Xingu, porque são pequenos (em população), recebem menos atenção de fora: da organização indígena que controla o sistema de saúde, dos políticos locais de quem esperam que construam escolas ou postos de saúde, abram estradas ou forneçam bens materiais, dos turistas e antropólogos que levam presentes e dinheiro à aldeia. Mas não é, ou não principalmente, à falta de bens de fora que se referem ao falar de sua pobreza. Falam que são pobres, por exemplo, pelo fato de não terem flautas *karytu* (flautas que não podem ser vistas por mulheres) em sua aldeia. E se não têm flautas, explicam, é porque fazê-las sai muito caro: um serviço que deve ser pago, como diversos serviços no Alto Xingu, com bens de alto valor, entre

os quais se incluem, hoje em dia, não apenas objetos tradicionais como colares de caramujo e panelas de cerâmica, mas também bens industrializados, como colares de miçanga, panelas e bacias de alumínio, eletrodomésticos etc. A ausência das flautas pode, assim, em alguma medida, ser creditada à ausência de afluxo de bens estrangeiros. Flautas são espíritos, de modo que ter flautas na aldeia significa manter permanentemente estes espíritos entre si, os quais devem ser periodicamente alimentados com grandes quantidades de comida oferecida ritualmente. Isso também significa que as flautas são trabalhosas de manter, e também está relacionado ao fato de que um povo pequeno tem menor contingente produtivo para bancar rituais importantes.

Além disso, a própria aprendizagem dos rituais é hoje em dia fortemente mediada por objetos apreendidos fora, como gravadores, e por gente que vem de fora, como as ONGs e antropólogos que implantam programas de registro linguístico e musical, escolas de cantos rituais, coletâneas de mitos, vídeos etc. Mais uma vez, o pequeno afluxo de coisas de fora têm como efeito o menor afluxo de coisas “da tradição”. Por outro lado, um povo com menos “tradição preservada” é um povo menos interessante para as pessoas de fora. Menos antropólogos, menos miçangas, menos gravadores, menos flautas; menos gente, menos apoio político, menos barcos, menos antropólogos (que não têm como chegar na aldeia); menos gente, menos especialistas rituais, menos família para produzir comida ritual, menos festas intercomunitárias, menos visitas de políticos. “Pobre” e “pequeno”, por fim, querem dizer a mesma coisa: menos relações que possibilitem novas relações, seja entre coaldeãos, seja destes com os seres não humanos cuja presença em sua vida é crucial, ou destes com os outros xinguanos, e com os variados tipos de brancos cuja presença em sua vida parece ter-se tornado também imprescindível.

Quando pessoas na aldeia me falavam sobre ser mais ou menos *xinguanos*, a respeito de si

mesmos, de seus vizinhos xinguanos ou de índios não xinguanos (estes últimos genericamente designados *waraju*), os comentários giravam sempre em torno de uma dessas três características: a dieta, a ornamentação corporal, os rituais. Dizia-se muito, por exemplo, que os Kamayurá comem qualquer coisa, porque onde vivem não tem peixe, a proteína básica da dieta xinguanana, que exclui a maioria das carnes de caça; tampouco têm roça, porque são preguiçosos. Ou, lembrando da transformação dos Ikpeng de inimigos a índios “iguais aos xinguanos”, comentavam como agora as mulheres lá têm o cabelo cortado à moda xinguanana. Sobre o mesmo processo Ikpeng, falavam sobre os rituais xinguanos que estão aprendendo. O xamanismo, em contrapartida, não lhes parece uma técnica distintiva de *seu* modo de vida; quanto à feitiçaria, há um modo tipicamente xinguanano de fazê-la, sem dúvida, o que não significa que outros povos não tenham os seus feitiços, inclusive os brancos.

Os Aweti consideram-se plenamente integrantes do Alto Xingu, mas sua visão não é necessariamente compartilhada por outros povos xinguanos: enquanto eles próprios falavam sobre perda de conhecimentos com a morte dos especialistas rituais, um chefe Mehinaku que teve oportunidade de conhecer afirmava que os Aweti nunca haviam chegado a possuir tais conhecimentos e nunca haviam sido grandes lutadores de *huka-huka*, o esporte onipresente em todos os rituais que congregam aldeias xinguanas, símbolo da competição pacifista que substituiu a guerra entre essas populações. Em todo caso, esta é uma etnografia de uma população marginal dentro da unidade do qual faz parte, ou melhor dizendo, de uma população que se vê e é vista como marginal dentro de uma unidade englobante. Isso pode significar uma vantagem, permitindo-nos distinguir com maior clareza certos processos obscurecidos nos grupos mais “centrais”, maiores e mais ricos. Trocando em miúdos, a feitiçaria e outros processos disruptivos talvez sobressaltem à vista pelo fato do ritual e outros mecanismos de estabilização política e

acumulação de poder estarem enfraquecidos entre os Aweti. Isso deve responder em parte pelo viés “clastreano”, ou anti-estatal, desta tese, mas desejo assumir, por outro lado, a responsabilidade pelo que segue, ao invés de creditar tudo ao material que tinha em mãos.

Este é o momento de admitir que muito do que escrevi foi no sentido de questionar a imagem de um Alto Xingu pré-estatal que vem sendo projetada pelas interpretações de Heckenbeger (2000, 2000b, 2005) a partir de uma pesquisa arqueológica e etnológica. Os méritos do seu estudo para o conhecimento que temos da pré-história xinguna são indiscutíveis, o que é evidenciado pelas referências constantes feitas ao seu trabalho por quem pesquisa na área atualmente (inclusive o presente trabalho). Tampouco me vejo na posição de questionar suas interpretações sobre evidências arqueológicas. Mas a ênfase do autor nos mecanismos de acumulação de prestígio, de crescente distinção hierárquica e estratificação social, sua comparação do sistema político xinguno às chefaturas polinésias (onde princípios de descendência parecem ter sido realmente operantes, o que não pode ser comprovado a respeito do Alto Xingu do passado, e absolutamente não se verifica hoje) e sobretudo as inferências que faz do que poderia ter sido o Alto Xingu não fosse o contato, me motivaram a procurar descrever os mecanismos contrários que podem explicar como as distinções hierárquicas e a concentração de poder podem ser limitados, a meu ver, por razões inerentes ao universo em questão, e serem apenas creditadas a aspectos contingenciais.

O problema dessa escritura reativa é que me levou muitas vezes a ignorar ou subavaliar a distinção entre os xinguanos que, inegavelmente, possuem poderosos mecanismos de estabilização das distinções hierárquicas, e outros povos amazônicos conhecidos por um forte vetor centrífugo que conjura desde sempre tais estabilizações (*cf.* Sztutman 2005). Ainda, em reação ao papel excessivo conferido à política nas análises sobre feitiçaria xinguna, a própria

descrição do fenômeno político foi reduzida aqui. Este trabalho poderia então ser definido, talvez, como descrição micropolítica dos vetores centrífugos da socialidade xinguana.

Como aludi acima, os trabalhos de Bastos (1984/85, 1987/88/89, 1989) sobre os Kamayurá são um marco no sentido de explorar o dissenso e a agressividade como traços inerentes ao cosmos xinguano. O que me parece mais valioso em seu trabalho não é o que revela sobre o processo histórico de formação do Alto Xingu, mas o que demonstra quanto às fronteiras das unidades que o compõem – os grupos linguísticos ou grupos locais, até então tratados como entidades monolíticas. O que se vê claramente através da obra de Bastos é que não apenas a sociedade xinguana é aberta por mecanismos de inclusão e exclusão de corpos sociais, como também as unidades que ela engloba são abertas e contingenciais, o que significa dizer, internamente divisíveis. Bastos demonstra que o coletivo “Kamayurá” nada tem de homogêneo, em primeiro lugar por ser o resultado histórico de um amálgama de variados contingentes tupi. Mas sua descrição nos permite entender que a alteridade interna àquele grupo não se deve apenas ao fator histórico, sendo também resultado de uma dinâmica inerente às relações: de fato os temas do ciúme conjugal e da disputa por mulheres, importantes para o desenvolvimento de meu argumento (*cf.* cap 5), são centrais em sua tese sobre o ritual do Jawari (Bastos 1989).

Que as aldeias xinguanas são internamente divididas por divergências políticas já havia sido bastante bem descrito por Basso (1969, 1973) a respeito dos Kalapalo, mas a etnografia de Bastos permite ver que tais oposições não obedecem fronteiras grupais, dado que parentelas também atravessam o grupos locais e linguísticos. Com isso somos obrigados a perceber o caráter não apenas contingencial mas também contextual dos corpos sociais, sejam os grupos xinguanos, seja o próprio Alto Xingu enquanto unidade englobante. E se tais unidades não são auto-evidentes, se Kamayurá não é uma unidade étnica, linguística ou política, mas se às vezes aparece

assim, os processos pelos quais identidades e diferenças são continuamente criadas emergem como objetos a descrever.

Há um ponto em que talvez discorde de Bastos. O autor sugere que o pacifismo xinguno seria mais produto do contato que expressão de um *ethos* autóctone: os irmãos Villas-Boas teriam instigado a paz (como de fato se deu, por exemplo, no caso da “pacificação” dos Txicão, que foram a um só tempo pacificados para os brancos e para os xinguanos, isto é, xinguanizados) como estratégia de sobrevivência aos grupos indígenas que já estavam e aos que foram trazidos para aquela área delimitada sob controle do Estado brasileiro (Bastos 1989, 551). A própria configuração do que conhecemos como Alto Xingu seria, sustenta Bastos, o resultado do congelamento de relações ora de aliança, mas também frequentemente belicosas, sobretudo na disputa por terras.

Não há dúvida de que isso seja em parte verdade, e de que a criação da área indígena tenha tido profundos efeitos no quadro que conhecemos hoje, sobretudo talvez no sentido de sua cristalização e das tentativas de exclusão da violência interna, o que é visível sobretudo na condenação moral da execução de feiticeiros⁵. Ainda assim, seria distanciar-se demais da visão que os xinguanos têm de si mesmo negar seja seu desejo de pertencimento a uma comunidade de fronteiras mais ou menos definidas, o que não significa fechadas, seja a definição desta sociedade em termos morais, pela negação da guerra. Todos os povos xinguanos possuem um termo que os diferencia dos demais índios e brancos com quem estão em relação, sendo ao mesmo tempo diferente dos termos que usam para designar subgrupos linguísticos e locais dentro de tal comunidade. Não importa se este termo é ora aplicado a uns ora negado a outros, o fato de sua existência diz respeito ao reconhecimento nativo de uma coletividade que não poderia ser pura

⁵ Que não chegou a se tornar um caso de polícia, como registra Stasch (2001) para os Korowai na Nova Guiné.

ficção estrangeira. Mais importante, se a intervenção estatal incentivou a inclusão e a permanência de determinados contingentes no coletivo, essa inclusão é sempre pensada pelos xinguanos em termos de pacificação: tornar-se xinguanos é abrir mão da violência. Os xinguanos, diz o mito de origens registrado por Heckenberger, recusaram a cabaça de sangue oferecida pelo demiurgo, vertida pelos brancos e demais índios. É por isso que os xinguanos são pacíficos, brancos e índios violentos (2004: 182). Imagino também que o projeto cosmopolita dos Villas-Boas para o Xingu foi enormemente ajudado por condições que já estavam lá: o pacifismo já devia estar no horizonte de pelo menos alguns daqueles grupos.

Com isso quero dizer que a existência de coletivos tipo “Alto Xingu”, “Kamayurá” ou “Aweti” não pode ser creditada completamente a aspectos históricos, ainda que estes devam se levados em conta, e que tampouco devemos imaginá-los como meros constructos antropológicos ou coisa similar, uma vez que os vemos ser a todo momento mobilizados por sujeitos que a eles se identificam. O que nos resta é descrever os processos *através dos quais* eles podem se constituir, assim como os processos *contra os quais* se constituem, ou os *contra-processos* que sua constituição engendra. A feitiçaria me parece oferecer um ponto de vista privilegiado para tanto porque, como sugeri, ela incide sobre corpos identitários tipo “Aweti” e “Xinguanos” denunciando a proximidade como um problema, e produzindo diferença.

Mas a imagem projetada por Bastos, sua ênfase na diferença e na diferenciação interna, e sua insistência na necessidade de uma visão diacrônica (seguindo a intuição crucial de Menget) do conjunto xinguanos têm alta relevância para entendermos o que se passa hoje na região. Desde os primeiros relatos de que dispomos sobre os povos xinguanos, as publicações de Steinen, cada grupo linguístico parecia corresponder a um grupo local. As etnografias de que dispomos sobre a área, anteriores e posteriores à criação do PIX, revelam a mesma equação: uma língua = uma

aldeia. Sabemos que na década de 50 sequências de epidemia provocadas pela intensificação do contato com o mundo branco levaram a população xinguana a seu mínimo. Os Aweti neste momento foram reduzidos de 80, na década de 20, a 23 indivíduos, enquanto grupos mais populosos, como os Kamayurá, passaram de 240 nos anos 40 a 120, em 1954⁶. Mas sabemos também pelos estudos arqueológicos de Heckenberger, que o padrão de ocupação na área já foi de grupos locais muito mais populosos do que os atuais, formados por aldeias circulares com diversos anéis de casas ao redor a praça central, enquanto hoje apenas as aldeias maiores, como Kuikuro e Kalapalo, possuem algo similar. Baseado nestas evidências, o autor conclui que a forma de organização política dos xinguanos foi drasticamente afetada, ainda que não alterada em sua natureza⁷, por perdas populacionais que antecedem em muito aos primeiros registros sobre a região. Antes da chegada do branco, chegaram as doenças do branco, provocando uma baixa demográfica responsável pela configuração já encontrada por Steinen em fins do século XIX, e aparentemente mantida até a chegada dos irmãos Villas-Boas, em meados do século XX (Heckenberger 2000, 2000b). Os traços fundamentais dessa organização política cujo contato afeta, mas não altera, segundo Heckenberger, seriam a ordenação hierárquica da sociedade baseada na transmissão agnática do status de chefia, a centralização do poder e a ordenação hierárquica dos grupos locais em torno de uma aldeia mãe e seus satélites, além da relação com grupos distintos em bases pacíficas – este último aspecto indicado pela existência de grandes estradas ligando as aldeias, sinal de que as relações eram tão intensas quanto amistosas (*idem*, 2005).

⁶ Estes e demais dados relativos à população xinguana foram retirados da enciclopédia *on line* Povos Indígenas no Brasil.

⁷ Natureza esta que seria marca de uma matriz aruak, compartilhada com os povos que foram o sistema multilíngue do Alto Rio Negro, no noroeste amazônico. Os trabalhos de Heckenberger supracitados desenvolvem o tema, também explorado na coletânea de Hill e Santos-Granero (2002). Em minha dissertação de mestrado (Figueiredo 2006) apresento com mais detalhe esta discussão.

A população atual da região aumentou consideravelmente. Dados de 2006 apontavam para os Kalapalo em torno de 500 pessoas, para os Kuikuro cerca de 450 indivíduos, Waurá 300, Kamayurá 490, e os Aweti somam cerca de 200, entre as duas principais aldeias e indivíduos dispersos (ver abaixo). Com isso algumas aldeias como Kalapalo e Kuikuro contam um número considerável de moradores, mas o que se observa desde do anos 2000 é um processo de multiplicação de aldeias, com cerca de cinco grupos locais identificados como Kalapalo, três Kuikuro, dois Mehinaku, dois Wauza, dois Aweti, dois Aweti-Kamayurá, e conversas sobre a iminente fissão das aldeias maiores é sempre iminente. Essas fissões são sempre, até onde tenho conhecimento, motivadas por casos de feitiçaria. Isso significa que as aldeias novas estão em geral em relação de oposição com as aldeias originais, e não se ordenam em termos hierárquicos como satélites da aldeia principal. No caso Aweti, um grupo comparativamente pequeno em termos populacionais, duas aldeias novas foram originadas a partir da aldeia principal em menos de dez anos: Saidão e Mirassol (esta última Aweti-Kamayurá, e pelo pouco tempo de sua formação não sei dizer se é considerada pela vizinhança xingwana mais uma coisa ou outra). Nenhuma das duas aldeias novas mantém vínculos de dependência com a aldeia de onde saíram aquelas famílias, possuindo ambas autonomia política e ritual. Relações entre tais aldeias são frequentes, mas flutuantes, às vezes de cooperação, às vezes extremamente tensas. O que me parece estar claro a partir do quadro atual é que a centralização da política xingwana é constantemente abortada por dinâmicas inerentes ao sistema, ainda que sejam certamente afetadas pela história desses povos, como a introdução massiva dos bens de branco.

O movimento dispersivo é visto com tristeza pelos próprios xinguanos: “Mirassol não tem aldeia”, dizia uma vez, pelo rádio, uma moça Aweti, xingando uma ex-amiga que havia recentemente mudado para aquela nova aldeia, grupo local de uma família só. Sobre o novo

aldeamento, alguns da aldeia Aweti comentavam, com piedade, que a vida lá é muito triste, pois não há festa, não há gente no centro no fim a tarde. Uma jovem kamayurá casada entre os Aweti reclamava o mesmo a respeito desta última aldeia, pois estava acostumada a viver num grupo muito mais populoso e, logo, mais animado. E lembro-me também de uma mulher, num momento em que sua família estava sentindo-se alvo de feitiçaria de vizinhos da aldeia, comentando comigo o fato de que havia recentemente muitas aldeias pequenas na região: “é por causa do feitiço que as pessoas ficam assim”.

Não se pode prever o futuro, mas não me parece absurdo imaginarmos, baseados nessa percepção nativa de que a vida é melhor em aldeias grandes, populosas, onde as pessoas podem se alegrar, que em algum momento o processo de dispersão dos grupos locais seja contrabalançado por um movimento de re-união em aldeias maiores. A própria história Aweti apresenta essa dinâmica: tendo abandonado em massa sua aldeia na década de 60 - uns passando a viver no Posto Leonardo, onde tinham parentes, alguns entre os Yawalapití, onde tinham afins, outros entre os Kamayurá, pelo mesmo motivo - os Aweti foram retornando, um a um, à sua aldeia de origem na década seguinte. É certo que havia aí o desejo de viver entre si, pois a convivência com afins, não se revelara tão simples, mas as desconfianças sobre feitiçaria que haviam motivado a partida – voltarei a essa história a seguir – neste momento haviam arrefecido e sido superadas pelo desejo de viver junto. esse movimento está relacionado a um fato de que tratarei na tese, a ideia de que as disputas devem ter fim, as inimizades, não atravessar gerações, o esquecimento trabalhar em prol da coletividade. Para viver junto é preciso, quanto a certas coisas, ter memória curta.

II. O todo e suas partes

O kwarup é um ritual funerário realizado idealmente cerca um ano após a morte de um chefe, criança ou jovem recluso, patrocinado por seus parentes mais próximos que, auxiliados por todo seu grupo local e mais uma aldeia selecionada para ajudar na organização da festa⁸, devem prover comida aos convidados, que vêm de todas (ou quase) as demais aldeias xinguanas. Gregor (1992) faz uma observação a respeito desse rito com a qual concordo: apesar de ser um ritual de celebração da chefia, uma vez que é motivado pela morte de grandes chefes (enquanto demais falecidos do período são celebrados “a reboque”), o kwarup é acima de tudo uma celebração da *pax* xingwana, isto é, da rede formada por unidades heterogêneas que compõem a “comunidade moral” xingwana, como descreve Basso (1995). O rito celebra ao mesmo tempo a instituição da chefia e a comunidade xingwana porque a chefia é o meio pelo qual essa comunidade se realiza: o chefe representativo é símbolo e artífice da convivência pacífica entre os grupos xinguanos (ver análise de Franchetto, 1993, sobre discurso do chefe enquanto afirmação da identidade distintiva Kuikuro, e de sua posição no corpo coletivo xingvano, simultaneamente). Vale notar que, analisando a narrativa Kuikuro da chegada dos primeiros brancos, Franchetto descobre uma alternância histórica entre chefes pacificadores e chefes vingadores guerreiros. Os Aweti, falando igualmente da chegada dos brancos (eventos da pré-história xingwana, isto é, anteriores ao relato

⁸ O que aqui chamo de festa, um evento cuja designação na língua aweti seria traduzível por “reunião” (*tomo'atu*) é apenas a etapa final de um ciclo ritual que dura diversos meses, restrito quase todo o tempo aos moradores da aldeia onde um morto é celebrado. Apenas na noite anterior ao final do ciclo as aldeias convidadas chegam à aldeia realizadora do ritual e dormem em acampamentos afastados do círculo de casas locais. Na madrugada seguinte os convidados fazem sua entrada na aldeia, numa dança cerimonial, à qual se segue a luta do *huka-huka* (cujo nome remete ao som emitido pelas lutadores, e que lembra, se me permite uma comparação grosseira que a ajude o leitor a formar uma imagem mental do evento, o sumô). O envio de convidadores às aldeias que participarão dessa etapa final do ciclo do kwarup é também extremamente ritualizado. Remeto o leitor ao trabalho de Agostinho (1974), onde se encontra uma descrição minuciosa deste ciclo, e uma análise (com a qual não necessariamente concordo) de suas relações de correspondência com o mito de origem do kwarup. Franchetto (1993) analisou os discursos de chefes neste contexto ritual, a partir dos Kuikuro, e também Ball (2006), entre os Wauja.

pioneiro de Steinen, em fins do século XIX), também referem-se frequentemente a chefes vingadores. Pode-se pensar que essa figura histórica do chefe violento que objetifica-conduz o grupo local contra seus inimigos reaparece hoje, transformada, no chefe idealmente pacifista que no entanto ora é acusado de feiticeiro, ora executor de feiticeiros, e assim objetifica seu grupo faccional contra o restante da aldeia (sobre o chefe como executor, ver Menget 1993). Mas por ora retorno à festa, e à (re) instauração (periódica) da comunidade xinguana.

O objetivo do kwarup é “terminar” o morto. Em aweti, a expressão usada, *mo'apytewe kwat'ypwan*, significa literalmente “fazer desaparecer na forma de kwarup”, sendo o termo *kwat'yp* (cuja pronúncia é similar ao aportuguesamento kwarup) referente às efígies dos mortos produzidas no ritual, segmentos de troncos (*'yp*, “pau, árvore”) de cerca de um metro e meio, adornados como humanos – cada tronco é/representa um morto específico. Trata-se de um marco importante para o fim do luto, pois o que o rito deve realizar é a definitiva expulsão da alma penada do falecido para a aldeia dos mortos no céu. O mito do primeiro kwarup faz parte de uma longa saga dos gêmeos demiurgos Sol e Lua, uma história que explica também a origem não exatamente da unidade xinguana, mas das diferenças que ela engloba. Como farei referência a este longo ciclo mítico em diversos momentos da tese, aproveito para resumí-lo aqui, esperando com isso auxiliar a leitura do que virá.

A narrativa que apresento a seguir é apenas um esboço da saga de origens xinguana, no qual omito episódios importantes, pois implicariam um prolongamento excessivo do relato. Devo ainda dizer que essa história me foi contada por dois narradores, que tinham uma discordância profunda sobretudo em relação a seu início – um deles me dizia que jamais ouvira falar sobre a relação entre o Morcego e Wamutsini. O episódio em questão foi registrado por Agostinho (1970), que gravou-o com um narrador Aweti (provavelmente no Posto Leonardo). Quanto ao

restante da saga, narradores divergiam sobretudo nos detalhes, que de todo modo não entram aqui – alguns aparecerão quando voltar a comentar trechos do mito no corpo da tese. Não agreguei dados de outras versões recolhidas da narrativa, nem empreendi comparações (ver, sobretudo, para um estudo comparativo pan-xinguano, Agostinho 1970; para uma coletânea geral, Villas-Boas 1970; para uma coletânea Wauja, Schultz 1965/6; e para uma análise comparativa intrakamayurá, Serra 2006). Temo, com tudo isso, que para o leitor familiarizado com a mitologia xinguana, o que vem a seguir não representará grande acréscimo.

Tati'a, o Morcego, é casado com duas filhas do grande chefe das árvores, Ywawyt'yp (Agostinho, 1970, pg 469, registra para uma variante aweti “Jatobá”, mas até onde sei em aweti o jatobá seria mati'yp). A esposa mais nova o rejeita sistematicamente, mas Tati'a, fazendo-se passar por seu irmão, consegue engravidá-la. Nasce Wamutsini, criado por seu avô Ywawyt'yp para ser chefe (morekwat), pois era filho e neto de chefes. Wamutsini cresce, e dá início a uma série de tentativas de fazer gente de pau. Ele faz sua esposa de ywawyt'yp, mas não faz nela um útero, de modo que a moça não pode ter filhos. Por fim Wamutsini confecciona seis filhas, duas de cada tipo de madeira. Como elas não têm cabelo, vai buscar palha na beira do rio. Essa palha é a fibra do arco do chefe jaguar Isumaret, um ser muito antigo que sempre existiu (Wamutsini é criança, perto dele, nota um narrador). os jaguares descobrem Wamutsini e para não ser devorado este promete suas filhas em casamento ao jaguar. De volta à sua casa termina as filhas de madeira, dando-lhes cabelo (uma tinha cabelo cor de palha, o das outras pintou de negro) e chamando dois homens-árvore para fazerem nelas o buraco da vagina. Wamutsini envia suas filhas, das quais a mais velha chama-se Tanumakalu, à aldeia de Isumaret.

Apenas Tanumakalu consegue chegar à aldeia, pois cada uma de suas irmãs se perde no caminho por um motivo, seduzida por seres da floresta que vão encontrando. Por engano, Tanumakalu casa-se com o tio de Isumaret, o Lobo-Guará, um homem pobre sem roça e muito feio. Isumaret consegue recuperar sua noiva predestinada. Nesse tempo os jaguares caçavam os humanos, que viviam no campo à volta de cupinzeiros, como se fossem porcos. Tanumakalo consegue convencer o marido a não

fazer mais isso. Certo dia quando ele não está em casa, ela é assassinada por sua sogra jaguar, Uperiru, reagindo ao que supõe erroneamente ter sido uma falta grave de respeito da nora. Tanumakalu estava grávida de gêmeos, Sol e Lua – Kwat e Taty, na língua aweti. Eles haviam sido formados pela ponta dupla da flecha de Isumaret que ela introduzira pela vagina.

Sabendo, porque de tudo sabe, da morte de sua filha, Wamutsini viaja ao Morená durante a noite, a desenterra e retira os gêmeos de seu ventre, colocando duas aves no lugar. Mais tarde Isumaret fará o mesmo, tirando da barriga da morta as aves que cria como se fossem seus filhos até dar-se conta do engano. Os gêmeos crescem no Myrená, aldeia de Wamutsini, e muito rápido tornam-se dois insuportáveis meninos chorões pedindo comida ao avô sem parar. Enfastiado com os netos pedintes, Wamutsini manda-os à aldeia do pai Isumaret. Kwat e Taty passam um período entre as duas aldeias, até que um dia, quando estão no Myrená, Wamutsini os manda buscarem amendoim no campo, para que parem de lhe pedir comida. O amendoim é plantado por Kujatiriká (provavelmente a ema), que flagrando os gêmeos que lhe roubam a plantação, conta-lhes a verdade sobre sua mãe, que até então ignoravam: que fora morta pela sogra jaguar.

Daí se segue que Kwat e Taty irão se vingar primeiro da avó, que fora exilada pelo filho Isumaret e vivia sozinha numa cabana na floresta rodeada por vespeiros, abacaxis, e outras plantas espinhentas. ao morrer, a velha solta peidos letais que atingem o nariz de Taty, modelando-o perfeitamente, enquanto Kwat permanece com um feio nariz adunco. Em seguida os gêmeos tentam desenterrar a mãe na aldeia de Isumaret, mas muito tempo havia passado e ela já não tinha mais carne, de modo que a ressurreição é impossível. Neste momento, choram longamente sua morte, inventando com isso todas as línguas xinguanas e outras existentes. E então decidem realizar um kwarup para ela, homenageando-a, na aldeia do pai.

O povo do jaguar é anfitrião da festa, e os peixes convidados. A narrativa do primeiro kwarup é extremamente longa e intrincada, e explica a origem de diversos peixes, que aí ganharam as características que têm hoje e deixaram de ser gente, tornando-se definitivamente animais. Kwat mostra-se um adversário de luta desonesto e um anfitrião invejoso, que tenta se apropriar dos adornos corporais de seus convidados. A festa termina com a chegada de um grupo de ariranhas, atrasadas, que vinham matar os peixes e terminam sendo mortas pelos gêmeos, que as enganam dizendo que vão furar suas orelhas, mas enfiam-lhes flechas pelo ânus (a furação de

orelhas dos meninos dá-se idealmente na sequência do término do kwarup).

Kwat e Taty desejam matar seu pai, Itsumaret, como vingança pelo assassinato de Tanumakalu. Eles fazem flechas e, soprando-as com fumaça de tabaco, transformam-nas em gente. As flechas invadem a aldeia das onças e promovem uma chacina, mas Itsumaret é poupado e consegue fugir para o céu. Essas flechas são a origem dos humanos atuais. Kwat distribui diversos bens a cada grupo de pessoas-flechas, que assim se diferenciam formando os povos de hoje.

De volta ao Myrená, Kwat e Taty iniciam um processo de instauração da ordem temporal atual, através da conquista de diversos “bens”, como a ereção, os peidos, o ciúme. Mas à frente, dá-se o episódio de origem do sol, astro iluminador, a partir das penas vermelhas que Kwat consegue roubar ao urubu rei.

O que me interessa por hora é pensar o que o mito e o ritual a ele associado nos dizem sobre a natureza das unidades xinguanas. A mitologia dá conta do processo de criação, primeiro, de uma humanidade comum⁹ e, depois, de diferenças produzidas tanto pelas línguas (*ti'inku*, no lamento fúnebre) quanto pelos objetos possuídos por cada grupo, que são no mito os bens (*kat* ou *kazamene*), sobretudo as armas, distribuídas pelo demiurgo Sol a todos os povos que cria a partir da transformação de flechas em gente. A mitologia define entidades, assim, a partir das coisas que possuem, objetos que são sempre mediadores de relações – sejam pacíficas, na troca (inclusive linguística), sejam não pacíficas, na guerra, já que os povos são distinguidos por suas armas.

Existem várias versões sobre o episódio da distribuição de bens. Nas narrativas reunidas

⁹ Note-se, contudo, que diversos critérios de diferenciação vão sendo paulatinamente introduzidos no processo de criação dos humanos: primeiro, os paus diversos que Wamutsini utiliza para confeccionar suas filhas; depois, os cabelos distintos que lhes dá; na versão coletada por Agostinho (1970), o narrador também enfatiza que as flechas que Kwat fabrica e transforma em gente também são feitas e madeiras diversas, o que explica as diferenças físicas entre os povos. Os gêmeos a todo momento também se prestam à diferenciação, um de nariz bonito e outro feio, um de bom temperamento o outro mau – sempre Kwat, o mais velho desempenhando o pior papel.

por Agostinho (1970), observa-se algumas constantes, como a atribuição da cerâmica aos Wauja, do arco preto aos Kamayurá, dos colares de caramujo aos povos karib, mas note-se que em muitas versões os objetos que cada grupo toma para si não são necessariamente exclusivos ou distintivos – o arco branco, por exemplo seria de muitos povos, a borduna, as penas de tucano também. Algumas versões enfatizam apenas a distribuição entre xinguanos e a distinção entre estes, em geral, e os brancos, que pegam a espingarda, enquanto a versão Aweti que Agostinho toma como base refere-se aos *waraju* (modo como os Aweti referem-se aos índios não xinguanos, ou “índios bravos”¹⁰): Yudjá, Kisêdje, Kayapó, Mundurukú e Ikpeng. Já ouvi também narrativas da mesma história em que a única oposição relevante, no que concerne à distribuição de bens pelo demiurgo, se dá entre os índios que pegam flechas e bordunas, e os brancos que pegam armas de fogo. Antigamente, segundo essa versão, os índios tinham armas e os brancos flechas; a diferença já existia, apenas foi invertida. O mito parece prestar-se, assim, à marcação de diversos níveis de diferenças. De qualquer maneira, a distribuição dos objetos é evocada sempre no sentido de explicar as características de um “povo”, ainda que a posse de um determinado bem não implique exclusividade. Isso tem ressonância com o que sugiro à frente a respeito sobre o papel de certos objetos, enquanto mediadores de relações, na constituição de corpos individuais e coletivos, e das conexões deste fato com a feitiçaria.

Assim como o *kwarup* tem uma longa fase “doméstica”, e termina com a chegada dos convidados de outras aldeias, todos os ritos xinguanos (ver primeiro capítulo) são primeiro realizados somente entre co-aldeãos, e com o tempo “terminados” com a presença de convidados (for a o *kwarup*, normalmente apenas uma aldeia e convidada); ou seja todo rito é na verdade um ciclo ritual que tem um fim, para o qual a participação dos demais xinguanos é fundamental.

¹⁰ Em yawalapití e mehinaku, *warayo*, em Wauja, *muteitsi*, em karib, *nikogo* ou *angikogo*.

Nessas reuniões intergrupais, os convidados sempre participam seja como cantores, seja como tocadores de flautas, e quando o rito envolve danças entre homens e mulheres, as anfitriãs devem participar acompanhando os convidados. Segue-se, inevitavelmente, um sessão de lutas entre anfitriões e convidados. Todo rito, portanto, promove também uma troca de serviços rituais (cantos, músicas de flautas), ensaia uma troca de mulheres e afirma a oposição não violenta entre unidades equivalentes, através do esporte. A presença obrigatória da luta deixa claro justamente que, à medida em que unifica, essa rede de trocas atualizada sobretudo no ritual é também o meio de contínua distinção entre as unidades xinguanas.

Com a proliferação de grupos locais formados a partir do fissionamento de aldeia maiores, torna-se cada vez mais difícil acompanhar seu número (sobretudo dos grupos karib à margem do Culuene), e por vezes também precisar a identidade de cada novo grupo, uma vez que diversos deles são vistos como compostos de dois contingentes linguísticos distintos. No caso Aweti, há pelo menos duas aldeias que hoje podem ser consideradas Aweti-Kamayurá: Mirassol, recém-formada na cabeceira deste rio, um afluente do Culuene, e Morená, cuja idade não sei precisar, mas que conta já com algumas décadas, localizada na confluência dos formadores do Xingu. No entanto a literatura já registra esse tipo de arranjo há muito, como por exemplo a aldeia Aweti-Yawalapití, então chamada Yawarawití, encontrada por Steinen em 1886 (1940, pg 140). Casamentos inter-grupais entre falantes de línguas distintas, não costumam representar mais do que um quarto das uniões matrimoniais em um grupo local; vemos que se essa porcentagem sobe até representar a metade dos casamentos, pode gerar confusões identitárias. Seria o caso de perguntar se o fenômeno é percebido do mesmo modo pelos próprios habitantes da região, ou seja, se a idéia de um grupo “misturado” é relevante desde seu ponto de vista. A resposta está parcialmente dada pelo problema: me seria impossível discernir que Morená é um grupo Aweti-

Kamayurá se não tivesse sido assim informada pelos Aweti, já que meu contato com os habitantes daquela aldeia foi praticamente nulo ao longo da pesquisa. Por outro lado, não creio que essa mistura seja constantemente experimentada como um *problema de identidade*. Ao que me parece, a questão das identidades diferenciais só se coloca realmente nos rituais intercomunitários: o que importa é saber ao lado de quem o pessoal daquela aldeia nova vai participar do *kwarup*, o ritual funerário que reúne virtualmente todos os grupos que se auto-definem e são reconhecidos pelos demais *xinguanos* como *xinguanos*. Os alinhamentos seguem quase sempre o critério linguístico, mas é preciso considerar que uma aldeia fissionada divide sempre grupos inimigos, e a reunião pode se tornar impossível.

Quero enfatizar com isso, mais uma vez, como já disse acima ao comentar as descobertas de Bastos a respeito do coletivo “Kamayurá”, que os grupos xinguanos não são unidades auto-evidentes, dados, mas produto de um trabalho de identificação interna e diferenciação externa. Diversas etnografias sobre a região enfatizam que a distinção linguística, bem como a especialização produtiva, não são apenas efeito natural da reunião de povos variados numa dada região, sendo antes ativamente mantidas, o que nos leva a tomá-las como meios de um projeto nativo de criação ou recriação de unidades distintas (*cf.* sobretudo Franchetto 1986). Não se trata de negar a origem evidentemente diversa de cada grupo, ou cada aglomerado linguístico, nem os elementos específicos que podem ser apontadas como contribuições distintas de cada uma dessas coletividades ao todo que hoje conhecemos – por exemplo, ritos de origem tupi, karib ou aruak. Mas meu interesse no momento foi entender mecanismos de identificação e diferenciação que levam os Aweti a considerarem-se parentes de uns e não de outros, parentes em determinadas circunstâncias e não outras, distintos pela língua ou pelo que é dito – mecanismos pelos quais veremos aparecer as diferenças “étnicas” entre os grupos xinguanos, mas também outras. Posso

mesmo dizer que essas *outras* diferenças são aquelas das quais me ocupo nesta tese. Numa tentativa de qualificá-las melhor, voltarei no último capítulo às distinções entre unidades xinguanas, e ao modo como são criadas em contextos rituais, propondo um contraste com o que será descrito a seguir. O fato é que o foco da minha pesquisa de campo não foi histórico, e aqui sei que fico devendo, se anunciei que gostaria de contribuir para alargar o parco conhecimento que temos dos Aweti, um trabalho a ser realizado no futuro.

III. Aweti, Enumaniah

Existem hoje duas aldeias hoje reconhecidas como “aweti”: Tazu’jyt (nome de uma espécie de formiga), entre a margem esquerda do Curisevo e a margem direita do Tuatuari, e Saidão (também conhecida como Saúva ou Fumaça), à margem direita do Tuatuari. A aldeia maior, Tazu’jyt, contava em 2008 com cerca de 80 indivíduos, divididos em oito casas tradicionais, cada uma abrigando uma família extensa em torno de uma grande praça central. Saidão começou a ser formada em 2002 como dissidência de Tazu’jyt, numa área que fora inicialmente a “fazenda” de uma família Aweti – isto é, um local de roça onde seus membros passavam parte da estação seca colhendo mandioca, como costumam fazer diversas famílias xinguanas. Em 2008, Saidão tinha cerca de 60 habitantes, divididos em cinco casas, num aldeia circular.

A região de Tazu’jyt é a mesma em que Karl von den Steinen (1940) encontrou os Aweti (a que denomina Awetö), em 1886. Os Aweti contam que antes de chegar ali região habitavam um lugar chamado Parúa, à margem direita do Curisevo, onde viviam também, em aldeias vizinhas, os karib Bakairi (ou Makayryza, em sua língua) e um povo canibal chamado Ura’wara

(ou Yra'wara), provavelmente de língua tupi. Num relato da história aweti analisado por Coelho de Souza (2000), o narrador conta que os três povos haviam ido guerrear contra os Kuikuro à beira do lago Tahununu, tendo os Bakairi e Aweti decidido se mudar quando, a caminho de casa, os Ura'wara¹¹ são devorados por monstros aquáticos. Como lembra Coelho de Souza, Heckenberger (1996) situa a ocupação de Tahununu pelos Kuikuro num período anterior a 1750, o que nos permite inferir que a chegada dos Aweti à região ocupada hoje tenha se dado em fins do século XVIII. Os Bakairi, saindo de Parúa, teriam então decidido buscar novas terras para o sul, enquanto os Aweti descem o rio rumo ao norte, até chegarem a Tsuepelu, o porto no Curisevo que utilizam até hoje. Surpreendentemente, nos comentários de Pina de Barros (2000) à história oral Bakairi, não encontramos menção à convivência com os Aweti naquele período, apesar de haver referências, nos relatos coletados pela autora, ao aldeamento de Parúa.

Para chegar a Tsuepelo, os Aweti teriam descido pelo Curisevu, mas citam também diversas aldeias no Tuatuari, ao sul de sua localização atual, por onde teriam passado no trejeito rumo ao norte. Isso significa que um grupo originário dividiu-se, saindo de Parúa, uns tendo chegado direto ao Tsuepelo, outros descendo pelo rio Tuatuari. Uma aldeia neste último rio, Wazatipyhy, que fica a cerca de cinco horas a remo, rio acima, de Tazu'jyt, é ainda regularmente visitada pelos Aweti em busca de mangaba e pequi¹². O nome da aldeia sugere que aquela seria

¹¹ Bastos (1989, 533) registra, a partir da história oral Kamayurá, a presença de um povo tupi Wyrawat, que seriam aliados dos Aweti e Anumaniá (ver abaixo). O autor não teve maiores informações sobre seu desaparecimento.

¹² Como já notaram diversos autores (cf. por exemplo Basso 1973, Gregor 1977), os pequizais são uma marca de ocupação humana reconhecida pelos xinguanos. Marcam, mais do que isso, ocupações determinadas, pois quase sempre *têm dono*, ainda que seja o conjunto da população de certa aldeia do passado e não um indivíduo em particular. A presença e exploração de diversas plantações de pequi em torno da aldeia Tazu'jyt é mais uma prova de que a área foi intensamente habitada pelos ascendentes da população atual. Os pequizais constróem, portanto, uma dimensão histórica e territorial dos grupos. Ao mesmo tempo, a relação com as plantações, e com o território através de sua presença, é uma que requer constante manutenção, por um motivo bastante simples: é preciso limpar a mata que dá acesso ao pequizeiro para coletar ali (cf. Gow 1991). Ou seja, como no caso de outros produtos de coleta explorados pelos Aweti - o aguapé do qual produzem sal vegetal, por exemplo - ser dono de um pequizeiro implica, talvez tanto quanto plantá-lo, limpar a área que dá acesso a ele. Os Aweti apontaram-me diversos pequizais à volta

uma antiga ocupação aruak (*-pyhy* ou *-pwih* designa “sítio, lugar” nos idiomas aruak xinguanos), provavelmente Wauja, já que os Aweti apontam diversos aldeamentos antigos desse grupo na mesma região.

Foi quando estavam nessas aldeias do Tuatuari, dizem os Aweti, que seus antepassados decidiram pela primeira convidar os Kuikuro para festejar um *kwarup*. Teria sido aí, portanto, que deixaram de ser “bravos”, para adotar o *ethos* pacifista xinguanos, tornando-se “gente”, *mo'at*¹³. Um homem de mais ou menos 70 anos contava-me ter nascido numa aldeia chamada Japjaja, situada, como os aldeamentos antigos aweti, na margem esquerda do Tuatuari. Awakaku'jyt, chefe daquele aldeia, contava-me meu interlocutor, “não era gente”, era bravo, matador - “por isso eu sou bravo, por isso nós somos todos bravos”. Isso só pode ter acontecido paralelamente à instalação de outro contingente próximo ao Tsuepelu, onde, em 1886, os Aweti foram encontrados por Steinen (1940, 140) já plenamente integrados ao sistema de trocas xinguanos: o viajante alemão chama a atenção para a posição central daquele grupo no sistema de trocas xinguanos e para a presença de diversos estrangeiros em sua aldeia, comenta sobre uma produção artística de máscaras notável, mas nota também grande número de bordunas usadas para a guerra. Mas o contraste entre a descrição de Steinen e aquele do narrador aweti pode ser explicado não só pela divisão de um grupo originário em contingentes que teriam se integrado ao sistema de trocas xinguanos em momentos distintos. Temos elementos para supor também que, se

da aldeia abandonados por seus donos, o que significa, na prática, impossibilitados de uso. Quem planta um pequi (*peti'yp*; *yp* é árvore ou pau) não o faz pensando no futuro imediato, pois a árvore demora alguns anos para crescer e frutificar, mantendo-se produtivo pelo tempo de vida de uma pessoa. É comum um pé de pequi ser plantado por um homem em nome de seus filhos e até de seus netos: no momento mesmo de plantar ele avisa qual de seus descendentes será o dono (*itat*) daquela árvore ou do pequizal (*peti'yp typ*; *typ* indica multiplicidade). Além disso, mesmo que o pequi seja plantado a tempo de ser colhido no futuro por aquele que o plantou, uma árvore desse porte ultrapassa o tempo da vida humana e certamente será lembrada e explorada sempre como a árvore de um determinado ascendente (*apaj epeti'yp*, *ange epeti'yp* – o pequi de papai, o pequi de mamãe).

¹³ Este processo é o tema da análise de Coelho de Souza (2000), baseada num relato aweti que evoco aqui para complementar informações que recebi em campo. Ver também o estudo de Basso (1995) sobre narrativas kuikuro que dizem respeito à adoção da ética pacifista xinguanos a partir de relações belicosas com outras populações.

Awakaku'jyt nas primeiras décadas do século não era ainda completamente *gente*, e ainda mantinha relações hostis com grupos vizinhos que já não guerreavam entre si, poderia estar em curso aí um processo de passagem da belicosidade ao pacifismo, através da transformação de grupos inimigos dos quais mulheres eventualmente eram capturadas em aliados de casamento (como descrito por Menget 1977 e Bastos 1989, para os Ikpeng e Kamayurá, respectivamente).

Aqui é preciso introduzir um elemento novo na história. Os Aweti de hoje dizem que os Aweti de verdade (*awytyza ytoto*) acabaram há muito tempo. Foram dizimados pelos Tonoly, que atacaram a aldeia daquele povo e mataram toda a sua população, flechando as mulheres na vagina e os homens no umbigo. Apenas um homem Yawalapítí, que vivia naquela aldeia com sua esposa Aweti (*kujamenan*, “na condição de esposo”, isto é, recém-casado), e que saíra para banhar-se, sobreviveu, além de uma única mulher Aweti, que conseguiu chegar à aldeia vizinha Enumaniah e contar o que havia ocorrido. Os Enumaniah viviam perto dos Aweti, eram seus aliados e falavam uma língua similar, mas distinta (os “Aweti de verdade” eram falantes de tupi, portanto). Os chefes Aweti haviam se casado entre os Enumaniah: ao me explicar essa história um homem desenhou no chão dois círculos vizinhos que representavam as aldeias desses dois povos; no esquema traçado no chão de terra, uma espécie de túnel levava de um círculo interno da aldeia Aweti diretamente à aldeia Enumaniah (eram através de seus chefes que os Aweti se relacionavam com o exterior, portanto). Todos os que ficaram conhecidos como Aweti, e que chamei de Aweti até aqui, são na verdade descendentes de Enumaniah. Meus anfitriões me contavam que os Enumaniah eram ainda um povo guerreiro enquanto os Aweti de verdade já haviam adotado a ética pacifista xinguana. Os Aweti eram *gente*, *mo'at*, enquanto os Enumaniah eram ainda *waraju*, índios bravos.

Segundo Bastos, os Kamayurá afirmam que Tonory são os Ikpeng (1989, 529), mas os

Aweti não registram tal associação, referindo-se aos Ikpeng como Txicão, e a um povo distinto chamado Tonoly, hoje desaparecido. No relato recolhido por Coelho de Souza, o narrador afirma que, de Parúa, os Enumaniah saíram *junto com os Aweti*, para se fixar em Tsuepelu – o que leva a autora a supor que o massacre teria se dado antes do grupo chegar ao seu território atual. Ao contar-me essa história, contudo, o mesmo narrador com que trabalhou Coelho de Souza comentava que o ataque dos Tonoly ocorreu quando os Aweti estavam em Ywit'ytyp¹⁴, região que fica no caminho entre Tsuepelu e sua aldeia atual. Sítio de um aldeia em meados do século XX, a área era então reconhecida como área de ocupação mais antiga do grupo. Segundo a versão que escutei, no tempo do massacre dos Aweti os Enumaniah viviam na região de Tazu'jyt. No caminho que leva do Tsuepelu a Tazu'jyt, passando por Ywit'ytyp, desemboca uma picada menor, conhecida como *txicão o'apo'atempap*, “lugar onde os Txicão despontaram da mata”, pois é o caminho que tomaram para fazer um ataque aos Aweti/Enumaniah no passado. Podemos supor então que os Aweti e os Enumaniah estavam reunidos em Parúa, de onde talvez tenham saído em levadas separadas. O povo de Awakaku'jyt era Enumaniah, dizem os velhos de hoje, mas é possível que aqueles encontrados por Steinen fossem ainda Aweti.

Existe um homem em Tazu'jyt reconhecido como “Aweti de verdade”, descendente, por linha materna, daquela única mulher sobrevivente ao massacre. Poderíamos imaginar que, como nota Bastos a respeito do Kamayurá, essa origem diversa seria evocada no contexto de disputas internas da aldeia. De fato, este único aweti de verdade é também um dos chefes em disputa pela liderança aldeã, e sua descendência é por vezes lembrado por ele, e por seu oponente, um Enumaniah. Por outro lado, este homem tornou-se chefe substituindo seu pai, um Enumaniah, e

¹⁴ O termo designa o cinto de palha usado pelas mulheres, pois naquele local teria ocorrido uma cerimônia de iniciação feminina – ritual hoje abandonado pelos Aweti.

seus principais oponentes nas últimas décadas têm a mesma origem de seus ascendentes: todos saíram de Japjaja, a aldeia de Wakaku'jyt, o chefe guerreiro. Como todos os Aweti de hoje se dizem Enumaniah, com aquela única exceção, as clivagens internas ao grupo acabam sendo remetidas a outras diferenças. Por economia de linguagem, salvo nos momentos em que a distinção se mostrar relevante, seguirei me referindo ao povo com quem convivi como “os Aweti”. É assim que, mais geralmente, costumam se referir a si mesmos: *awytyza*, *awytyza ti'inku*, *awytyza etam*, “os Aweti”, “a língua aweti”, “a aldeia Aweti”.

Logo que nasceu em Japjaja, contava-me aquele senhor, todos os habitantes da aldeia mudaram-se para Tazu'jyt, menos sua mãe que havia acabado de parir, tendo se juntado mais tarde ao grupo. É provável, então, que nas primeiras décadas do século XX os contingentes divididos após a saída de Parúa tenham começado a se reunir na região da aldeia atual. De um local próximo ao que estão hoje, uma aldeia chamada Wemulujá, um grupo Aweti teria se mudado na década de 1940 (período da infância do narrador que me explicou essa passagem), para Ywit'ytyp – o local onde, como disse, teria ocorrido o massacre dos Aweti de verdade pelos Tonoly, certamente numa ocupação anterior.

Os Aweti contam de uma aldeia chefiada por uma mulher “aweti de verdade”, sem marido e sem filhos, e que rejeitava todos os seus pretendentes. Chamava-se Maitsá. Algumas pessoas afirmavam que essa era uma história muito antiga, anterior ao tempo dos seus avós, enquanto outros diziam que a aldeia de Maitsá fora contemporânea a uma ocupação dos Aweti (com Enumaniah?) em Ywit'ytyp. Na narrativa recolhida por Coelho de Souza, a aldeia de Maitsá aparece num tempo em que os brancos já haviam chegado de avião ao Xingu – provavelmente, o período da expedição Roncador-Xingu, no início do anos 40. Ainda segundo o relato transcrito por Coelho de Souza, Maitsá teria substituído o grande chefe Awajatu, avó do

atual chefe de Tazu'jyt. Nesse mesmo período haveria ainda um pequeno grupo chefiado por um homem de nome Morepá, ao qual teriam se juntado os habitantes da aldeia de Maitsá após a morte desta. Após a morte de Morepá o grupo segue então para Ywit'ytyp (Coelho de Souza, 2000, 366). Apesar da imprecisão desses dados, o que se percebe é a existência de diversos grupos locais simultâneos, fundindo-se mas eventualmente fissionando-se (o grupo de Morepá parece ter se formado como dissidência da aldeia de Maitsá) na primeira metade do século.

Ywit'ytyp era uma aldeia grande, conta-se, com tantas casas a ponto de terem de ser construídas uma atrás da outra, em anéis concêntricos em torno da praça central. Nesta aldeia morreu um grande chefe Aweti, Mawalajá, sempre lembrado pelos de hoje como um chefe de verdade (*morekwat ytoto*). Conta-se que havia pedido a um homem que não comesse a carne de pequi que estava sendo guardada pelos aldeões para a cerimônia de iniciação dos meninos, entre os quais estava seu neto; foi enfeitiçado pelo outro, por vingança. Com sua morte, é justamente o feiticeiro que torna-se chefe num novo aldeamento, quando os Aweti voltam à margem esquerda do Tuatuari, em Typakajuti.

III.i Tempo das epidemias; a aliança com os yawalapití

É dessa última aldeia que se inicia um êxodo para o Posto Leonardo, provavelmente em meados da década de 1950. O chefe do grupo adoece gravemente, e é levado por seu genro para ser tratado pelos brancos, sendo então seguido por seu irmão. Num outro contexto, algumas pessoas me explicavam que a gripe, o sarampo, e outras doenças de branco são terríveis feitiços que, manipulados pelos índios (amarrados, ver cap. 2), matam muita gente – um indício de que a mudança da família do chefe não teria sido apenas em busca de tratamento médico, mas também

um movimento fissional. Apenas dois irmãos permanecem com suas famílias em Typakajuti. Logo o Posto da FUNAI foi assolado por uma grande epidemia de sarampo: “os Aweti acabaram, os xinguanos acabaram”.

Passado o auge da epidemia, o último homem que havia ficado em Typakajuti decide mudar-se para a aldeia Yawalapití, grupo de sua esposa, de modo que a área ocupada pelos Aweti é completamente abandonada neste momento – entre fins dos anos 50 e início dos 60. Este homem passa entre os afins, contudo, não mais de três anos, pois logo surgem problemas: seu filho de dois anos morre engasgado com uma espinha de peixe, ao tropeçar enquanto comia, e mais tarde seu pai encontra o feitiço que teria provocado o acidente. A família patrocina ainda entre os Yawalapití um kwarup para a criança falecida, mas pouco depois um sobrinho (ZS) que fora criado como seu filho vai buscá-lo, incitando-o a retornar ao território antigo do grupo: “vamos embora, tio”, teria dito, “antes que eles [Yawalapití e Kamayurá, que vivem na mesma área] acabem com a gente”. Com isso começa a ser feito o grupo local Aweti em Tazu’jyt, agora tendo como chefe aquele que fora o último a deixar a região, e que voltava da aldeia de seus afins Yawalapití. Noto que não há menção aos ascendentes deste homem, e ao fato de terem ocupado posições de chefia, no relato recolhido por Coelho de Souza – e isso não à toa: o narrador da história recolhida pela autora fora seu co-chefe, ex-genro e antagonista.

Vale fazer um aparte sobre as relações entre Aweti e Yawalapití no momento em que o futuro chefe Aweti vai viver entre eles, com seu cunhado. Este homem casara-se com uma mulher Yawalapití recebida em pagamento pela execução, perpetrada por seu irmão, do chefe daquela aldeia, Aritana. Mais tarde um tio (não sei precisar se real ou classificatório) da jovem yawalapití casa-se com a irmã do homem Aweti em questão. Uma execução, em suma, é paga com um mulher, e este casamento logo engendra outro, quando o homem Aweti cede sua irmã ao

tio de sua esposa Yawalapití. Ora, este último tem com a esposa Aweti uma filha que irá se casar com um neto (DS) de Aritana, o chefe assassinado – o filho da filha deste chefe com um homem que foi também chefe dos Aweti. Através de alianças com os Aweti, portanto, duas famílias inimigas yawalapití, uma mandante da execução de um chefe, outra dos descendentes do executado, estabelecem alianças matrimoniais. Os co-sogros aweti que se aliam através desse matrimônio são também oponentes na disputa pela chefia em sua aldeia – são eles, justamente, os homens cujos filhos co-atuavam na chefia, em tensa disputa, no período em que iniciei minha pesquisa. É assim surpreendente que, ao casar-se com uma mulher Yawalapití de um grupo inimigo aos dos chefes daquela aldeia, o irmão do executor tenha ainda podido residir ali por algum tempo. De fato, a morte de seu filho foi interpretada como vingança da família do chefe executado.

Von den Steinen já notara um alto contingente de mulheres ywalapití casadas entre os Aweti; Zarur, pesquisando em meados de 60, nota a centralidade de um grupo de quatro de irmãs yawalapití na rede de parentesco Aweti. Uma dessas mulheres era justamente a esposa do homem que reabre a aldeia Aweti e torna-se chefe quando o grupo retorna do Posto Leonardo, a mulher cedida em pagamento pela execução de Aritana. Não me parece que atualmente os Yawalapití continuem sendo parceiros matrimoniais preferenciais para os Aweti, que vejo mais voltados para a reafirmação de alianças recentes entre os Mehinaku e Kamayurá. É possível, assim, que a execução do chefe daquele grupo e os casamentos ocorridos imediatamente após aquele evento tenham marcado uma interrupção, antes que o início, da relação entre os dois grupos.

O chefe Yawalapití foi executado durante o funeral de um sobrinho, filho de irmã classificatória Kamayurá, pela morte do qual fora acusado (*cf.* Bastos 1984/85). Ora, o próprio fato dos Aweti estarem lá pranteando o morto indica que já estariam honrando relações

estabelecidas com a família Yawalapití/Kamayurá do falecido: quem chora um morto, mesmo vindo de longe, é parente, ainda que afastado genealógica e socialmente. é Podemos imaginar, pois, que não foi a execução o que levou ao pagamento na forma de uma aliança matrimonial, como afirmei acima, mas o fato de que já haviam alianças matrimoniais estabelecidas (como sabemos através dos relatos de Steinen) o que criou as condições de possibilidade para a execução¹⁵.

A tentativa de restituir a relação entre as duas facções mistas aweti-yawalapiti foi rapidamente abortada: como disse, um rapaz aweti, filho de mãe yawalapití e pai aweti, o neto, pelo lado materno, do chefe executado, casa-se com uma mulher filha de pai yawalapití e mãe aweti, neta do executor do chefe. O mesmo homem casa-se também com a prima (MBD) dessa moça, filha do então chefe de Tazu'jyt, mas a jovem morre repentinamente, e seus familiares acusam o viúvo, que acaba fugindo para o Posto Leonardo. Este homem, cujo pai fora chefe de aldeia provavelmente antes da migração massiva do grupo para o Leonardo (tendo morrido lá, ou antes), assumira então o posto de “capitão”, ou chefe de branco, dos Aweti. É com ele que Zarur chega à aldeia Aweti, em 1965, sem dar-se conta – revela o antropólogo – que seu guia estava se valendo da situação para recuperar uma posição que havia perdido por conta da briga com o ex-sogro, o chefe principal da Aweti (Zarur 1975, 43-4).

O guia de Zarur é também o narrador do relato analisado por Coelho de Souza em seu artigo. Este relato apresenta uma dificuldade, pois não faz referência à partida em massa do grupo para o Leonardo, no período de acirramento das epidemias (momento em que já teriam sido

¹⁵ A análise de Bastos dos discursos Yawalapití acerca da execução do chefe Aritana deixa claro que o evento teve consequências dramáticas para aquele grupo que, após o assassinato, dispersou-se completamente entre afins Kuikuro e Kamayurá. Foi entre os Kuikuro que os Villas-Boas encontraram Paru, filho do chefe executado, o homem que tornou-se seu principal guia na área. Esta relação rendeu àquela família Yawalapití apoio para reconstruir sua aldeia, através de uma estratégia de atração dos afins para um grupo local então formado ao lado do Posto Leonardo (Bastos 1987/88/89).

reduzidos a um único grupo local), mas apenas à partida isolada deste homem no momento em que falece sua segunda esposa (a sobrinha, ZD, do chefe Aweti que era pai da esposa falecida anteriormente). Foi dele também que ouvi parte da história relatada aqui. Contando-me passagens de sua vida, este mesmo homem comentara que ainda não era casado quando os Aweti retornaram do Posto Leonardo. Ele teria partido da aldeia então não uma, mas diversas vezes: primeiro acompanhando o chefe Aweti doente, sendo seu pai naquele momento, conforme narrou a Coelho de Souza, o “segundo chefe” da aldeia. Os Aweti foram retornando aos poucos a seu território original, convocando parentes que haviam se dispersado indo viver entre afins (dois homens casados entre os kamayurá) e no Posto Leonardo. Algum tempo antes da chegada de Zarur, portanto, o narrador deve ter retornado a Tazu’jyt, casado-se com a filha e a sobrinha do chefe, e assumido o posto que fora de seu pai, tornando-se “chefe de branco”. Com a morte de uma das esposas, contudo, e a briga decorrente com o ex-sogro, voltou ao Posto, onde foi encontrado por Zarur. Ele retorna então à aldeia Aweti, mas com a morte de sua segunda esposa parte dessa vez em direção à aldeia Kamayurá, onde suas irmãs se haviam casado, e desposa uma viúva (de um homem cuja morte fora creditada a um feitiço do FF de seu novo marido Aweti).

III.ii Novo chefe; Saidão

Nas décadas seguintes os Aweti permanecem com apenas um chefe, casado com duas mulheres. Uma, aquela Yawalapití dada em troca da execução, teve quatro filhas, das quais apenas uma ainda reside entre os Aweti. A outra esposa do chefe era a única Aweti de verdade do grupo, descendente da remanescente do ataque dos Tonoly. Dos diversos filhos que teve, apenas o primogênito e uma mulher estão vivos até hoje. O filho, que substituiu seu pai na chefia quando

este faleceu em 1996, foi-me apresentado como “o chefe da tradição” quando cheguei à aldeia. É seu filho quem atualmente ocupa o cargo de chefe principal do grupo.

O grupo continuou habitando a mesma área, transferindo a aldeia pequenas distâncias, ora em direção ao Curisevu, ora em direção ao Tuatuari. Na década de 90, os Aweti resolvem chamar o filho primogênito daquele seu antigo chefe de branco para assumir o posto que fora de seu pai. Após a morte de sua mãe, quando teria cerca de sete anos, este homem mudara-se para a antiga base aérea so Jakaré onde trabalhou e foi alfabetizado pelo pessoal da FAB. Mais tarde, chegou a estudar no interior do Mato Grosso e em São Paulo, mas numa visita ao pai terminou por casar-se com duas irmãs Kamayurá, filhas de mãe Mehinaku. Quando a mais velha tinha já quatro filhos, muda-se com a família para o posto de vigilância do Curisevo, passando a viver ao lado de parentes Mehinaku de suas esposas – em fins dos anos 80 e início dos 90. Lá contudo permanecem pouco tempo, até que o homem é chamado para retornar à sua aldeia natal, na condição de chefe de branco dos Aweti. Em 2006, ele traz da aldeia Kamayurá seu pai, a esposa deste e alguns irmãos para viver consigo. Em 2008, por conta de crescentes tensões com os aldeões, a família se muda para abrir uma nova aldeia, e a chefia é agora ocupada por um jovem professor indígena, filho e neto dos dois últimos “chefes da tradição” de Tazu’jyt.

Em 1965, Zarur encontrara os Aweti vivendo em uma aldeia de cinco casas, com 44 pessoas. Na década de 1990 seriam cerca de 140 indivíduos vivendo em Tazu’jyt, até que a morte de um recluso provoca uma fissão: os pais do rapaz, creditando a morte a feitiçaria de vizinhos de aldeia, muda-se para o terreno onde mantinham já uma roça de mandioca, originando a aldeia Saidão. Seguem-nos, gradualmente, seu filho primogênito, que assume a chefia da aldeia nova, filhos mais novos ainda solteiros, três filhas com seus maridos e filhos, e por fim um filho casado que havia permanecido junto ao sogro, Tazu’jyt, mas que com a eclosão de uma nova onda de

acusações entre sua família e seus afins acaba mudando-se.

Saidão ocupa uma área bastante menor que a aldeia Tazu'jyt, mas contava em 2009 com número não tão diferente de indivíduos. A aldeia foi aberta no local de uma antiga ocupação Yawalapití, mais tarde cedido por este grupo aos Mehinaku, que fugiam de ataques Ikpeng, provavelmente na década de 60. Como a população de Saidão crescera recentemente, por conta da migração de parentes que estavam alguns entre os Aweti, outros no Posto Leonardo, os moradores planejavam em 2008 abrir perto dali uma aldeia maior, onde as famílias pudessem viver com mais conforto. Aguardavam, no entanto, há algum tempo, o auxílio dos políticos locais que haviam prometido mandar um trator para limpar o terreno da aldeia nova.

Como já mencionei, esta aldeia não mantém com Tazu'jty nenhuma relação de subordinação. As duas aldeias recentemente se reuniram para formar um time de futebol para os campeonatos regionais realizados no Posto Leonardo ou em Gaúcha do Norte, município ao qual estão ligadas as aldeias do Curisevo e região do Leonardo, Saidão e Aweti. Algumas ocasiões de colaboração ritual entre as aldeias também ocorreram nos últimos tempos. Visitando Tazu'jyt para participar de uma festa, o pessoal de Saidão não tem o mesmo estatuto de outros convidados xinguanos mais distantes, porém tampouco são necessários para a realização de um rito, assim como não dependem de Tazu'jyt para festejar em sua aldeia, apesar de por vezes serem compelidos a reunir-se pela falta de especialistas rituais. Mas nunca associações desse tipo acontecem sem longas deliberações e negociações: reunir pessoas de aldeias distintas, mesmo em se tratando de duas aldeias de gente proximamente aparentada – ou talvez por isso mesmo, ainda mais - é sempre um assunto político, e os riscos de surgirem problemas são enormes.

Antes de terminar essa breve história, repleta ainda de pontos obscuros, gostaria de notar o seguinte: ao descrever o passado, mesmo ao falar de épocas relativamente próximas como o

período após a delimitação da área indígena, em 1960, acabei apresentando-a muitas vezes à luz da disputa pela chefia aldeã. As pessoas que protagonizavam essa disputa ao tempo de minha pesquisa eram também meus narradores, sendo um deles o mesmo narrador do relato que usei aqui como contraponto, o que explica em parte a centralidade que certos personagens e temas assumiram aqui. Uma das teses que defendo neste tese, contudo, é que nem a política aldeã se resume a facções estáveis e bem delimitadas, como esta reconstrução histórica demasiadamente esquemática pode fazer crer, nem a história de alianças e clivagens do grupo se resume à disputa pela chefia aldeã. Tudo o que vem a seguir é uma tentativa de dar corpo a tal idéia.

Estou ciente de que o modo como foi contada a história Aweti terá confundido o leitor por dois motivos: primeiro, porque praticamente não cito diretamente nenhum relato nativo, nem esclareço com precisão quem foram os principais narradores dos relatos que reuni aqui; segundo, porque omiti os nomes de personagens importantes, justamente aqueles que estão no centro de oposições políticas atuais e seus ascendentes diretos. É necessário explicar-me.

IIII. Nota sobre a pesquisa

Cheguei a Tazu'jyt pela primeira vez em Novembro de 2004 levada por Marcela Coelho de Souza, que havia marcado uma visita aos Aweti, com quem tinha uma relação de longa data. Estudante de mestrado, fui com perspectiva de voltar, se eles gostassem de mim e eu deles, para uma pesquisa de doutorado, o que felizmente aconteceu. Esta etnografia é fruto de uma pesquisa de campo de 12 meses, ao longo de quatro anos, fora as duas curtíssimas viagens que fiz à aldeia no período do mestrado.

Desde aquela primeira visita, em 2004, os Aweti deixaram claro que esperavam de

qualquer pesquisador que fosse trabalhar entre eles apoio para a elaboração de projetos de interesse da comunidade. Decidimos já naquele momento levar adiante um projeto que haviam tentado escrever com a ajuda de uma ONG, mas que ficara inconcluso, visando o aumento da produção do sal vegetal, a mais valiosa moeda de troca do grupo com outros povos da região. Apenas em 2008 o projeto foi finalmente aprovado pelo Programa Demonstrativo de Povos Indígenas, Do Ministério do Meio Ambiente, e segue em plena execução neste exato momento. Nesse meio tempo, com a ajuda de Sebastian Drude, lingüista que trabalha com eles desde os anos 90, os Aweti receberam o Prêmio Culturas Indígenas do Ministério da Cultura com um vídeo sobre a produção de artesanado em palha de buriti, redes e esteiras, também artigos importantes de troca dos habitantes de Tazu'jyt e Saidão com seus vizinhos xinguanos.

Duas especificidades desta tese merecem explicação. Uma diz respeito à pesquisa. Quando cheguei à aldeia, muitas pessoas contavam-me dos inúmeros antropólogos e linguistas que haviam passado por lá, gravado cantos e histórias e nunca mais retornado. Pelo desejo de diferenciar-me deles, marcando que minha intenção não era levar nenhum bem, mas conviver ao lado dos Aweti o máximo que pudesse, decidi não gravar quase nada. Além disso, um dos reconhecidos narradores de mitos da aldeia recusou-se expressamente a gravar qualquer narrativa antes que eu pudesse entender o conteúdo das histórias que me contava. Com o tempo, entendi que sua atitude refletia um pensamento que valia a pena levar a sério sobre as histórias, e sobre o papel que desempenham nas relações entre pessoas. Este será um dos temas tratados no último capítulo desta tese. A segunda especificidade a que me refiro, que também voltarei a comentar no capítulo 6, diz respeito à forma narrativa aqui adotada. Minha opção por não citar nomes, e não localizar precisamente histórias, é obviamente movida pelo desejo de não comprometer as pessoas cuja vida estou expondo: o faço por temer, mais do que nomear feiticeiros, nomear

acusadores de feiticeiros. Pois algo que penso ter entendido em minha convivência com os Aweti é que as certezas, e as suspeitas, sempre podem mudar, de modo que não quero ser eu a cristalizá-las no papel.

Esclareço ainda que apesar de ter feito algumas visitas à aldeia Saidão e de ter lá permanecido uma semana em novembro de 2008, minha pesquisa foi feita basicamente em Tazu'jyt. Como os próprios moradores e seus vizinhos xinguanos referem-se a essa aldeia como “Aweti”, farei o mesmo ao longo da tese, com o intuito de simplificar a leitura.

Capítulo 1

Mo'at e'ym tupiat itatza: os feiticeiros não são gente

Há basicamente duas maneiras na língua aweti para designar o adoecimento. A mais branda refere-se ao sintoma: *wakup'aju*¹⁶, “ele está quente”, diz-se. A segunda forma, igualmente comum, descreve o adoecimento como uma etapa da morte: *omañoju*¹⁷, “ele está morrendo”. A segunda maneira é mais aplicada a casos de adoecimento grave, mas não no mesmo sentido em que “morrendo” seria usado por um ocidental - referido somente à pessoa em seu leito de morte. A descrição da doença como um processo de morte, ou um tipo de morte, aqui se refere ao fato de que ambos dizem respeito a uma transformação da pessoa, pensada como destacamento de um aspecto a que chamaremos por ora de *alma*, e que será tomado como objeto de investigação à frente.

Toda doença e toda morte são entendidos como resultado da agência de uma pessoa humana ou não humana, sendo portanto resultado de uma relação que poderíamos descrever como *social*. Se alguém está morrendo, é preciso sempre perguntar: *kojyka wejkyju*¹⁸, “quem o está matando?”. É verdade que existe a possibilidade de se questionar, no contexto de um adoecimento: *karika wejkyju?*, “o quê o está matando?”, caso em que o meio da ação, e não mais o agente, é enfocado. Se à primeira pergunta esperaríamos ouvir como resposta o nome de uma

¹⁶ *Wakup'aju*: *w-*, prefixo pronominal de terceira pessoa singular; *-akup*, quente; *a(t)*, tornar-se, “cair”; *-ju*, sufixo aspectual, indica progressão.

¹⁷ *Omañoju*: *o-*, pref. pron. de ter. p. sing.; *-maño*; morrer; *-ju*, suf. espec. progressivo.

¹⁸ *Koyka*, quem; *wej-* pron. de ter. p. sing., agente da ação; *-kyj*, raiz de matar, *-ju*, suf. espec. progressivo.

pessoa ou simplesmente *kat wejkyju*, “um espírito o está matando”, no segundo se poderia dizer *tupiat wejkyju*, “feitiço o está matando”, ou também *kat wejkyju*. Descobrir *o quê* mata alguém é no entanto o caminho para se determinar *quem* o está fazendo. Na medida em que a doença é pensada como envolvendo um agente dotado de intencionalidade, seja *kat*, “espírito” (ver baixo), seja um feiticeiro humano, a pergunta mais relevante é sempre *quem*.

É para a identificação desse agente que se volta boa parte da atividade xamânica, pois os tratamentos mais eficazes envolvem ações diretas sobre as causas do adoecimento, cuja origem, por assim dizer, *social* requer um tratamento igualmente social. Em caso de feitiço, a acusação pública é a única estratégia ao alcance dos parentes da vítima para interromper o enfeitiçamento: espera-se que o feiticeiro denunciado em público se envergonhe e desfça o feitiço. De resto, a família pode tentar vingar-se do feiticeiro após a morte do parente enfeitiçado. No caso de adoecimento por *kat*, é preciso presentificá-lo ritualmente e alimentá-lo para recuperar o doente, cujo estado moribundo é sinal de uma ausência: ele (sua alma) está parcialmente em outro lugar e deve ser trazido de volta.

Meu objetivo neste capítulo é descrever como o adoecimento entre os Aweti coloca em jogo uma etno-antropologia, definindo o feiticeiro como um humano desumano, enquanto outras formas de adoecimento revelam em agentes não humanos a essência da humanidade. Se um dos temas caros ao americanismo recente tem sido a descrição de sociocosmologias que postulam a existência de muito mais *gente* (em potencial) no mundo do que se pode ver de saída, meu problema aqui é descrever um regime em que há, digamos assim, muito *menos* gente à nossa volta do que parece. Como nota Viveiros de Castro (2002e, pg. 370) o duplo “engano” ameríndio – do ponto de vista ocidental - é por um lado reconhecer humanidade em animais e seres inanimados e por outro negar humanidade a povos vizinhos, por exemplo. Negar a humanidade

do feiticeiro seria um exemplo do segundo tipo de “erro”. A feitiçaria, contudo, não apenas nega humanidade a pessoas que nós ocidentais reconhecemos como humanas, mas a nega a pessoas que parecem humanas para os índios, mas que em determinados momentos deixam de sê-lo.

Apesar da feitiçaria entre povos ameríndios ser um fato bastante atestado nas etnografias (veja-se por exemplo Goldman 1963, Maybury-Lewis 1967, Seeger 1981, Crocker 1985) seu baixo rendimento na literatura da área é notável (uma exceção seria a tese de Albert 1985, mas a feitiçaria entre os Yanomami é muito distinta do que será descrito aqui). O americanismo de viés sociológico mais forte (como exemplificado pelos trabalhos de Turner e Riviére) quando se debruça sobre o tema, seguindo o exemplo da antropologia africanista da metade do século, tende a reduzir o feitiço às acusações de feitiço, transformando-as num operador classificatório (ver por exemplo Riviére 1970). Por sua vez a antropologia mais voltada para questões de ordem “cosmológica” pode dar a impressão de que um fenômeno como a feitiçaria, envolvendo problemas entre humanos, e fenômenos envolvendo relações entre humanos e não humanos são não apenas de ordens totalmente diversas, mas também mutuamente exclusivos - uns ocorrendo aqui, outros acolá, uns na América, outros na África por exemplo¹⁹. Mas, se tentamos considerar a feitiçaria desde um ponto de vista cosmológico, tratando as relações intra-espécie nela engendradas em continuidade com as relações inter-espécie, creio que estamos em ambos os casos diante de uma questão indígena comum a respeito da (in)determinação do *humano*. Se,

¹⁹ Na introdução de sua etnografia sobre os Bororo, Crocker (1985) afirma que entre os ameríndios, ao contrário do que se passa na África, a doença não envolve problemas de ordem moral, já que decorre de trocas incontrolláveis entre pessoas e "pedaços da natureza misticamente carregados"; sugiro, ao contrário, que entre os Aweti a doença é sempre um problema de ordem moral, isto é, um problema que concerne à esfera da ação *humana*. Vale notar que a própria etnografia de Crocker não sustenta a oposição: a relação dos Bororo com a "natureza", precisamente, está inextricavelmente ligada às relações *entre os Bororo*, o que por si só já seria suficiente para demonstrar como o adoecimento compete, sim, à esfera das relações entre pessoas também ali. Talvez a dificuldade resida na confusão entre social e moral pois, se, como afirma Crocker, uma doença entre os Bororo não envolve atribuição de *culpabilidade* entre pessoas (o que não é verdadeiro para os Aweti), isso não é o mesmo que dizer que não envolve de maneira nenhuma *relações* entre pessoas.

parafrazeando Viveiros de Castro (1986) a cosmologia indígena é imediatamente uma sociologia, a sociologia indígena só pode ser também imediatamente uma cosmologia. Pois no feitiço estamos falando de pessoas que conviveram próximas a vida inteira, *humanas* uma para as outras em princípio, acusando-se violentamente de *não ser humano*. Adiante comento o que já se anuncia aqui como um uso equívoco do termo *humano*, adquirindo ora um sentido “objetivo”, referente à espécie humana, ora um sentido “subjetivo”, referente à condição de identidade entre objeto e sujeito de um juízo.

Uma vez que a feitiçaria revela não o excesso de *pessoas* nos cosmos, mas sua falta onde se esperaria encontrá-las, é coerente que não se apresente como uma técnica de absorção de potência/subjetividade. Em certo sentido, e sobretudo nos discursos nativos, a feitiçaria é pura negatividade, aniquilação. Nem o feiticeiro nem o enfeitado podem convertê-la num evento produtivo, no sentido em que a apreensão de subjetividades alheias tem sido descrita como produtiva no xamanismo, na guerra e, no que diz respeito ao contexto alto-xinguano, nos rituais de cura (sobre este, *cf.* Barcelos Neto 2004 e Sztutman 2005). A feitiçaria não engrandece, não agrega potência, à medida em que opera uma inversão de valor do *humano*. Os povos ameríndios, como sintetizou Viveiros de Castro (1996, 2002e), reconhecem humanidade por toda parte porque reconhecem que diversos seres do universo veem a si mesmos como humanos. *Humano*, portanto, seria a condição de quem vê a si e a seus iguais, condição de quem vê e nesse sentido de quem ocupa a posição do sujeito do ponto de vista. Além disso, neste universo povoado de sujeitos em potencial, um ente se define como *humano* não apenas na sua condição de identidade com outros *humanos* (seus *congêneres*, *cf.* Viveiros de Castro & Taylor 2006), mas também em relação àqueles que aparecem como objetos da sua subjetividade. A posição canônica do *humano* na Amazônia, quando se define em relação aos não humanos, seria aquela do predador frente a

sua presa – é por ser presa que um animal é “animal” *para seu caçador* (pois para si mesma será humana), enquanto é na condição de predador que um humano é humano para si mesmo, e para sua presa (*cf.* Lima 1996, 2005; Vilaça 1992, 2009). *Humano*, nesse sentido, mais que a posição de um ente dotado de auto-reflexividade, seria a posição predatória, incorporadora, de um agente sobre um paciente. No que concerne à feitiçaria, contudo, a agência enquanto potência predatória não é mais desejável, e os “humanos de verdade” – pacifistas, generosos - são na verdade as vítimas de humanos desumanos, os feiticeiros. Em suma, na feitiçaria a presa é sempre mais humana que o predador. E no entanto *a maldade que caracteriza o feiticeiro é considerada um traço sumamente humano*. O feiticeiro, em outras palavras, é a um só tempo congênere e predador.

No que vem a seguir, apresento resumidamente o processo diagnóstico e os procedimentos curativos utilizados pelos Aweti. A descrição com que inicio tem o intuito de situar a investigação, no restante do capítulo, sobre as noções indígenas aqui traduzidas por “humano”, “pessoa”, “espírito”, “alma” etc. De modo que peço licença para usar as traduções canônicas (alma, corpo...) dispensando as aspas. Meu objetivo imediato não é tampouco analisar aspectos da prática xamânica, alguns dos quais serão tratados no terceiro capítulo, mas desenhar uma cena imaginária, baseada em diversos processos de diagnóstico e cura que acompanhei ao longo de minha pesquisa, que pode auxiliar a leitura não apenas deste capítulo, mas de toda a tese.

1.1 Diagnóstico e cura: flechinhas de quem?

Suponhamos que uma criança amanheceu febril na aldeia Aweti. Certamente a primeira

medida tomada por seus pais será dirigir-se à enfermaria, uma casa de alvenaria e madeira pintada de verde, construída no começo dos anos 2000, com apoio do município, ao lado da casa do chefe. Os pais da criança irão submetê-la a todos os procedimentos recomendados pelo auxiliar de enfermagem da aldeia²⁰, seja a ingestão de analgésico ou antitérmico, seja inalação, durante o período prescrito. Algumas doenças que afligem as pessoas ali são consideradas "de branco", isto é, doenças que remetem a uma origem exterior ao universo indígena. Quando fazem exames, os médicos veem, no sangue da pessoa ou dentro de sua barriga, o que está fazendo mal a ela; eles então podem agir com remédios contra essa causa. Já vi pessoas na aldeia se referirem a esse tipo de problema simplesmente como *doença*. Assim, uma mãe me assegurava certa vez que sua filha fora enfeitiçada, e que portanto seu problema não era *doença*, como diziam outros da aldeia. Tudo que não é doença é "coisa de índio", *waraju eypó* (ver abaixo sobre noção de – *ypó*, “próprio de”) – o termo *waraju*, geralmente empregado para designar índios não xinguanos aqui é aplicado para índios xinguanos e não xinguanos em oposição aos *cara'iwa*, brancos. Quando é assim, os médicos podem fazer mil exames e nunca verão nada, porque eles simplesmente não sabem ver as coisas de índio. Mesmo nesses casos, no entanto, nunca vi ser rejeitado um remédio prescrito pelo médico; se for rejeitado, é menos pela percepção de que não funciona do que pelo fato de ser insuportavelmente amargo, e coisas amargas são eventualmente

²⁰ Muitas aldeias têm um auxiliar de enfermagem residente, e todas possuem um auxiliar indígena de enfermagem que se reporta via rádio aos enfermeiros e ao médico que trabalham no Posto Indígena Leonardo Villas-Boas, onde há uma Unidade Básica de Saúde para atendimentos simples e de onde os casos mais complexos são enviados à cidade. Durante muitos anos o sistema de saúde em todo o Parque do Xingu foi controlado pela Escola Paulista de Medicina, tanto o Alto como as regiões conhecidas como Médio e Baixo Xingu, que abarcam as terras ao norte da confluência entre Culuene e Batovi-Ronuro, onde vivem os povos Ikpeng, Yudjá, Kaiabi e Kisêdjê. Em 2005 o Instituto de Pesquisa Econômica e Ambiental do Alto Xingu (IPEAX), formado por algumas lideranças da região, passou a coordenar o atendimento de saúde do Alto, enquanto a Escola Paulista permaneceu à frente do atendimento do restante da área. O fato de haver uma organização indígena local controlando recursos governamentais, o que faz dos índios patrões dos médicos e enfermeiros brancos contratados pela ONG, é muitas vezes citado como um motivo de orgulho pelos Aweti. Por outro lado, esta não é e nem outra jamais poderia ser uma organização indígena com ampla representatividade. Como tudo que diz respeito à política local, a organização possui diversos grupos de opositores, alinhados de acordo com parentelas e alianças translocais.

perigosas. Quando um remédio é tomado tendo-se ao mesmo tempo um diagnóstico xamânico sobre a origem “indígena” de uma doença, me parece que a expectativa é similar à que se tem com relação às diversas drogas vegetais conhecidas pelos índios - que sirva para aliviar sintomas. Por outro lado, existem coisas "de índio" que se transformam em *doenças*, como por exemplo o câncer, e nesses casos é preciso recorrer a todas as modalidades de cura possíveis.

Ao mesmo tempo em que procuram um enfermeiro, caso a febre torne-se preocupante pela persistência ou pela intensidade, os pais daquela criança adoentada estarão arranjando a visita de algum xamã, um *mopat*. Esse xamã muitas vezes é o próprio pai ou avô do doente, pois entre os Aweti quase sempre os chefes de família, depois de uma certa idade, iniciam-se no xamanismo. Se for o pai, não é preciso fazer nenhum arranjo, ele simplesmente decide cuidar da saúde do filho. Se for um avô, normalmente a mãe ou o pai da criança irão pedir formalmente pela cura - pedir que o seu próprio pai venha de outra casa, de outra seção residencial dentro da casa, ou de sua rede que fica ao lado, o que indica ser o avô um consanguíneo já não tão imediatamente identificado ao neto. Caso a doença não seja curada rapidamente, os pais da criança deverão buscar um ou mais xamãs diferentes em outras casas e eventualmente aldeias vizinhas. De um parente extremamente próximo é comum passar-se, assim, a um especialista distante, buscado entre os xamãs de maior renome na região, para operar uma cura.

Digamos que se trate apenas de uma febre moderada. O xamã vai realizar a operação mais simples e corriqueira dentre suas atividades, uma limpeza do corpo do doente. O termo que designa tal operação, *apozypu*, refere-se o ato de limpar alguma coisa esfregando uma superfície com as mãos²¹. Para realizar o *apozypu*, o xamã retira de sua esteira de guardar fumo (*pé upap*) as

²¹ O mesmo termo é usado, por exemplo, para descrever a ação de limpar os paus que sustentam a esteira usada na produção de polvilho de mandioca brava.

folhas de tabaco (*pé*), a folha cheirosa que usa como invólucro de seu cigarro, e algumas sementes de palmeira (*kuku'je*) que usa pelas propriedades olfativas para agradar aos espíritos com os quais vai entrar em contato através da ingestão do tabaco. Cada xamã tem sua provisão de fumo, sempre plantado colado à cobertura de palha de sua casa; folhas de enrolar cigarro, que retira das que nascem espontaneamente à beira da água; e uma quantidade de sementes de *kuku'je* recolhidas no início da estação chuvosa, cozidas na água onde foi cozido o pequi para realçar o cheiro, e depois enfileiradas como contas num colar.

Munido do cigarro que acaba de confeccionar, o *mopat* senta-se ao lado da rede do paciente, pergunta-lhe onde dói ou o que sente, e começa a fumar. Para fazer essa limpeza não é preciso ingerir uma quantidade muito grande de tabaco (o ato de fumar também é comumente designado pela expressão "comer tabaco", *pé'waw*). Depois de algumas tragadas passa então a soprar sobre a região dolorida do corpo do paciente - cabeça, joelhos, barriga, olhos, peito etc. -, repetindo esta ação algumas vezes. O próximo passo é a extração do corpo estranho identificado à origem da dor, esfregando com ambas as mãos a pele do paciente na região afetada com um movimento de trazer para fora. Ele suga em seguida o local dolorido, para extrair o objeto patogênico com a boca. Com isso ele retira através da pele um fragmento mínimo de qualquer coisa, que é imediatamente mostrado ao paciente. Segue-se uma tentativa de interpretação do que foi retirado, pois sua natureza nem sempre é evidente.

O termo genérico para um objeto assim retirado é *kat u'wyp*, "flecha de *kat*". Muitas vezes, quando perguntados, os xamãs dirão apenas isso - *kat u'wyp a'ok nã ti*, "tirei dele *kat u'wyp*". Digo que o termo é genérico porque ele não especifica nem explica muito bem a origem do mal-estar. *Kat*, o termo que até agora traduzi por "espírito", designa entes normalmente invisíveis ao olho humano que provocam doenças nas pessoas através da introjeção de suas

flechas igualmente invisíveis no corpo das pessoas. Mas ao dizer que retirou “flechas de *kat*” de um paciente o *mopat* não está especificando de qual *kat* se trata, e nem em que ocasião ou por que motivo suas flechas foram parar no corpo da pessoa fazendo-a sentir dor ou mal estar. A julgar pela alta frequência com que muitas pessoas passam por esse tipo de limpeza, temos a impressão de que ter eventualmente algumas *kat u'wyp* dentro de si é um problema banal e inevitável. Uma dor na vista, uma dor de cabeça, na garganta, podem ser resultado de flechinhas invisíveis que penetram os corpos das pessoas sem que essas percebam, aparentemente porque em qualquer lugar por onde a pessoa passa está sujeita a tonar-se alvo delas²².

Saber que um xamã retirou *kat u'wyp* de um paciente diz pouca coisa; no seu sentido mais abstrato essas flechinhas podem ser definidas somente como "corpo estranho" ou "objeto patogênico", enquanto sua conexão com o agente causador, e mesmo a natureza deste, resta amplamente indefinida. Voltemos ao exemplo da criança com febre. Se ela for ainda muito pequena, um bebê de colo, é muito provável que seu adoecimento seja resultante de uma ação de seus pais, e não diretamente de *kat*. Um *mopat* pode retirar da barriga de um menino a sardinha em lata que sua mãe havia comido no dia anterior, e que estava fazendo mal ao corpo ainda muito vulnerável da criança. Ainda mais comum é retirar-se um pouco de sêmen do pai do corpo do filho, quando o progenitor teve relações sexuais com a mãe ou qualquer outra mulher antes de terminado o período de resguardo requerido após o nascimento (ver cap. 3). Nesses casos, se perguntado o *mopat* provavelmente diria apenas que retirou *kat u'wyp* do doente. E mesmo tratando de uma pessoa enfeitiçada, o *mopat* procede com o *apozypu*, isto é, a limpeza e extração

²²Algumas situações aumentam as chances de isso acontecer: tomar um susto no mato, sair de casa depois de ter um pesadelo, sair de casa com saudade de alguém ou com uma vontade não satisfeita de comer uma coisa específica. Essas condições propiciatórias do estabelecimento da doença tem sido descritas para outros povos xinguanos (Barcelos Neto, 2004, Stang 2005). Entre os Aweti esta predisposição para ser afetado por agências não humanas é descrito pelo termo *ybyza*.

de *kat u'wyp* do corpo do paciente. Muitas pessoas não souberam explicar-me a necessidade desse procedimento em casos de enfeitiçamento. Um xamã esclareceu que o feitiço ativa (*wejtatyka*) flechinhas de *kat* que tenham ficado no corpo da pessoa, fazendo-as voltar a provocar dores nos locais onde se encontram. Suspeito também que o *apozypu* seja necessário uma vez que nunca se tem certeza absoluta sobre a causa de uma doença, e via de regra o diagnóstico aponta para uma série de problemas combinados. Mas a explicação do *mopat*, com a qual concordaram diversas pessoas para quem a apresentei mais tarde, é bastante interessante: ela sugere que os corpos humanos estão sempre penetrados por objetos estranhos que podem ser reativados em determinadas situações, a despeito de todas as limpezas xamânicas por que passa uma pessoa ao longo de sua vida.

Digamos que aquela criança (para seguirmos no exemplo fictício) não melhora nem com os remédios, nem com a limpeza empreendida, dia após dia, pelo *mopat* que vem cuidando dela. A longa duração e a intensidade do adoecimento já terão levado seus familiares mais próximos, entre os quais se inclui o próprio *mopat* em ação, a especular se não estão diante de um caso de feitiço. A pedido da família ou, caso seja suficientemente próximo, por conta própria, o *mopat* vai então fumar novamente seu tabaco, desta vez não para limpar o corpo mas para ver a alma de seu paciente. Será assim capaz de determinar se há um feitiço e onde este se encontra. Se estivermos falando de um paciente já adulto, outro importante elemento do diagnóstico são os sonhos que tem quando desfalecido por causa da doença. Há um problema no entanto que aflige quase sempre as vítimas de feitiço, a incapacidade de falar. Com isso, mesmo tendo visto quem é o feiticeiro, a pessoa não consegue expressar-se. Pode ocorrer também dela ter uma visão enganosa, ver alguém que na verdade é outra pessoa, ou ver apenas uma parte do corpo do culpado. Isso também se dá nos transes xamânicos induzidos pelo tabaco. Certa vez um *mopat*

aweti realizou seguidas sessões de transe visionário para averiguar a situação da alma de um paciente Mehinaku que havia lhe contratado. Em seu transe, o *mopat* viu um homem escondido atrás da porta da casa do paciente. Contudo não podia ver seu rosto, que estava encoberto, mas apenas seus pés, de modo que continuou sem saber ao certo a identidade do matador. Foi um *kat*, seu espírito auxiliar, que lhe contou por fim de quem se tratava: era mesmo aquele de quem estavam todos desconfiando, que o próprio doente já vinha encontrando em seus sonhos. O *mopat* pode também ver a alma do paciente durante o sono, em sonho, sabendo assim se ela se encontra com algum *kat* no entorno da aldeia, ou se está sendo vítima de feitiço, e se está forte ou fraca.

Problemas simples podem ser resolvidos com a administração de remédios pelo auxiliar de enfermagem, e decorrem normalmente da ação de entidades cuja natureza os Aweti desconhecem, necessitando da visão dos médicos para identificá-las, mas isso não significa que não envolvam atribuição de culpa. Não se passa um surto de gripe na aldeia sem que se aponte sua origem em algum viajante que a trouxe de fora. Todos sabem, por exemplo, como começou uma epidemia de gripe que matou muitos xinguanos na década de 60, quando um chefe Kamayurá foi a São Paulo a convite dos irmãos Villas Boas. Mas circular muito é já perigoso para o viajante: “fui tantas vezes à cidade, que os *cara’iwa* terminaram colocando alguma coisa [alguma doença] no meu sangue”, comentava uma mulher certa vez, considerando que as inúmeras viagens que fizera para tratar-se poderiam ter contribuído para piorar seu estado de saúde, expondo-a à entrada de corpos mais estranhos que as próprias flechas de *kat*.

Identificar a origem não necessariamente implica um julgamento moral, mas é comum que as pessoas sejam criticadas por andarem demais por aldeias distintas e principalmente por circularem demais pelo Posto Leonardo, polo do atendimento de saúde de várias aldeias da região, onde quem chega com uma doença costuma sair com outra, diz-se, seja por contaminação,

seja por feitiço. O fato é que uma doença sempre aparece como resultado da ação de uma pessoa sobre outra, mesmo que tal ação não seja intencionalmente maldosa. Veremos que a motivação do agente, marcada pelo que podemos designar como presença ou ausência de um comportamento moral, é um diacrítico importante na classificação nativa da doença.

1.1.2 Diagnóstico e cura: o *mopat* vai procurar coisas fora de casa

No caso de doenças persistentes ou graves, ao mesmo tempo em que procede à retirada de *kat u'wyp* do corpo do doente, o *mopat* fuma para ver sua alma, e juntando informações sobre o que retirou e o que viu pode dar um diagnóstico aproximado, que será ainda combinado às declarações feitas pelo próprio doente a partir das visões que teve desmaiado. Essa prática de ver a alma costuma ser chamada de *te'apytajunku*, expressão cuja glosa poderia ser "prestar atenção", "manter-se atento", com o sentido de escutar com atenção, pois *apyta'* significa ouvido²³. A expressão *te'apytajunku* é usada por exemplo quando se está esperando notícias de alguém pelo rádio: *ate'apytajungoko*, "vou ficar atento, próximo ao rádio", diz-se comumente. Essa expressão relacionada à prática xamânica provavelmente está ligada ao fato do *mopat* escutar notícias sobre a alma do doente, ou sobre o que estiver procurando, de seu espírito auxiliar.

A técnica pode ser empregada para buscar outras coisas, além da alma de um doente. Certa vez, um *mopat* aweti viajou a outra aldeia onde haviam sido roubados os valiosos colares de caramujo (*mijuaibe*) de sua filha: *oto mijuiabe ete ote'apytajunkaw*, "foi para 'escutar' sobre o colar de caramujo", disseram-me. Mas acabou não encontrando nada. A literatura xinguana registra uma divisão entre xamãs que só escutam e xamãs que também conseguem ver espíritos,

²³ *Te'apyta junku*: *'apyta* é ouvido; *junku*, colocação, fixação; o *te* é afixo de reflexividade.

mas entre os xamãs aweti todos podem fumar para retirar feitiço, uma prática que implica ouvir as notícias dadas pelo seu xamã espiritual mas também envolve algumas propriedades visuais. Um *mopat* que dizia não ser muito poderoso e ver, quando em transe provocado pelo tabaco, apenas um pouco, revelou-me enxergar o feitiço como um ponto brilhante, cujos contornos não se pode muito bem distinguir. Outro xamã, mais requisitado, disse-me que em transe via como vemos durante o sonho, imagens confusas.

Além de “fazer comer tabaco [fumar]”, *wejmope'u*, a expressão usada para designar a contratação do serviço que chamei aqui de "ver a alma" do doente é *wejtupukat*, "ele fez ver [ao pajé]"; um contratante diria, por exemplo, ao xamã: *ita'yt yotup jyt ikyty*, "dá uma olhada no meu filho por mim". As pessoas eram explícitas ao associar esse procedimento ao que venho chamando de “alma” da pessoa, sua *'ang*: *mo'at a'ang wejtupwoko mopatza*, “o mopat vê a *'ang* das pessoas”, explicavam-me. Quem vê, aliás, é a *'ang* do *mopat*: *ote'ok*, ele "parte" ao fumar seu tabaco, isto é, desmaia, e sua *'ang* é carregada por *kat*, que lhe mostra as coisas²⁴. O mesmo se pode dizer de um doente que sofre diversos desmaios, *ote'ok te'ogogo*²⁵. Dado que em ambos os casos a ação é da *'ang*, e não da pessoa desperta, as visões do xamã e do doente são igualmente revelatórias no processo diagnóstico, mas também igualmente enganadoras e obscuras: confusas como num sonho. O caso abaixo ilustra um procedimento de *te'apytajunku* e nos deve ajudar a perceber os modos em que é mobilizada a noção de “alma”, a que retornarei abaixo.

Uma mulher aweti, membro de um grupo de cinco irmãos, filhos de um antigo e importante chefe da aldeia, casou-se e reside na aldeia Mehináku há muitos anos. Em uma das viagens que fiz a campo ela caiu extremamente doente; acompanhávamos seu estado de saúde em

²⁴ O prefixo *-te-*, que indica reflexividade é agregado ao verbo *'ok*, tirar, de modo que a tradução de *ote'ok* poderia ser "ele se retira".

²⁵ Onde a duplicação do verbo indica repetição da ação, e a terminação *-oko* é um aspecto temporal que aqui indica ação continuada no passado, "ele ficava desmaiando".

comunicações praticamente diárias via rádio, pois uma das irmãs da doente era dona da casa onde eu me encontrava, e a preocupação era grande. Um dos xamãs cuidando do caso era seu irmão por parte de pai, que mora na casa vizinha à casa em que eu vivia. Ele já havia fumado (*ote'apytajung*) diversas vezes e vira que o feiticeiro provinha da aldeia de seu cunhado, onde sua irmã reside. Os xamãs daquela aldeia, por sua vez, haviam fumado também a pedido da família da doente (*wejmope'u tsã*, lit. “eles o fizeram comer tabaco”) e viram que o feiticeiro não estava entre eles, sendo na verdade um aweti, gente dos lados de cá.

Uma explicação sobre os métodos de xamânicos de indicação de culpados. Os xamãs muito comumente simplesmente indicam a direção de onde vem o feiticeiro – um jeito de apontar sempre para fora do local de onde falam. No caso em questão, as duas aldeias mehinaku encontram-se ao sul das aldeias aweti, de modo que ambas as aldeias aweti podem ser indicadas pela mesma direção norte a partir de uma aldeia mehinaku. Da aldeia onde eu me encontrava, contudo, a direção norte indicava a outra aldeia aweti, enquanto o sul indicava ambas as aldeias mehinaku. Apontando para um lado ou para outro o *mopat* aweti indicava se o matador era um aweti da outra aldeia ou um mehinaku qualquer (subentendendo-se que vinha da aldeia onde residia a doente, e não da outra). Os Mehinaku, por sua vez, podiam simplesmente indicar o norte (suponho) como maneira de dizer que o feiticeiro era um aweti, sem especificar de qual das duas aldeias. Essa maneira bastante vaga de acusação é explicada pelos Aweti de duas maneiras: por um lado, a distância realmente faz com que um xamã não saiba muito bem precisar a identidade do feiticeiro, que ademais costuma se esconder, como o feiticeiro atrás da porta, na visão do xamã relatada acima; por outro, costuma-se dizer que os xamãs sabem mas não dizem quem é o feiticeiro, principalmente se for alguém próximo, por isso costumam apontar para uma direção qualquer. O que me parecia notável nessa história é que só havia duas possibilidades de

proveniência do feitiço: ou gente próxima historicamente da vítima, seu povo, ou gente geograficamente próxima dela, o povo de seu marido. Ao acusarem-se mutuamente, nem Aweti nem Mehinaku aventavam uma terceira possibilidade.

Tendo sido informado de que havia feitiço dos lados de cá, o xamã aweti fumou de novo e realmente achou um feitiço pelas redondezas: aparentemente havia uma legião de feiticeiros agindo associados. Com a retirada desse feitiço ela melhorou bastante, suou, recobrou suas forças – ficamos sabendo via rádio. Poucos dias depois, contudo, recebemos uma nova notícia: na noite anterior ela tivera vários desmaios, e nesse estado vira o que estava lhe passando. Sua alma (*na'ang*) fora até o Posto Leonardo (ou *Apa Kwat*, lit. “Buraco da Ariranha”, como chamam esta região os Aweti), onde vira seu amarrado (*tãtsam*), o feitiço. Isso indicava que era o pessoal da aldeia aweti lá perto que a estava amarrando. Ela também teria visto seu “amarrador” (*tãtsat*, um outro modo de chamar o feiticeiro): dissera que era gente, *mo'at*, e revelara sua identidade, anunciando que tratava-se na verdade, como sempre, de um grupo de pessoas que haviam contratado um feiticeiro Kamayurá²⁶. Essa notícia promoveu uma comoção em minha casa: “Faz muito tempo eles (os contratantes) estão nos matando. Eles são realmente nossos inimigos (*kajeowatsaza*)”, diziam-se uns aos outros meus anfitriões. No outro dia, o xamã aweti, irmão da doente, voltou a fumar, a pedido da filha dela, também casada e residente entre os Mehinaku. O *mopat* aweti contou o que viu retornando do transe: o pessoal da aldeia onde mora a doente está se escondendo (*otemimpeju*), disse, mas são eles que a estão amarrando. O pessoal da outra aldeia (apontava em direção ao grupo aweti que vive próximo ao Posto Leonardo) está ajudando. Disse ainda que somente o feitiço retirado ontem estava matando-a, não havia outros por ora (nessa

²⁶ Noto o uso do discurso direto na seguinte expressão, onde o termo em português ‘contratar’ é adotado como sendo a melhor descrição da relação entre os mandantes e o executor do feitiço: ‘contratar’ *ti e'i tsã tupiat itat pe*, “diz que eles *falaram* ‘contratar’ para o feiticeiro”. O que eles *fizeram* é equacionado a um ato, ou descrito via um ato de fala; falar é fazer, e fazer é falar. No capítulo 5 volto a este tema.

época o *mopat* estava fumando quase diariamente, e diversas vezes retirava feitiços). Agora sua alma está boa (*na'ang ikatu*), afirmou. Apenas *mi'u ty*²⁷ está com ela. Era preciso agora, segundo orientação do *mopat*, buscar outros xamãs para ver quem eram exatamente os que estavam se escondendo, os feiticeiros da aldeia onde ela mora, pois os xamãs de lá não estavam dando conta de acusarem-se uns aos outros.

Dada a alta frequência com que um adoecimento grave envolve acusações de feitiçaria, o *te'apytajunku* quase sempre termina com a retirada de um feitiço pelo xamã. Assisti a este procedimento diversas vezes, e em todas observei mais ou menos a mesma sequência de ações. O lugar onde o *mopat* inicia o trabalho não é importante e não há necessidade de estar próximo ao doente. É imprescindível apenas que o ambiente esteja silencioso e calmo, porque a algazarra poderia afastar o *kat* que virá auxiliar o *mopat*, contando-lhe e fazendo-o ver. Sentado, depois de haver enrolado um ou dois cigarros e mastigado uma semente de *kuku'je*, perfumando-se para a chegada de *kat*, o *mopat* começa a fumar, tendo atrás de si um ajudante qualquer - um filho ou filha, esposa, sobrinho, qualquer pessoa próxima o suficiente para estar disposta a cuidar dele. Ao contrário do que faz todas as vezes de tarde na roda dos xamãs no centro da aldeia, e também do que faz operando o *apozypu*, dessa vez ele tem que de fato ingerir a fumaça do tabaco. Ao final do primeiro cigarro, que tem cerca de 30 cm, ele já está tremendo, gemendo e tonto. Com mais algumas tragadas, nas performances mais impressionantes que vi, o *mopat* cai duro no chão, *ote'ok*, "ele parte". Dentro de alguns minutos recomeça a bufar e a mover-se, e devagar se levanta; agora *kat* já está com ele e não se pode fazer nenhum ruído. Durante o desmaio o *mopat* deixa de ver com seus próprios olhos normalmente, e passar a ver aquilo que seu *mopat* lhe

²⁷*Mi'u*, "de comer"; *ty*, "mãe". Lit. "mãe da comida", nome de um *kat* feminino que é a dono da mandioca e frequentemente rouba a alma de pessoas na roça.

mostra: *wejmoma'e*, “ele (*kat*) faz olhar”, “mostra”. Caso haja feitiço, seu *mopat* vai lhe mostrar onde está, mas com imagens embaralhadas, ou pouco claras; o xamã é levado em sonho por seu *mopat* para o local onde está o feitiço, mas não percebe bem o caminho e nem onde se encontra. Quando se levanta do desmaio, como um zumbi o *mopat* se lança até o local mostrado por *kat*, e o ajudante precisa acompanhá-lo para garantir que não vai se machucar. Retornam não muito tempo depois, e ainda andando trôpego o *mopat* traz um pequeno objeto informe nas mãos, e senta-se no chão da casa. Ele desenrola o fio que envolve o objeto, uma bolota de cera de abelha que encerra dentro o feitiço: uma flechinha de madeira lixada colada pela cera a um fragmento de algo que entrou em contato com a vítima, como a espinha de um peixe que tenha comido, um chumaço de cabelo ou fios de palha ou algodão de seu cinto, adereço básico de ocasiões rituais que todo xinguano deve ter.

É preciso aqui haver uma audiência; dentre os parentes mais próximos do doente um terá de interpelar o *mopat* sobre o que viu. O *mopat* fala com dificuldade, repetindo frases. Ele aponta para o lugar de onde vem o feiticeiro, caso esteja em outra aldeia, ou fala quais os *kat* estão retendo a alma da pessoa. Fala se viu a alma, se ela está bem. Normalmente dá informações contraditórias, ou fala tão enrolado que pouco se pode entender. Muitas vezes diz que é coisa de *kat*, mas sabe que na verdade há também um feiticeiro humano envolvido. Por mais confusas, as informações trazidas assim são ansiosamente esperadas: elas normalmente confirmam o que já se pensava - “é feitiço”, “foi o pessoal de fulano”, “*akyky* [o guariba, outro tipo de *kat*] está com ele”. Há também uma enorme curiosidade quanto à técnica de feitiço empregada: “tinha pele de cobra”, “era o cabelo dela”, “um palito de fósforo, por isso deu febre” (ver cap. 2 sobre técnicas de feitiço).

Ainda outro procedimento xamânico deve ser empregado quando se considera que a

pessoa, sua *'ang*, distanciou-se definitivamente para viver com *kat*. A atividade, designada em aweti pela expressão *té junku*, lit. "colocação de canto", só ode ser presenciada por outros xamãs, de modo que posso apenas descrever o que me foi contado (ver também descrições em Barcelos Neto 2004; Becker 1969; Viveiros de Castro 1977, Bastos 1984/85). Segundo me explicaram, um xamã experiente fuma e canta para atrair os *kat* que retém consigo a alma da pessoa. Ele necessita sempre nesses casos da ajuda de outros xamãs para fortalecer seu canto em coro, mas apenas um deles é conhecedor das canções, *té itat*, "dono da música". Cozido de peixe e beiju são oferecidos para *kat* na beira do rio, a comida será trocada pela alma do doente. Os *mopat* vão à beira do rio e trazem de lá a alma devolvida por *kat* sob a forma de uma imagem humana, *mo'at a'ang*, um boneco de palha confeccionado por eles. Dizem que o *mopat* vê *kat* segurando a alma da pessoa, ele vê *kat* segurando a pessoa. Dizem que quando esse *kat* vê o *mopat* ele sai correndo, assim libera a alma. Eventualmente, é o próprio grupo de *mopat* que vai ao mato atrás do local onde viram estar a alma da pessoa e os *kat* que a retém. Conta-se que um grupo de *mopat* certa vez percorreu enormes distâncias em busca de um casal de crianças que haviam sido roubadas por *kat*; toda vez que os *mopat* se aproximavam, os *kat* fugiam levando as crianças embora, e tudo que os homens encontravam eram cascas de frutas pelo chão, comida de *kat* que as crianças tinham comido. No final conseguiram que elas fossem trazidas de volta à aldeia com *té junku*, cantando para atrair *kat*.

O canto para recuperar a alma do doente constitui uma atividade muito especial e separada das outras práticas xamânicas, que apenas um dos cinco xamãs da aldeia Aweti domina, porque aprendeu de seu pai no tempo de sua iniciação xamânica. Aprender cantos é caro e perigoso, pois se errar uma canção o cantor pode morrer. Além disso os cantos são altamente secretos. Se uma pessoa qualquer escuta *té junku* o cantor pode morrer também, por isso o ritual

ocorre na casa do doente, a portas fechadas, com apenas os outros *mopat* presentes. Esses perigos parecem estar ligados ao fato de que *kat* pode ficar bravo com os erros do *mopat*, e levá-lo, ou levar sua alma, embora. Todo o procedimento é bastante complexo e caro, já que todos os especialistas envolvidos devem ser pagos com bens de alto valor – pois estão arriscando suas vidas, explicam-me os Aweti - sendo acionados somente em casos graves. Muitas vezes a coisa se resolve com uma limpeza/sucção de flechinhas do corpo da pessoa, e muitas outras vezes se resolve com a retirada de feitiço. Os casos de feitiço nunca excluem completamente roubo da alma por *kat*, mas os casos graves nunca envolvem apenas roubo da alma por *kat*, pois sempre há feitiço.

Mobilizei diversas vezes os termos *alma* e *corpo* para descrever os procedimentos de cura xamânica, utilizando-os grosseiramente como tradução dos termos aweti '*ang* e '*õ*. A fim de compreender melhor a mecânica do adoecimento e da cura, tento agora me acercar com mais sutileza dessas noções.

1.2 Sobre a '*ang*: “quero ir para casa”

A palavra '*õ* é empregada na maioria das vezes quando se deseja comentar o tamanho de uma pessoa, coisa ou animal: *ne'õ watu* significa “seu grande corpo/tórax”, um elogio comum às moças mais adequadas ao padrão de beleza local. De resto, tudo que existe, inclusive as almas, têm '*õ*, no sentido de que tem um volume. O termo não é usado no sentido de continente, e tampouco se opõe à alma numa relação de exterioridade e interioridade.

O '*õ* de uma pessoa é objeto de diversas técnicas de moldagem, fortalecimento e desenvolvimento de habilidades desde o nascimento: cintos, braçadeiras e joelheiras servem para

fazer nádegas, braços e pernas fortes, assim como escarificações e poções vegetais servem para tornar a criança leve, capaz de andar, e colírios são usados para aguçar a visão do pescador. Apesar de ter me referido ao processo de remoção de *kat u'wyp* como limpeza *do corpo*, as descrições nativas do processo de adoecimento envolvem a ideia de que sintomas como dor e febre não se resumem a algo que se passa com o 'õ, estando associados a algo que se passa com um aspecto da pessoa denominado 'ang²⁸. Termos correlatos em outras línguas indígena foram frequentemente traduzidos por “alma”, uma tradução por sua vez já abundantemente criticada, por implicar associações muitas vezes impróprias entre esta noção ocidental e noções indígenas. A 'ang aweti possui algumas características que a assemelham à imagem ocidental da *alma* - como definida pelo senso comum - justificando o uso deste segundo termo feito até aqui: a 'ang é geralmente invisível, é mais leve ou mais etérea que uma pessoa viva, é algo que se desprende do corpo e que vive no céu após a morte. A etnologia, contudo, já propôs traduções alternativas para noções similares, como veremos.

O adoecimento é pensado como um afastamento da 'ang, seja porque ela passa a viver com *kat*, um processo concomitante à introjeção de flechas invisíveis no corpo do doente, seja porque anda rondando um feitiço ou um feiticeiro que age contra ela. Tanto o feitiço quanto o adoecimento por *kat* implicam um descolamento da 'ang do vivente - *implicando na verdade sua atração por outra pessoa, o agente do adoecimento*. “Quero ir pra casa”, teria dito uma jovem aweti ao avô que lhe agarrava pelo cabelo, enquanto ela tentava entrar no rio, no meio da noite. Não era à casa de seus pais que se referia, mas à casa do *kat* com que vinha convivendo há vários

²⁸ O termo aparece sempre possuído: *i'ang*, minha 'ang, na primeira pessoa singular; *eja'ang*, segunda pessoa singular; *na'ang/i'ang* em linguagem masculina/feminina, respectivamente, terceira pessoa singular; *azoa'ang*, primeira pessoa plural exclusivo; *kaja'ang*, primeira pessoa plural inclusivo, *e'ia'ang*, segunda pessoa plural, *tsã a'ang/ta'i a'ang*, terceira pessoa plural em linguagem masculina e feminina, respectivamente.

dias. “Ela está estragada²⁹, não volta mais”, comentavam alguns aweti quando souberam da história.

Em certo sentido a *'ang* funciona como um princípio vital, já que sem sua *'ang* a pessoa morre. Mas note-se que apenas nos contextos de doença, morte, sonhos ou delírios (inclusive xamânicos) *'ang* e *õ* aparecem como termos separados, ou melhor, apenas em tais contextos a *'ang* é mencionada, fato que Vilaça (2005) nota para um termo que podemos ver como correlato entre os Wari' (Txapacura de Rondônia). De resto, há uma *pessoa* (*mo 'at*) e seu corpo (*ne 'o*), que é produto de seu trabalho e dos seus familiares (ver cap 3). No caso de uma pessoa viva e saudável, a *'ang* aqui não tem nada a ver com um princípio de consciência ou subjetividade, em oposição ao corpo, como nos poderia conduzir a pensar sua associação à ideia ocidental de alma.

A *'ang* de fato se confunde com a própria pessoa. Se ela vê um parente em sonho, por exemplo, foi sua *'ang* quem viveu o encontro, mas não há nada de irreal ou simbólico nessa experiência - a pessoa efetivamente encontrou um parente. O que se passa à sua *'ang* em sonho, ademais, tem efeitos sobre ela desperta. É muito comum as pessoas deixarem de sair para uma pescaria ou para o banho matinal no rio, por exemplo, porque sonharam mal e algo de ruim poderá passar-se com elas: qualquer sonho ruim pode levar a pessoa a ser picada por uma cobra, furar o pé num toco etc. Por outro lado a *'ang* mantém alguma autonomia, como observamos neste evento que se passou uma mulher aweti enquanto caminhava por uma trilha próxima à casa que estava prestes a abandonar. Ela recentemente decidira se mudar de aldeia, por conta de uma série de desentendimentos que vinha tendo com uma família daquele grupo local. Neste dia, retornando da roça, voltou inconscientemente seu rosto para trás e viu um velho da família inimiga, escondido atrás de uma árvore. Ela teve certeza então de que o homem estava de tocaia

²⁹ *Olole 'at*, algo que se pode dizer, por exemplo, de uma bicicleta.

para flechá-la com feitiço. Por sua alma ter previsto o ataque, por ter previsto sua própria morte, a mulher foi levada a fazer com a cabeça aquele gesto brusco que a salvou, explicaram-me as pessoas que comentavam a história. *Kaj'ang otekwawap ikyjokwat, injywo kajmowka*, “nossa alma sabe, a respeito de si mesma, que será morta, e nos avisa”.

O termo *'ang* tem uma multiplicidade de significados, fato recorrente para noções similares em diversas línguas indígenas, que vale a pena considerar. *'Ang* é qualquer reprodução imagética de uma coisa, um desenho, uma escultura³⁰. O termo se aplica também à sombra produzida por qualquer corpo. Uma nuvem acumulando-se, fazendo sombra, está *'angeju* (onde a terminação *-eju* é um aspecto temporal que indica progressão). Imitar, reproduzir, também inclui a noção de *'ang*: *ta'ang*. Aprendendo a falar aweti, eu estava “imitando” (*-ta'ankeju*) sua maneira de falar. O termo “imitar” também se aplica a uma performance de canto ritual: os cantores reproduzem (*wejta'ang*) os cantos de outrem, sejam os cantos de *kat*, sejam cantos dos antigos (cf. Vilaça 2005 para consideração dessa mesma recorrência de sentidos entre os Wari’).

Não faria sentido perguntar que seres e objetos do mundo têm ou não têm *'ang*, já que tudo é potencialmente reproduzível, duplicável. Não é provável, contudo, ouvir um aweti falar sobre a *'ang* de um ente não humano como personagem numa história, o que se passa comumente com uma *'ang* humana, em suas aventuras seja durante o sono do indivíduo, seja depois da morte. Se para os humanos as atividades da *'ang* são distintas das atividades das pessoas desperta, enquanto *'ō* é um objeto passivo que se identifica a ela sempre (seu volume corporal, sua aparência), o mesmo não se passa com outros entes do universo – notadamente os seres *kat*. Mas se os Aweti não distinguem os diversos sentidos do termo *'ang*, não significa que devemos

³⁰ No sentido de imagem o termo mais precisamente seria *a'ang*, mas me parece evidente que não se trata de uma homonímia, e sim de raiz comum.

entender que um desenho de uma arara será para eles (o correspondente para nós de) a alma da arara. Como já sustentaram diversos etnólogos (*cf.* Carneiro da Cunha 1978; Stolze Lima 2005) enfrentando os mesmos problemas de tradução, a noção de *duplo* é a única que parece dar conta dos diversos contextos em que a noção de *'ang* é acionada. A diferença entre um desenho de arara e uma *'ang* humana reside no que o duplo pode fazer, sua eficácia. Algumas vezes será inequivocamente provido de agência, aparecendo mesmo como a própria origem da agência, de modo que seu afastamento revela um corpo inerte, como se passa com o duplo de um homem. Mas esse não parece ser o caso, por exemplo, da sombra de uma árvore, que não creio se confundir com nenhuma possível agentividade da árvore. Não que árvores não possam ter agência; o grande chefe Jatobá, para citar um exemplo é um personagem central da mitologia xinguana.

De fato, existem muitos casos em que as réplicas possuem sim uma agentividade que nos permite compará-las à noção de alma enquanto sede da subjetividade. Certas réplicas podem tornar-se altamente poderosas, pois elas “chamam” a coisa cuja imagem reproduzem para perto de si (*owaja'ang*, “elas reúnem”): algumas imagens de peixe (*pira'yt a'ang*), as esculpidas em pedra, chamam peixe; uma imagem de abelha (*tserere a'ang*), feita de cera, chama abelhas; imagem de gente (*mo'at a'ang*), feita de cera e pau, chama alma penada. Existem no mundo dois tipos de imagens assim, as feitas de pedra, que foram produzidas em tempos imemoriais pelos gêmeos demiurgos Kwat e Taty, e outras, de materiais variados, mais flexíveis, produzidas por feiticeiros atuais. Quase sempre são objetos maléficos; o único com efeito benéfico de que tive notícia é a imagem de peixe gravada em pedra, conhecida como *pira'yt ty*, “mãe do peixe”. Quanto às réplicas atuais, por tratar-se de uma modalidade de feitiço, ninguém se mostra muito disponível para discutir de que modo tornam-se poderosas, se há por exemplo encantamentos

envolvidos, mas arriscaria dizer que não é este o caso pois o mesmo me foi dito acerca de outros tipos de feitiço. O que nos importa por ora é que, enquanto a pessoa é decomposta necessariamente em um duplo que se confunde com sua agência e um corpo sem agência, as coisas do mundo, inclusive as pessoas, são externamente replicáveis em duplos que, mediante certos procedimentos mágicos, podem adquirir potência, tornar-se partes da sua pessoa (ou sua *pessoa distribuída*, *sensu* Gell 1998). As imagens devidamente tratadas seriam como “almas externas” das coisas, extensões da sua potência³¹. Há um outro sentido em que ‘*ang* aparece para designar uma reprodução visual. *Karika etup etejzaw? Karika ‘ang ika?*, “O que você viu em seu sonho? Será que era ‘*ang* de quê?”, pergunta-se a alguém que acaba de despertar. Aquilo que foi visto era uma ‘*ang*, imagem-duplo de algo, mas não como reprodução imagética, e sim como *outra imagem da mesma coisa*: para uma mulher, pintar-se com urucum em sonho pode ser ‘*ang de*, pode significar, que vai ficar menstruada. Um macarrão comido em sonho pode ser ‘*ang* de uma gripe que vai atacar a pessoa, enquanto um jaguar é sempre ‘*ang* de um feiticeiro visitando sua vítima. Se no caso do feiticeiro poderíamos pensar que sua alma é jaguar, ou tem a aparência de um jaguar, a associação entre o macarrão e a gripe é muito mais aberta. A pessoa conjectura, ao acordar, que um *deve ser* o outro porque são ambas coisas de branco – coisas, ademais, que se introjeta e que são agentes de transformações corporais. Em sonho a pessoa vê as coisas de um modo distinto, pois é sua ‘*ang* que vê. Isso não significa que o macarrão seja sempre “a alma” da gripe, mas que uma gripe pode aparecer a uma ‘*ang* como um macarrão aparece à pessoa em vigília. Esse uso esclarece que a noção de ‘*ang* não remete a uma essência das coisas, mas à existência de um outro estado da percepção: tanto a ‘*ang* humana vê coisas distintas daquilo que

³¹ Cf. Barcelos Neto (2004) para uma análise aprofundada dos modos e efeitos dessa identificação entre objetos e pessoas entre os Wauja (aruak xinguanos).

a pessoa desperta vê, quanto ver a ‘ang de uma coisa pode ser indício de que aquele que percebe está num estado alterado.

Existem ainda dois usos linguísticos do termo ‘ang que me parecem bastante significativos. *Mo’at ‘angywo*, “sob a sombra/imagem humana” é uma maneira de se dizer que a pessoa foi morta por feitiço de gente. Vi também uma jovem explicando a morte de sua avó: *Sarampo wejkyj. Mo’at wejkyj sarampo ‘angywo*, “Sarampo matou-a. Uma pessoa matou-a *com sarampo*”. No sentido de sombra, a ‘ang é literalmente uma projeção do ‘ō, mantendo com ele uma relação metonímica; quando passamos ao uso metafórico, a ‘ang é uma projeção da capacidade de uma pessoa de agir sobre outrem. Algo feito “sob a sombra/com a imagem” de alguém ou algo é algo feito *por alguém* ou *através de algo*. Outra maneira de usar o termo ‘ang se refere à falsidade, ou à dubiedade, de uma situação descrita. Por exemplo, para explicar que estava sendo acusado injustamente de enfeitiçar a própria sogra (a quem se refere aqui como mãe, ver cap. 5) um homem dizia a seu irmão, pelo rádio: *ãkyju a’ang kajtyza*, “estou matando *a’ang* as nossas mães”. Ou veja-se o modo de falar de uma moça, desconfiando jocosamente do irmão mais jovem que ausentava-se de casa toda tarde com a desculpa de que estava abrindo sua primeira roça: *okutapeju a’ang*, “ele está abrindo sua roça *a’ang*”. O efeito da introdução de ‘ang numa sentença deste tipo é similar ao produzido pela inclusão da partícula, *ti* – que podemos traduzir como “diz que” - após qualquer afirmação sobre terceiros, como por exemplo: *oto ka’a watu ti*, “diz que ele foi pro mato”, ou *wakup’at ti*, “diz que ele está doente”. Com o *ti*, trata-se de afirmar mantendo sempre a possibilidade de dúvida, enfatizando-se que se tem apenas uma informação de segunda mão. Quando um homem diz *ãkyju a’ang kajtyza*, este *a’ang* introduz um distanciamento radical, indicando que há um outro ponto de vista sendo reconhecido aqui: é o mesmo que dizer “*para eles, mentirosos, estou matando nossas mães*”. Temos assim, no primeiro

caso, ‘*ang* como metáfora da agência; no segundo, ‘*ang* indica a coexistência de pontos de vista em disputa, e portanto a existência de uma agentividade *outra* que a do enunciadador.

A ‘*ang* pode assim designar simultaneamente o sujeito e sua existência entre outros sujeitos. Isso nos remete à proposição de Viveiros de Castro (1996) acerca da noção de alma entre os ameríndios: na medida em que nessas cosmologias todo ser que tem alma vê a si mesmo como humano, a posse da alma seria condição para que um ente assumia a posição de sujeito, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade de adoção dos pontos de vista de outros sujeitos; a alma seria, assim, uma espécie de pré-requisito para a potência de adoção de uma subjetividade alheia manifesta na alteração perceptiva. Esta potência sendo aquilo que caracteriza a atividade xamânica - os Aweti dizem que o espírito auxiliar faz ver ao xamã, mas podem se referir a este processo dizendo que o xamã vê através dos olhos de seu auxiliar. A alma seria a parcela humano/sujeito que está potencialmente, na visão ameríndia, em tudo que existe, e nesse sentido é aquilo que une os humanos ao demais entes do mundo, o elo comunicativo (ver também a este respeito a etnografia de Miller, 2007, sobre os Mamaindê).

Disse cima que os Aweti não se referem às atividades desempenhadas pela ‘*ang* de uma árvore, ou pela ‘*ang* de um espírito *kat*, e que não faria sentido perguntar se este ou aquele ser *tem* ‘*ang*. Um *kat* só pode ser visto pela ‘*ang* de uma pessoa, ou por uma pessoa na condição de ‘*ang*, em sonho, delírio febril ou transe xamânico. O humano têm um duplo que lhe permite ver *kat* e ver *como kat*, mas *kat* não precisa ter uma ‘*ang* seja para ver o vivente, seja para agir sobre o vivente. *Kat* é ‘*ang*, por isso age sobre a ‘*ang*, e por isso ir viver com *kat* é virar pura ‘*ang*, morrer do ponto e vista dos vivos. Mas *kat* pode virar humano também – como se verá na história de *karytu* que evoco abaixo - o que mostra que não existe uma distinção substantiva a respeito de ter ou não ter ‘*ang*. Seria mais uma questão de poder ser ou não poder *ser* ‘*ang*. E tudo na

verdade por *ser* ‘ang, uma canoa, uma árvore. E tudo, em seu estado ‘ang, inclusive a ‘ang humana, é *kat*.

Uma maneira de dizer que a pessoa vai morrer se refere ao fato de que “humano” é um estado da pessoa, mas não o único: *katsu mo ’atzan oupeju*, “de jeito nenhum ele seguirá sendo humano”, comentava comigo uma jovem aweti sobre um rapaz que fora vítima de feitiço em outra aldeia. *Humano* é, nesse sentido, a condição do vivente (cf. Urban 1996 sobre mesma afirmação entre os Xokleng, *apud* Viveiros de Castro 2007a, nota 20). A expressão indica que a pessoa seguirá sendo *alguma outra coisa*, alma penada – será agora um sujeito não humano.

Sobre a jovem que desejava “ir para casa” ao despertar no meio da noite, dizia-se: *mo ’at e ’ymywo omyñe*, “despertou ‘sendo não gente””; ou *kat powo omyñe*, “despertou na mão de *kat*”.

Se não é a *posse* da ‘ang que define a condição de pessoa, pois uma canoa pode ser um agente dotado de intencionalidade e neste caso ela é ‘ang em si mesma (e não *tem* ‘ang), um ser humano vivente se define tanto por possuir essa possibilidade de ser ‘ang, quanto pelo fato de não ser apenas isso – ver *kat* todo o tempo significa ser *kat*, estar morto. Quando se diz contudo que “*kat* têm a ‘ang de fulana em suas mãos” (*kat na ’ang wejzeupeju*), ou que “a ‘ang de fulano está fraca” (*an tangtaka na ’ang*), a ‘ang parece ser uma coisa que se pode perder para outro, ou que pode desaparecer. No entanto, quem perde alguma coisa são os parentes: a pessoa deixa de existir entre eles, mas continua vivendo alhures, seja entre os mortos, seja entre *kat* que vivem na floresta ou nos rios³². Menos do que *perder a* ‘ang, como quem perde um objeto, o que pode

³² Ver a análise de Taylor (1996) sobre a noção de *wakan* dos Achuar, povo Jívaro da Amazônia equatoriana. A autora propõe uma interpretação radicalmente não substantivista do termo, geralmente traduzido por alma, como projeção das imagens do *self* pelas pessoas com quem ego está em relação. *Wakan* seria uma projeção não exatamente do eu (como geralmente pensamos a sombra), mas das memórias desse eu refratadas por aqueles com quem ele convive (proposição inspirada nas interpretações de Marilyn Strathern sobre a pessoa na Melanésia) (ver também análise de Viveiros de Castro sobre o *ta ’owe* Araweté, 1986, 507). *Wakan* seria assim uma *descrição*, produzida relacionalmente, de um ser entre outros seres, enquanto a doença seria o processo de enfraquecimento ou

acontecer a alguém é perder-se; só quando isso acontece, ele aparece como um ser desmembrado, dividido entre vários mundos, um onde ficou seu *’õ*, semi-morto, sobre o qual já começam a chorar os parentes, outro onde está sua *’ang*, semi-identificada aos (ex-) parentes humanos, semi identificada aos novos parentes não humanos.

Quando um feiticeiro age sobre uma pessoa, é também sobre sua *’ang* que se exerce a influência ou, melhor dizendo, sua influência tem também o efeito de fazer a pessoa desmembrar-se em um *’ang* que já se encaminha em direção a uma sociabilidade *outra*, na aldeia das almas, e um *’õ* sem agência. O feiticeiro opera a partir de objetos que são também partes desmembradas da pessoa: ao apropriar-se de tais objetos, está de fato se apropriando de sua *’ang*, donde se entende que um (objetos, exúvias) é correlato do outro (*’ang*), ou que os objetos (*kat*) são formas-*’ang* que se desprendem da pessoa desperta, em vida, e que se constituem como *meio* das relações nas quais alguém se engendra ou é engendrado contra sua vontade, sejam relações de parentesco, seja um enfeitiçamento.

1.2.1 Sobre corpos: ex-coisas

Separados, *’õ* e *’ang* da pessoa morta serão doravante chamados *’ang ut* e *’õ put*, “ex-alma” e “ex-corpo”. Mas não apenas isso. Tudo que foi da pessoa será agora “ex” para ela: *nok ut*, “sua ex-casa”, *naty put*, “sua ex-esposa”, *na’yt put*, “seu ex-filho”, *ne ini put*, “sua ex-rede” etc. O lamento fúnebre é o último momento de enunciação da relação de parentesco como se

perda dessa imagem: em face da alta instabilidade das relações no mundo Achuar, mundo de vendetas e feitiçaria entre afins, parentes distantes e também, eventualmente, parentes próximos, esse duplo constituído em relação seria também altamente instável; daí que a doença ali é sempre pensada como resultado da ação de alguém.

fosse ainda atual. O carpido (*tezotaku* – lit. choro por alguém) consiste na repetição insistente do laço de parentesco que ligava o morto àquele que o lamenta: *itemiamuju a'yt, itemiamuju a'yt!*, “meu pobre neto, meu pobre neto!” - diz-se, ou *imenbyt up a'yt, imenbyt up a'yt!*, “pobre pai do meu filho, pobre pai do meu filho!”. Como observou Viveiros de Castro (1986) acerca do uso de partículas temporais de passado nas línguas TG (das quais se aproxima o aweti), elas podem servir para marcar uma relação entre parte destacada e todo: um cabelo separado do corpo é sempre um ex-cabelo, uma roupa dada é uma ex-roupa em relação ao dono original. O uso da partícula indica, portanto, uma conexão pregressa perdida. Mas se a relação entre a pessoa e o fio de cabelo arrancado é da mesma natureza que sua relação com um pertence depois da morte ou com seu avô, tal modo de falar revela os parentes, os bens, a alma, o corpo, tudo o que foi da pessoa viva como constituintes seus, não apenas corpos distintos com os quais ela se relacionava, mas partes integrantes do seu próprio ser. Ou seja, tudo aquilo com que uma pessoa tem relação é um "constituente" ou "componente" seu. A pessoa é literalmente constituída pelas relações em que entra, e que deste modo a definem: tudo que é "meu" (no sentido do pronome possessivo: meu pai, minha canoa etc.) sou "eu". Se a pessoa está distribuída, expandida ou estendida por um certo número de lugares no mundo por via da alma, o mundo está concentrado na pessoa, formando *um corpo*. Esse aspecto é central para pensarmos a teoria nativa do adoecimento, pois é manipulando partes desse corpo – introduzindo nele alguns objetos, subtraindo-lhe outros – que o acesso à *'ang* pode ocorrer.

Enquanto a entrada de flechas de *kat* na carne sugere que a doença está ligada a um excesso de permeabilidade ou abertura do *'õ*, o desmembramento das (doravante ex-) partes da pessoa na morte oferece a imagem de que esta é constituída por coisas que vão muito além de seu

corpo, partes cujo destino está interligado³³. Se disse acima que a ‘*ang* se confunde com a pessoa, por se comportar como sua potência relacional, sem a qual ela não mais existe na condição de pessoa vivente (porque a ‘*ang* foi se relacionar alhures, com outrem), não seria menos verdadeiro dizer que todos esses componentes destacáveis, entre os quais os próprios parentes, são também a própria pessoa. Neste caso, chamo de “corpo” algo que se estende muito além de seu ‘*õ*, volume.

Já vimos que a expressão *flechas de kat* pode se referir tanto a projéteis efetivamente lançados por esses seres contra os humanos quanto a qualquer comida estranha introduzida no corpo de um bebê, por exemplo, pelo fato de ter sido ingerida pela mãe. Se uma ação da mãe altera a pessoa do filho, sobre o qual ela exerce uma influência decorrente dos processos de concepção e cuidado após o nascimento, com *kat* passa-se mais ou menos o mesmo: ele primeiro atinge uma pessoa, estabelecendo uma conexão “física” para a partir daí desenvolver com ela uma relação – também de cuidado, compartilhamento de comida etc., atraindo a ‘*ang* para viver consigo como parente. No caso da mãe a consubstancialidade resultante de relações pregressas condiciona seu acesso ao corpo do filho, enquanto com *kat* o acesso ao corpo é concomitante (porque não podemos afirmar que ele preceda temporalmente o descolamento da ‘*ang*) à instauração de uma relação. Ou seja, a entrada de *kat u’wyp* é o correlato (resultado e causa) de um estado de mútua constituição por compartilhamento de substância – estado de identificação similar às relações entre parentes. Em suma, as flechas de *kat* operam uma espécie de “consubstancialização” destes com humanos³⁴.

³³ O que sugiro é que devemos colocar num mesmo plano as substâncias corporais, os bens, o duplo/alma, as relações de parentesco, tudo isso sendo visto como parte da pessoa.

³⁴ Sobre o mesmo processo entre os Wauja, descreve Barcelos Neto:

Tem-se, portanto, uma dupla *apapaataização*: uma incidindo substancialmente sobre o corpo (repleto de microcorpos patogênicos [flechas dos espíritos *apapaatai*]) e outra incidindo perspectivamente sobre a alma (com pontos de vista alterados [pois vive com *apapaatai* como se fosse parente), sendo ambas o efeito de uma troca simétrica e inversa, pois a substância que

1.2.2 Pós morte: ainda um pouco parente

Presenciei a trágica morte de uma menina de cinco anos entre os Aweti. O período que ela esteve em tratamento, desde que começou a reclamar de dores no abdômen, foi extremamente curto, uma semana na aldeia sob cuidado dos xamãs, mais duas semanas no hospital em Cuiabá, e recebemos a notícia de seu falecimento quando a mãe dois dias antes havia nos comunicado pelo rádio, animada, que a filha estava brincando e comendo. Houve uma comoção muito grande dos irmãos e irmãs da mãe da menina morta, dos irmãos do pai, e dos avós da criança. Na casa onde ela morara, quando o corpo chegou à aldeia e abriu-se o caixão para prepará-lo, as pessoas choravam embalando objetos da menina, como se fossem a própria criança. Uma das avós, que embalava uma lancheira, chegou a desmaiar de tanto chorar e teve que ser removida. A mãe e o pai, muito jovens, nem se aproximavam do corpo; a mãe prostrada em sua rede era consolada por outras mulheres. Enquanto isso o avô materno da felicidade, na casa de quem ocorria o velório, cantava e dançava sem parar, numa ladainha “Minha neta! Minha neta!”. Ao longo desse dia, o avô saiu diversas vezes, espingarda no ombro, cantando e dançando à porta de casa. Cantava e repetia acusações de feitiçaria contra uma família aweti que residia em outra aldeia, e contra a mãe do rapaz que organizara recentemente as olimpíadas indígenas no Posto Leonardo, ocasião em que a menina havia sido flechada por feitiço, na semana anterior à sua remoção da aldeia Aweti. Essas acusações tiveram que ser traduzidas para mim, já que nada pude compreender

“mata” o corpo é a mesma que alimenta a alma. (2009, 96)

Segundo Barcelos Neto, os próprios corpos de *apapaatai* são constituídos de flechas, ou melhor dizendo, as flechas são fragmentos corporais deles; sua introjeção no corpo humano seria de fato um processo de mistura de substâncias, concomitante à transformação da alma humana em *apapaatai*.

dessas palavras enunciadas muito rápida e melodiosamente. Pouco, portanto, sei a seu respeito, fora o fato de que certas pessoas estavam sendo acusadas.

O corpo foi decorado por uma jovem que se ofereceu para fazê-lo, irmã por parte de pai do avô materno da morta. É preciso que seja alguém relativamente distante. Ajudada por sua mãe e uma sobrinha, a moça decorou as pernas da criança com os desenhos femininos típicos xinguanos (*ywantan*), usando como base uma seiva cheirosa misturada a fuligem, que produz uma tinta preta e espessa duradoura, usada comumente pelas xinguanas quando se pintam. Arrumaram-na com cinto de corda de palha de buriti (*tsotsowit*), joelheiras (*tyta*), cortaram sua franja, pintaram em cada maçã do rosto um pequeno triângulo (*takwaraw*) em tinta preta de fuligem e seiva e sobre os olhos uma faixa vermelha de tinta de urucum: ela foi preparada como uma adulta para assim ficar na aldeia do céu, onde não existem crianças. Vestiram-na com calcinha e chinelo, e cobriram sua cabeça com duas esteiras para usar como escudo contra os pássaros canibais no céu. Por cima de tudo o vestido branco com que fora mandada de Cuiabá. O caixão foi fechado e logo enrolado numa rede, na qual o carregaram para fora de casa.

Os três coveiros, que também devem ser relativamente distantes, nesse contexto sendo classificados como não parentes (*izetuza*, ver cap. 5), carregaram o corpo até a cova de dois buracos, que haviam aberto no centro da aldeia. Acompanhado de um *mopat* com um chocalho (*tezu'a*), o qual só pode ser visto por pessoas comuns nesse contexto³⁵, o cortejo saiu de casa pela porta da frente, deu a volta pela lateral direita até entrar pela porta traseira, saiu pela dianteira de novo dando a volta na casa agora pela esquerda, entrou pelos fundos, rodeou o poste central até sair em direção ao centro – descrevendo, em suma, um símbolo do infinito nesse percurso. Chegando o grupo à cova dupla – como a avó fora enterrada assim, ela também deveria ser (ver

³⁵ Fora isso, só é usado para *té junku*, chamar a alma das pessoas, um procedimento secreto, como já disse.

cap. 4), ao invés de sentada como normalmente são as mulheres e os não-chefes, em cova simples – o avô materno precisou ser retirado de um dos buracos, transtornado. Os irmãos da mãe da morta choravam sobre a terra que seria usada para cobrir o corpo. O caixão foi ajeitado num túnel que une os dois buracos, pés para o leste, de modo que o corpo pode fitar o sol nascente. No buraco na região de sua cabeça foi colocado sobre um caixão um tacho de assar beiju (*ta'ybyti*), e por cima dele a terra; o tacho serve para protegê-la do peso da terra e dos passantes. O *mopat*, pai do avô materno, que havia tratado da menina enquanto ela ainda estava na aldeia, despedaçou com o pé seu chocalho e jogou os restos na cova ainda aberta. Cobriu-se tudo e a terra restante foi levada embora. Por cima de tudo uma placa de telha de amianto cobria o local do enterramento: para prevenir, explicaram-me, que o feiticeiro caminhasse por ali durante a noite.

Poderíamos distinguir alguns cuidados dirigidos à *'ang* e à sua vida na aldeia das almas, *'ang ut etam*, como a pintura e a esteira, e outro dirigidos ao corpo que fica sob a terra, como o tacho de beiju e a telha de amianto. Quanto a esses últimos, parecem indicar que o corpo não torna-se imediatamente inanimado. Um episódio da saga dos gêmeos demiurgos confirma essa ideia. Quando sua mãe, Tanumakalu, é morta pela sogra jaguar Uperiru, seu corpo é enterrado de tarde pelo povo do marido, o chefe jaguar Isumaret. Naquela mesma noite, seu avô Wamutsini vem até Tanumakalu, chamando-a sobre a cova. A morta responde: *hai!* Com a ajuda de duas formigas Wamutsini desenterra Tanumakalu e retira os gêmeos de seu ventre, colocando no lugar duas aves. Os meninos crescem dentro de um bambu (*mempe'a*) na aldeia do avô, o Myrená, e só depois de crescidos descobrem a verdadeira história de sua mãe: que fora a morta pela avó e enterrada pelo pai dos gêmeos. Quando finalmente eles se dirigem ao local do enterro, na aldeia de Isumaret, e chamam por Tanumakalu por sobre sua cova, ela já não responde mais. Desenterram-na, mas como seu corpo já não tem carne, não é possível revivê-la. Eis a origem da

mortalidade.

Esse episódio mítico recorda-nos que ainda hoje é possível falar com um morto recém enterrado: é justamente por isso, dizem os Aweti, que o feiticeiro caminha por cima da cova de sua vítima, o que se procurou evitar no enterro relatado cobrindo o local do enterro com uma telha de amianto. O feiticeiro chama pelo nome do morto. Se este responder - *hai!* -, significa que o matador irá perecer de contra-feitiço (ver cap. 2). Se o morto não diz nada, o feiticeiro sobreviverá. Diz-se ainda que o ex-corpo, sob a terra, está escutando os lamentos funerários entoados pelos parentes. Ademais, apesar de reconhecerem o apodrecimento da carne e não demonstrarem nenhum interesse pelos ossos, os Aweti se referem à uma cova como o lugar onde permanece a pessoa falecida. Diz-se dos parentes mortos que estão nas aldeias onde foram enterrados, e esse é um motivo importante para que se deseje viver num lugar: permanecer onde sempre estivemos, onde estão nossos pais e avós. Se em vida a *'ang* entretém uma relação de identificação com a pessoa – que está onde sua *'ang* está - , após a morte, do ponto de vista dos vivos, a pessoa está onde seu ex-corpo está. Nunca se diz de um falecido que se encontra “na aldeia dos mortos”. Quem se encontra lá é sua *'ang ut*, um princípio que já não se confunde com ela. Meu falecido pai, minha falecida avó, meu falecido irmão, dirá um aweti, estão nesta ou naquela aldeia.

O enterro do *'õ put* e a ascensão da *'ang ut* não são destinos necessariamente associados. Isso fica claro quando consideramos a morte de um feiticeiro, pois se diz que não deve ser enterrado, muito menos no centro da aldeia. Quando quis saber se sua alma vai para a aldeia dos mortos, ninguém mostrou-se especialmente interessado no assunto; era de se esperar que, caso a ascensão da *'ang* fosse condicionada ao enterro do cadáver, as pessoas seriam capazes de afirmar que a *'ang ut* do feiticeiro definitivamente não vai para o céu. O enterro, portanto, tem mais a ver

com uma homenagem ao morto e a preservação da sua memória. A ascensão da *'ang*, pelo contrário, é associada ao desligamento das relações estabelecidas em vida. Ver uma alma tem estritamente o mesmo efeito que ver um espírito *kat*: quem vê ou é visto por uma, adocece gravemente. Ou antes, a visão é indício de um estado perceptivo alterado, pois esse estado, em que a pessoa vê como *'ang*, isto é, desligada de si mesma e de seu mundo social, é a própria doença.

O tempo do luto, cerca de um ano, é o intervalo médio entre uma morte e a realização do *kwat'yp*, ritual funerário que, como aludi acima, deve operar o desaparecimento da pessoa: *moapytewetu* – onde a raiz *-tewe* indica saída do campo de visão, tornar-se invisível³⁶. Esse desaparecimento, entenda-se, representa o definitivo deslocamento da *'ang* para o céu. Mesmo que não seja realizado o ritual, no entanto, a alma irá ascender, no mais tardar, na ocasião de um eclipse, quando, como sabemos pela história de um falecido que voltou para buscar seu amigo, o trânsito entre céu e terra é facilitado – ocasião também da guerra dos mortos contra seus inimigos no céu, as aves canibais. No mais tardar, digo, porque certamente não se imagina que a alma fique na terra esperando tanto tempo até desaparecer; o problema mais grave, aqui, é a saudade³⁷ que os ex-parentes sentem do falecido.

A *'ang* retém a memória do morto, tem saudade dos vivos. Para os vivos, contudo,

³⁶ Uma etimologia tentativa: - *mo* certamente é um afixo causativo; - *tewe*, desaparecimento. - *taty otewe*, “a lua desapareceu”, diz-se, por exemplo, a respeito da lua nova. Suspeito que *-apy-* aqui venha de *apyt*, fim; *na'apyt*, o fim de uma história, por exemplo. “Fazer desaparecer o fim” seria nesse caso a glosa literal.

³⁷ A expressão que designa saudade significa, literalmente “dar um olhar” ou “levar o olhar”: *âteta moto*, “eu dou/lanço o olhar”, *iteta azoto*, “eu levo meu olhar”. Esse deslocamento da visão resulta numa fragilização da ligação entre a alma e o corpo, deixando a pessoa vulnerável ao adoecimento (veja-se o caso de um enfermeiro não indígena que, de tanto sentir saudades da namorada enquanto morava na aldeia, acabou pegando malária). *Levar o olhar para o morto* é o mesmo que ver *com* o morto, é estar lá onde ele está, morrer um pouco, portanto. Ver alguém que não está perto, como no sonho, implica que a alma está se distanciando do corpo. A saudade é um distanciamento de si mesmo. Viveiros de Castro (1977) e Bastos (1989) desenvolveram o tema em etnografias sobre os Yawalapití (aruak) e Kamayurá (tupi-guarani), respectivamente.

tornou-se *outro*, perigosa (o tema, notado por inúmeros etnógrafos, recebeu uma exploração sistemática em Carneiro da Cunha 1978). A *'ang* é uma, não existe entre os Aweti uma noção de espectro que se distinga dela, como se encontra entre outros grupos tupi e, segundo Barcelos Neto, entre os Wauja. Após a morte, a alma do morto, sua *'ang ut*, permanecerá ainda algum tempo rondando sua antiga casa. Ela permanece por perto não apenas por ter saudade das pessoas, mas também de seus bens, ela *volta para ver suas coisas*, dizem os Aweti, fato que me parece significativo do valor atribuído aos objetos naquele sistema: parentes e coisas estão numa posição equivalente para o sujeito. Nesse estado, contudo, tornou-se maligna para os vivos, pois deseja levar a alma dos antigos parentes consigo para o céu, causando-lhes a morte, portanto.

Mas os cuidados com a pessoa após a morte sugerem que a *'ang* tampouco tornou-se definitivamente *outro*. Ao ser decorado o corpo da menina cujo funeral presenciei, pintaram-lhe, em tinta preta, um padrão idêntico ao da tatuagem feminina usada, dizem os Aweti, idealmente só pelas “chefas”, *kujã morekwat*. Quatro finas linhas horizontais paralelas, em semicírculo, em cada braço, abaixo do ombro, três linhas do mesmo tipo em cada pulso. Muitos Aweti reclamavam que hoje tatuagens são feitas em qualquer pessoa, e não apenas nas *kujã morekwat*, tendo deixado de ser marcas distintivas. Elas podem ser feitas com água de limão ou qualquer tinta preta introduzida na pele com uma agulha. Qualquer um pode executá-la, e quem o sabe, porque praticou e aprendeu, cobra pelo serviço. Vi diversas meninas serem tatuadas por suas irmãs ou primas, mas uma dessas histórias foi-me especialmente esclarecedora.

Em 2006, uma jovem da casa onde eu morava havia tido algumas complicações de saúde provocadas, segundo seu avô xamã, por feitiço. Naquele ano sua mãe tentou enviar a filha comigo à cidade para passar uma temporada, mas acabamos desistindo do plano por problemas logísticos. Quando retornei à aldeia em 2007, notei que a moça estava tatuada, e comentei com

sua mãe, que me explicou: como ficara muito preocupada com a saúde da jovem no ano anterior – motivo pelo qual quisera mandá-la para fora da aldeia, longe dos feiticeiros, depois vim a entender – pagara à cunhada para tatuar sua filha. Assim, se chegasse a morrer, a moça não seria obrigada a levar no céu a vida ao avesso que levam as pessoas comuns (*mo'at tene*) na aldeia das almas. Na entrada dessa aldeia, disse-me a mãe da jovem recém-tatuada, há uma mulher com um seio grande e outro pequeno, cujo leite é na verdade pús (*kajpew*), do qual as pessoas são obrigadas a mamar. Ela é como a polícia, explicou-me, controlando quem entra, e libera dessa triste dieta apenas os *morekwat*, as pessoas tatuadas. Outras descrições que escutei sobre a vida após a morte não mencionavam a mulher de seios irregulares, mas reforçavam que na aldeia das almas não há mingau de beiju nem peixe; em seu lugar toma-se pús e come-se barata (*makujalu*). Todos os relatos enfatizavam também que apenas os chefes, tatuados, são poupados tanto da dieta ignóbil, quanto da devoração canibal pelo chefe do céu, *ywapit emorekwat*, o urubu de duas cabeças, *ozoapiryt monkoj aput'ytu*, que tem uma esposa da mesma espécie. Ser *morekwat* é a condição para seguir levando uma vida de gente, alimentando-se como gente e sem morrer devorado, após a morte. Era com isso que os parentes da menina morta estavam preocupados ao pintá-la no funeral: ela foi feita *kujã morekwat* naquele ato (no cap. 4 retorno a esta história).

Quase tudo o que sabemos da vida dos mortos resulta do relato de um homem que esteve no céu, segundo uma muito conhecida história dos antigos. Dois amigos (*to'o tat'yp*) eram muito ligados, e combinaram que quando um morresse viria buscar o outro para visitá-lo. E assim se deu. No dia do eclipse (*taty wytapu*), o falecido veio buscar seu amigo. Levou-o para a aldeia dos mortos, mas todos de lá haviam saído para lutar com os pássaros, seus inimigos, como acontece sempre durante os eclipses. A vida das almas é extremamente frágil; elas andam quase flutuando, pois não têm peso, e podem morrer a qualquer momento, por um pequeno ferimento qualquer.

Por isso, apenas um vivente teria chance de combater as aves, que bicam a cabeça das almas³⁸ e as levam para seu chefe necrógafo, o urubu de duas cabeças. No trajeto para a aldeia dos pássaros (*kara'y put etam*), as almas precisam superar diversos obstáculos que para um vivente não representam nenhum problema: um terreno coberto de folhas de jatobá (*mãti op*), onde as almas podem escorregar, cair, e morrer definitivamente; um campo de sapé (*tatapé*), onde podem furar o pé e morrer; palmeiras espinhosas (*tazantu*), onde também podem se furar. Como elas têm muito medo de passar, o amigo visitante vai abrindo o caminho. No acampamento onde pernoitam durante o trajeto, o vivo pede fogo ao amigo morto, apontando para uma fogueira. O falecido lhe avisa que aquilo é na verdade uma pessoa (*mo'at*), e explica que ao dormir as almas viram *kat: taza watu* (fogo “sobrenatural”) , *moj* (cobra)... O vivo toca uma flecha no chão; ela acorda, era uma pessoa. Toca o jatobá, é uma pessoa. “Nossas almas veem assim” – explica-me o narrador aweti. No dia seguinte, o vivo conclama as almas a seguir, liderando-as: *nawyj kaminu'aza!*, “vamos lá criançada!” (fala aos mortos como se fosse seu chefe). Ao encontrarem mais obstáculos, ele vai limpando o caminho para os mortos: espinho gigante, em seguida sapé pequeno. Outra noite passam acampados, para atacar bem cedo na manhã seguinte. As almas têm, no lugar da mão, um pau, que usam para matar os pássaros batendo-lhes sobre a cabeça. Durante a batalha, o amigo quer matar o urubu de duas cabeças, dono do céu, mas o falecido não permite: “Esse urubu é o dono do sol (*kwat itat*) - explica - se ele morrer, o sol acaba (versão alternativa: o céu desaba)”. Deixando a aldeia dos pássaros, o vivo vai conhecer a aldeia dos mortos, que é muito bonita, muito limpa. De noite os amigos têm que dividir a rede, pois o vivo não trouxe a

³⁸Assim como as almas morrem à toa, os velhos também levam a vida por um fio. Como notou uma amiga aweti a respeito de um casal de velhinhos da aldeia, que trabalhavam todo dia em sua roça, eles deveriam andar constantemente com a cabeça coberta por uma rede, para evitar a bicada de um pássaro que pode levar-lhes à morte. Os velhos são, portanto, já um pouco almas penadas, frágeis como elas. É como se seu corpo fosse já tão frágil que fossem quase pura *'ang*.

sua (o narrador enfatizava, ao mesmo tempo, que as almas não dormem em rede, e sim no chão). Mas o falecido avisa: “Não se assuste se durante a noite você acordar e vir uma raposa na sua rede. Sou eu, pois ao dormir todas as almas se transformam em alguma coisa”. De fato, quando o amigo acorda de noite e vê uma raposa na sua rede, toma um susto tão grande que chuta o outro pra fora. “Eu te avisei!”, comenta o falecido. No dia seguinte ele desce trazendo o amigo de volta à aldeia na terra: “Sua mãe está chorando, pensa que você morreu”. O falecido deixa o amigo na estrada reta que conduz à entrada da aldeia (*japopé*), e o avisa para ir andando sem olhar para trás. Mas este não consegue cumprir o combinado, depois de alguns passos se volta para ver se o outro ainda está lá. Nesse momento ele vê o falecido, que lhe indica o número três com os dedos: significa que em três dias ele irá morrer definitivamente. Ele não podia ter olhado pra trás.

Como se vê, a alma não tem nada de imortal, pelo contrário, leva uma vida ainda mais delicada que a vida humana, mas os perigos que lhe ameaçam são outros. E, se depois da morte da *ang* não há mais nada, ela não parece ter um duplo ou ser duplicável; trata-se de uma versão enfraquecida da pessoa. Quando se diz que “fulano não continuará sendo gente”, como maneira alternativa de dizer “fulano irá morrer em breve”, a ideia é de que será alguma coisa *menos* que gente. Essa imagem se repete na afirmação de que as almas não são capazes de realizar tarefas comuns e constitutivas da vida dos vivos. Um xamã aweti me explicava assim: “*Ang’ut* tem dente, tem barriga, tem pele” - têm corpo, portanto. Sobre a devoração dos pássaros necrófagos, esse xamã me dizia: *Kaje’õ put wej’u*, “Ele [o urubu] como nosso ex-corpo”. Claramente não estamos falando aqui de algo que se passa àquilo que é enterrado, mas àquilo que vai para o céu, o corpo das almas. O xamã continua: “Eles não pescam e não têm roça, porque não têm habilidade, *an okytiryka*. Também não têm roça, e nem sabem fazer sexo. Ao morrer, levamos nossas coisas conosco, *kajekat tizoto*. Os brancos abrem os corpos de seus mortos, isso não é bom

pois ficarão assim no céu. Se a pessoa morrer queimada, vira fogo na aldeia das almas, se morrer afogada, vira água”. Ao mesmo tempo em que falava com medo e nojo do anti-alimento e da vida frágil que marcam a existência das almas no céu, esse xamã também dizia que lá é que está “nossa aldeia de verdade”, *kajetam ytotó*, onde a vida é boa.

Os vivos se compadecem do destino de seus parentes mortos, depositando, em dias de eclipse, uma esteira e uma flecha para que a alma use como escudo e lança na luta contra as aves canibais. Em alguma medida, portanto, preservam a memória do parentesco e lidam com a porção *outro* do falecido como parcialmente mesmo, ainda. Como bem explica o mito, aliás: de dia parente, amigo, de noite, *kat*. Um mito que relato abaixo, também sobre uma visita ao céu, confirma a ideia de que há continuidade das relações de parentesco após a morte. Os homens devem manter boas relações com seus animais de estimação na terra, cujo modelo de relação é a paternidade³⁹, pois irão reencontrá-los no céu (tema destacado por Basso 1973 e Viveiros de Castro 1977, e retomado em Erikson 1984). Dizem também os Aweti que a pessoa depois de morta vai viver na casa de seus consanguíneos (*to’oza*) no céu. Quanto aos ex-cônjuges, viverão separados – de modo que não parecem constituir-se como ex-partes de uma pessoa, tanto que um marido falecido é lamentado como “ex-pai do meu filho” (retomarei este tema no cap. 5).

Essa identidade parcial que se mantém com os mortos indica que de algum modo a ex-alma, *’ang ut*, e o ex-corpo, *’õ put* são ainda constituintes da pessoa. Mas dos vivos, e não daquele que faleceu. Como membro de uma comunidade de parentes, um falecido não o deixa simplesmente de sê-lo – permanece sendo um ancestral sob a terra, marcando a relação histórica

³⁹ Não que os animais de estimação sejam chamados de filhos, havendo um termo próprio na língua para designá-los: *-puzá* (sempre aparece possuído). Mais de uma história contudo apresenta-os como “filhos” ou correlatos de “filhos” de seus donos, notadamente um trecho do ciclo de invenção do feitiço pelos gêmeos Kwat e Taty: no primeiro episódio, os irmãos tentam matar-se um ao outro com feitiço; em seguida, conseguem matar seus respectivos filhos; no último episódio do ciclo, matam as aves de estimação um do outro, a quem os donos se referem como “meu filho”, ao lamentar sua morte.

do grupo com aquele território, uma ligação que não parece estar de todo desatrelada do fato de que a *'ang ut* permanece sendo um amigo ou parente no céu, a quem se espera reencontrar um dia. Comentei acima que a prefixação de tudo o que foi de uma pessoa como *ex-* permite-nos pensar em relações, objetos e partes do corpo como elementos constitutivos seus com o mesmo estatuto. Em relação aos mortos, o que importa não é aquilo que foi deles um dia, mas o fato de que eles são agora *ex-partes dos vivos*. É em relação ao vivo que um parente falecido e um chumaço de cabelo cortado estão na mesma posição ambígua, de ser o *mesmo* e já não o ser completamente. Um cabelo cortado já não é mais a pessoa (ou da pessoa), sendo *ex-* seu, mas é porque persiste uma identificação entre ambos que um feitiço pode ser feito através do cabelo. Ora, um parente morto também pode ser veículo de feitiço. “Imagem de alma penada” (*'ang ut a'ang*), uma pequena escultura antropomorfa feita de cera e pedaços de pau, é um tipo razoavelmente comum de enfeitiçamento (ver próximo capítulo). Nestes casos, até onde sei, não é uma alma penada qualquer o que aparece, mas justamente um parente: como a menina, vítima de um feitiço, que começou a ser visitada por seu falecido avô⁴⁰.

E um último comentário sobre a vida das *'ang ut*: enquanto os mortos continuam a ser constituintes dos vivos, ao menos na parcela de identidade que lhes resta, as almas penadas talvez pudessem ser descritas como entidades menos complexas, porque constituídas por menos relações. No céu não há alimentação humana, nem trabalho, o que significa que, mesmo havendo consanguinidade, o que falta são as conexões de cuidado e compartilhamento que fazem dos consanguíneos realmente parentes. Faltam aos mortos, ainda, relações de afinidade; ou pelo menos relações de afinidade relevantes: os mortos não conhecem o sexo, e além disso vivem com

⁴⁰ Crocker (1985) nota que entre os Bororo um feitiço falecido é perigoso especialmente para sua família, pois são os consanguíneos mais próximos as primeiras vítimas dos ataques de sua alma penada, que se transforma em jaguar. No caso xinguano, o feitiço é um anti-parente que usa a conexão de parentesco como veículo. Este é o caso, como defendo ao longo da tese, não apenas para o tipo específico de feitiço acima relatado.

esposas genéricas, pois a afinidade estabelecida em terra se perde com a morte. Os mortos vivem em festa, de modo que lhes falta vida cotidiana, na qual as relações de parentesco são produzidas. Se vivem em festa, significa ainda que vivem *sendo outros* - *kat* - pois, como veremos abaixo, os participantes de um ritual presentificam *kat* no centro da aldeia. Por outro lado, eles não adoecem e morrem, como os vivos, por causa das relações que estabelecem seja com vizinhos feiticeiros, seja com seres de outra ordem, morrem de acidentes banais, como um espinho no pé. De modo que os rituais aparentemente não operam ali o mesmo tipo de apreensão de potência exterior que operam os rituais de cura na terra, sendo pura expressão da coletividade – um sentido importante dos rituais dos vivos, mas não o único. De resto, os mortos não vivem apenas em festa, mas vivem em guerra contra os pássaros, porém sempre como vítimas canibalizadas, uma posição que eles jamais podem inverter, enquanto os vivos são os vencedores da luta contra as aves, mantendo-as como cativos na terra. Essa ausência de relações é que talvez responda pela condição de leveza (seus pés mal tocam o chão) e extrema fragilidade das almas. O peso e a resistência dos viventes parece ser produto das relações que os constituem. Daí também a pertinência de tratarmos essas relações como “corpo”.

1.3 Os verdadeiros humanos

Usa-se o termo *mo'at* em aweti para designar uma pessoa que o falante reconhece como *xinguano*, contrastando-o como *waraju* (índio não xinguano) e *cara'iwa* (branco); para designar a humanidade como espécie, quando reúne índios xinguanos, não xinguanos e os variados tipos de *cara'iwa* opondo-os a não humanos, como animais de pelos; e para designar um ser antropomorfo, mesmo que possa ser visto como antropomorfo apenas em determinados

contextos. *Mo'at*, em suma, designa o mesmo, ou congêneres, em diversas escalas contrastivas.

A expressão também é frequentemente usada com um sentido moral, na negativa: *mo'at e'ym*⁴¹, que os Aweti traduzem como “não é gente”, designa uma pessoa brava, irascível, sem auto-controle. Raramente, “não é gente” pode ser usado como um elogio, em contextos em que “falar duro” é uma característica esperada de um homem - defendendo sua família ao acusar um feiticeiro na praça central da aldeia, ou de um chefe exigindo coisas numa reunião com autoridades brancas, por exemplo. Não obstante o fato de que num chefe de aldeia a agressividade pode ser uma característica positiva em determinadas circunstâncias, o oposto de *mo'at e'ym* não seria exatamente *mo'at ytotó*, “gente de verdade” ou “humano”, mas *morekwat*, “chefe”: é o que se diz de uma pessoa que corresponde ao ideal moral. Isso é especialmente evidente quando o termo é aplicado a um branco, muitas vezes pessoas que nada têm de “chefes” no sentido estrito do termo; mesmo no caso de índios, contudo, o termo *morekwat* é muitas vezes aplicado como descrição de um tipo de personalidade.

O feiticeiro é um humano – apesar de haver feitiço de não humanos também, como se verá – que não é gente: simultaneamente *mo'at* e *mo'at e'ym*. É notável que de muitos entes não humanos se diga também que “não são gente”. Em agosto de 2009, quando temia-se a entrada de uma epidemia de gripe na área indígena, os Aweti sempre comentavam que aquela “gripe monstruosa”, *mapap watu*⁴² “não é gente”, porque mata. De um mosquito persistente se pode dizer o mesmo, *mo'at e'ym*, assim como de um homem sovina. Isso coloca sovinas, mosquitos,

⁴¹ *E'ym* é uma negação nominal, indica permanência da condição negativa, como em *wurat e'ym*, “que não voa” ou *nã kwawapat e'ym*, “não conhecedor de algo”. A partícula contrasta com a negação verbal, formada pelo prefixo *an-* associado ao sufixo *-yka*, como em *anakwawawyka*, “eu não sei [neste momento]” ou *aniteopwyka*, “eu não tenho dinheiro [literalmente: não minha folha]”.

⁴² *Mapap* é o termo para gripe, o qual nunca vi usado em nenhuma outra ocasião. Uma gripe não é, em princípio, decorrente de um contato com *kat*, mas a gripe é em si pensada como um objeto que pode ser usado na confecção de feitiços altamente letais.

gripes e feiticeiros num mesmo grupo de gente que não é gente. Note-se que a expressão *mo'at e'ym* parece ter um sentido similar ao “desumano” para nós: algo que não dizemos de um cachorro, por exemplo. “Não é gente”, em suma, é um qualificativo aplicável somente a quem, de algum modo, é gente. Consistentemente, em diversos sentidos os seres não humanos que habitam o cosmos aweti são descritos como “gente”, isto é, iguais, seja pela forma, seja pela forma de viver. *Mo'at e'ym* é uma formulação que apresenta o imoral como um aspecto do moral, na medida em que a desumanidade só pode ser um atributo da humanidade. Se mesmo para falar de um gripe brava é preciso afirmar sua condição de *gente*, a violência, que é o imoral do ponto de vista xinguano, parece ser uma qualidade definidora ou intrínseca do *humano*.

Até certo ponto, podemos manter o termo *gente* para distinguir essa condição moral/cultural (*humanity* na dupla acepção do humano notada por Ingold, *apud* Viveiros de Castro 2002e, 381), que pode ser compartilhada pelos Aweti, os pássaros e os brancos, da condição específica do *humano* (*humankind*, *ibidem*), que distingue os Aweti e os brancos dos pássaros⁴³. O problema é que essa distinção não corresponde a uma categorização nativa. De modo que se os Aweti dizem que o feiticeiro não é gente, há que entendê-los literalmente: o feiticeiro não é gente porque ser gente talvez não seja mais do que ser gente como “a gente”, ser moral. No entanto, a mitologia se refere não apenas à criação de uma humanidade que remete à espécie humana assim como a entendemos – abarcando índios xinguanos e não xinguanos e *cara'iwás* – como à pré-existência de uma diferença entre humanos e os demais seres da era mítica. Sol e Lua, seus ancestrais e todos os demais seres que aparecem na mitologia de origens são *kat* quando considerados *em oposição* às mulheres de madeira criadas pelo demiurgo

⁴³ As línguas aruak xinguanas possuem um vocábulo para designar “xinguano”(que remete ao humano no sentido moral), *putaka*, que designa tanto uma aldeia quanto pessoas que vivem em aldeia (Viveiros de Castro 1977, Gregor 1977, Ireland 2001) e outro que designa humano no sentido “biológico”ou “morfológico”do termo, *neunéi* (mehinaku), *inyaun* (wauja). Em kamayurá, *awá*, “gente” (Bastos 1989).

Wamutsini. O demiurgo estava há muito tempo tentando fazer “gente de verdade”, *mo'aza*, conta o mito, até que por fim consegue fazer suas filhas de pau. Das cinco confeccionadas por ele, contudo, quatro perdem-se, passando a viver com *kat* na floresta, a meio caminho da aldeia do jaguar Isumaret, a quem haviam sido mandadas como esposas. Apenas a mais velha, Tanumakalu, chega a seu destino final, para ser logo assassinada pela sogra jaguar.

A humanidade atual foi criada por Kwat, o gêmeo demiurgo filho de Tanumakalu, no mesmo episódio em que expulsa da terra o povo de Isumaret, seu pai, o chefe jaguar (*cf.* Villas-Boas 1972 e Agostinho 1970, 1974 para variantes deste mito). Kwat finca no chão uma série de flechas e as sopra, transformando-as em guerreiros que vão ajudá-lo a liquidar o povo de Isumaret, como vingança pela morte de sua mãe, Tanumakalu. Na luta, morrem muitas onças, algumas fogem para o mato, transformando-se nas onças atuais, enquanto o chefe Isumaret e outros companheiros fogem para o céu. Em seguida Kwat distribui uma série de objetos que serão responsáveis pelas diferenças entre os povos – os brancos pegam armas de fogo, os índios arcos e flechas etc. Essas diferenças repetem uma diferenciação linguística que fora originada com o lamento fúnebre dos gêmeos sobre o túmulo da mãe morta, um episódio anterior ao massacre do povo-jaguar.

Mas o mito também fala de uma humanidade contemporânea à chefia de Isumaret na terra, um povo que vivia nos campos e era predado como caça pelas onças. Certa vez, quando o povo de Isumaret retorna à aldeia de uma caçada, trazendo pedaços de corpos humanos esquartejados como se fossem porcos, Tanumakalu reconhece “sua gente” da seguinte maneira: ela enxerga tatuagens, invisíveis aos olhos dos demais, nos pulsos e ombros da caça que as onças vão comer. As tatuagens, como notei ao falar do destino pós-morte dos xinguanos, são idealmente uma marca exclusiva dos chefes, a ponto de se reclamar constantemente por estarem

perdendo tal qualidade distintiva. O mito apresenta no entanto uma situação um pouco diferente. Todos os seres humanos verdadeiros, *mo'at ytoto*, que se distinguem dos “falsos” humanos que habitavam a terra então *como gente*, esses humanos da origem eram tatuados com marcas invisíveis aos olhos dos jaguares, que não reconheciam ali *humanos*, apenas presa.

As tatuagens de hoje em dia seriam então externalizações de uma condição interna dada? Disse acima que o contrário de “não ser gente” é ser “chefe”, o que é consistente com o fato de que os “chefes” são de fato a gente verdadeira⁴⁴. Não são apenas os líderes, portanto, que deveriam sobreviver à devoração canibal e à dieta ignóbil no céu, após a morte: seguir sendo humano na aldeia dos mortos deveria ser o destino de toda a humanidade verdadeira. A julgar pela imagem que os Aweti comumente expressam do que se passa com seus mortos, contudo, poucos parecem ser suficientemente chefes/humanos para tanto.

A verdadeira humanidade é marcada por uma inscrição corporal que precisa ser tornada visível. Mas essa marca corresponde a um comportamento moral muito específico: “quando faz tatuagem, você não pode mais mentir”, *an tut emo'emyka*, “você agora é *morekwat*”, *morekwazan eupu* – explicou-me uma jovem aweti, quando sua mãe insistia para que eu também me tatuasse. Ao mesmo tempo em que torna visível algo que já era – a humanidade ou qualidade de *morekwat* de uma pessoa – a tatuagem também tem o efeito de criar as qualidades *humanas* onde é inscrita.

As tatuagens humanas parecem bons exemplos da afirmação de Viveiros de Castro (1996, 2002e) a respeito das diferenças entre as espécies nas cosmologias indígenas amazônicas, elas estão situadas no corpo. Mas, como ressalta o autor, “corpo” é mais bem um feixe de afetos, isto é, de formas distintas de relacionar-se. Não se trata, ou não somente, de um corpo de

⁴⁴Tanumakalu, que é gente de verdade, será sempre chamada de *kujã morekwat*, “chefa”, pelas figuras que encontra a caminho da aldeia de Itsumaret.

substância, mas também de um formado pelos conhecimentos que orientam suas ações no mundo. Em aweti a raiz de “saber”, *-kwawap*, é a mesma do termo que designa consciência ou qualidade de quem age moralmente, *ka'akwawapu*. Este sentido, por sua vez, é um dos principais indicativos de humanidade: dos feiticeiros, que “não são gente”, se diz sempre que “não têm consciência”, *an o ka'akwawapwyka*; o mesmo é dito dos bebês, que *ainda* não são plenamente *gente* (ver cap. 3). Em suma, a condição de humanidade não será determinada apenas pelo compartilhamento de substância, mas também pelo compartilhamento de saberes e coisas. Nos capítulos a seguir meu objetivo será descrever como o humano se constitui para outros humanos como parte de um mesmo corpo de substâncias, bens e conhecimentos, e como o feiticeiro, desumano, emerge nesse contexto.

1.4 O humanismo dos outros

Os Aweti eram categóricos ao afirmar a diferença entre flechas de *kat* (*kat u'wyp*) e flechas de feitiço (*tupiat*). Esses objetos não nos permitem distinguir, contudo, doenças provocadas por *kat* e doenças provocada por humanos. Alguns *kat* também têm *tupiat*, pois o receberam de Kwat, o gêmeo demiurgo. São eles *tati'a watu*, o morcego, *tyzywatu*, o veado grande e *akyky*, o guariba. Com seus feitiços, esses seres não humanos podem atingir as pessoas de duas maneiras: podem fazer amarrados, ou podem também nos atingir diretamente, lançando suas flechas com um arco. As flechinhas *tupiat* de *kat*, disse-me um *mopat* aweti, são tão perfeitas que “parecem feitas por humanos”, *mo'at etupiat zomene*. A diferença de um feitiço de *kat*, explicou-me outra pessoa, é que *kat* não amarra, não enrola um fio de algodão em torno da massa de cera que envolve o feitiço, como o fazem os humanos. É curioso como essas duas

observações constróem uma imagem de *kat* como entes um pouco menos habilidosos que os humanos, assim como as almas penadas, *'ang ut*. Na prática, contudo, não parece ser fácil diferenciar um feitiço de *kat* e um feitiço de gente. Sobre o mesmo caso de adoecimento, que se arrastava há anos, ouvi dois comentários antagônicos. “Só pode ser *kat*, porque se fosse feitiço de gente ela já teria morrido”, disse um homem, irmão daquele que, algum tempo depois, foi acusado pela família da vítima. “Só pode ser gente, pois se fosse *kat* já teria desistido dela”, disse uma filha da enfeitiçada.

No próximo capítulo me detenho sobre as variadas técnicas de feitiço, mas por ora é necessário esclarecer que existem dois modos básicos, um em que as flechas de *tupiat* são amarradas a uma exúvia da vítima, outra em que as flechas são diretamente lançadas. Esta última parece ser a técnica mais comumente usada por *kat*. A pessoa sente uma dor no local onde foi flechada, e comenta: *kat i'api*. Essa expressão é altamente ambígua, pois significa “*kat* me atingiu”, mas também “o que me atingiu?” ou “alguma coisa qualquer me atingiu”. Além da polissemia do termo *kat* (ver abaixo), um outro fator induz à confusão: a pessoa pode ter sido atingida por *kat u'wyp* ou por *tupiat* de *kat*. Por fim, quase sempre as pessoas dizem *kat* para ocultar outro problema, e evitar uma acusação pública. Uma mulher comentava o próprio adoecimento assim: *kari'aw kat opo'ogyka iti?*, “por que *kat* não desiste de mim?”. Discuti essa frase com um amigo, pois suspeitava que ela me havia dito *kat i'api* para disfarçar o fato de que sabia na verdade estar sendo vítima de um feiticeiro humano. Realmente, ele concordou, ao dizer *kat i'api* ela poderia estar se referindo a uma pessoa, e é impossível saber do que está falando de fato, a não ser perguntando. Mas ao dizer que *kat* não desistia dela estava se referindo a *kat* mesmo, conjecturou ele. Acontece que essa mulher estava sendo vítima, vim a perceber depois, de todos os tipos de ataque possíveis, de humanos e não humanos.

Um feitiço é sempre obra de uma ação maldosa, o que significa que *kat*, assim como os humanos, também podem ser desumanos. Mas nunca um ataque de feitiço por um não humano provoca uma comoção como aquela provocada pelo feitiço humano. Isso pode estar relacionado ao fato de que de *kat* não se espera especial humanidade, ao passo em que os humanos que fazem feitiço contra uma pessoa são justamente pessoas próximas de quem não se esperaria (mas sempre se espera) um ataque. Mas sobretudo, creio que o feitiço de *kat* nunca é entendido vistas como fruto de uma maldade dirigida, enquanto as relações com *kat* que resultam na introjeção de *kat u'wyp* no corpo de alguém são, elas sim, fruto de um amor dirigido especificamente à “vitima”. Elas decorrem do fato de que os *kat* desejam/amam (*owy'at*) as pessoas, gostam delas e querem levá-las para viver perto de si (as teses de Barcelos Neto, 2004, e Stang, 2009, exploram especialmente o tema). O desejo de sociabilidade deles é ainda persistente: *kat an opo'ogyka kajti* “*kat* não desiste da gente”. A feitiçaria, por sua vez, se caracteriza como ato sumamente imoral, antissocial; coerentemente, as respostas a ela só podem ser igualmente antissociais – a execução do feiticeiro ou a feitiçaria de vingança, que idealmente provoca a morte do feiticeiro. Voltarei a isso no próximo capítulo. A doença causada pela aproximação com *kat* tem um desenvolvimento inverso: ela é o motor da realização de quase todos os rituais xinguanos, com exceção do *kwat'yp*, que no entanto se organiza segundo o mesmo esquema. Rituais de cura foram recentemente objeto da monografia de Aristóteles Barcelos Neto (2004, 2009), que pesquisou entre os Wauja, trabalho ao qual remeto o leitor; por economia de tempo farei apenas um breve esboço de seu funcionamento e algumas observações que nos permitirão comparar as relações engendradas nas diversas formas de adoecimento e os tipos de agente aí envolvidos.

Quando o *mopat* detecta que a pessoa (sua '*ang*') está com um ou mais *kat*, caso decida-se que o doente deverá patrocinar um ritual de cura, pessoas da aldeia, próximas ou distantes da

vítima (*momati*, “todo mundo”), comparecerão à sua frente “trazendo *kat*” (*-zezut*) para ela. Esses serão os representantes de *kat*, dançarinos e produtores das roupas e máscaras a serem usadas quando o ritual propriamente dito (*te'aykap*⁴⁵) for realizado. Doravante, o doente torna-se dono (*itat*) do ritual, dono de *kat*: *akyky itat*, “dono do guariba”, *joro'jyt itat*, “dono da andorinha”, *morezowagetu itat*, “dono de morezowagetu”, *karytu itat*, dono de *karytu*. Isso significa que ele e seu grupo familiar são responsáveis pelo oferecimento da comida de *kat*: peixe assado e cozido, beiju e mingau, molho de pimenta – dependendo do ritual realizado – servidos no centro da aldeia. Como bem notou Barcelos Neto, se no adoecimento *kat* está convertendo a pessoa num igual, trazendo-a para seu universo social, no ritual a operação se inverte: *kat* é trazido para a aldeia, alimenta-se com os humanos, alegra-se e com isso deixa de fazer mal à pessoa. Todo o objetivo da festa é alimentar e alegrar (como diz o nome) *kat*. Uma vez dona de um *kat*, a pessoa está mais ou menos comprometida a continuar alimentando-o no centro da aldeia periodicamente, como uma forma de manter a boa relação estabelecida⁴⁶. Os dançarinos/organizadores (*jawitaput*⁴⁷), depois de diversas vezes alimentados (em oferecimentos periódicos no centro), resolvem organizar uma nova apresentação, como pagamento pela comida recebida: eles ficam com vergonha (*okytsitsé*), diz-se, de comer sem retribuir. Depois de realizadas algumas festas no âmbito interno da aldeia, é hora de promover um evento maior, com convidados, que funcionará como encerramento de um ciclo de dança e alimentação de *kat*. Nessa ocasião a comida recebida

⁴⁵ *Te'aykap*: *te-* reflexivo; *'ay* - alegria + *ap-* instrumentalizador. *Ote'aykaju tsã*, “eles estão se alegrando” (fazendo ritual); outra maneira de dizer seria *wazungkeju tsã*, “eles estão dançando”. Quando a festa envolve outros grupos locais convidados: *otomo'aju tsã*, expressão que seria derivada de *mo'at* (+ aspectivo *-ju*), que indica a reunião de muita gente, segundo meu professor Aweti.

⁴⁶ Barcelos Neto (2004) e Mello (2005) registram que o *kat* do qual a pessoa torna-se dona passa a atuar como seu protetor contra o ataque de outros *kat*. Os Aweti não fazem referência a isso.

⁴⁷ A etimologia poderia ser *jap-itat-put*, “ex dono da conclamação”. Outra maneira de se referir a alguém que inicia um projeto, algo que se faz sempre em nome de outrem, é *ti'inku itat*, dono da fala. Por exemplo, um sobrinho organiza um mutirão para plantar a roça do tio. Ele é o organizador do evento, *ti'inku itat*, e portanto responsável por distribuir a comida que o tio dará em pagamento aos que trabalharam, no centro da aldeia.

é paga em bens de valor: os *kat* dão panelas de alumínio ou cerâmica e colares de caramujo e miçanga àquele que os alimentou – os *kat*, espíritos, pagam a comida com *kat*, objetos de valor.

Digo que essa forma configura um *tipo* de ritual porque ela se aplica a eventos de natureza razoavelmente diversa, cuja origem suspeito ser bastante heterogênea. Ao lado das festas realizadas somente por ocasião de um adoecimento, com a presentificação de um ou mais *kat* que entraram em relação com o doente, há festas realizadas anualmente, notadamente o ciclo ritual do pequi (descrito por Gregor, 1985, que pesquisou entre os Mehinaku, conhecidos na região por serem “donos”, isto é, grande conhecedores, das festas do pequi). O pequi possui os mais diversos “donos” espirituais, estabelecidos em tal posição em diferentes episódios míticos sobre os quais não nos deteremos aqui. Festas diferentes para cada um deles, ao longo de cerca de um mês, são realizadas no auge da colheita, por volta de novembro, com o objetivo de garantir a abundância da fruta no ano seguinte. Não obstante seu caráter obrigatório, as festas do pequi obedecem ao mesmo esquema ritual de outras festas de cura, pois os espíritos donos do pequi são *kat* que, como qualquer outro, são atraídos pessoas e as atraem para viver em sua esfera de sociabilidade, devendo ser alimentados para que o processo se reverta. Na aldeia Aweti, por exemplo, há uma moça dona do *nopé nopé* (espírito “vagina”, um dos *kat* donos do pequi), porque foi há muito atacada por esse *kat*, mas as demais festas não são realizadas porque não há donos alimentar outros donos do pequi. É por isso, suspeita-se aliás, que a colheita desta fruta tem sido fraca nos últimos anos entre os Aweti.

As festas de troca, *joro'jyt* são outro caso em questão. As pessoas se engajam em trocas “rituais” o tempo todo: *joro'jytzan kajã*, “estamos [trocando] como *joro'jyt*”, é um convite que se faz à vizinha ou mesmo à irmã co-residente a qualquer momento. Mas *joro'jyt* é um *kat*/pássaro (andorinha) que faz pessoas adoecerem, e a realização de encontros inter-aldeãos de troca requer

a presença do dono de *joro'jyt* como mediador entre as partes, função que, num *joro'jyt* intra-aldeão comum, pode ser realizado por qualquer pessoa que não seja morador da casa onde se está trocando. Nesse ritual (os representantes de) *kat* são as pessoas que trocam: elas *são* ali as próprias andorinhas, e são elas que consumirão a comida oferecida pelo dono também.

Por outro lado, há casos de pessoas que se tornam donos de *kat* sem terem adoecido. Entre os Mehinaku, por exemplo, quando visitei sua aldeia acompanhando uma família aweti em novembro de 2008, um grupo de homens vinha confeccionando um conjunto de flautas *karytu*, pois as que haviam antes na aldeia haviam sido levadas embora por seu dono que se mudara há alguns anos. Quando perguntei quem seria agora dono das flautas disseram-me que não fora decidido, mas que seria provavelmente o chefe – tinha que ser ele – porque o dono de flautas deve ter condições materiais de financiar a festa. Era isso que enfatizavam os Aweti o tempo todo: só pode ser dono quem consegue patrocinar uma festa, “quem tem roça”, *ikotu*.

Os Aweti dizem que a pessoa vê seu *kat* em sonho como se fosse um filho, pedindo comida; como uma criança, ele tem vontade de comer tal ou tal coisa, e pede a seu dono. Quando o *mopat* vê a *'ang* do doente, vê que está nos braços de *kat* (*otepoté*). Os presentes dados em retorno pela comida são comparáveis aos objetos que, como veremos no capítulo 5, circulam entre parentes, justamente porque se trocam coisas por alimentos (*ne mi'u epyzan*, “como retorno por sua comida”) e não coisas por coisas ou serviços. E não são apenas os espíritos que ficam contentes, a festa alegre a todos os participantes, dançar é divertido, ela proporciona ocasião para as pessoas verem e serem vistas por outras. É preciso haver uma festa, por exemplo, para os jovens saírem da reclusão, dançando ou lutando, exibindo assim para a comunidade o trabalho realizado por seus pais e o resultado de seu próprio esforço e autocontrole. A menina gorda e branca, o rapaz forte e branco, terão ainda, idealmente, um matrimônio arranjado nessa ocasião.

O trabalho coletivo de preparação para a festa também alegre, e a distribuição de comida no ritual não afeta apenas *kat*: são ao mesmo tempo as pessoas que estão compartilhando alimento, e produzindo para compartilhar.

Mais do que isso, a festa é a ocasião em que as pessoas mostram-se enfeitadas com todos os seus adornos ao modo propriamente xinguano, que inclui possibilidades de invenção e criação de novas modas nos padrões de pintura corporal⁴⁸. Quem está triste, de luto por exemplo, ou simplesmente preocupado com a doença de um parente próximo, não deve pintar-se nem usar seus colares, pois os adornos são um sinal de alegria. A saída da reclusão de um enlutado é marcada pela lavagem do corpo, corte de cabelo e pela pintura da pele com urucum. Resumindo todas essas ações diz-se somente *otemo'anga*, “ele se pintou de urucum”. Por outro lado, escutando repetidamente as narrativas míticas e conversas sobre os antigos, começa-se a perceber que estar pintado faz parte da condição do *humano*: toda pessoa no mito é descrita, minuciosamente, pelos adornos que veste - *ne ypatsam, ne tyta, ne miño, ne mijujabe, ne kywa pytsam, ne takwaraw...*, “seu cinto, sua joelheira, seu colar comprido, seu colar grosso de caramujo, sua braçadeira, seu desenho facial...”. Os jovens são também sempre recriminados por não andarem constantemente enfeitados hoje em dia: “As meninas não se arrumam mais, não andam de cinto e uluri, por isso elas não transam hoje em dia. Quando elas andavam arrumadas, antes mesmo do banho de manhã os rapazes vinham atrás, no caminho da beira, para namorar” – comentava comigo uma velha aweti. “Vocês não usam uluri, não sei com o que vocês transam!” concordava o marido dessa mulher, dirigindo-se às meninas. Mais do que algo adicionado à

⁴⁸ Certa ocasião uma jovem, filha de pai Mehinaku e mãe Aweti, criada na aldeia paterna, passou uma temporada na casa de sua MZ, onde eu também residia. Uma das maiores diversões para suas irmãs Aweti era aprender com ela alguns padrões de pintura de perna feminina (*ywantan*) que estavam na moda entre as Mehinaku, além de novos padrões geométricos de pulseirinhas de miçangas (que circulam como pequenos presentes entre namorados e amigos).

pessoa, os adornos parecem ser constituintes da pessoa, parte da própria atividade reprodutiva.

É portanto através das relações com *kat* que a comunidade aparece enquanto comunidade, as brigas são temporariamente deixadas de lado em prol do trabalho conjunto – muitas vezes tendo em vista um benefício conjunto, como nas festas do pequi – e também que a humanidade aparece plenamente *humana*, em sua beleza e sua ética pacifista. As pessoas precisam da coletividade, em contrapartida, para manter boas relações com *kat*. Em 2008, uma mulher aweti passara diversos meses na aldeia Mehinaku patrocinando a realização de três rituais para os *kat* que estavam fazendo-a adoecer. A viagem fora motivada pelo fato de não haverem entre os Aweti especialistas que conhecessem os cantos daqueles rituais específicos. Um ano depois, como continuasse passando mal, ela decidiu que era preciso de qualquer jeito realizar uma festa entre os Aweti: “estou querendo que este pessoal faça festa aqui para mim”, ela me disse, pois desconfiava que a festa em outra aldeia não havia satisfeito completamente um dos *kat*, que “não desistia dela”. Por fim, através das relações com *kat*, as pessoas podem exercitar os ideais morais de humanidade e nobreza para um xinguano⁴⁹: pacifismo e generosidade. E como insiste Barcelos Neto, a exibição de adequação ao padrão moral é também um instrumento para o poder, pois um bom líder deve ser, acima de tudo, uma pessoa extremamente moral e um doador. Já diziam os Mehinaku: o novo dono das flautas seria provavelmente o chefe da aldeia; só poderia ser ele.

Vemos que o ritual xinguano fornece um modelo de relação dos humanos com não humanos, e dos humanos entre si, baseado na condição de *itat*, “dono”. Note-se que também o rito funerário do *kwat'yp*, o único ritual xinguano que não envolve de maneira nenhuma a ação de

⁴⁹ Isso tudo idealmente. A tese de Rafael Bastos (1989) está repleta de relatos sobre as disputas em torno do conhecimento de cantos rituais no Jawari que presenciou entre os Kamayurá. É altamente provável que isso se passe também nos rituais de cura de que estamos tratando. O Jawari, aliás, também é um ritual de *kat*, isto é, *jawari* é um *kat*, cujo ataque provoca dores nos pés. Por isso a festa funerária é patrocinada não apenas pelos parentes do morto (*we'õ put itat*, “dono do seu ex-corpo”), mas também pelo dono do jawari, *jawari itat*, que ocupa essa posição permanentemente. Bastos já notara esse fato.

kat via adoecimento, é organizado nesses termos: os donos do cadáver (*ne'õ put itat*), isto é, os parentes homens mais próximos do falecido fornecem comida em troca da apresentação musical e coreográfica da comunidade – neste caso os mortos, que são também espécies de *kat*, ocupam o lugar dos entes patogênicos na tríade estabelecida entre um homem/um grupo de homens e a comunidade, enquanto a comunidade é que o que viabiliza a boa relação entre o dono e aquilo de que é dono – sem a participação dos especialistas rituais e da comunidade de dançarinos e coro musical, um homem não pode garantir-se como dono seja de *kat* seja de seus mortos ilustres, perde o *status*. Através dessa relação - que não pode ser caracterizada como de posse (a tradução “dono” para termos correlatos já foi devidamente criticada na literatura regional) – indicando antes cuidado ou proximidade, *kat*, mortos e rituais parecem poder ser incluídos na lista daqueles componente da pessoa com os quais ela constitui um “corpo”: haja visto que rituais, como bens de valor, podem ser herdados após a morte por parentes próximos (Barcelos Neto, 2004, também registra este fato para os Wauja).

Vale notar a distinção entre a relação de *itat* e aquela descrita pelo termo *-ypó*, como na expressão *waraju eypó*, “coisa de índio”, que os Aweti usam para distinguir o feitiço das *doenças* de branco. O termo *-ypó* é traduzido pelos Aweti certas vezes por “meu particular”, sendo “particular” uma palavra que usam frequentemente, em português, em meio a um discurso em sua língua nativa. Significa que, em contraste com aquele que é “dono”, *itat*, de algo, e que se coloca numa posição de mediador privilegiado entre este objeto (ou pessoa) e outras pessoas, *ypó* marca uma relação de propriedade que não comporta a troca ou doação. *-Ypó* é algo próprio de alguém, enquanto *itat* é dono de algo através do que vai se relacionar com outras pessoas. Significativamente, *itat* qualifica um sujeito através de suas relações com aquilo de que é *itat*, que com aqueles que não são *itat* daquela mesma coisa: donde a lugar dos Aweti do sistema de trocas

xinguano é garantido pelo fato de serem *tukyt itat*, “donos do sal”, enquanto os Wauja são “donos das panelas de cerâmica”, *macula itat*. -*Ypó*, por sua vez, não qualifica um sujeito, não é uma marca distintiva de sua relação nem com aquilo que lhe é próprio/particular (pois muitas pessoas podem ter um mesmo tipo de objeto como seu ‘*ypó*), nem com outros sujeitos. O termo se refere não ao sujeito, mas ao objeto de posse: não é *waraju*, índio, que se qualifica por certas doenças, mas as doenças que se qualificam por serem de *waraju*. Algo muda quando se diz que um objeto é *waraju itat’ytu*, “tem o índio como dono”, o que colocaria o índio numa posição especial em relação ao objeto em questão, uma relação diferente daquela estabelecida por outros sujeitos/povos com este objeto. O que revela o papel fundamental da circulação de objetos-partes de pessoas na determinação de subjetividades. Voltarei à relação de *itat* no capítulo 3.

Mas os *kat* não são apenas o meio e o objeto de exercício da moralidade humana, eles são também muitas vezes a origem dos conhecimentos que hoje fazem dos humanos, *gente*, *xinguanos*, como sabemos pela história que segue.

1.4.1 *Topatapuza etomowkap*⁵⁰: a origem dos cantos rituais

Certa feita um grupo de quatro irmãos Wauja saiu durante a noite de canoa para pescar. Enquanto isso, na aldeia, *karytu* (flauta/*kat*) estava dançando. Ao perseguir um enorme pintado (*tuzuwi*), os pescadores acabam perdendo-se e adentram a Via Láctea (*ywywkajtaut*), que é o rio do céu (*ywapit e’y*). Quando se dão conta de onde estão, os pescadores miram seu povo lá embaixo, no centro da aldeia, dançando. Seguindo por esse rio, encostam em uma margem

⁵⁰ “História dos que se perderam”: -*topat* – perder-se; *topatat* – aquele que se perde; *put* – indica passado; -*za* – coletivizador. Esse é o modo como o narrador sempre se referia à história que segue, o nome da história, portanto.

próximo à aldeia dos pássaros. Com medo de serem devorados pelas aves canibais, dizem a uma ave que se encontra por ali que vieram visitar seu filho, o periquito (*owiryt*). Ao chegar à casa deste, apenas os dois irmãos mais velhos, Myritawana e Olipiety, se afeiçoam pelo menino e dão-lhe de comer, enquanto os irmãos mais novos consideram-no chato porque não pára de chorar. Estes dois irmão mais jovens dados por periquito ao urubu de duas cabeças, que os devora, crus, no centro da aldeia; os mais velhos, a que periquito chama de pai, são poupados. Periquito está se preparando para participar da festa de furação de orelha, e desde que chegam na aldeia dos pássaros os irmãos são avisados de que irão furar a orelha de seu filho. Durante o período preparatório para a festa, os pássaros tocam no centro todas as músicas de todos os rituais que os xinguanos conhecem hoje em dia: *japipyj* (furação de orelha), *kwat'yp*, *jamurikumã*, *karytu*, *tawytatut* (um espírito dono do pequi), *ipitap* (outro *kat*). Todas essas músicas são cantadas para que os irmãos Wauja as aprendam: são as músicas tocadas nos rituais de *kat* e nos ritos funerários hoje em dia pelos xinguanos. Os dois irmãos passam muito tempo ali com seu filho, aprendendo. Quando finalmente realiza-se a furação de orelha de periquito, após a pescaria que marca a saída da reclusão dos iniciados, os irmãos podem ir embora: “pronto, pai, você já furou minha orelha. Quando você for embora, ensine tudo que aprendeu por aqui”. O periquito lhes mostra as mulheres que andam na aldeia dos pássaros: “Veja essas mulheres, pai, são nossas almas, *kaj 'ang uza*⁵¹. Conte isso quando você for embora”. Periquito manda seus pais embora para protegê-los do urubu necrófago, dono do céu (urubu rei). Na volta à terra o irmão mais novo acaba morrendo, pois não segue os conselhos do pássaro que lhe leva nas costas (outra espécie de urubu), abre os olhos antes da hora combinada e cai. Myritawana sozinho aporta vivo, pois

⁵¹ Uma vez que chama aos irmãos Wauja de “pai”, o periquito se refere às almas humanas com a forma inclusiva segunda pessoa plural, *kaj-*. Aqui indica-se que ele efetivamente virou um congênere ao ser criado, alimentado, pelos humanos.

mantém os olhos fechados todo o tempo de descida, como for a aconselhado. Contudo não segue um segundo conselho, de não olhar para trás quando urubu for embora: ao voltar-se, o pássaro lhe indica com os dedos que terá agora apenas poucos dias de vida⁵². Myritawaná é deixado próximo à aldeia Kalapalo, onde *karytu* está dançando (*karytuzan oupeju*; ver abaixo sobre esta expressão). O recém chegado ensina então ao pessoal daquela aldeia tudo o que aprendeu com os pássaros. Tempo se passa, e ele parte pois tem saudade da esposa. No caminho passa ainda pela aldeia Kuikuro, onde mais uma vez ensina todos os cantos rituais que aprendeu no céu, até que finalmente chega à aldeia Wauja, onde conta sua história, o destino desafortunado dos irmãos e seu aprendizado. Em poucos dias, contudo, ele morre – os pássaros vêm buscá-lo. Antes de partir, ele explica aos homens: “cuidem bem de seus animais de estimação (*e’i epuzaza*), pois quando morrerem vão encontrá-los no céu. Alimentem seus passarinhos (*muza’jyt*), seus cachorros (*tuwawatu*), não briguem com eles (*kware e’i a’o*)”. Também explica ainda como é a vida no céu: “Toma-se pús como se fosse leite do peito (*kujã kam pew*) em lugar de mingau. Quando você morre, não vai viver com sua esposa, vai para outra esposa (*an etoka ejaty tsoá, izetu tsoá etotu*)”.

A história, em suma, diz o seguinte: os homens aprenderam todos os rituais que sabem hoje através dos pássaros (menos o rito das flautas *karytu*, fato que mereceria análise): foi Marytawaná quem os difundiu na terra, entre os xinguanos. Isso inclui tanto os rituais funerários, como o *kwat’yp*, quando o rito iniciático de furação de orelha dos meninos, e rituais que hoje são realizados em contexto de cura, como *ipitap* (em kamauyrá, nome pelo qual é mais conhecido: *tawarawanã*), *jamurikumã*, *karytu*. Creio que devemos entender isso menos como evidência do fato de que os pássaros também realizam rituais funerários e de cura *para seus próprios kat* – dos quais nada ouvimos falar - que evidência de que os pássaros também têm *cultura*, à moda

⁵² Episódio idêntico ao do amigo que visita o morto no céu.

xinguana, pois também são *humanos*. Quero dizer que talvez não devamos pensar nos rituais somente como eventos de cura ou de celebração dos mortos, mas sobretudo como *rituais* cuja função é assegurar a humanidade do humano. É evidente, contudo, que o mito aponta também para o fato de que os pássaros, sendo gente, devem ter também os seus próprios não humanos, para quem/com quem celebram seus rituais.

Vimos que *kat* são seres não humanos que sentem pelos humanos uma atração, por assim dizer, *social*: eles querem conviver com os humanos assim como estes desejam conviver entre si. Seres não humanos, como explicava-me o velho Aweti, são quase todos ex-humanos. Este homem costumava apontar para qualquer coisa que havia à nossa volta, perguntando – para meu desespero, já que as opções pareciam infinitas - que história afinal eu desejava escutar: “Mosca - é gente. Tem história. Batente da porta - é gente. Tem história. Lagarto - é gente. Tem história...”. Seres “com história” são aqueles que passaram por uma transformação, que foram alterados a partir de coisas que fizeram a outros, ou que outros fizeram a eles para que assumissem a forma pela qual os conhecemos hoje. Antes de comer um macaco-prego, por exemplo, uma das poucas carnes de caça admitidas em sua rígida dieta alimentar, os Aweti quase sempre comentam que é “ex-gente”, *mo'at ut*. Os macacos-prego de hoje em dia são os filhos das mulheres *jamurikumã* que, abandonadas por maridos que viraram porcos do mato, fugiram para fundar uma sociedade só de mulheres, abandonando os meninos de colo dentro do pilão de suas casas. Na roça com uma jovem ela me avisa também – já que eu, branca, talvez desconhecesse essa obviedade: rama de mandioca também é ex-gente. Tipicamente, uma sogra que age mal frente a um genro, ou vice-versa, ou um grupo de cunhadas invejosas, ou um marido traído – são os agentes da alteração de um ser que era como humano – engajado em relações humanas – em não humano, um animal da floresta, que passa a viver diferentemente. Mas muitos não humanos de hoje continuam vivendo

como os humanos, muitos têm casas como as xinguanas, e hábitos similares aos xinguanos, com ligeiras mas significativas diferenças.

Não apenas vivem como gente, *kat* aparecem ao doente em sonho e ao xamã em transe na forma de gente. É verdade que seu antropomorfismo admite variações consideráveis, pois os *kat* muitas vezes têm uma forma humanóide bastante exótica: há por exemplo uma figura feminina da floresta, *ka'a itat* (“dona do mato”), de pele muito branca e cabelos claros, sempre com seus colares de caramujo e cinto de buriti, famosa por seduzir os caçadores. Outro tipo comum, *awazá*, famoso por gostar de crianças, é uma espécie de bufão, com orelhas pontudas e dentes longos demais, além de ser atrapalhado, pregador de peças e devorador de pessoas. Há também um par de gêmeos, menino e menina, que vivem no mato sempre enfeitados de colares, cintos, braçadeira, joelheira, todos feitos de caramujo (*miño*). Quando comecei a perguntar se este ou aquele *kat* era “parecido com gente”, *mo'at tsu*, as pessoas respondiam logo: *Mo'at! Kat!*, “É gente! *Kat!*”.

É preciso notar que, ao mesmo tempo em que descrevem *kat* não apenas como fazendo coisas de gente mas também como humanitários (amorosos, seres que desejam pessoas por perto), os Aweti por vezes falam em “virar *kat*” como sinônimo de tornar-se imoral, brutalizado. Quando, por conta de sérias desavenças o clima na aldeia tornou-se tão pesado a ponto de um ritual que vinha sendo planejado ter de ser cancelado, ouvi muitos comentários entristecidos sobre o fato daquela aldeia ser já uma “ex-aldeia”, *tam ut* - pois cada família planejava fugir para um canto - e sobre como os Aweti estavam virando *kat*: *katzan azojwageju*, “estamos virando *kat*”. Aqui a imagem não é a mais a dos pássaros hipercivilizados, ainda que canibais e come-cru, mas aquela apresentada na história de *jamurikumã*, sobre um grupo de homens que vai pescar para a cerimônia de furação de orelha dos meninos da aldeia. No acampamento de pesca, os

homens começam a perder a medida, pegando mais e mais peixes e comendo-os na hora, ao invés de reunir uma quantidade moderada e retornar à aldeia. As mulheres, preocupadas com a ausência prolongada dos maridos, mandam o único rapaz que restara na aldeia ver o que havia acontecido. Aproximando-se dos pescadores, nota que estão se transformando em porcos, com pelos em lugar da pele humana, dentes e orelhas compridas...estão virando *kat*. Vemos assim que *kat* podem “não ser gente”, a transformação em *kat* implicando a adoção de uma corpo animal, como efeito da adoção de um comportamento antissocial. Mas se os Aweti estavam “virando *kat*”, metaforicamente, era justamente porque não estavam virando *kat* ritualmente, e isso devido à ação de gente de sua própria aldeia, feiticeiros – eles estavam virando *kat* como resultado da ação de humanos, ao invés de virar gente através da ação de *kat*.

1.5 *Karika tene, kat*: coisas somente, e coisas que são pessoas

Kat significa, na acepção mais genérica, “coisa”. Numa interrogação, *kat* é empregado no sentido de “o que” (em oposição ao “quem”, *kojyka*) como nas seguintes orações: *Kat emi 'u?* “O que você comeu?”; ou, *kat ekwakupeju?* “O que você está querendo?”; *Kat etup etejzaw?*, “o que você viu em seu sonho?”. Suspeito que a palavra *karika*, que também significa coisa/ o quê, derive da conjunção *kat+ika* (já que o *t* mudo seguido de vogal soa como *r*), onde *ika* enfatiza a interrogação, de modo que *karika* poderia ser traduzido como “não sei que coisa”, algo equivalente a “uma coisa qualquer”.

Num sentido mais específico, *kat* é um objeto *de uma pessoa*, coisa de valor; o termo é empregado sobretudo em situações de circulação de bens. *An itekat 'yka*, “não tenho coisas”, diz-se, por exemplo, justificando a recusa a participar de um *joro 'jyt*, uma troca cerimonial. No

mesmo contexto do *joro'jyt*, quando se trata de um encontro interaldeão, há uma forma estilizada da fala do chefe que conclama seu povo a reunir os bens a serem trocados: *Nawyj kaminu'aza, kajekat ikataw!* “Vamos, criançada, procurar nossos bens!”. Ou então, ainda no *joro'jyt*, diz-se: *ekat jotup*, “veja o que você tem [a dar em troca por alguma coisa que se aceitou de outrem]”. Por fim, o termo *kat* designa os espíritos que provocam doenças nos humanos por desejarem conviver com estes, entre os quais alguns são feiticeiros⁵³.

Evidentemente, a identidade entre *kat*-coisa e *kat*-espírito é uma hipótese que não tenho competência linguística para comprovar, mas que me parece plausível por dois motivos. Em primeiro lugar, porque na língua Aweti o termo *kat* com o sentido de “bem” pode aparecer possuído ou não, sob a forma *ite-kat*, “meu bem/pertence”, ou simplesmente como substantivo *kat*, “bem”, como na expressão *kat-atytu*⁵⁴, “coisa resguardada”, “coisa da qual se sem ciúme”. Gramaticalmente, portanto, é possível que *kat* seja um só termo com duplo significado, e não um caso de homonímia. No que diz respeito à ocorrência dessa dupla significação em outras línguas tupi, note-se que Boudin (1966, 117) registra em seu dicionário de tembé-tenetehara uma certa polissemia para o termo *ma'e*, que designaria alternativamente “bem”, “propriedade”, “coisa” ou “objeto indeterminado”, “coisa estranha”; em parintintin, o dicionário publicado pelo Summer Institute (Betts, 1981, 118) registra para o termo *mbater* os significados de “coisa”, “posse”, “mercadoria”, mas também “aparição” (seria neste último sentido correlato a *anhãg*, aparição,

⁵³ A mesma convergência de sentidos não se verifica para outras línguas xinguanas. Para o wauja Ireland registra *yakawaka*, “coisas sem valor, insetos, bichinhos”, “objetos da cultura material” (utilitários, aparentemente), em oposição a bens de valor, *apapai alai yajo* (Ireland, 2001). Espíritos são *apapaatai*. Para o yawalapití, Viveiros de Castro dá *yakawaká*, “coisas, entes e objetos do mundo” se distingue de *apapála*, bens; o autor nota que o *yajo* wauja designa “verdadeiro”, logo *apapai alai yajo* seria “coisa verdadeira” (2002, 45). O termo para espírito, *apapalutápa*, tem designa em sentido restrito as flautas *karytu*. Barcelos Neto, descrevendo os rituais de cura entre os Wauja, descreve minuciosamente os objetos produzidos para o ritual, mas não explora muito o tema dos objetos de valor que circulam como pagamento nos rituais. Em Kalapalo, *ingikoguogu*, “propriedades”, *itseke*, espíritos (Basso 1973, 14).

⁵⁴ A grafia correta seria *karatytu*, com transformação do *t* em *r* por estar seguido de vogal na mesma palavra, mas mantenho a distinção para evidenciar a composição do termo.

isto é, a ‘*ang aweti*). Em kamayurá, *mama’e* designa os espíritos patogênicos; a duplicação, *ma-ma*, comum nas línguas tupi, parece indicar que se trata de um “super *ma’e*”, coisa exagerada ou estranha, justamente. “Coisas” ou “bens” são *karamemá*, termo muito provavelmente cognato do *kazamene aweti*, alternativo ao *kat* para designar objetos de valor. É possível que *kat/ka(t)zamene/karamemá* sejam cognatos de *karaí*, termo tupi-guarani que designaria o “sagrado” ou “sobrenatural”, e que na língua aweti essa raiz tenha adquirido o duplo significado de coisa/coisa sobrenatural correlato ao *ma’e* de outras línguas tupi, enquanto no kamayurá mantiveram-se termos separados. Compare-se além disso com o termo “bicho” no português rústico, usado para designar *coisas* estranhas em geral, como nota Lévi-Strauss (1950) na *Introdução à Obra de Marcel Mauss*.

Como na maioria das línguas ameríndias, não há um termo abrangente que corresponda à categoria “animal”. *Kaloleput* designa animais da floresta, como caititu e queixada, anta, veado, onça, quati – em suma, os ditos “animais de pelo”, entre os quais não se incluiu o cachorro, *tuwawatu*⁵⁵. É possível que *kaloleput* não seja aplicável a animais domesticáveis, o que seria coerente com a etimologia que apresento a seguir. Além dessa, a língua aweti possui apenas duas outras macro-categorias abrangendo espécies diversas – os peixes, *pira’yt*, e os pássaros, *kara’yput*. Jacaré, cobra, lagarto, ariranha, sapo, os mais diversos tipos de insetos, e as diversas espécies de macacos, não são agrupados em nenhuma classe. Por isso me surpreendi certa vez quando uma jovem Aweti perguntou-me se eu conhecia *cuzuzu*, que é uma espécie de sapo; o surpreendente foi a forma da pergunta: *ekwawap cuzuzu, kara’yput?*, “você conhece *cuzuzu*, uma

⁵⁵ Quando comecei a frequentar a aldeia aweti, em 2004, apenas uma família possuía um cachorro, sendo por isso criticados por quase todo o resto da aldeia. As pessoas não apenas tinham medo de levar uma mordida mas temiam também que o cachorro passasse alguma doença, pois diziam que *twawatu* é “doença ital”, “dono da doença”. Ao longo dos últimos anos, diversas famílias começaram a criar cachorros, que no entanto tratam com certo desprezo, em contraste com os cuidados dispensados às aves de estimação. As pessoas desejam ter cachorro agora pois ele avisa tanto a presença de *kat* (pois sente o cheiro) quanto a aproximação de um feiticeiro.

‘ave’?”. Só então percebi que “pássaros” talvez não fosse a melhor tradução para o termo *kara’yput* – pois obviamente aquela jovem não pensa que o sapo seja um tipo de ave. Ambos são espécies de “filhos de *kat*”: *kat a’yt put* – pois as regras de pronúncia transformam um *t* mudo seguido de vogal em *r*, enquanto o *t* seguido de consoante desaparece. Os animais de pelo, por sua vez, seriam literalmente “*kat* horrorosos”, *kat loleput*. A etimologia, que discuti com diversos Aweti, me parece bastante plausível.

Na línguas aruak xinguanas, o termo que designa animais de pelo é derivado do termo para “espírito”, associado a um modificador que foi traduzido nas etnografias como “corporificador” ou marcador de realização imperfeita de um protótipo. Temos assim, em Yawalapití, *apapalutápa mina*, onde *apapalutápa* designa os espíritos patogênicos que os Aweti chamam de *kat* e *mina* é o modificador (Viveiros de Castro 1977, 2002); em Wauja, *apapaatai mona* (Barcelos Neto 2004. É porque classificam alguns animais como sub-espíritos, sugere Viveiros de Castro (2007a) que os xinguanos consideram o consumo de sua carne perigoso, alimentando-se somente de peixe, uma espécie de macaco e aves. A designação aweti *kaloleput*, *kat lole put*⁵⁶ pareceria endossar essa análise, colocando os animais que são anti-alimento para os xinguanos como uma versão feia ou estragada de *kat*/espírito. *Lolé*, feio ou ruim, é antônimo de *katu*, bom/bonito e não me parece de nenhuma maneira operar como o modificador *mina/mona* aruak, correspondendo talvez ao *malu* Yawalapití, que designaria algo falso ou feio (cf. Viveiros de Castro 2002a). Uma bicicleta que tornou-se *lolé* (*olole’at*) é uma bicicleta estragada, uma roupa *loleput* é uma roupa feia ou velha demais. *Mo’at loleput*⁵⁷ é uma pessoa inadequada, seja

⁵⁶ O *put* aqui não parece designar uma relação passada, mas um término, a definição de um termo ou categoria de ser, justamente.

⁵⁷ Trata-se de um jeito muito comum das mulheres se referirem aos homens, julgando-os como namorados ou cônjuges, como fazia uma irmã com quem eu conversava sobre casamento: “*Mo’at ikatutu*, campeão de luta, dançarino, especialista ritual, esses não são bons de casar, porque se você os manda pescar eles ficam bravos, ‘pare

por comportamento, seja pela aparência, coisas que geralmente andam juntas; inversamente *mo'at ikatutu*, uma pessoa boa, tanto benévola quanto bela. No entanto, quando conversei com algumas pessoas sobre o significado de *kaloleput*, tive a impressão de que a ideia de referência que o *lolé* modifica não é “espírito” e sim “coisa qualquer”. *Kaloleput* parece-me designar, em suma, uma coisa qualquer horrorosa, uma coisa indefinível, e sem dúvida não comestível. O mesmo me parece ser verdadeiro para o termo *kat* na formação de *kat-a'yt-put*, *kara'y put*, “filho de *kat*”. Não creio haver a ideia de que toda ave – e talvez alguns sapos... - sejam filhos de “espíritos”, mas sim, genericamente “filhos de algo”.

Quando falam de sua aves de estimação, os Aweti sempre usam a expressão “filho de”, já que realmente estão sempre à caça dos filhotes para criar. A relação é uma de adoção, o que nos remete novamente à história dos pescadores perdidos na Via Láctea Apenas ao final, o narrador esclarece que o periquito fora animal de estimação (*puzá*) dos irmãos, que ao chegarem na aldeia dos pássaros podem portanto evocar a relação de filiação que mantém com ele, por terem-no alimentado. Se as aves são os inimigos dos humanos no céu, sua domesticação na terra é uma forma de domesticação de inimigos (*cf.* Erikson 1984; Fausto 2001), estabelecendo uma relação que tem continuidade no céu. Os filhotes de pássaros encontrados pelos adultos são quase sempre dados às crianças pequenas, mas todos são loucos pelas aves de estimação. As aves não são, portanto, como os animais de pelos, coisas horríveis, são “filhos de alguma coisa (não humana)” passíveis de se tornarem filhos de humanos. Domesticar uma ave é literalmente, “fazê-la gente”: *mo'aka* (ver cap. 3). Como “filhote de alguma coisa”, podemos entender porque um sapo pôde ser chamado de *kara'yput*, ainda que isso não tenha nada a ver com a possibilidade de criar um

de mandar em mim’, eles te dizem. Veja o meu marido: *mo'at loleput tene*, é só um homem ruim [magrelo, feioso, não sabe dançar direito]. Se eu falo para ele pescar, ele vai, todo dia ele trabalha na roça”. Muitos garotos, contudo, são recusados por suas amadas sob essa alegação: você é *mo'at loleput*, não gosto de você!

sapo de estimação, coisa que não creio ocorrer a nenhum Aweti. Resta dizer o seguinte: com toda a indefinição que parece marcar as categorias de *kaloleput* e *kara'yput*, os termos tendem a se cristalizar em categorias: daí que *kaloleput* parecia inaplicável a um sapo, enquanto *kara'yput* não.

Nesse sentido, me parece que devemos entender os espíritos *kat* como, antes de tudo, coisas sem definição precisa, coisas que não sabemos exatamente o que são (esta seria mais uma noção tipo *mana*, como o “bicho” do português popular, cf. Lévi-Strauss 1950) Assim como ocorre nas categorias animais, contudo, há um vetor de cristalização, precipitando uma espécie de núcleo duro, no qual *kat* designa uma categoria bem marcada de não humanos, os espíritos mais “comuns” do panteão Aweti/xinguano: *ka'a itat*, *awazá*, *mi'uty*, *akyky*. Ou seja, entre as coisas que não sabemos exatamente o que são, estão coisas que *sabemos* exatamente que *não sabemos* o que são, os espíritos nomeados. Fora daí, muitas coisas são potencialmente *kat*, no sentido que se depreende desse núcleo, isto é, coisas que podem interagir com as pessoas na condição de “espíritos”, ou agente não humanos. Tudo se passa, a meu ver, como se certas coisas específicas (“espíritos”) projetassem suas qualidades sobre todas as coisas em geral: canoas, panelas, um veado no campo, um passarinho no acampamento de pescaria. Com isso, podemos dizer que *kat* é qualquer coisa, mas nem toda coisa é *kat*.

Alguns peixes não são, como os demais, simplesmente peixes (*pira'yt*), eles são “(auto-) transformadores”, *wagat*⁵⁸: Pode-se pescar um pintado (*tuzuwi*) que na verdade seja um ex-jacaré (*topepiryt ut*), ou uma arraia que é um tatu transformado, ou um *pirawatu* que foi uma paca. Nem todos o são, tanto que seguimos comendo *tuzuwi*, apesar de outros peixes serem evitados por este motivo, mas a verdade é que nunca se tem como saber. Essa qualidade transformacional

⁵⁸ *Wagat*: -*wag(e)*, “transformar”; - *at*, nominalizador de sujeito (“aquele que”).

extraordinária faz deles *kat*, e logo perigosos ao consumo. Mas nem todo ser que já foi outra coisa será assim classificado: mesmo os peixes comuns eram gente em tempos ancestrais – os peixes foram as gentes convidadas por Kwat e Taty quando realizaram o *kwat'yp* de sua mãe, na aldeia do jaguar Isumaret. Quanto aos peixes-peixes de hoje em dia, também vivem em aldeias, dançam em rituais no fundos dos rios, possuem uma língua própria: há relatos de homens que, feridos durante uma pescaria, tiveram de noite sua *'ang* carregada para a aldeia dos peixes, onde participaram de festas, aprenderam cantos e depois retornaram à superfície para contar aos parentes. Por que então os peixes são uma comida menos perigosa que os animais da floresta (*kaloleput*), e mais perigosa que as aves e os macacos – as primeiras carnes comestíveis na saída de períodos de jejum, as únicas comestíveis para mulheres menstruadas? Aparentemente, algumas coisas devem ser evitadas porque *são* (ou correm um risco maior de ser) *kat*, como os animais de pelo, jacarés e cobras, e eventualmente alguns peixes; outros no entanto, como os peixes grandes, são evitados pelo excesso de gordura e pelo excesso de um tipo de cheiro, *ipyly'u*, e nesse caso o problema é que eles incomodam *kat*. Voltarei a este assunto no cap 3.

No sentido forte do termo, portanto, *kat* designa um tipo muito especial de coisas: coisas com uma potência extraordinária, geralmente manifesta como poder agentivo sobre o humano, eventualmente marcada pelo fato de possuírem uma aparência humana, ainda que normalmente invisível aos olhos humanos. Barcelos Neto fala dos *apapaatai* como predadores dos humanos; de fato existem algumas histórias de pessoas devoradas por *kat* – o caso dos ancestrais dos Kamayurá, por exemplo, praticamente dizimados por uma gigantesca cobra sobrenatural. Mas apesar de temerem muito encontrá-los, os Aweti não costumam falar de *kat* como inimigos ou predadores, vendo-os antes como seres “que não desistem das pessoas”. No caso dos peixes *wagat*, contudo, não são nem o desejo de estar com as pessoas, nem uma aparência humana, nem

um impulso “predatório” que os fazem *kat*, é sua potência de auto-transformação, sua natureza múltipla, podemos dizer: mais que peixes comuns, são peixes-paca, peixes-cobra etc. - é isso que os faz perigosos ao consumo. A agentividade, portanto, seria correlata a uma multiplicidade interna que faz de *kat* seres transformacionais, *wagat* (cf. Viveiros de Castro 2007a).

1.5.1 Coisas de trocar

Que dizer sobre a natureza dos bens *kat* ? Objetos de valor pertencentes a uma pessoa e usados como pagamento e retorno em rituais de troca também não são coisas quaisquer, são objetos com agência. São designados por este termo objetos utilizados em pagamentos por serviços variados – cura xamânica, serviços funerários, contra-feitiçaria, furação de orelha dos meninos ainda crianças ou quando jovens, iniciação xamânica, execução de feiticeiros – ou dados em troca de outros objetos de valor, neste caso configurando uma “troca cerimonial” *joro'jyt*. O compartilhamento de bens de valor em contextos de pagamento de determinados serviços é também um importante constituinte do parentesco, assunto a que voltarei no capítulo 5.

No topo da lista dos objetos valorizados estão os colares tradicionalmente confeccionados pelos povos karib (Kuikuro e Kalapalo) a partir de caramujos encontrados no campo (*minõ'a*), hoje bastante raros. Colares de *mino'a* podem ser substituídos por aqueles fabricados a partir de outra espécie de caramujos, que os xinguanos adquirem com os Xavante, geralmente em troca de colares monocromáticos de miçanga. Recentemente, os Aweti, e certamente outros povos da região, descobriram que os caramujos conseguidos com os Xavante podem ser também comprados em grandes quantidades em Brasília por preços irrisórios. Mas se os colares de *miño'a* são mais raros e mais valorizados, aqueles feitos a partir da espécie de caramujos que se pode

comprar ou trocar não deixam de ter um preço alto. Esse valor é creditado ao tempo e trabalho empregados em sua manufatura, e a seu tempo de duração, fatores que dependem da dureza do material (Barcelos Neto, 2009, ressalta esta relação entre valor e durabilidade das flautas sagradas *kawoká*).

Depois dos colares de caramujo, o objeto que está entre os mais valorizados são os colares monocromáticos de miçanga que os xinguanos produzem com as contas trazidas por gente de fora ou compradas por eles mesmos na cidade. Os variados tipos de adornos plumários produzidos pelos homens também são objetos de troca valorizados. Neste último caso, o valor estaria talvez ligado mais à sua raridade que à durabilidade. No que concerne às miçangas, sua procedência exterior, a dificuldade de aquisição e a durabilidade talvez justifiquem seu valor, mas no discurso nativo são suas qualidades estéticas (brilho, perfeição das contas, monocromia) que as tornam bens valiosos.

Colares de caramujo ou de miçanga são classicamente o que os Aweti chamam de *kat*, bens. São também objetos fundamentais para que a pessoa possa aparecer publicamente num ritual (são adereços indispensáveis de uma pessoa enfeitada, marcadores de xinguanidade, como foi dito acima) mas na vida cotidiana, guardados na mala quase sempre trancada a cadeado de seu dono, são sua garantia de saúde, sua possibilidade de pagar um tratamento xamânico, caso necessário. Os demais adereços tradicionais, produzidos de palha e algodão, podem ser objeto de trocas⁵⁹, mas dificilmente valem como pagamento por um serviço importante, o que provavelmente se deve à sua baixa durabilidade. São, por outro lado objetos preferenciais dos feiticeiros para atingir suas vítimas, um tema que discuto no capítulo 5.

⁵⁹ Os Aweti são provedores de artigos de palha de buriti (usada na confecção de cintos femininos, esteiras de processar mandioca e redes) a outros xinguanos que não possuem acesso fácil aos grandes buritizais da região. O produto mais reconhecidamente associado a eles, no entanto, é o sal vegetal, *tukyt*, produzido a partir da queima e cozimento das cinzas de uma planta aquática.

Mas adornos corporais não são os únicos bens usados para pagar serviços – ou não são os únicos objetos considerados *bens*. Painéis de alumínio (em substituição às tradicionais painéis de cerâmica produzidas pelos povos aruak⁶⁰) também são altamente valorizadas, e em determinadas circunstâncias qualquer objeto pode ser usado para pagar o xamã, contanto que isso o satisfaça, e mais importante, satisfaça ao xamã do xamã, seu ‘espírito auxiliar’, destinatário final do pagamento. Já vi um homem dar a seu pai algumas caixas de fósforo em pagamento pelo tratamento xamânico da filha; apesar do pagamento ser destinado em última instância ao espírito auxiliar do xamã, na prática um xamã da família irá requerer pagamentos muito mais baixos que um xamã distante. De qualquer jeito, o tratamento é caro porque vale a vida do xamã: a fumaça do tabaco queima sua boca e lhe faz perder o apetite, o espírito dono do tabaco é perigoso, o xamã deve se abster de sexo durante tratamentos prolongados (ver cap. 3).

Se qualquer objeto, e até mesmo dinheiro, pode ser usado no pagamento de serviços importantes, isso não diminui a importância daqueles assim empregados tradicionalmente - os adornos corporais e utensílios culinários⁶¹. Veja-se o desespero de uma mulher Aweti, num intervalo do que tem sido um longo período de convalescença, ao observar entre seus objetos quão poucas miçangas e caramujos ela e suas filhas agora possuíam, pois tudo havia sido distribuído aos xamãs que a trataram nos últimos meses. Sua aflição se devia sobretudo ao fato de que era sua irmã, em outra aldeia, quem naquele momento precisava de ajuda para pagar uma cura, e ela realmente pouco podia fazer para ajudar.

⁶⁰ As painéis de cerâmica trocadas com os Wauja e Mehinaku são ainda indispensáveis à culinária Aweti, mas não são usadas por eles em retorno a outros bens ou serviços. Cada casa tem obrigatoriamente um tacho de beiju e uma painel alta para cozinhar mingau de mandioca feitos de cerâmica. As painéis de alumínio são atualmente necessárias na cozinha para procedimentos que não envolvem cozimento de alimentos: são usadas como receptáculo no processo de fabricação do polvilho, como cuias e como receptáculos de água. Há ainda as bacias, que substituem os cestos de palha para carregar raízes de mandioca da roça para casa. Painéis e bacias de alumínio são frequentemente usados como pagamento pelos Aweti e constituem aquilo que denominam *kat*.

⁶¹ Esperaria-se poder incluir aqui armas de fogo, mas de fato nunca pude observar nem ouvi falar da circulação desses objetos, que parecem permanecer com seus donos, uma vez adquiridos, indefinidamente

Creio podermos definir como *bem* (*kat*) da pessoa tudo aquilo que pode ser transmitido e que *vale a vida de seu dono*: seja porque quase morreu ao produzi-lo ou adquiri-lo, seja porque é com ele que vai garantir sua integridade física no futuro. Este é o caso por exemplo dos colares de *miño 'a*, pois o caramujo tem um dono espiritual, uma cobra, que pode se vingar daqueles que entram em contato com ela sem respeitar certos tabus. É o caso caso também do sal vegetal produzido pelos Aweti (*tukyt*), cujo alto valor nos eventos de troca intercomunitária é sempre remetido ao fato de as mulheres enfrentarem grandes perigos (como o peixe elétrico e os *kat* que habitam as lagoas de onde é retirado o aguapé⁶²) e privações físicas no processo de produção; antigamente, diz-se, a fabricação do *tukyt* requeria ainda a observância de diversos tabus e poderia mesmo acarretar na morte do seu dono – *nanywo tepy*, “por isso é caro”, explicam os Aweti⁶³.

Ao descrever esquematicamente os rituais para *kat*, ressaltai de que modo as festas proporcionam ocasião para a exibição do corpo xinguanos plenamente ornamentado, evento cuja imagem modelar é a saída de jovens da reclusão, pensada explicitamente como exibição para a comunidade do trabalho de constituição do corpo do recluso. Miçangas e caramujos, repito, não são apenas moedas de troca guardadas numa poupança, mas também constituem o próprio corpo da pessoa. Mais do que um corpo bonito, os enfeites corporais fazem de uma pessoa xinguanos *gente, mo 'at*, como se sem suas pinturas e adornos não estivesse completa. Mas não apenas os enfeites e pinturas corporais, todos os objetos considerados de valor, *kat*, podem ser vistos como constituintes da pessoa, sobretudo no que diz respeito à sua identidade de gênero. Pannels para

⁶² Uma *pontederiaceae*.

⁶³ O sal vegetal é usado somente como pagamento a outros xinguanos, pois os Aweti possuem quase sempre, cada núcleo familiar, uma quantidade para consumo próprio. Além disso o sal não costuma ser considerado como o que venho aqui chamando de *bem* nos contextos de cura xamânica, por não ser durável. Quanto a seu valor de troca, um velho aweti certa vez contou como se recusar receber *tukyt* de uma mulher também aweti em pagamento por tê-la salvado de um estupro coletivo pelos Kamayurá. Ele exigiu o pagamento em caramujo, pois havia salvado sua vida.

carregar água, panelas para ralar mandioca, esteiras, um tacho de assar beiju, uma panela de cozinhar caldo de mandioca e panelas de cozinhar peixe, todos esses utensílios fazem de uma mulher adulta, mulher: sem eles estaria impossibilitada de desempenhar suas tarefas femininas. Quanto aos homens, poderiam também circular objetos associados a suas atividades cotidianas, como material de pesca e munição para caça mas, como ressalté acima, trocas rituais masculinas são muito mais raras, ao menos entre os Aweti. Homens também colocam em circulação panelas, caramujos, arte plumária, sal. Estão com isso constituindo o corpo de bens da casa. No capítulo 5 volto a comentar o efeito da circulação de objetos de valor como um dos principais constituintes e marcadores das relações entre consanguíneos e afins.

O fato de que as pessoas trocam objetos necessários para sua vida diária, alguns dos quais são guardados para servirem de moeda em transações futuras, outros entrando imediatamente em uso, não faz das trocas eventos meramente econômicos. Muitas vezes troca-se por trocar, por tédio ou obrigação. Um *joro jyt* tem o poder de afastar a chuva, e os homens logo incitam suas irmãs e esposas a trocar seus bens quando começa a chover. Em dias de eclipse, trocar bens também é obrigatório: senão corre-se o risco de simplesmente perder o objeto a respeito do qual a pessoa foi sovina⁶⁴. Na ocasião da morte que presenciei de uma criança Aweti, antes mesmo que o corpo chegasse de Cuiabá, a mãe da menina trocou todos os seus bens com homens e mulheres da aldeia que haviam ido visitá-la. Explicaram-me que ela fora obrigada a trocar, pois tivera um pesadelo, e nesse caso era preciso se desfazer de tudo para não arriscar perder seus bens. Uma irmã dessa moça, contudo, ofereceu outra explicação: disse-me que era preciso trocar todos os seus objetos para não ficar pensando na filha falecida. Em casos como este, de troca obrigatória,

⁶⁴ Ver, sobre o significado e as implicações do eclipse, o vídeo “O dia em que a lua menstruou” (2008), de Takumã Kuikuro e o Coletivo Kuikuro de Cinema, com o apoio da organização Vídeo nas Aldeias.

quase sempre troca-se um objeto por outro praticamente idêntico, da mesma natureza: vestido por vestido, miçanga por miçanga, mala por mala. Quanto à mãe da menina falecida, foram postos em circulação não apenas os objetos valiosos da moça, mas todos os seus objetos mais pessoais.

Na versão mais simplificada do *joro 'jyt*, duas pessoas simplesmente trocam bens, dizendo que “estão *joro 'jyt*”: o termo designa apenas que um bem será dado em retorno a outro. A coisa recebida assim é *joro 'jyt put*, “produto do *joro 'jyt*”. Outra possibilidade é que a troca se realize entre duas casas. É muito comum uma criança ser mandada de bicicleta à casa do vizinho para propor o início de um ciclo de intercâmbio de bens. As iniciadoras começam mandando seus objetos, um a um, dizendo ou não o que gostariam de obter em troca. *I'apakawan*, “seu retorno” significa que a pessoa quer algo da mesma espécie, mas de qualidade diferente, por exemplo deseja trocar miçangas amarelas por miçangas de outra cor. *Ekat jotup*, “veja suas coisas”, significa que a doadora está disposta a ver o que a receptora tem a lhe oferecer em troca. Em seguida é a vez das mulheres da outra casa mostrarem o que têm, através da mesma criança mediadora, enquanto as iniciadoras da troca é que então decidem o que querem reter, se têm o que dar em troca etc. Por fim, na modalidade mais formal da troca intra-aldeã, as mulheres se reúnem e circulam a aldeia entrando de casa em casa. Uma não moradora se senta num banco, assumindo a posição de mediadora ou *morekwat*, chefe, enquanto as moradoras começam a mostrar o que têm para trocar. A mediadora sentada pega o objeto do chão, oferece à assistência, pergunta o que a doadora quer em troca. É muito deseducado não apresentar nada quando sua casa é visitada, como também é deseducado que ninguém pegue nada do que foi oferecido em uma casa. Já vi mulheres trocando uma barra de sabão por outra, ou pessoas dando suas últimas caixas de fósforos, só para evitar esse constrangimento.

Se falo aqui sempre de mulheres, é porque nunca vi um *joro 'jyt* exclusivamente

masculino, apesar de ser plenamente possível. Mesmo em encontros inter-aldeãos, já vi trocas só femininas, mas em eventos maiores homens e mulheres participam juntos. Segundo as mulheres aweti, os homens não trocam porque são sovinas. Por aí vê-se que trocar é um prazer (solução para diversos momentos de tédio) e uma necessidade (por exemplo, se uma mulher está precisando de linha de algodão para enfileirar suas miçangas, dirige-se à casa ao lado *joro 'jytzan*, oferecendo um pano ou outra coisa). Mas é também uma obrigação e um fardo. É preciso não ser *tekat atytu*, “apegado a seus bens”.

Se os objetos constituem pessoas não é na condição de marcadores identitários: os objetos não guardam a memória de seus antigos donos e, logo, não servem para fazer circular nomes e fama, como no *kula* melanésio descrito por Malinowski (1922), por exemplo. Pelo contrário, uma das funções da circulação de objetos é desfazer a memória, desconectar objeto e pessoa conectando a pessoa a outras pessoas, como se passa por ocasião de uma morte. Mas a própria necessidade de desconexão entre um objeto e seu ex-dono evidencia a força da ligação que é preciso, com esforço, desfazer - evitando ser sovina, por exemplo.

Dizer que objetos de valor têm um papel preponderante na constituição da pessoa xingwana tampouco implica que estejamos falando de um sistema em que a acumulação de bens seja um objetivo em si. Ter *kat* é necessário para parecer gente, ornamentado no ritual, agir como gente, trabalhando na vida diária, e relacionar-se como gente, compartilhando bens entre parentes - donde se conclui que mesmo as coisas mais fundamentalmente associadas ao corpo e ao cotidiano da pessoa existem para circular. A agência dos objetos de valor seria justamente esse poder de conectar. Mas é preciso considerar aqui o papel da acumulação de bens na fixação de distinções hierárquicas, um processo que tem sido ressaltado na etnografia recente da área (notadamente nos trabalhos de Heckenberger, 2000, 2005).

Quando uma pessoa torna-se *dona de kat*, patrocinando um ritual em que alimenta o espírito que provocou-lhe um adoecimento, recebe em pagamento dos *kat* que alimentou inúmeros bens de valor. Barcelos Neto (2009) se refere a este circuito de produção e circulação de bens como uma “máquina da opulência”. O autor sustenta que essa “máquina” operaria no sentido de confirmar o status de chefia de determinados indivíduos: aqueles que já são respeitados como chefes, e portanto considerados generosos, recebem maior apoio do grupo para promoverem rituais, e assim mostrarem-se generosos, recebendo em troca bens de valor, que funcionam como índices de sua potência alargada. Os pajés xinguanos são também frequentemente descritos como acumuladores de bens de valor, uma vez que recebem altos pagamentos pelas curas empreendidas. Essa riqueza pode ser entendida como efeito e sinal das relações bem sucedidas que mantêm com seu espírito auxiliar, aumentando também seu prestígio, o que o leva a ser mais requisitado etc. Nesse sistema, enfim, a posse de bens de valor tenderia a produzir mais bens de valor, os quais operam como distintivos de *status*; e se *status* gera *status*, a chefia como um status diferencial herdado tenderia a ser confirmada ao longa da vida de um indivíduo (Barcelos Neto, 2004).

O que me parece que devemos enfatizar, é que a posse de objetos de valor não é um objetivo em si, mas um meio de estabelecer relações. Heckenberger já diz isso, ao afirmar que objetos de valor funcionam como símbolos distintivos que possibilitam não a acumulação de mais objetos, mas a acumulação de mais prestígio. Os objetos revelam o sucesso de relações precedentes - o apoio de um grande grupo familiar na produção de um ritual que culmina com o recebimento de presentes dos espíritos, por exemplo. A título de matizar a descrição acima, lembro ainda que o acúmulo tanto de objetos quanto de poder (de exclusividade na relação com os brancos, sobretudo) têm por contra-efeito produzir nos outros uma cobrança de generosidade

difícil de satisfazer por parte do acumulador. Assim comentava, por exemplo, uma mulher aweti a respeito dos altos pagamentos que sua família vinha fazendo a seu sogro por serviços xamânicos: “me dói ver que todas as nossas coisas (*azoekat*) foram parar na mão de titio”. De xamãs assim, as pessoas na aldeia dizem que são exageradamente *tepytu*, “careiros”, ou *tepy lu*, “loucos por pagamento”, reconhecendo, um pouco desconfiada e mau-humoradamente, que são os espíritos auxiliares que não se satisfazem com pouco. Logo, se é verdade que a fama de bom xamã faz com que um homem tenda a receber mais bens, o mesmo podendo passar-se com aqueles que conseguem maior ajuda para promover rituais ou com chefes que intermediam relações com o mundo branco, o acúmulo de objetos de valor pode gradualmente tornar-se um problema cuja solução não é simples. É preciso ter bens para ser generoso – para fazer parentes e para mostrar-se parente do grupo enquanto coletividade, nos rituais. O problema é que satisfazer os parentes – e logo, ser reconhecido como parente - não é fácil.

Voltando à noção de *kat*, vemos que em sua duas acepções este é um elemento constituinte de pessoas (que se reconhecem mutuamente como) *humanas*: enquanto classe de seres, *kat* são detentores de uma sociabilidade que é incorporada ao mundo humano como meio de afirmação de sua humanidade, no ritual; como objeto de valor, *kat* é também um meio pelo qual pessoas estabelecem relações enquanto possuidoras de bens que colocam em circulação. Note-se que, na condição de objeto do ritual, um *kat*-espírito é ao mesmo tempo um ente cuja potência é apropriada e um bem que seu dono põe em circulação, recebendo *kat*-bens, em troca.

Ao mesmo tempo, as coisas *kat* e outros elementos que compõem uma pessoa são a matéria prima do feiticeiro, que os manipula não para afirmar sua humanidade, ou sua humanidade em relação à humanidade do outro (como o fazem parentes ao circularem objetos de valor entre si), mas o contrário. É preciso agora entender as técnicas de feitiço para saber de que

modo a manipulação de objetos é um processo comparável, ao mesmo tempo que oposto, à construção do parentesco.

Capítulo 2

Tupiat itaza porywyt: o que fazem os feiticeiros

Os Aweti distinguem com clareza “feitiço”, *tupiat*, de outras causas de adoecimento. O termo não corresponde exatamente a uma técnica específica, compreendendo antes a um conjunto de técnicas que aparentemente tomam o nome emprestado a um dos modos de enfeitiçamento que envolve a projeção de flechinhas invisíveis chamadas *tupiat*. No sentido mais estrito, portanto, o termo designa somente estes objetos, que um feiticeiro tem e os demais não têm. Mas diversos outros tipos de malefício que não envolvem tais flechinhas são chamados de *tupiat* pelos Aweti. Tampouco se poderia dizer que o feitiço é caracterizado pelo agente, distinguindo uma esfera de ação humana de uma esfera de ação não humana. Como vimos, *gente* e *kat* igualmente fazem ou tem feitiço, ponto que me parece fundamental: se o feitiço é quase sempre creditado a humanos, vizinhos, isso se deve menos a um princípio cosmológico que ao fato do feitiço ser quase sempre interpretado como resposta a um problema relacional entre pessoas próximas. Isso significa que apenas de fato, mas não de direito, a feitiçaria é coisa de *xinguanos/humanos*. Ademais, se tudo é potencialmente *gente* por ali, não há razões para acreditarmos que só um tipo de pessoas seja capaz de fazer feitiço – o que realmente não se passa.

Como é definido o feitiço entre os Aweti? Há, por um lado, um conjunto de técnicas assim classificadas; ainda que se admitam variações, é possível identificar alguns procedimentos constantes. No entanto, o conjunto das técnicas apresenta uma considerável heterogeneidade, o que nos oferece certa dificuldade para definir a partir delas o termo *tupiat*. O que parece unificar

tal variedade é a intencionalidade maligna que se identifica em sua origem. Creio que os Aweti chamarão de *tupiat* qualquer *maleficio*. Por sua vez, a perversidade supõe um tipo de desfecho, a morte: *kat* não mata, só feiticeiro mata. Este aspecto é de suma importância, como venho argumentando, pois são as considerações sobre a maldade implicada no feitiço que fazem dos discursos sobre feitiçaria comentários a um só tempo sociológicos e cosmológicos, sobre a natureza das relações e a natureza dos sujeitos com quem uma pessoa necessariamente se relaciona para viver.

O dicionário parintintin (Betts 1981, 195) define o termo *upiar*, do qual o *tupiat* aweti parece ser cognato, como “meio”, “instrumento”, sendo especificado que pode designar o “meio de matar” algo. *Pira upiar* seria um instrumento de matar peixe, enquanto *kunhano ndupiar*, por exemplo, seria qualquer objeto empregado para matar uma mulher, em geral um pedaço de roupa ou qualquer objeto pessoal usado para atrair a vítima. Para o tembé-tenetehara (Boudin 1966, 232) registra-se *rupi* como posposição de meio ou instrumento de ação. Montoya fornece para o guarani a chave que conecta os dois sentidos, nominal e adverbial, da raiz: *tupichûa* é o feiticeiro, devemos entender aqui o xamã, pois a tradução literal seria “aquele que tem um espírito familiar”; o termo seria composto, segundo o autor, por *rupi-guara*, onde *guara* significa grosso modo “agente” e *rupîa*, “coisa danosa” ou “inimigo”, sendo *rupi* também a posposição “por meio de”.

O matador parakanã é designado *morupiarera*, onde *-ropia* seria “matador”; em aché, o matador é *brupiaré*, e no araweté *moropi'hã* (Fausto 2001, 52), casos em que vemos a raiz *ropi* adquirir o significado específico de “causar a morte”. O *tupiat* aweti é também um substantivo, mas aqui passa a designar não o sujeito que causa a morte, mas o objeto que é o meio da morte, remetendo ao sentido posposicional que adquire o raiz no tembé-tenetehara, e também no guarani

registrado por Montoya. Note-se que para os Parintintin um objeto pessoal seja usado como isca para matar alguém – atraindo a vítima para perto de seu matador, enquanto na feitiçaria xinguana objetos pessoais são o meio pelos quais o matador age diretamente sobre a vítima. Na língua aweti o termo passa a designar exclusivamente objetos *para matar*, coisa que o distingue claramente flechas de feitiço de *kat u'wyp*, que seriam objetos para atrair ou para conectar, simplesmente.

É preciso considerar ainda o porquê do termo *tupiat* ser aqui traduzido por *feitiço*. A tradução evidentemente não é minha, apenas reproduzo o que me ensinaram em português os Aweti, além de seguir os etnógrafos quanto aos termos correlatos nas demais línguas xinguanas. A questão é em que medida *tupiat* pode ser descrito como um fenômeno da mesma natureza que o *feitiço* em outras partes do mundo. Isso deve ser dito apenas lembrar que chamar *tupiat* de *feitiço* é estabelecer uma comparação e inscrever esta etnografia num universo mais amplo de análises sobre feitiçaria. Vejamos a clássica e fundante observação de Evans-Pritchard sobre a bruxaria entre os Azande (1937): não se trata de uma explicação irracional ou enganosa para fenômenos que a ciência explica baseada em leis naturais; a bruxaria seria antes definida pelo fato de as pessoas estarem mais preocupadas com os fatores sociais implicados num fenômeno. a distinção observada pelo autor, entre bruxaria (*witchcraft*), fenômeno geralmente não intencional, e feitiço (*sorcery*), intencional, não é relevante para o presente argumento, já que em ambos os casos o malefício é associado a causas sociais, e se realiza como uma influência “mística”⁶⁵. Como

⁶⁵ Mary Douglas (1970) relaciona, a partir da distinção de Evans-Pritchard, *tipos* de malefício a sistemas sociais classificados de acordo com a presença ou ausência de estruturas de diferenciação interna, opondo o que chamou de *high grid societies* e *low grid societies*. Kapferer (1997) associa tal distinção à origem social do malefício, distinguindo a agressão que vem de “dentro” (ou de um igual) do malefício vindo de fora (ou de um diferente, proveniente de outra classe social, por exemplo, em sociedades muito diferenciadas internamente). Segundo o modelo deste último autor, assim como a bruxaria é uma substância que reside dentro da pessoa, muitas vezes desconhecida por quem a possui, a bruxaria enquanto fenômeno social está relacionada à irrupção do mal no

vimos, entre os Aweti toda doença é resultado de uma relação entre pessoas – humanas e não humanas. O que talvez diferencie o feitiço das demais causas do infortúnio entre os xinguanos é sua frequente imbricação a outras esferas da ação humana, revelada nas exegeses nativas.

O adoecimento por *kat* não é motivado por maldade, e logo não suscita muitos questionamentos – *kat* pega a gente simplesmente porque gosta da gente. O feitiço é apavorante pelo que tem de inapreensível – o desejo de aniquilação de alguém próximo - e a maldade que o move requer interpretação: mágoa por um feito do passado, inveja, vingança etc. Com isso vemos que a feitiçaria é mais do que uma prerrogativa dos humanos em oposição a outros seres do

interior de um grupo; a bruxaria tende a vir de dentro, sendo entendida como resultante inevitável e descontrolada das tensões da vida social. A bruxaria, em suma, seria o efeito negativo do convívio, e se passa entre iguais. A feitiçaria, por sua vez, remete tanto a uma aquisição técnica do exterior quanto a uma ação externa: práticas do tipo feitiçaria tendem a ser associadas a agentes socialmente distintos de suas vítimas, não apenas inimigos de outros grupos, mas também reis e chefes cuja posição de liderança os distingue e situa à parte do grupo governado - sendo nestes casos a feitiçaria incorporada como instrumento nas disputas pelo poder. É preciso notar que nem Kapferer nem Douglas supõem com essa tipologização a existência de fenômenos puros de bruxaria e feitiçaria, notando antes certas tendências de associação entre técnicas de malefício e configurações sociológicas.

Se fosse preciso classificar o fenômeno xinguanos teríamos que situá-lo ao lado da feitiçaria (*sorcery*) já que, como disse, não existe ali a idéia de que o malefício pode ser provocado por uma potência inata. Situá-lo no modelo de Douglas, no entanto, ou relacioná-lo ao desenvolvimento posterior deste por Kapferer, é tão difícil quanto classificar a prática xinguanas opondo aprendizado e substância corporal segundo a matriz da tipologia em Evans-Pritchard, como se verá no próximo capítulo. Ainda que o autor não enfoque a questão da moralidade ou imoralidade do malefício, a distinção zande entre substância inata e técnica adquirida comporta uma segunda, relativa à presença ou ausência de intencionalidade no ato mágico. Os bruxos zande muitas vezes não sabem que são bruxos; é verdade que a bruxaria implica um sentimento maligno em relação à vítima, mas a atualização deste pensamento foge ao controle do bruxo. Se parece livrá-lo da responsabilidade do feitiço, essa visão também apresenta o bruxo como elemento irremediavelmente maligno, já que seu poder de ação é indômito, enquanto o feitiço pode ser um meio de relação com o inimigo ou rival político, um ato de subversão política e portanto eventualmente desejável.

Em sistemas onde tal oposição se verifica o feitiço tem positividade, em contraste com a bruxaria, porque é possível *fazer um feitiço*, do ponto de vista de um sujeito, e não apenas *ser vítima de um feitiço*. No Alto Xingu, aspectos-feitiçaria e aspectos-bruxaria do malefício - se adotamos tais esquemas classificatórios - se misturam: a feitiçaria é sempre um ato de vontade; sempre é também inequivocamente maligna, já que não existe a possibilidade de fazer um feitiço com legitimidade (salvo no caso da contra-feitiçaria); e, por definição, a feitiçaria vem de dentro do mundo social da vítima, na medida em que é entendida como resultado de atritos decorrentes da convivência.

Por outro lado, a importância das acusações de feitiçaria em processos políticos, o fato - sempre ressaltado na etnografia do Alto Xingu- de que os chefes são via de regra alvos preferenciais ora do feitiço, ora de acusações de feitiçaria, por vezes encabeçando acusações que culminam com o exílio ou isolamento de seus opositores, ou então sendo eles mesmos isolados ou expulsos do grupo local, parece confirmar a tese de Douglas de que fenômenos tipo feitiçaria tenderiam a eclodir em formações sociais hierárquicas. A questão de fundo aqui é se o que move e permite o malefício num dado sistema social é a diferença (vertical, em contextos de *high grid*) ou a igualdade (em contextos *low grid*, para seguirmos com a terminologia da autora). Minha hipótese é que a feitiçaria xinguanas incide justamente sobre a fronteira entre dentro e fora. A dobradiça entre diferença hierárquica e igualdade competitiva pode ser associada ao desdobramento do sentimento *temyzotu* em inveja e ciúme, tal como apresento no capítulo 5.

universo, mas um elemento de relações entre pessoas próximas – logo congêneres. Com isso, como nota Bruce Kapferer (1997, xii), acusações de feitiçaria não se opõem a considerações sobre fatores econômicos, sociológicos, psicológicos ou históricos, e não podem ser entendidas como um escape em face de tais realidades. Pelo contrário, as exegeses nativas do feitiço levam sempre em conta tais fatores. Se não podemos dizer, como o fez Frazer, que o feitiço seja uma falsa física, é porque ele deve ser posto ao lado das ciências humanas; o feitiço, insisto, é uma sociologia nativa. A questão é que essa sociologia não se diferencia de uma ciência dos corpos, de um pensamento sobre a constituição da pessoa em suas conexões com outras pessoas, e sobre sua vulnerabilidade a elas; trata-se mais bem de uma sociobiologia.

De um modo muito genérico, o feitiço pode ser descrito como uma forma, entre outras, de *influência* que pessoas (humanas e não humanas) podem exercer sobre a vida alheia (*cf.* Wagner 1967; Viveiros de Castro 2009). Descrevendo contextos muito distintos, B. Kapferer (1997) e J. Favret-Saada (1977) avançam uma definição que me parece válida para o caso xinguno: o feitiço seria uma forma de apropriação, à força, da potência/subjetividade alheia. Ele seria uma influência maligna que toma a forma do roubo (*cf.* Telle 2002) – aspecto relacionado à também recorrente noção de que é possível atingir uma pessoa através de coisas a ela relacionadas, que assim figuram como elementos corporais destacáveis e passíveis de apropriação por outrem⁶⁶. A ideia de apropriação é coerente também com técnicas de “amarração” como método de apreensão de tal potência, como encontramos no Alto Xingu. Kapferer (1997, 39) descreve uma técnica similar, *bandana*, amarrado, para o feitiço no Sri Lanka, e sugere que a amarração tem por efeito

⁶⁶ Como descreveu Favret-Saada para a feitiçaria na região do Bocage, sul da França, a influência de um homem se estende legitimamente (de forma socialmente reconhecida) sobre uma área geográfica e social definida – suas propriedades, seus bens, seus parentes - dentro da qual tudo que existe está na condição de ser parte da sua pessoa. Aquilo que atinge sua propriedade ou seus parentes é dito ser contra ele; a feitiçaria seria uma forma de expansão ilegítima da influência do feiticeiro sobre a pessoa/as coisas do enfeitado.

privar a pessoa de sua agentividade pela interrupção de alguns fluxos de sua comunicação com o mundo circundante: perda da fala, perda da capacidade de locomoção. Estes são efeitos bastante comuns também da feitiçaria xingwana. A amarração implica ainda que o controle exercido sobre outro se dá pela reunião forçada de elementos originalmente separados. Como veremos a respeito da contra-feitiçaria entre os xinguanos, o feitiço promove uma fusão corporal entre o matador e sua vítima.

No capítulo anterior comparei a relação de mútua constituição e influência que uma mãe tem com seu bebê e a relação que entes patogênicos *kat* estabelecem com certos humanos. A mãe e o bebê de saída compartilham substâncias, e tudo que se passa com a mãe atinge o corpo do bebê. A influência de *kat* sobre um humano, por sua vez, se dá em dois movimentos: uma alteração corporal da pessoa provocada pela introjeção das flechas de *kat* é acompanhada de uma alteração de seu campo perceptivo e relacional que leva o humano ir viver com *kat* como se fossem parentes. Nos dois processos o que se verifica é a correspondência entre convivência, compartilhamento de substância e influência. Mesmo nas relações com *kat* a convivência deve ser anterior à influência, pois o desejo que tais seres sentem pelas pessoas é consequência de verem ou serem vistos por elas. O fato é que já habitavam o mesmo espaço. O feitiço, assim como a relação com *kat*, difere da influência entre mãe-bebê (e outros consanguíneos) por implicar um afastamento de si, que é o próprio adoecimento, pensado como a perda da *'ang*. Ambos diferem também da influência entre parentes pelo fato de produzirem uma aproximação forçada, indesejada para a vítima, entre ela e seu matador. Em suma, enquanto a relação de influência que decorre da consubstancialidade entre parentes próximos é constituinte da pessoa viva e saudável, ainda que implique certos perigos e requeira diversos cuidados para não afetar negativamente aqueles a quem se está deste modo conectado, o feitiço e a relação com *kat* são

como desvios da socialidade associados à ideia de que uma pessoa está sujeita a ser alienada de si mesma misturando-se a pessoas (humanas e não humanas) com quem se relaciona diariamente. Vimos que ter flechas de *kat* no corpo não é nada extraordinário para um Aweti – aonde vai, uma pessoa pode ser atingida, e passará a vida sentindo pequenas dores provocadas por elas. Aqui começo e descrever o que significa ser enfeitiçado e como alguém é atingido por feitiço, e no capítulo 5 exploro os contextos sociais em que isso normalmente ocorre.

2.1 Ser atado à morte: flechas de *japi* e outros objetos

A forma mais comum de feitiço entre os Aweti consiste em um uma bolota de cerca de 1 cm de diâmetro reunindo com cera de abelha (*kylapit*) partes de pertences ou exúvias da vítima a uma micro flechinha e eventualmente a outros objetos letais, sendo o conjunto por fim atado com um fio de algodão. Este objeto é normalmente designado *tâtsam*, “cinto”, ou *tãtingtu*, “amarrado”. Outra técnica, mais letal, consiste no lançamento direto, com um pequeno arco, de uma dessas flechinhas contra a vítima (*wej’api*, “ele atinge” a vítima). A palavra *tupiat*, usada genericamente para designar qualquer feitiço, refere-se especificamente a essas flechinhas que os feiticeiros fazem da mesma madeira dura usada para confeccionar arcos de caça de alta qualidade, o pau preto (*japi ‘yp*).

Os primeiros feitiços foram feitos pelos gêmeos Kwat (Sol) e Taty (Lua), referidos conjuntamente como *kwaza*. Certa vez eu conversava com duas velhas Aweti sobre o problema do feitiço com placenta (ver abaixo), e perguntei por que, afinal, existia feitiço. *Kwaza i’ypyzunku!* Responderam ambas quase em uníssono: “*Kwaza* foram os que deram início a isso!”. A história não fala nada sobre o processo de confecção do feitiço. Ela relata na verdade como os

demiurgos começaram a fazer feitiço um contra o outro, por ciúme das respectivas esposas. Em seguida Kwat e Taty fizeram feitiço contra seus respectivos filhos. E por fim, enfeitiçaram (*wejtãti*, “amarraram”) até a ave de estimação (*puza*) um do outro.

Quando cria a humanidade a partir de flechas que crava no chão e depois reza para que virem gente, Kwat distribui objetos diferentes que são a origem das diferenças entre os povos atuais - índios bravos, os grupos xinguanos e o homem branco. Estes últimos pegaram as armas de fogo (*mokawa*), que pareceu pesada demais aos xinguanos, a quem Kwat gostaria de tê-las dado; os índios do Alto Xingu, *mo'aza*, pegaram flecha, borduna e também o feitiço. Mas os brancos também pegaram feitiço, os índios não xinguanos, *waraju*, também. “Todo mundo tem feitiço, você não vê os brancos e índios morrendo por aí?”, perguntava-me o velho Aweti que me contava essa história, quando lhe perguntei, assim como àquelas duas velhas, sobre a origem de *tupiat*. O feitiço, portanto, não é uma *técnica*, e sim uma *coisa*.

As leituras desse mito (*cf.* por exemplo Agostinho 1974) sempre enfatizaram o fato do episódio marcar a diferenciação entre os povos, coisa que quanto ao feitiço não parece ser verdade. Mas é fundamental que essa diferenciação seja efeito da posse de objetos, o que nos leva a pensar não só na diferença mas, num sentido mais geral, na constituição dos corpos (coletivos aqui) a partir dos objetos. Com isso, mesmo que o feitiço não seja um diferenciador, ele é ainda parte constitutiva dos corpos coletivos formados naquele momento.

Os feitiços atuais não são todos originários do tempo de *kwaza*, não são *kwaza po'atap*, “feitos por *kwaza*”. Até onde posso entender, um feiticeiro atual pega (*wejtupit*, lit. “levanta”; toma para si) feitiços daquele que o ensinou. Aparentemente, também, ele confecciona feitiços: *wejpitié*, “ele lixa [um pedacinho de pau]”. Quando perguntava se o procedimento deveria envolver algum encantamento, diziam-me que era pouco provável, mas na verdade ninguém

saberia dizer como é que *japi'yp* é transformado em *tupiat*. Por outro lado, cada feiticeiro têm feitiços em número limitado, e o feiticeiro deseja recuperar os feitiços mandados. Nunca vi alguém se referir ao feitiço de alguém como *ex-feitiço* (*ne tupiat put*, seria a expressão) de alguém, o que me parece estar relacionado a uma percepção de que o feitiço volta para o feiticeiro, e portanto ao ser mandado não está perdido.

Note-se que o termo *tupiat* não aparece sempre possuído, ao contrário das partes do corpo ou dos termos de parentesco: é possível dizer “feitiço” sem dizer “feitiço de alguém”. Este fato pode ser relevante nos processos de desconfiança e acusação, pois quando se começa a falar em feitiço na aldeia não se diz nunca abertamente de quem se está desconfiando: talvez seja um “ele”, mas talvez seja um “você”, digo, o interlocutor da conversa. Contudo, ainda que o termo *tupiat* não obedeça às mesmas regras linguísticas que as partes do corpo – as quais são, para um intérprete ocidental, muito obviamente constituintes da pessoa – creio podermos falar da projeção do feitiço como extensão da pessoa do feiticeiro.

Voltemos à dinâmica do feitiço amarrado: o objeto que contém uma exúvia da vítima colada com cera de abelha a uma flechinha *tupiat* é depositado num local próximo à casa da vítima, ou mesmo dentro de sua casa, sem que ninguém tome conhecimento. Apenas o xamã, após ingerir fumaça de tabaco, é capaz de ver onde foi colocado o feitiço e tirá-lo de seu esconderijo. Ele traz o objeto para casa e começa a desmembrá-lo (*wejzap*, desamarra). Cada pequeno fragmento do feitiço desfeito retém a potência letal deste. Quando estive na aldeia em julho de 2009, um *mopat* quase feriu-se gravemente no ombro porque um feitiço que ele retirava do alto de uma árvore caiu perto dele. O chão onde o feitiço foi desfeito é cuidadosamente limpo, para que não reste nada que possa ferir o pé de um passante.

O *mopat* fala com o feitiço assim desfeito, avisando-lhe que foi retirado: *e'oku kita, e'oku*

kita, e'oku kita, “esta é sua remoção, esta é sua remoção, esta é sua remoção”. *Opythizyk*, ele joga seu sopro, “reza” o feitiço, que figura aí como um interlocutor. O feiticeiro também, diz-se, conversa com o feitiço antes de usá-lo, avisando-lhe quem é a vítima e como o feitiço deve atuar, matando-a rápida ou lentamente, por exemplo. Tudo indica, portanto, que o feitiço tem uma agentividade própria, é uma *pessoa* que obedece às palavras de um ou outro, feiticeiro ou xamã. Mas o mesmo seria válido para qualquer flecha, anzol e talvez qualquer bala de espingarda: na caça ou na pescaria, fala-se com as armas para orientar sua atividade, que peixe se quer pegar, o mutum que se quer atingir. O feitiço não passa de um tipo de flecha: *an itu'wyp a mo'amyka...* “eu não coloquei minha flecha em riste...⁶⁷”, dizia certa vez um xamã Aweti em um longo discurso cujo sentido geral era “eles [feiticeiros] estão nos matando, enquanto nunca fiz nada contra eles”. Sua flecha é seu feitiço - “eu não tenho feitiço”, ele estava dizendo.

Feitiços, flechas e anzóis são, dessa maneira, tratados como gente “comandada”, *minpwaj*⁶⁸. Nesse sentido são uma extensão da intenção de seu dono, ao mesmo tempo em que possuem existência autônoma. Por isso é possível falar diretamente com eles: a fala do xamã não se dirige ao feiticeiro, mas ao feitiço, como se estivesse capturando-o agora para sua esfera de intenções. O mesmo é feito com a retirada de *kat u'wyp* do corpo de um doente: fala-se com os fragmentos de flechinhas de *kat* antes de fazê-los desaparecer esfregando-os em um poste lateral da casa. *Kat u'wyp* é também um tipo de flecha, e logo um tipo de prolongamento da intencionalidade de *alguém* – o desejo de *kat*.

Eventualmente, um amarrado não envolve flechas de *japi*, valendo-se de outros elementos patogênicos, que são igualmente colados com cera de abelha a um elemento pessoal da vítima.

⁶⁷ O verbo *mo'am*, “suspender/pôr de pé” (*mo-*, causativo + *'am*, permanecer parado) talvez aqui refira-se ao fato de se dizer que um feitiço (amarrado) é “suspenso para/em” uma pessoa: *wejmo'am tupiat nanete*.

⁶⁸ *Mi(n)-* indica objeto passivo da ação de outrem; *-pwaj*, mandar, enviar.

Dizem que quando caiu um avião monomotor com passageiros brancos perto do Posto Leonardo, os feiticeiros da região começaram a recolher restos dos corpos destroçados (*cara'iwa e'õ put*), para usar como feitiço. Amarrados, esses restos de corpos causam gangrena dos membros e morte rápida das vítimas, são feitiços poderosíssimos. Certas doenças de branco também são pensadas como feitiços, objetos que podem ser colocados em determinados lugares para atingir determinadas pessoas: a tradução do termo pelo qual são designados seria algo próximo a “bens do branco”, *kara'iwa tekat'ikat'ap*⁶⁹. Muita gente foi morta deste modo por sarampo, e recentemente temia-se que os feiticeiros se apropriassem da gripe A (H1 N1): “Vamos nos matar uns aos outros⁷⁰ com essa coisa se ela entrar aqui”, comentavam muito os Aweti⁷¹. Tipos muito comuns de feitiço envolvem pele de cobra (*moj piput*), que causa espasmos (*tsaratu*), e palito de fósforo (*taza jyt*), que causa febre muito alta. Mais do que a projeção de uma flecha mágica, portanto, enfeitiçar é colocar em contato uma pessoa a quem se deseja o mal e um objeto que provoca sua morte. Mas o feiticeiro opera à força algo que se passa cotidianamente entre pessoas e coisas - ser invadido, afetado, influenciado pelas pessoas e coisas próximas.

Numa das viagens que fiz à aldeia, minha mãe Aweti, em cuja casa eu morava então, estava passando pelo recrudescimento de um mal estar antigo que a acompanha desde sua juventude. Seu marido *mopat* estava fumando quase diariamente para livrá-la de *kat u'wyp* e já retirara alguns feitiços contra ela do mato perto de casa. Também seu irmão, *mopat* que mora ao lado, visitava-a diariamente, de manhã e de noite, para limpezas (*apozypu*) e rezas (*pythizyku*). Cada sessão de *-apozypu*, limpeza, era acompanhada de uma longa conversa. O *mopat* sentava-se

⁶⁹ A tradução termo a termo é complicada, mas *tekat* significa “os bens/as coisas de”. Minha dificuldade é o *'ap* que aparece ao final.

⁷⁰ *Kajtokyjoko*, *kaj-* segunda pessoa plural inclusivo; *-to*, reflexivo; *-kyj*, matar; *-oko*, aspecto de tempo, indica continuidade da ação.

⁷¹ O que me parecia notável no comentário era a certeza de que um objeto patogênico poderoso introduzido na região seria arma de xinguanos contra eles mesmos, aqueles que falavam incluindo-se no grupo.

num banquinho ao lado da rede de sua irmã, ou deitava-se na rede de um dos filhos dela, também ao lado. Discutiam sobre o que seriam os fragmentos que ele estava retirando, genericamente chamados de *kat u'wyp*. Numa das vezes o *mopat* tirou algo que lhe parecia sangue coagulado. Perguntou se minha mãe tinha ingerido comida feita por mulher menstruada (*miekwatapiput*). De fato, no dia anterior, uma das filhas dela preparara o café, tendo seguido logo depois para tomar banho no rio, onde ficou menstruada. Como já estava cheia de sangue menstrual prestes a sair, contaminou o café; sua mãe, num estado de saúde altamente fragilizado, foi assim envenenada. Nessa mesma sessão de limpeza, o xamã retirou de seu corpo fumaça do gerador que estava sendo usado para ligar a televisão na casa ao lado, e que estava lhe provocando dor de cabeça e calor na testa, e peixe tambaqui, que minha mãe tinha comido na cidade enquanto estivera internada na Casai cerca de um mês antes. Alguns dias depois, retirou dela grandes chumaços de algodão, cuja origem não ficou muito clara.

O sangue menstrual é perigoso sobretudo para os xamãs, é mesmo letal para eles; os meninos da casa, se consumirem uma comida feita por mulher menstruada, terão no máximo dores no peito (*pozy'a aty*), e as mulheres não são normalmente contamináveis. Não vou neste momento me deter sobre a questão da contaminação pelo sangue, um tema recorrente na América indígena, relato o episódio apenas para ressaltar que o feitiço opera segundo uma lógica de relações muito mais abrangente. Assim como uma flechinha de *tupiat* é perigosa para quem dela se aproxima, o sangue menstrual também o é; mas o feitiço é, como explicita a tradução, *feito*. O amarrado produz artificialmente uma relação, aproximando, enquanto o sangue menstrual é uma substância patogênica que a mulher carrega consigo, por onde for.

2.2 Sob o fogo de cozinha: nota sobre a casa

Se flechas e *kat e tupiat* são coisas distintas, seu destino também o é. Enquanto *kat u'wyp* simplesmente desaparece, é como que esfacelado quando o *mopat* o esfrega numa superfície qualquer, o feitiço amarrado quando desfeito precisa ser colocado na água para esfriar. Isso faz o paciente suar: o doente e seus ex-componentes amarrados estão completamente conectados ainda, o esfriamento de um provoca o esfriamento do outro. Em seguida, os restos do feitiço imersos em água, numa panela de lata velha e nunca utilizada para comida ou coisa nenhuma, são “guardados” no vão lateral da casa. Esse vão é o espaço entre a palha de cobertura e os paus que formam a base mais exterior e mais baixa da construção, em toda a sua volta, da altura da porta, com cerca de 1,70 m. O vão forma um túnel ao longo da circunferência da casa, um lugar onde se acumulam restos de comida, sobretudo ossos e cascas, e objetos rejeitados pela família, como cerâmicas quebradas, coisas velhas de plástico, trapos de roupas. Também é costume das crianças brincarem nesse lugar.

Ninguém dá muita atenção ao que se passa nesse local, trata-se de um depósito descuidado de restos da vida familiar, diferente do lixo de cascas de mandioca raspada e cascas de pequi jogadas longe da casa para ali se decomporem. Nesse lugar, o feitiço se encontra ainda sob o olhar e cuidado da família da vítima, mas de certa maneira está fora do espaço da vida. Ele não está, de modo nenhum, abandonado como um osso de peixe jogado inconscientemente naquele vão. No entanto são ambos mais ou menos da mesma natureza; ossos de peixe como os jogados ali são a matéria prima do feitiço, e nesse sentido após terem sido desgrudados da flecha de *japi* eles voltam ao lugar de onde nunca deviam ter saído: o espaço dos dejetos controlados.

A casa é um corpo oval constituído em torno de um centro, ocupado pelo fogo de cozinha.

Uma porta de trás, em direção à floresta, dá acesso aos caminhos que levam às roças, a outras aldeias ou que interligam casas; a porta da frente é voltada para a praça central da aldeia e as casas do lado oposto; as laterais, sem portas, costumam aproximar-se das casas dos vizinhos. Sua cobertura, de palha de sapé ou folha de buriti, vai apodrecendo e se rarefazendo ao longo dos anos – devendo ser consertada e reconstituída diversas vezes durante o tempo de vida de uma residência, que dura de 6 a 8 anos. Quando começam as chuvas, evidentemente, é sempre um momento de pensar nisso, mas também quando as famílias viajam costumam fazer alguns consertos para fortalecer a cobertura e impedir a entrada de ladrões durante sua ausência. Ao lado da porta que dá para o pátio de trás das casas, é muito comum encontrarem-se enormes falhas na cobertura das residências. Isso porque as mulheres muitas vezes usam feixes de palha retirados dali para acender o fogo de cozinha, tirando-os displicentemente para ajudar a iniciar a combustão da lenha. A vida na casa, o comer em casa, o fogo de cozinha situado no centro, consome a própria casa, em certa medida⁷². Esses buracos ao lado da porta são os mesmos pelos quais penetra um invasor na calada da noite, e que precisam ser periodicamente recobertos para impedir a invasão.

Além disso, mesmo em perfeito estado a cobertura da casa não protege os moradores de outros tipos de relações por vezes indesejadas com o ambiente: sons, cheiros e fumaça que vazam dão sempre conta do que está se passando dentro. Esses fragmentos da vida íntima que escapam são o principal combustível de fofocas – “fulano brigou por ciúme com a esposa”, “estou muito triste porque ouvi sicrano dizendo às filhas que meu sobrinho é feiticeiro” – e mágoas – “eles

⁷² Isso é verdadeiro também para jiraus da casa e de secar polvilho, que eventualmente viram lenha na estação chuvosa, quando a madeira seca torna-se rara; castanhas de pequi, um importante complemento alimentar na época das chuvas, quando o peixe escasseia, vira lenha muitas vezes também, por ser um ótimo combustível para o fogo de cozinha. Há um constante processo de refazer e utilizar de outras maneiras os bens domésticos, mesmo com os objetos de alumínio. Por exemplo, bacias novas servem para armazenar carne de pequi, quando começam a envelhecer são usadas na roça e para jogar casca de pequi fora, depois viram simplesmente receptáculos de lixo.

trouxeram um tracajá pequeno dizendo que tinham pegado só três, mas agora estão assando tracajá de novo”. Tudo o que vaza alimenta não apenas o que se pensa dos outros mas também o que se pensa que os outros pensam de si, e que justificaria, do ponto de vista do sujeito, um ataque de feitiçaria por inveja ou ciúme (ver cap 6).

Os feiticeros costumam colocar feitiços próximos aos pequizeiros plantados atrás da casa da vítima, que são pontos marcantes da paisagem da aldeia, além de remeterem a um projeto de ocupação do terreno e prolongamento das relações de uma pessoa no espaço e no tempo. Os pequizais plantados ao redor de aldeias abandonadas são as principais marcas de ocupação do território, e os frutos continuam sendo colhidos de muitos pequizais antigos, por vezes bastante distantes da aldeia. quando planta um pequizeiro ou um pequizal, um homem o faz geralmente pensando em seus netos ou filhos, sendo comum que se “prometa” um pequizeiro a cada descendente. Assim, o pequizal é mais do que um indício de ocupação passada, mas também um projeto de ocupação futura, e de extensão das ações de um homem na figura de seus herdeiros.

É também comum que o feiticero coloque o feitiço sob as cinzas do fogo culinário, no centro da casa. Essa é a uma imagem bastante forte da violação de um corpo efetuada pelo feiticero: ele entra na casa durante a noite, disfarçado de um animal qualquer, sem que ninguém perceba, o que torna patente a impossibilidade de um controle efetivo sobre o que entra e sai do espaço doméstico. O túnel que se forma entre a cobertura de palha e os pilares é como um espaço de transição para tudo que emana dos corpos que nela habitam, coisas que já fizeram parte desses corpos, e que poderiam ser manipuladas por alguém de fora; no entanto, o fato de que esse espaço está sempre cheio de novos e velhos fragmentos reflete a impossibilidade de se manter o controle sobre as relações que os moradores da casa estabelecem com o exterior.

Mas a casa não é apenas uma cobertura que pode ser invadida, é também uma estrutura

que pode ruir, o que nos leva de volta às imagens (*'ang*) que atraem tempestades, ventanias ou raios para abater-se sobre a residência de uma vítima escolhida pelo feiticeiro. Há uma espécie de pilares, colocados em X nas laterais da construção (“dentes da casa”, *ok áj*), que não são imprescindíveis para elevação da estrutura, mas oferecem segurança contra desabamento e muitas vezes são afixados quando a construção já tem alguns anos de vida. Certa vez notei um homem Aweti fixando um novo poste de sustentação no interior de sua casa, às vésperas de uma viagem longa que ele faria com parte de sua família. Alguns dias antes uma violenta tempestade com ventania havia sido interpretada por esse homem como resultado de um feitiço contra si: ele vira que sua casa fora mais castigada que todas as demais da aldeia, e estava certo de que o feiticeiro era algum vizinho. Como viajava agora por meses deixando na residência visada mulheres, filhos e bens (redes, máquina de costura, televisão e, sobretudo, o polvilho acumulado em grande quantidade para alimentar sua família no período de chuvas), resolveu fortalecer a estrutura da casa por precaução. Assim, se a invasão da casa é correlata à invasão das pessoas que moram nela, sua destruição também o é.

Também é possível que o feitiço se encontre perto da casa do feiticeiro e não da vítima, e atue à distância. Por fim, é comum haverem feitiços genéricos, sem destinatário fixo, caso em que provavelmente não é empregado nenhum tipo de exúvia. O feitiço amarrado consiste na reunião de um objeto altamente letal a uma pessoa; normalmente isso se dá através de uma coisa-parte da pessoa – cabelo, restos de comida, roupa, cinto de palha ou pano, tornozeleira, braçadeira ou joelheira etc. No caso do feitiço sem destinatário fixo me parece que o feitiço é simplesmente aproximado de quem passa perto: dizem que há um feitiço desse tipo, que nunca foi encontrado, na Casai (Casa do Índio) de Canarana, para onde são encaminhados muitos doentes com seus acompanhantes. Os Aweti dizem que provavelmente o feitiço da Casai é obra de algum índio

Kalapalo, ou outro *janahukwaryza* (karib). Este é um dos principais motivos pelos quais eles detestam ir para a Casai e para o Leonardo, onde há sempre *gente demais, tu'ã ytotó mo'aza* (leia-se, xinguanos) logo, altas chances de enfeitiçamento. As mulheres morrem de medo de ter filho nesses locais porque é muito comum o feiticeiro amarrar a placenta e com isso provocar a morte da parturiente (a placenta é, note-se, parte do corpo da mãe e não do bebê). É por isso que as placentas precisam ser enterradas na lateral interna da casa imediatamente após o parto.

2.3 Outras técnicas: objetos que matam e objetos que atraem a morte

Uma maneira comum das pessoas comentarem entre si que um parente está sendo vítima de feitiço é dizer que “eles ficam sacaneando a gente”, *otentatentazoko*⁷³ *kajeté* (com emprego do “nós” inclusivo, pois o interlocutor é, por sua posição de interlocutor, em princípio um igual, condolente). Apesar de só o feitiço realmente matar as pessoas, o feitiço amarrado nem sempre é letal, e pode provocar um adoecimento que se arrasta por muitos anos. Primeiro, porque o feiticeiro talvez oriente o feitiço, falando com ele, a não matar e sim só “sacanear” a vítima. Em segundo lugar, os xamãs estão constantemente retirando feitiços e liberando suas vítimas da amarração, enquanto os feiticeiros estão constantemente fazendo novos feitiços, porque nunca desistem de suas vítimas, a não ser que se sintam intimidados por uma denúncia pública.

A maioria dos casos de enfeitiçamento de que tive notícia nunca chegou a um fim; assim se passava com minha mãe, desde sua juventude, e também com um homem Mehinaku que fez os mais variados exames sem que jamais descobrissem nada. É muito comum também que pessoas,

⁷³ *-tenta* é brincar, mas a repetição *-tentatenta* é sempre usada no sentido de uma brincadeira maldosa, uma “sacanagem”.

uma vez enfeitiçadas, passem a vida inteira com sequelas, como se deu com uma moça Kalapalo que perdeu definitivamente a fala por causa de um feitiço. Alguns perdem um membro, param de andar. Há também o caso de uma menina aweti que começou a ter episódios de loucura, saindo sozinha no mato de noite, sem roupa, por causa de feitiço também. Essas pessoas ficam estragadas para sempre, diz-se, *olole'at*. Tais casos de enfeitiçamento normalmente envolvem o amarrado, apavorante menos por ser letal que por ser constante, e terrivelmente doloroso. É possível morrer disso, mas é comum simplesmente passar a vida “sendo sacaneado” por um feiticeiro, ou mais geralmente um grupo deles, ao longo dos anos.

A flecha de feitiço lançada diretamente sobre a vítima, por sua vez, costuma ter efeito rápido e avassalador. Os feiticeiros possuem arcos pequenos, que mantêm escondidos, usados para este fim. O problema de ser atingido dessa maneira, explicaram-me, é que normalmente não se tem tempo de procurar uma cura. Abundam casos de pessoas que são flechadas numa tarde, passam a noite queixando-se de alguma dor ou indisposição (*tupiat eze*, já “misturadas ao feitiço” ou “com feitiço”, sem sabê-lo) e logo no dia seguinte morrem. Um dos efeitos comuns do feitiço, qualquer que seja o tipo, é fazer a pessoa perder a fala. -*Táj angta*, “os dentes ficam duros”, diz-se. Sem poder avisar o que está lhe acontecendo, a vítima simplesmente morre. Um enfeitiçado encontra-se assim na situação desesperadora de ver o que seus parentes não vêm, o matador, estando ainda vivo o suficiente para desejar comunicar-se, compartilhar essa visão com os mais próximos: apenas a comunicação poderia salvá-lo, mas tem os dentes trincados. São comuns também os casos de pessoas que conseguem finalmente denunciar o matador apenas na hora de sua morte; e como veremos a respeito do contrafeitiço, mesmo depois de morta a vítima continua sendo a principal fonte de acusação.

Existe um remédio de origem vegetal, um *montang*, que serve para retirar um feitiço

lançado desta maneira, *kaj'apitu ipontang*, “remédio para quando somos atingidos”⁷⁴. No caso de uma vítima atingida por *tupiat*, contudo, muitas vezes não se tem tempo de administrar o remédio, que deveria ser aplicado sobre um escarificação, no local dolorido, provocando assim a saída da flechinha através da pele. Como disse, o *mopat* não pode realizar essa operação da mesma forma em que extrai *kat u'wyp*, esfregando e sugando. A principal diferença entre ser atingido por *tupiat* e ser amarrado a *tupiat* parece ser, enfim, o tempo de se buscar uma cura; a cura passa, por sua vez, à possibilidade de identificar tanto que houve feitiço, quanto a identidade do feiteiro.

Outras formas de enfeitiçamento não envolvem flechinhas de *japi*, exúvias da vítima, ou amarrados, sendo igualmente designadas *tupiat*. Mais uma vez sua origem remete à saga dos gêmeos Sol e Lua, muito brevemente resumida a seguir. Tanumakalu, a mulher de pau esculpida pelo demiurgo Wamutsini para desposar o jaguar, é atingida pelos peidos letais⁷⁵ da sogra e morre ainda com os filhos na barriga, em plena gestação. Wamutsini, que tudo sabe e tudo vê, viaja de sua aldeia no Myrená até a aldeia de Isumaret, o chefe-jaguar, para recuperar os netos. Quando começam a crescer um pouco, Sol e Lua tornam-se crianças insuportáveis, constantemente exigindo comida do avô, que no entanto não deseja compartilhar os produtos de sua roça e só lhes dá beiju de massa de mandioca, uma farinha grossa e sem gosto, subproduto do processamento do fino e saboroso polvilho. As crianças um dia descobrem a enorme roça que o

⁷⁴ Não pude averiguar a espécie usada e o motivo de ser destinada a tal uso, em parte por minha ignorância no assunto, em parte porque o conhecimento dos remédios é altamente preservado, inclusive (ou sobretudo) dos brancos. Apesar de algumas mulheres Aweti, em caminhadas pela mata, terem me mostrado diversos *montang*, quanto aos mais raros tinha a sensação de que contavam com minha ignorância em botânica para que não fossem divulgados.

⁷⁵ Tanumakalu fia algodão sentada junto à porta enquanto sua sogra Uperiru varre a casa. Uperiru solta um peido e Tanumakalu coincidentemente cospe alguns fios de algodão ao mesmo tempo, mas sua sogra jaguar assume que o cuspe foi devido ao peido, o que seria altamente desrespeitoso. Em algumas versões, Tanumakalu é degolada pelas unhas de jaguar da sogra, mas na versão que escutei entre os Aweti são os próprios peidos que atingem Tanumakalu na garganta. Num episódio subsequente, os gêmeos também são atingidos e mortos por peidos letais da avó Uperiru. Retorno a este episódio no capítulo 6.

avô escondia delas, e para vingar-se criam os animais que comem ou destroem as roças dos índios: caititu (*tatitu*), queixada (*tatitu watu*), veado (*tywapat*), tatu (*tatupep*). Note-se que para os alto xinguanos nenhum desses bichos é comida, são antes concorrentes pelos produtos da roça. Porém os animais não são criados diretamente, mas sim através de suas “imagens”: *tatitu a’ang*, *tatupep a’ang*...essa é a origem de tais seres. Essa é também, no entanto, a origem de um tipo de feitiço, que consiste na confecção, pelo feiticeiro, de réplicas usadas para atrair animais vivos.

Presenciei, por exemplo, um *mopat* encontrando sob um pequizeiro ao lado da casa onde eu vivia uma imagem de abelha que era responsável pelo ataque desses insetos ao polvilho que estava secando sobre o jirau ao sol; tudo isso porque aquela família tinha uma produção tão impressionante que algum vizinho invejoso resolveu “sacaneá-los”. Abelhas sempre atacam o polvilho no jirau, o problema é que elas tinham chegado em um quantidade incomum, e cedo para aquela época do ano. No ano seguinte, houve um caso de imagem de tatu deixada na roça de um rapaz que, por brigas internas, abandonara a aldeia, deixando o que sobrara de sua plantação para as irmãs de sua esposa processarem. Suspeitava-se que ele próprio, o antigo dono da roça, é que tinha deixado *tatupep a’ang* lá, por despeito à família do sogro. Imagem de chuva, *aman a’ang*, é outra coisa muito comum: provoca tempestades violentas, geralmente nos meses de início da estação úmida. Mas chuvas assim produzidas, diferentemente das tempestades comuns, castigam somente uma aldeia, ou somente uma casa da aldeia. Depois de uma dessas chuvas impressionantes perguntei ao dono da casa onde eu vivia, por preocupação genuína, se poderia acontecer de cair um raio numa casa: “Pode, mas só se fizerem feitiço. Diz que usam fio de eletricidade para provocar isso⁷⁶”.

⁷⁶ Fio hoje usados para a ligação de geradores a gasolina ou diesel usados principalmente para aparelhos de som e TV.

Imagem de gente, *mo'at a'ang*, chama a alma penada (*'ang ut*) de um ex-parente da vítima. Também existem histórias de imagem de *kat*, *kat a'ang*. Certa vez colocaram uma dessas perto de uma casa Aweti, e alguns de seus moradores começaram a sentir uma presença estranha durante a noite. Primeiro uma jovem acordou num choque de pânico, mas sem conseguir gritar, como se algo lhe apertasse a garganta. O mesmo se passou depois com sua cunhada, e depois com a sogra, até descobrirem de que se tratava. Outro caso de que soube foi uma imagem de veado (*tywapat watu*) colocada no caminho da roça de uma mulher para chama-lo; o veado, que é um *kat* dono de feitiço, flechou a passante.

À medida em que remetem a origem do mal a uma agência humana, as réplicas não se distinguem em essência das demais formas de feitiço. *Kat*, animais comedores de roça e almas penadas são, assim como as flechas invisíveis, veículos pelos quais uma pessoa atinge a outra, e nesse sentido extensões da agência do idealizador do malefício. Recordo a história da doente Aweti que vivia entre os Mehinaku, cuja *'ang* viu não apenas quem eram o enfeitadores que a estavam matando, como também soube do fato de que esses enfeitadores haviam contratado um especialista de outra aldeia (ver cap. 1). Tanto contratantes quanto especialista figuravam como “feiticeiros”, *tupiat itaza*, nos relatos dessa história. Isso talvez se devesse ao fato de que os contratantes já haviam sido acusados em outras ocasiões de possuírem *tupiat* eles mesmos. Por outro lado, suspeito que um contratante qualquer será quase sempre acusado de feiticeiro também. E é para o contratante, sobretudo, que se dirige o ódio dos familiares de um enfeitado: o feitiço é coisa dele, tenha sido ou não executado por outro. Para com o executor, no caso que acompanhei, os Aweti demonstravam uma raiva e um medo genéricos, como temem um

estrangeiro reputado feiticeiro pelo seu próprio grupo⁷⁷. Isso fica ainda mais claro no caso de uma mulher mandante de feitiço (já que mulheres não podem ser executoras, ver cap. 6), quando se realiza o feitiço de vingança: não só o especialista, mas também a contratante sofrerão as consequências. Desenha-se assim um laço entre vítima e matadores que remete à expansão e ao imbricamento de intencionalidades, onde importa mais quem pensou o mal do que quem o realizou. O sistema das réplicas imagéticas mostra que mesmo uma alma penada ou um feitiço de *kat* podem ser interpretados como agressão entre humanos. A variedade das técnicas, em suma, não esconde a regularidade do problema. Como Taylor (1996) já notara acerca dos Jívaro (Achuar do Equador), muito rapidamente a ampla gama de causas possíveis de uma doença se converte na certeza de que há agência humana envolvida.

2.4 *Kuriti*: a loucura do afim

Há por fim o feitiço amoroso, designado por um termo especial, *kuriti*⁷⁸, mas também pelo genérico *tupiat*. Os Aweti dizem que os povos karib (*janahukwaryza*) são os verdadeiros conhecedores de *kuriti*, *kuriti itat*, “donos do *kuriti*”, mas também costumam dizer que os karib são grandes feiticeiros, e se perguntados diretamente afirmam que todos os povos são feiticeiros, inclusive os brancos. Então se é possível que *kuriti* seja uma “contribuição karib” à cosmologia xinguana, não chegaria a ponto de afirmar que este feitiço seja distintivamente karib hoje.

Também neste caso parece impossível precisar de que é composto o feitiço, já que ninguém sabe (ou diz que sabe) fazê-lo. Até onde pude entender, utiliza-se uma substância

⁷⁷ É muito comum uma pessoa não ser acusada diretamente, mas somente pela alusão a uma acusação feita por outrem, do tipo “os Kamayurá estão chamando fulano (da aldeia Aweti, por exemplo) de feiticeiro”, ou “o pessoal da aldeia dele sabe que ele é feiticeiro”.

⁷⁸ O termo parece ser pan-xinguano, e desconheço sua etimologia.

vegetal desconhecida misturada ao urucum. O pigmento é guardado seco em bolotas de cerca de 10 cm de diâmetro; na hora do uso despeja-se óleo de pequi na palma da mão com a qual se esfrega em seguida a bola de urucum, formando assim a tinta. Adicionando *kuriri* a essa mistura, um homem toca o braço de sua amada, fazendo-a apaixonar-se perdidamente por ele. Perdidamente é a palavra. *Maconha tsu*, “parece maconha”, foi uma descrição que escutei diversas vezes sobre esse tipo de feitiço: ele faz a pessoa perder a consciência (*-ka'akwawapu*) de si e do mundo.

Acompanhei apenas um caso de *kuriti* entre os Aweti, e este não se parecia em nada com a descrição padrão que acabei de fornecer - a mesma recebida sempre que perguntava “o que é *kuriti*”. Na aldeia em que eu vivia encontrava-se certa ocasião uma moça aweti que residia com sua família em outra aldeia, e passava uma temporada trabalhando na roça do irmão de seu pai. Nessa época (junho/julho) havia um comentário geral de que, entre seus vizinhos e parentes da outra aldeia aweti e da aldeia Kamayurá, só o pessoal da nossa aldeia ainda tinha roça, seja porque os outros eram preguiçosos e não haviam plantado, seja porque tinham perdido suas plantações em decorrência de alguma desgraça, como ataque de um caititu voraz (os outros eram, em suma, ou preguiçosos, ou feiticeiros). O fato é que aquela jovem fora passar uma temporada ralando mandioca da roça do seu *upizu* (FB) para levar para sua casa e garantir o beiju da família durante a estação chuvosa. Inesperadamente, chega um dia seu pai perguntando pela outra filha, irmã mais nova da que estava entre nós. A tal moça tinha saído de casa avisando ao irmão que ia para a aldeia Aweti ajudar a irmã. Isso fora há dois dias e ninguém mais tivera notícias suas. Não é preciso dizer o estado de nervos em que ficaram todos; dois dias era tempo demais para alguém estar perdido no mato.

No dia seguinte foi organizada uma expedição de busca na mata próxima à casa da jovem

desaparecida, da qual participaram homens de ambas as aldeias. Nada foi encontrado. Enquanto isso, evidentemente, diversos xamãs estavam fumando para ver a *'ang* da menina, e para tirar feitiços. Não havia outro assunto na aldeia. Falava-se que o pai havia na verdade batido na filha pois ela havia se recusado a ajudar a irmã na roça, e por despeito a moça fugira. Falava-se que devia ter sido comida por uma onça no caminho. E que, se não estivesse morta, só poderia estar com *kat*, comendo frutas pela mata (“comida de *kat*”, *kat emi 'u*), sem chance de voltar.

A certa altura começou também a circular a versão de que o culpado era seu primo paralelo (MZS), seu amante havia muitos anos, que teria “colocado *kuriti* para ela”, *kuriti wejmo'am nanete*. Tratava-se de um caso de amor proibido, por serem primos paralelos de primeiro grau, um *irmão* (*-kywyt*) segundo o sistema de classificação de parentes. *Mo'am* é o termo usado para qualquer feitiço amarrado, o verbo refere-se ao fato de um objeto (feitiço) ter sido depositado em algum lugar. Ou seja, *kuriti* aparece aqui como um tipo de feitiço definido menos pela técnica que pela motivação amorosa e pelo efeito - fazer a pessoa perder a cabeça: da vítima de *kuriti* se diz, *an oka'akwawawyka*, ele perde a “consciência” (o termo é traduzido pelos Aweti como “inteligência”). Um *kuriti* foi encontrado por um *mopat* junto à face externa da cobertura de palha da casa, próximo ao local onde ela dormia, um boneco antropomorfo de cera e pau (*mo'at a'ang*). Falou-se também de um *kuriti* desse mesmo tipo que fora encontrado em algum ponto do caminho que leva à aldeia Aweti, objeto que teria sido posto para chamar (*wejtejoj*) a garota fazendo-a sair da trilha e entrar no mato (*opiat*, “ela fez uma curva”).

A menina apareceu poucos dias depois. Segundo uma versão, surgira no meio da noite, sozinha, no Posto Leonardo, batendo na porta de uma mulher Aweti que morava lá pois seu marido (MB da jovem) era funcionário da Funai. Outra versão era de que fora vista durante o dia no Leonardo por uma mulher Kamayurá, que comentara com alguém, que contara aos familiares

da moça. De acordo com a primeira versão, ela se perdera de fato no mato, por isso tinha o corpo cheio de marcas roxas, mas por sorte não chegara a ser alimentada por *kat* e por isso estava muito magra. Segundo a outra versão, ela nunca se perdera no mato, e havia ficado o tempo todo na casa do amante, que também residia nessa época no Posto Leonardo. Por isso ela não havia emagrecido nada, nem tinha manchas no corpo. As duas versões concordavam, contudo, quanto ao fato da menina ter agora um certo olhar perdido (*an oma'eka*, “ela não olha”). E mesmo a versão segundo a qual ela estivera o tempo todo escondida na casa do amante a tomava por vítima: fora *kuriti* que fizera ela perder a cabeça – pois esconder-se para namorar na casa de um irmão significa estar tão perdida quanto efetivamente perambulando no mato. Ainda houve comentários de que havia fugido quando a mãe brigara com ela por causa do amor proibido.

Alguns dias depois de voltar para casa, deu-se um novo episódio: ao sair de noite para fazer xixi, a jovem recém recuperada fugiu correndo para o mato. Na mesma noite, o avô a encontrou e conseguiu agarrá-la pelos cabelos, nua, prestes a entrar na água, dizendo que tinha que “voltar para casa”- falava sobre a casa de *kat*, naturalmente. *Kat ywo omyñe*, “ela despertou com *kat*”, ou “como *kat*”: a expressão *ywo* se aplica por exemplo a uma roupa que se veste, mas também no sentido ameríndio de que vestir-se é transformar-se. Quando tive que ir embora da área, finda minha temporada de campo, uma comitiva de xamãs da aldeia Aweti se dirigia para a aldeia da menina, para cantar (*te junkaw*) e pedir a *kat* que a trouxesse de volta. Ela ainda tinha aquele olhar distante.

Essa história resume muitos aspectos que me parecem fundamentais a respeito do feitiço no Alto Xingu. Primeiro, ela mostra que as pessoas nunca sabem o que de fato aconteceu, e as mesmas figuras não param de avançar explicações hipotéticas que elas mesmas caracterizam como “tentativas” – *azoteika-teikaju tene*, “estamos só procurando [a verdade]”, explicavam-me

os Aweti muita vezes quando eu começava a questioná-los. Este será o assunto do capítulo 6. Segundo, a história lembra – caso meu foco na feitiçaria deixasse dúvidas – que nem tudo é feitiço, como indica seu desfecho. Por outro lado, um feitiço pode envolver mediações diversas, como supuseram todo o tempo os que acompanhavam o caso, quando foi encontrada a réplica humana que teria atraído a menina para o mato, por exemplo. No entanto, também revela a história, mesmo quando não se tem certeza se há ou não feitiço envolvido num caso de infortúnio, as pessoas reagem como se houvesse, e então começam as acusações, que mais cedo ou mais tarde vêm à tona e geram conflitos abertos.

Não pude acompanhar de perto os desenvolvimentos daquele caso, mas soube que as mães (duas irmãs) dos dois jovens amantes, que eram vizinhas de aldeia, chegaram a xingar-se (*otoa'o*) em público, o que poderia ter resultado, mas não resultou, numa cisão de seu grupo local. É preciso considerar que a história dessa briga também pode ser fofoca do pessoal da outra aldeia, e talvez as irmãs envolvidas não a confirmem – o que não tive chance de averiguar. Que os primos eram amantes parecia ser ponto pacífico, pelo menos entre as diversas pessoas da aldeia Aweti com quem conversei sobre o assunto. Quanto ao desentendimento das mães não ter sido levado às últimas consequências, talvez tenhamos uma pista do porquê num comentário do FB da jovem, aquele que hospedava a irmã dela quando a confusão começou. Muito preocupado com sua filha (BD), ele me disse que só não estava mais bravo porque sabia que *kuriti* não era feito para matar. Se fosse outro tipo de feitiço, aí sim, ele estaria furioso.

Por fim, essa história de *kuriti* é exemplar de um processo, que me parece recorrente, de acusação de feitiçaria entre pessoas razoavelmente próximas, opostas por interesses, por assim dizer, amorosos ou conjugais (ver cap. 5). Note-se que este não seria um caso de feitiçaria contra afins, mas uma feitiçaria “de afinização” – feita para transformar uma irmã em namorada. Dado

que os jovens já eram de fato namorados, a acusação, essa sim, poderia se dizer que estava dirigida a uma espécie de afim. O *kuriti*, e a acusação, revelaram que na verdade havia diferença onde se esperava encontrar identidade; aqueles que todos imaginavam irmãos já se comportavam como cônjuges.

2.5 Poderes do homem noturno

Feitiço amarrado, flecha lançada, feitiço de chamar *kat* e *kuriti*, todas essas técnicas exigem a proximidade física entre feiticeiro e enfeitado: para que o primeiro fleche o segundo, para que possa recolher suas exúvias, para depositar a réplica de qualquer coisa próximo à sua casa, para tocar sua pele. Uma das características do feiticeiro, contudo, é que ele possui roupas (*epit*⁷⁹) de animais que o permitem deslocar-se numa velocidade impossível para o humano comum. Roupas de jaguar (*ta'wat epit*) é a mais comum, por isso ver um jaguar em sonho é sinal de estar sendo enfeitado.

Essas “roupas” são uma espécie de *kat*, entidades sobrenaturais que existem no mato e podem ser encontradas por uma pessoa, mas somente por aqueles a quem se mostram (*otemi'inkukat*) por vontade própria. Dentre os diversos tipos existentes, todas possuem uma propriedade comum – elas permitem enxergar perfeitamente de noite como se fosse dia. Por isso tanto a roupa quanto quem a veste são chamados de *ypytakwan*, “noturno”: *ypytako wekot*, “ele anda à noite”, explicaram-me. Nem sempre *ypytakwan* é uma pele animal, muitas vezes são adornos de seres da floresta que conferem poderes sobrenaturais a quem os usa, como os colares

⁷⁹ *Epit* se refere a algo que se veste ou tira, como a roupa do branco, mas também as diversas peles animais a que me refiro a seguir. *-pit*, em oposição, designa somente a pele propriamente dita: *kajpit*, “nossa pele”, *cara'iwa epit*, roupa de branco [de pano, roupa em geral].

de caramujo (*miño*) do casal de gêmeos monstruosos (*kaminu'umyt*) ou os colares de miçanga (*miñokyryt*) de um jacaré sobrenatural (*topepyryt watu*). Em todos os casos é preciso proceder da mesma maneira. Não se deve pegar diretamente um ente desse tipo (ou seus adornos). Antes de pegá-los, é preciso se comportar como uma xamã em iniciação (*mopat ytatu*), passar diversos dias sem ter relações sexuais e depois tomar um banho de *kuku'je*, castanha de palmeira que é o perfume do xamã para agradar *kat* (ver cap 1). Ao ver *ypytakwan*, deve-se pedir a ele que mostre onde mora, um buraco na floresta ou no campo: *eok jomi'inkukat, eok jomi'inkukat*, “mostre sua casa, mostre sua casa” – deve-se dizer a ele. A pessoa volta à sua casa, faz um cigarro (é preciso ser xamã, portanto, pois só os xamãs fumam) e retorna ao mato, trazendo um recipiente para guardar seu achado.

Conta-se do homem que confeccionou para si uma roupa de *azat*, arara vermelha. Fumando ao lado da casa dela, um buraco no meio do campo, ele soprava fumaça do tabaco dizendo *item, item*, “saia, saia”. Quando a arara saiu da toca, o homem arrancou uma pena de seu rabo (*nuwaj pepó*). No dia seguinte retornou e roubou outra pena, e assim sucessivamente até reunir tantas penas que confeccionou uma roupa para andar de noite. Há também o caso de uma cobra sobrenatural cujo corpo é um colar de caramujo, tendo apenas a cabeça e o rabo de cobra. Um homem que a viu trouxe de casa uma raiz, usada para lavar cabelos (*kajap kyzap*) que esfregou com água e lhe serviu numa cabaça como se fosse mingau (*'y wap*). A cobra morreu envenenada, ele cortou rabo e cabeça fora e levou para casa seu corpo de contas de caramujo. Depois de cozinhá-las bem enfileirou-as num cordão, mas este arrebentou. Cozinhou e enfileirou de novo, mas o colar arrebentou outra vez. Só da terceira vez as contas sobrenaturais perderam a força e então o dono pode usá-las como cinto, para caminhar durante a noite. Do mesmo modo, um homem que roubou o colar de miçangas do jacaré sobrenatural lhe ofereceu água com sabão

em lugar de mingau, para matá-lo. Tanto a reza - *saia,saia* [do esconderijo] – quanto o oferecimento de antialimento, veneno, servem para atrair e amansar esses seres, com objetivo de se apoderar de seus pertences poderosos.

Para pegar uma roupa de jaguar, depois de descobrir onde ela mora, é preciso construir um abrigo no mato onde a roupa ficará doravante guardada, como um animal de estimação (*puzá*) de seu dono. Não se trata de um jaguar de verdade, advertiram-me, apenas de uma roupa, com unhas e dentes reais, mas corpo de algodão (*amatitu*). Ainda assim ela mata. Vestindo-a, um homem pode viajar muito rápido de uma aldeia a outra. Disseram-me haver uma roupa de jaguar guardada, numa curva do Tuatuari próxima ao porto de banho dos Aweti, cujo dono morreu há muito tempo. Diz-se que alguns homens usam roupas de jaguar apenas para visitar parentes em outra aldeias, ou para roubar comida de noite na casa das pessoas; possuir uma roupa dessas, no entanto, é altamente suspeito, pois há uma ambiguidade nos discursos sobre seu uso. Apesar de nem todo homem que possui uma roupa de jaguar ser necessariamente um feiticeiro, uma maneira de se referir ao feiticeiro é *wepit'ywan*⁸⁰, “aquele que anda vestido”. Às vezes, tudo se passa como se roupas fossem apenas instrumentos de locomoção; às vezes evidencia-se que elas promovem uma adoção dos afetos do jaguar, um devir jaguar (cf. Viveiros de Castro 1996): muitos narradores enfatizavam que a pessoa vê com os olhos do jaguar quando veste sua roupa. Conta-se por exemplo de dois amigos Wauja que vestiram-se de jaguar certa vez comentando um com o outro - “vamos caçar porcos”. Eles na verdade se dirigiram à aldeia Kamayurá, onde celebrava-se algum ritual, e invadiram o centro da aldeia para comer gente. Quando os homens atiraram com espingarda, um dos amigos foi atingido, enquanto o outro conseguiu fugir. Apenas

⁸⁰ *Wepit'ywo* indica um estado, “vestido”. *Wepit'ywan* é um tipo de ser, “vestido”. A mesma relação se verifica em *ogywo*, “em casa” e *ogywan*, “recluso”. Em *tatitap apwan*, remédio que se usa “sobre a pele escarificada, temos *tatitap*, arranhadeira, *apo*, sobre + *wan*. Donde sugiro que *ypytakwan* indique um “estado noturno”, *ypytako*, noite + *wan*.

ao ver o corpo do animal morto os Kamayurá descobriram que não era um jaguar de verdade, e sim gente com roupa de jaguar – viram os pés por debaixo da roupa.

Que o feitiço exija proximidade, portanto, não indica que o feiticeiro viva perto de sua vítima, pois os donos do feitiço são mestres do deslocamento, com suas peles e adornos mágicos que lhes permitem mover-se rapidamente e enxergar à noite como se fosse dia. Essas técnicas justificam o medo que os Aweti sentem de qualquer xinguano a qualquer momento: quase toda noite se detecta a presença de *gente, mo'aza*, em torno da aldeia. Os feiticeiros possuem flautinhas (*tupi'ã'jyt*) feitas de ossos de um animal qualquer (*kaloleput 'kang ut*) que usam em suas andanças noturnas para se comunicar uns com os outros. “Eu escutei ‘*tit!*’ ontem de noite, vindo de tal direção”, é uma frase comum de se ouvir ao amanhecer, de pessoas fazendo notar o perigo que às ronda. ‘*Tit' jat*, “aquele que fala ‘*tit*’” é outra designação comum para o feiticeiro. O que disse a respeito da técnica do amarrado parece então ser válido também para os demais tipo de feitiço: menos ele exige proximidade que a promove. Me parece que o poder mágico de deslocamento do feiticeiro é uma imagem superlativa do poder extraordinário de invasão que qualquer pessoa têm sobre aqueles com quem convive. Todo feitiço reúne, o feitiço é uma forma de *atração*, como é bastante claro a respeito do *kuriti* e das réplicas imagéticas. Flechas lançadas e flechas amarradas parecem ser as versões forte e fraca do mesmo fenômeno – ora o feiticeiro invade diretamente o corpo da vítima, ora invade seu espaço de vida (sua casa, seu pequizal, sua roça), aproximando a pessoa de objetos que são a própria morte. Ao mesmo tempo o feitiço separa: os irmãos são transformados em primos/amantes, os vizinhos são transformados em inimigos.

Na medida em que o feitiço amarrado é o mais comum e também mais representativo daquilo que toda feitiçaria produz, a conexão da pessoa com os objetos por meio dos quais seu

destino é atado, essa técnica ganha especial relevância. Retorno a um ponto sobre o qual insistirei ao longo de toda a tese, a função dos bens enquanto extensões/intenções de pessoas em suas relações. Como adiantei na introdução deste capítulo, as figuras do ladrão e do feiticeiro tendem a se confundir entre os Aweti: recordo-me de uma moça bastante triste com o fato de ter perdido recentemente diversas peças de roupa: “Eu chorei. Você sabe, Marina, quando a gente perde uma coisa nossa, a gente chora. Estou esperando agora ficar doente, fazerem feitiço para mim”. O sofrimento dela era duplo: não só por medo de que as coisas estivessem sendo roubadas por alguém que intencionasse fazer com elas um feitiço no futuro, mas também por ter perdido bens valiosos. Uma outra moça Aweti teve seus colares de caramujo roubados durante a noite, quando saíra para assistir televisão na casa ao lado.

Assim como o feitiço, o roubo de bens de valor (colares de caramujo, sobretudo) é uma forma comum de se manifestar hostilidade a alguém. Os casos de fissão de aldeia que escutei sempre envolviam simultaneamente acusações de feitiçaria e roubo dos bens da pessoa que termina por se mudar. “Por que fulano de mudou daqui?”. “Sumiu um colar de caramujo dele. Depois alguém viu aquela mulher de outra aldeia usando, perguntaram quem tinha dado e ela disse que fora um rapaz daqui. Foi ele que roubou o colar”. O roubo é não só uma etapa do feitiço amarrado (aquisição de ex-partes da vítima) mas uma ação que em si mesma pode ser vista como uma versão fraca do feitiço: invasão do espaço e apropriação indevida das coisas/corpo de alguém. Conta-se que uma mulher enfurecida com o enfeitiçamento de seu irmão falou certa vez pelo rádio com o feiticeiro (que o enfeitiçado havia visto em sonho): “Se você não desamarrar o seu irmão mais velho, vou ao banco roubar todo seu dinheiro”. Era uma metáfora, explicaram-me

de que ia mandar enfeitiçá-lo⁸¹. Lembremos que as roupas de jaguar muitas vezes não servem a feiticeiros mas somente a ladrões que viajam sorrateiramente de noite invadindo cozinhas; já ouvi também pessoas falando de um tio que usava sua roupa só para visitar os parentes. No entanto possuir um equipamento desses é altamente suspeito.

O roubo é uma forma de manifestação de hostilidade em parte porque denuncia distância - não se rouba de alguém que se considere próximo. O mesmo é válido para o feitiço; se ele implica uma aproximação forçada é porque o estado *default* – que ele evidencia - é a separação. O problema, que exploro no capítulo 5, é que essa distância surge muitas vezes onde se esperava haver proximidade, daí a inveja dos bens não compartilhados (a proximidade se manifestaria no compartilhamento), daí a indignação dos enfeitiçados. Ao se dar conta do roubo de seus colares de caramujo, aquela mulher Aweti teria dito, a respeito dos vizinhos todos: “Vocês são meus irmãos, por que fazem isso comigo?”⁸².

2.6 Ser nutrido

Existem ainda casos de enfeitiçamento que não se encaixam em nenhum dos métodos até agora descritos, mas que envolvem ainda os mesmos problemas de distância e proximidade, ou falso julgamento entre o que é próximo ou distante. Por vezes *feitiço* parece ser uma coisa simplesmente posta em contato com a vítima: uma menina Aweti foi levada ainda muito jovem

⁸¹ Basso (1987, 199) registra um mito Kuikuro que explica a origem da contra-feitiçaria (*kune*). um homem rouba um peixe da armadilha que Sol havia montado num braço de rio. para vingar-se do roubo, Sol envia um pássaro que rouba um colar de caramujo do ladrão, e dá o colar a seu filho. anos depois o ladrão consegue reaver seu colar, e mata o filho de Sol com feitiço. Sol então amarra o cabelo do filho morto (ver abaixo feitiçaria de vingança), mas por fim não consegue matar o assassino de seu filho. Note-se a equivalência entre peixe-colar-filho.

⁸² *Ito 'oza utepe e' i pe, kari 'aw akyj tsoat e' i po 'at 'epo 'at ezoko iteté? Ito 'oza*, “meus germanos” (de ambos os sexos, para falante masculino e feminino); o termo é muitas vezes usado num sentido genérico que corresponderia à nossa noção de “parente”, mas se refere especificamente aos de mesma geração de ego. Ver capítulo 5.

por sua mãe para casar-se entre os Kamayurá, com um velho chefe daquela aldeia. Lá, por inveja da menina, colocaram em seu colar de caramujo algum tipo de feitiço, que lhe provocou um problema de pele, coceira e vermelhidão, do qual nunca mais pode curar-se, mesmo quando voltou para sua aldeia, tendo abandonado o marido estrangeiro (ninguém uso o termo *kuriti* neste caso, de modo que o método do malefício permaneceu obscuro para mim).

Por fim, os Aweti temem um tipo de enfeitiçamento que provém necessariamente de pessoas próximas: o envenenamento alimentar. A pessoa torna-se vítima de alguém que presumivelmente lhe quer bem, porque está lhe oferecendo comida, mas normalmente há motivos para desconfiança. Há um caso famoso no Alto Xingu de um homem Kamayurá que comeu arroz na casa de sua amante Aweti, que residia com o pai no Posto Leonardo, e ao chegar em casa começou a passar mal. Ao lhe perguntarem por onde andara naquele dia, seus irmãos concluíram que ele fora envenenado pelo pai da moça. Na verdade, defendem muitos Aweti, este homem fora flechado por dois feiticeiros Kamayurá que fizeram uma emboscada em seu caminho de volta para casa.

O modo de se referir ao envenenamento é dizer que uma pessoa foi “alimentada”, *-pojtu*. Fora deste contexto, *-poj* é o termo que se usa para o ato de dar de comer a um bebê ou a um animal de estimação. A um adulto se “faz comer”, *mokat'u*⁸³, enquanto um bebê e um filhote de bicho são alimentados: *-poj* implica a passividade daquele que é nutrido, aí figurando como objeto de um sujeito que alimenta. A vítima do feitiço estará sendo, nesse sentido, passiva de uma ação do feiticeiro, que não a alimenta para “fazê-lo virar gente” (*mo'aka*), como se faz com bebês e animais de estimação (ver cap. 3), mas para fazê-lo deixar de ser gente, morrer. Arrisco dizer que o nutrir, *-poj*, é usado em sentido metafórico, e mesmo irônico, quando aplicado ao

⁸³ *Kat'u*, “comer algo”; *mo-* causativo.

enfeitiçamento. O feitiço por envenenamento é o inverso da nutrição e do cuidado de uma pessoa com aquele que ela alimenta. Por outro lado, acusar alguém de envenenar outro assim é o contrário do que se espera de uma relação entre parentes: é supor que o outro entretém ódio, ao invés de amor, por si. Saber que um pai ou irmão estão desconfiando de você desta maneira é altamente ofensivo.

Ouvi muito falar, por exemplo, que tal e tal pessoa da aldeia não queriam comer o arroz que eu trouxera por medo de ser envenenado; o medo não era de mim – ou não só - mas das pessoas que cozinhavam na casa onde eu vivia. Quase sempre as famílias distribuem comida a parentes de outras casas, quando há o suficiente. Em certos momentos, os destinatários mais evidentes para receber esses excedentes podem se considerar alvos potenciais de enfeitiçamento, enquanto os doadores estão preocupados em manter a rede de compartilhamento que a vida em aldeia implica – eles doam justamente para afirmar que se consideram suficientemente parentes, que se preocupam, mas a mensagem chega invertida ao destinatário. Se por acaso eu levava um prato de arroz e feijão a uma dessas pessoas, fingindo ignorar sua suspeita a meu respeito, quando eu voltava o pessoal de casa perguntava curioso: “Ele comeu na sua frente? Acho que jogou fora. Acho que deu para outro”.

2.7 Vingança

Não se dá com o feitiço, como acontece nas relações com *kat*, da *'ang* da vítima passar a viver com o agente causador da morte. Uma pessoa pode viver com *kat*, virar *kat/'ang* deste modo, mas não pode viver com o feiticeiro. Comumente é o feiticeiro, projetando sua *'ang*, que se aproxima de sua vítima durante o processo de enfeitiçamento. Os sonhos registram isso:

sonhar com jaguar é sinal de estar sendo enfeitado, pois o feiticeiro aparece para a vítima em pele de jaguar. Mas o feiticeiro está vivo, de modo que a alma penada (*'ang ut*) da vítima não poderia viver com ele; nem tampouco ele se apropria de algo da vítima após a morte: o corpo é enterrado, a *'ang ut* ascende à aldeia dos mortos, os bens são queimados ou distribuídos como sempre. Se o feitiço aproxima feiticeiro e enfeitado, isso não acarreta em nenhum tipo de incorporação de potência de um pelo outro – nesse sentido falei no capítulo anterior que o feitiço não é “produtivo” no sentido de aquisição de potência/perspectiva por nenhuma das partes. Por outro lado ele engendra sim uma conexão duradoura entre feiticeiro e enfeitado, que se revela no contrafeitiço.

Num artigo sobre os Lele do Congo Belga, Mary Douglas (1963) comenta os efeitos da proibição da prova do veneno para a detecção de feiticeiros sob a lei colonial. A prova de veneno entre os Lele permitia verificar se a suspeita de feitiçaria contra uma pessoa era procedente ou não; o acusado que sobrevivesse à ingestão do veneno poderia mesmo processar os acusadores por calúnia. A prova parece ter tido um uso correlato ao dos diversos tipos de oráculo zande descritos por Evans-Pritchard (1937), com a diferença de que estes permitiam à pessoa averiguar a procedência de uma suspeita antes de transformá-la em acusação pública. Para casos mais controversos os Azande contavam, além dos oráculos particulares, com o oráculo real, que era infalível. Pela descrição de Evans-Pritchard, portanto, temos a ideia de que aquele povo possuía mecanismos poderosos de “desambiguação” das relações sociais. É preciso lembrar ainda que Evans-Pritchard afirma haver uma distinção entre o malefício provocado por meio de uma substância corporal cuja presença é normalmente desconhecida pelo próprio possuidor, de modo que sua ação não é necessariamente intencional, a que vai chamar bruxaria (*witchcraft*); e aquele causado por meios técnicos, intencionalmente, a que chama feitiçaria (*sorcery*). Ao revelar a

identidade de um bruxo, portanto, o oráculo Azande não produzia um julgamento socialmente disruptivo, fornecendo, pelo contrário, meios de resolução de contendas, já que a divinação prevê atitudes de reparação do malefício, uma vez identificada sua fonte. No caso dos Lele, Douglas enfoca os casos de feitiçaria, isto é, malefício intencionalmente provocado por uma operação técnica. Com a supressão do oráculo de veneno, a autora nota, as acusações tenderam a se proliferar indiscriminadamente; mais do que um controle sobre a feitiçaria, de fato, a prova do veneno parecia exercer um controle sobre as acusações. A reação Lele foi a adoção, por meio da compra, de diversos ritos estrangeiros de anti-feitiçaria praticados comunalmente, cujo resultado era promover uma limpeza de todo o grupo local, já que o efeito da participação no culto para uma pessoa iniciada nas práticas de feitiçaria seria a morte.

B. Kapferer, a respeito do Sri Lanka, também descreve a existência de cultos anti-feitiçaria congregando vizinhos dentre os quais se suspeita haver um feiticeiro na casa do enfeitado. Promove-se aí uma grande festa onde é encenada a morte de um feiticeiro cuja identidade não é revelada; a cura não requer uma acusação, portanto. Ao mesmo tempo, a oferta de alimentos converte a desconfiança em compartilhamento, tudo convergindo para uma reestruturação das relações sociais em torno do enfeitado⁸⁴. Entre os Daribi, da Nova Guiné, Wagner (1967) relata que é possível interromper um enfeitamento oferecendo ao feiticeiro um pagamento, uma espécie de compensação pelo ato de desfazer o feitiço.

Em todos esses casos verifica-se a presença, portanto, seja de mecanismos decisórios

⁸⁴ Note-se a semelhança entre as perspectivas de Kapferer e Taylor (1996), a partir de contextos completamente distintos: ambos interpretam a doença como efeito da degeneração de relações sociais, a cura consistindo, conseqüentemente, no reestabelecimento de laços. Os dois autores exploram a idéia, cara à etnologia melanesista, de que a pessoa reconhece sua potência agentiva naqueles com quem se relaciona, através das reações que é capaz de provocar neles; a pessoa depende de tais relações, portanto, para saber quem é, por assim dizer. Não se trata de uma teoria da identidade forjada em espelho (eu sou o que o não-eu não é) mas de uma noção relacional da pessoa (eu sou o efeito que posso provocar no outro).

independentes e superiores a acusadores e acusados, como a prova de veneno lele e os oráculos azande - sobretudo o oráculo real -, seja de mecanismos de resolução de contendas sociais que conseguem efetivamente interromper o fluxo de violência, por não responderem ao feitiço com uma acusação de feitiçaria. As acusações, nota Douglas para os Lele, são ofensas graves elas mesmas, observação totalmente pertinente para o caso xinguno (ver cap. 6). O que a autora descreve, justamente, é a solução lele para a proibição de um sistema que lhes permitia distinguir, baseados numa instância superior divina - o veneno - a veracidade de julgamentos pessoais baseados na desconfiança do enfeitado. Entre os Aweti e seus vizinhos xingunos, contudo, não encontramos instâncias superiores decisórias, nem rituais de cura do feitiço. Tenta-se muitas vezes constranger o feitiçeiro a interromper o malefício, isto é, desamarrar o feitiço, por meio de acusações públicas, em que o nome do suspeito permanece velado, ainda que todos saibam, de fato, quem está sendo implicitamente acusado – como no caso do chefe que foi ao centro dirigindo-se a todos os homens da aldeia, genericamente : “Por que vocês estão matando a filha de vocês? É a filha de vocês esta que estão matando”. Eliminada essa incerta estratégia de interrupção do feitiço, após a morte de uma pessoa os parentes indignados costumam recorrer a uma técnica que permite identificar e/ou matar o feitiçeiro. Não se trata de um procedimento que visa a interrupção da violência, mas de vingança através de um contra-feitiço, que nada mais é que um feitiço, normalmente designado *ap ut ātitu*, “amarrado de ex-cabelo”.

É pouco provável que isso aconteça no caso da morte de uma pessoa muito velha, apesar de até mesmo num desses casos já ter visto um falecimento ser creditado a feitiço. Mas a raiva dos que ficaram então talvez não seja suficiente para levá-los a executar um contra-feitiço, procedimento extremamente caro e penoso para os parentes próximos da vítima. O contra-feitiço, ou feitiço de vingança, é um feitiço amarrado que usa partes do cadáver da vítima para atingir o

feiticeiro. Hoje em dia quase sempre usam-se mechas de cabelo, uma retirada de cada lado da cabeça, uma da frente e outra de trás, somando quatro chumaços que são amarrados separadamente. Daí o nome usual, “amarrado de ex-cabelo”. Dizem que o contra-feitiço é mais efetivo quando se utiliza a pele da base do polegar da vítima, coisa que hoje em dia pouca gente tem coragem de fazer, por pena do morto (lembramos que na aldeia das almas, *‘ang ut* vive com as mutilações que seu cadáver sofreu). Essa pele é boa para fazer feitiço, explicaram-me diversas vezes, porque é naquele lugar da mão que a pessoa apoia sua comida, um pedaço de beiju comido com peixe assado, peixe cozido ou uma ave. A palma de mão entra mais do que outras em contato com o interior da vítima – por isso é mais efetiva. Neste caso o amarrado deve ser chamado *mokut ātitu*, “amarrado de ex-[pele do] polegar”.

Existem uns poucos especialistas em contrafeitiço reconhecidos em todo o Alto Xingu. Os Aweti são contra-feiticeiros famosos, pois aparentemente sempre contaram com pelo menos um especialista em sua aldeia. Atualmente o homem mais velho do grupo é quem desempenha tal função. Ser *ap ut ātsat*, “amarrador”, é um negócio altamente lucrativo, mas perigoso, por dois motivos. Primeiro, porque esses especialistas são quase sempre reputados feiticeiros também; dizem que quem sabe amarrar feitiço de vingança é um feiticeiro cansado de fazer o mal. Além disso, dizem que os feiticeiros odeiam tanto os contra-feiticeiros que, quando alguém começa a trabalhar com isso, está correndo risco de ser alvo de feitiço ele mesmo. O contra-feitiço é ainda bastante trabalhoso para o especialista, que deve ficar, durante todo o tempo em que a coisa estiver em vigor, sem comer nada doce – sejam frutas, mingau de caldo de mandioca cozido (*mani’ok’y*) ou mel – além de abster-se de relações sexuais. Por tudo isso, apenas os velhos costumam realizar tal serviço: eles têm menos tempo de vida a perder, e maior resistência para aguentar privações, sobretudo de sexo. Ao longo do meu trabalho de campo, circulou a história

de que um homem de meia idade na aldeia Kamayurá estava dizendo que fazia contra-feitiço. No final das contas, esse homem desistiu e acabou ele mesmo levando os restos mortais de uma vítima à qual era aparentado para serem amarrados pelo especialista Aweti. Nessa ocasião me contou estar com vontade de aprender a feitiçaria de vingança, interessado no pagamento, mas que ainda não tinha coragem pois não sabia se aguentaria o jejum. Esse homem também estava a meio caminho de uma iniciação xamânica, que exige igualmente um jejum bastante estrito, mas não tinha coragem de chegar ao final.

No caso do atual contra-feiticeiro Aweti, diria que ele também tem pouco a temer quanto à intensificação de uma acusação de feitiço contra si; suspeito que a velhice, ao extrair gradualmente a pessoa da vida social, torna-a menos vulnerável às acusações. Apesar de já ter ouvido muitas pessoas dizendo que o contra-feiticeiro Aweti “tem” feitiço, nunca uma acusação grave se voltou contra ele; elas normalmente são dirigidas a pessoas plenamente ativas socialmente, talvez porque dessas se pense que tenham mais motivo para desejar o mal de alguém⁸⁵. É verdade que se diz também que quem morre de velhice é feiticeiro - as pessoas comuns morrem de feitiço. Daí o discurso feito por um *mopat* Aweti, transtornado com um caso de enfeitiçamento em sua família: “Deixa que eles nos matem, eu pensei, deixa que a gente morra. Ninguém vai lamentar quando eles morrerem, ninguém chora quando um velho morre. Era nisso que eu estava pensando quando fui puxar sal hoje cedo”. Entendo a referência ao trabalho com sal vegetal como uma afirmação de que era preciso seguir vivendo, e não ficar

⁸⁵ Nisso a situação Aweti – a aqui de fato não posso generalizar para o Alto Xingu por falta de informações – parece diferir de diversos casos africanos em que o conflito geracional é um elemento central da feitiçaria. Os Lugbara e os Lele, por exemplo, temiam os velhos por considerar que a gradual substituição de sua presença política pela dos mais jovens era motivo de inveja e, logo, motor do feitiço (Middleton 1963, Douglas 1963). Como nota Douglas, o temor que se tem dos velhos entre os Lele implica uma imagem da velhice que, me parece, não se verifica entre os Aweti, entre os quais a velhice parece acarretar uma perda de força e motivação generalizada, até para fazer o mal. Veja-se a fragilidade corporal dos velhos, comparável à das almas penadas, que podem morrer com uma simples bicada de pássaro na cabeça. O que a velhice não acarreta, a bem da verdade, é um desinteresse no pagamento por esse tipo de serviço. Mas tudo o que recebiso nesses casos, assim como pelo xamã, é logo repassado aos parentes jovens.

paralisado com o medo da morte, não ficar tomado pelas relações de inimizade à sua volta. De fato, naquela manhã, mesmo com a preocupação geral em torno do adoecimento de sua irmã, este homem saía para puxar sal com a esposa – se não o fizesse agora, não apenas ficaria sem sal durante o ano como não teria o que trocar nas festas de *kwarup* que se realizariam a seguir.

Quando uma pessoa morre, seu corpo é enfeitado dentro da casa onde vivia por uma pessoa não muito próxima da família. Um parente do morto retira neste momento as mechas de seu cabelo e reserva para entregar a um especialista no futuro próximo. O contra-feitiço só é realizado após o enterro. Normalmente um avô distante ou tio é quem se dirige ao especialista para contratar o serviço, pois as pessoas mais próximas estarão reclusas em casa, chorando, desesperadas. O contratante leva já o pagamento: panelas grandes de alumínio, uma ou duas, um colar ou cinto de caramujo e grossos colares de miçangas. Ele entra na casa do especialista, que já estava preparado para recebê-lo, pois as notícias sempre correm. Quando o contratante vem de uma outra aldeia, como vi acontecer três vezes ao longo de minha pesquisa, já se foi avisado pelo rádio que está a caminho. Ao entrar, tendo-se sentado num banco à porta da casa do contra-feiticeiro, deposita o pagamento trazido no chão. O contra-feiticeiro recebe o pagamento de uma maneira peculiar: de quatro, engatinha em volta dos objetos e só então pode levantar-se e recolhê-los, passando para a esposa ou alguém que vai guardá-los nos fundos da casa. Ele anda “*com/como*” jaguar, *ta'wat'ywo*. Eis uma evidência de que o especialista em contrafeitiço é um feiticeiro: ambos são jaguar.

Recebido o pagamento, o contra-feiticeiro começa a preparar seus instrumentos. Numa esteira como a do xamã, guarda um pouco de palha (*towãpe* – parecida com a palha de buriti), da qual sua mulher rapidamente produz uma corda que será usada na amarração. A esposa prepara também uma bebida de pura água com pimenta (*tsampit 'y*) que ele ingere antes de iniciar o

procedimento. Dirige-se então a uma clareira não muito distante dos fundos da casa, onde, sentado no chão, começa a trabalhar, geralmente tendo o contratante e seus companheiros, e mais alguns familiares e crianças curiosas, como audiência. O fio de palha é encerado com seiva da copaíba (*matsapezan ytyk*) - substância perfumada também usada para pinturas corporais masculinas (*apetan*, “pintura das costas”). Fragmentos lixados de cerca de três centímetros de *japi 'yp* (pau do arco preto) ou de *mãti 'yp* (jatobá) são então cuidadosamente atados com o cordão de palha, de modo a formar pequenas esteiras, dentro das quais os chumaços de cabelo são encerrados. Ao cabelo, o contra-feiticeiro agrega algumas formigas tocandira (*tapi'a*) que mantinha guardadas. As esteirinhas são tapadas nas duas pontas com seiva de copaíba. Cada cone desses é então cuidadosamente envolvido com cipó (*tempopit*) descascado, uma espécie também perfumada, usada em geral para amarrar os peixes que serão trazidos de uma pescaria. Uma ponta e cerca de 40 cm de *tempopit* é deixada para fora do cone, sendo logo amarrada a mais um prolongamento de cipó – agora formando cerca de um metro de extensão. Segurando ao mesmo tempo as quatro pontas dos cones assim amarrados, o contra-feiticeiro se ajoelha e gira o conjunto diversas vezes sobre a cabeça, pronunciando algumas palavras: *emañozokotu kita*, *emañozokotu kita*, “você vai morrer, você vai morrer”. Por fim larga o conjunto de uma só vez, caindo no chão ao mesmo tempo. Dizem que, na hora em que o feitiço cai no chão, o feiticeiro sente um golpe também. Se um deles é mordido pela tocandira, o feiticeiro morre, e se a tocandiras agregadas mordem apenas um dos amarrados, significa que havia apenas um feiticeiro envolvido na morte daquela vítima. Cada um dos cones é, pois, uma efígie de feiticeiro: *mo'at a'ang*.

O contra-feitiço é baseado em dois princípios. Um é o da estreita ligação entre o feiticeiro matador, o feitiço (o ex-cabelo amarrado), o contra-feiticeiro e os parentes mais próximos do

morto: tudo o que se passa aos últimos têm efeitos sobre o primeiro. Baseado nisso é que se espera matar o feiticeiro matador. O segundo princípio é que o cabelo da vítima ou sua pele vão denunciar a identidade do matador: ao morto ainda é reputada uma consciência e através de partes de seu corpo possui um tipo de agência vingadora.

Se os contratantes tiverem vindo de outra aldeia partirão com os cones-feitiços para casa, onde será realizada a próxima etapa do contrafeitiço. De outro modo, segue-se com as atividades na mesma aldeia, coisa que nunca pude presenciar, de modo que tudo o que sei é através de relatos. O contrafeitiço deve ser levado para a praça central, onde será colocado numa panela com água para ferver⁸⁶. Dizem que essa água borbulha e produz uma espuma (*'ytãpu*) que derrama pelas bordas; o lado para o qual a espuma do cozimento do feitiço derramar indica a direção da casa do feiticeiro: é o cabelo contando quem o matou. Referindo-se a isso, uma vez em que cozinávamos um macarrão na aldeia, alguém brincou ao ver a água derramando: o macarrão está nos contando quem é seu matador. O morto também aponta, dessa maneira, sua própria casa ou a casa de seus parentes próximos, por saudade.

Findo este procedimento, o ex-cabelo continuará sendo “cozido” – não mais em água, e sim simplesmente pendurado sobre um fogo que deve ser mantido aceso constantemente, por muito tempo, idealmente muitos meses, dentro da casa dos parentes próximos do falecido, designados neste contexto de “donos do ex-cabelo”, *ap ut itaza*. Como efeito do cozimento do contra-feitiço, o fogo provoca um calor constante e tão intenso no feiticeiro que este já não consegue mais dormir. Se dormisse, ficaria se mexendo tanto de incômodo na rede que acabaria caindo, e todos descobririam sua identidade. Uma vítima de contra-feitiço finge que dorme, e

⁸⁶ Heckenberger (2004) registra que é necessária uma panela de cerâmica especial, nomeada *kuné*, termo pelo qual se designa também toda a operação do contra-feitiço, para este momento. Os Aweti afirmam que qualquer panela de alumínio pode ser usada.

logo sai permabulando de noite pelo mato. De tanto calor também, o feiticeiro já não consegue mais comer nada cozido, nem bebe mingau: alimenta-se de peixe cru e sangue de qualquer animal, peixe, ave, tracajá ou macaco. Quando come alguma coisa, para disfarçar, na frente de pessoas, o feiticeiro logo se ausenta, com uma desculpa qualquer, para vomitar o que acaba de ser ingerido. Seus impulsos sexuais também tornam-se antisociais. Conta-se que um homem foi à beira do rio com o amigo, e pediu a este que ficasse longe. Quando veio ver o que se passava, o amigo viu que o companheiro estava fazendo sexo com um peixe morto partido ao meio. Logo soube que era um feiticeiro. De tanto calor, por causa do contrafeitiço, o feiticeiro tem chamas que lhe saem pelas axilas, mas que não conseguimos ver. Quando ele finalmente morre, sua pele racha queimada, e o pênis permanece ereto ejaculando sem parar.

As restrições observadas pelos contratantes e pelo especialista do contra-feitiço têm sempre o mesmo objetivo - não amenizar as dores provocadas pelo amarrado no feiticeiro. Se seu efeito for anulado pelo comportamento dos parentes do morto ou do contrafeiticeiro o amarrado deve ser jogado no mato. Por isso não se pode comer doce nem fazer sexo, e nem mesmo rir. Quando falam de um contra-feitiço que não deu resultado, os Aweti quase sempre comentam: fulano começou a rir⁸⁷ logo, tiveram que jogar o feitiço fora. Algumas espécies de aves e peixes são proibidas por serem consideradas demasiado ativas sexualmente: uma espécie de papagaio, *tankanyt*, famosa pela sempre numerosa prole, por exemplo, deve ser evitada. O mesmo se diz de uma espécie de peixe, *tapirapé*, que transa demais. Macaco não se come porque seu sangue é mingau para o feiticeiro. Só duas espécies de peixe são recomendadas: *kujazé'jyt* (tucunarezinho, um peixe pequeno diferente do tucunaré), e piranha. Suspeito que o primeiro seja apenas

⁸⁷ Dizer que alguém riu parece ser uma maneira eufemística de dizer que teve relações sexuais: se uma pessoa ri muito, principalmente uma mulher, é porque está querendo namorar.

considerado neutro, enquanto do último se espere uma intensificação dos males sobre o feiticeiro. Essa intensificação é também o que se espera da lenha usada para cozinhar o feitiço, que não pode ser de qualquer tipo. É preciso manter o fogo constantemente aceso, pois se apagar o feiticeiro melhora e todo o trabalho perde o efeito. Algumas lenhas específicas são consideradas amargas (*ilóp*) ou pinicam o feiticeiro: pau de pequizeiro (*peti 'yp*), de jatobá (*mãti 'yp*) e da palmeira espinhosa tucumã (*tucumã azy*).

Quando os donos do ex-cabelo bebem mingau de pequi no centro da aldeia, o feiticeiro vomita. Isso foi feito recentemente entre os Aweti, que desconfiavam de que um homem Kalapalo fora o especialista contratado para matar uma pessoa da aldeia. Ao invés desse homem, contudo, quem passou mal foi um Kuikuro, que estava na Casai naquela época acompanhando algum parente, e lá foi visto vomitando por um aweti também internado. Os parentes da aldeia Aweti foram então avisados que a ingestão do mingau de pequi dera resultado.

Existe uma maneira de se referir ao feiticeiro que está sendo alvo de contra feitiço: ele é *mokut etsat*, quando o contra-feitiço é feito com pele do polegar (*mokut*), ou *ap ut etsat*, quando feito com cabelo (*ap ut*) do falecido. Para explicar-me a mecânica do contra-feitiço um amigo aweti disse que a relação entre o cabelo ou a pele do defunto e o feiticeiro era similar àquela entre o sol e a placa solar. De fato, uma das acepções de *-etsat* equivaleria a algo como “movido a”: diz-se de uma lanterna a pilha, por exemplo, que é *pilha etsat*. A metáfora não é muito simples, pois não creio se pense no contra-feitiço como aquilo que “alimenta” o feiticeiro da mesma maneira que o sol alimenta uma placa solar e a pilha alimenta uma lanterna. Ela expressa antes, me parece, a idéia de que o destino do feiticeiro está doravante atado ao contrafeitiço: o primeiro não existe mais separado do segundo. Apesar de nunca ter visto essa imagem aplicada ao feitiço amarrado, penso que ela exprime bem a relação que se estabelece também entre o enfeitado e o

objeto que contém suas exúvias.

O feiticeiro precisa ter braços especialmente fortes para lançar suas flechas de feitiço e para isso ele deve enfiar o braço num formigueiro de tocandira, além de colocar algumas dessas formigas em suas axilas (ver cap. 4). Quando torna-se alvo de contra-feitiço, *ap ut etsat*, é aí que lhe dói; a contra-feitiçaria ativa (*wejtatyká*) a dor sofrida com as picadas, assim como o feitiço ativa a dor de *kat u'wyp* (flechas de *kat*) que uma pessoa eventualmente tem em seu corpo (ver cap 2).

O contra-feitiço é um feitiço em que o corpo do falecido atua como parte do corpo do matador pois, ao invés de um pedaço do corpo de quem se quer atingir, é um pedaço de corpo de outro que serve para atingir uma pessoa. Segundo os Aweti, é possível fazer contrafeitiço em qualquer tipo de morte, e não somente em casos de enfeitiçamento. Se alguém morresse atropelado, por exemplo, seria possível a seus parentes fazerem um contrafeitiço para o motorista, usando o cabelo ou a pele da vítima. Se uma mulher contrata um feiticeiro para matar alguém, ela sofrerá também do contrafeitiço: fica com a vagina ardendo pelo calor do fogo sob o feitiço amarrado. O mesmo se passa com *kat*. Certa vez amarraram o cabelo de um jovem recluso que – soube-se depois - não havia respeitado os tabus relativos à ingestão de uma droga emética e foi morto pelo dono da raiz (ver próximo capítulo). O contra-feitiço atraiu *kat*, que apareceu na forma de um redemoinho no centro da aldeia.

2.8 Todo enfeitiçado é parente

É comum entre povos guerreiros da Amazônia a idéia de que o matador sofre uma espécie de transformação corporal e logo perceptiva após o homicídio, um devir inimigo (cf. Viveiros de

Castro 1986) que em muitos casos deve ser controlado com reclusão e jejum. O matador fica impregnado do sangue do inimigo, necessário para ativar sua própria potência reprodutiva; ou adquire momentaneamente a visão do inimigo, vendo seus próprios parentes como inimigos, o que o torna perigoso para eles; ou sonha com o inimigo, que lhe apresenta cantos xamânicos (*cf.* por exemplo Taylor 1994, Viveiros de Castro 1986, Fausto 2001). Em todos esses casos, os perigos do devir *outro* são compensados pela potência que é apreendida, frequentemente uma etapa necessária para o estabelecimento da pessoa na comunidade como um adulto. O homicídio é nesses sistemas uma forma de constituição da pessoa através da apreensão de potência externa. A feitiçaria xinguana parece torcer estranhamente esse projeto: se o feiticeiro sofre algum tipo de fusão com sua vítima, tal fusão só resulta na morte prematura do próprio feiticeiro, ao mesmo tempo em que seu destino pós-morte não se diferencia do dos demais, pelo contrário pois, não sendo chefe, será subordinado como qualquer simples mortal à devoração no céu pelos urubus canibais. Seu devir vítima é apenas negativo⁸⁸. Mais do que se identificar a sua vítima, ele torna-se vítima da sua vítima. O feiticeiro decreta sua morte, não como o herói que será alvo dos parentes do inimigo morto na próxima batalha, como era o caso dos guerreiros tupinambá, mas como defunto de pele rachada, ossos à mostra pelo jejum prolongado e sexualidade descontrolada, cujo corpo será abandonado no mato para que sua pessoa não seja lembrada como um dos que estão “entre nós”, enterrados no centro da aldeia. É a ausência do seu corpo sob a terra, mais que o destino de sua *'ang* após o morte, o que interessa aos Aweti: o feiticeiro não estará “com nossos avós” (*kajamujza ypywo*), em “nossa terra” (*kaje'yta'aj*). Se o cadáver mantém-se identificado a seus familiares vivos, o cadáver do feiticeiro é ostensivamente marcado

⁸⁸ A despeito da prevalência de uma ideologia pacifista que faz com que o homicídio não seja um tema muito freqüente de suas conversas, alguns Aweti certa vez me explicaram, a respeito de um homem muito barrigudo que havia sido policial em Brasília, que após matar uma pessoa um homem matador deve fazer vomitórios e uso de aranhadeira destinada à expulsão do sangue do inimigo de sua barriga.

como *outro* em relação ao grupo local.

O fato de que não há nada a ser adquirido ou somado com um homicídio por feitiço está obviamente ligado ao fato de que a feitiçaria é sempre secreta: ninguém ganha fama, poder ou renome por matar alguém com feitiço. A fama dos feiticeiros, aliás, não circula a não ser como fofoca; o feiticeiro não pode ter um grande nome se seu nome é pronunciado sempre às escondidas. Se em algumas partes da Amazônia existe a possibilidade de uma feitiçaria guerreira voltada para os inimigos – mesmo que os especialistas, usualmente também xamãs curandeiros, acabem sendo acusados de atuar contra seus coaldeões (o que torna os xamãs figuras ambíguas, tema focado na coletânea de Whitehead, 2004, sobre o feitiço na Amazônia), no Alto Xingu é como se toda feitiçaria fosse para dentro, sendo por isso tão terrível.

A feitiçaria xinguana parece não comportar assim a figura da vítima como um inimigo compartilhado, isto é inimigo comum em relação ao qual um grupo pode se situar; toda vítima de feitiço é suficientemente *mesmo* para que a feitiçaria seja considerada sempre abominável, mesmo quando praticada contra desconhecidos. Ao escutar histórias pelo rádio ou através de terceiros, nenhum aweti fica indiferente a um feitiço feito por um Wauja contra outro Wauja, ou por um Ikpeng contra outro, ou por um Kamayurá contra um Kayapó, simplesmente pelo fato de serem pessoas distantes. Um feitiço é sempre igualmente abominável; não há inimigos comuns, não há homicídio justificado, apenas a vingança é justificável. Em suma, se nem sempre de fato, sempre por princípio, o feitiço é uma agressão contra um parente. Ele assim se diferencia da guerra que, por mais condenada pela moral pacifista xinguana, é ainda um meio de ação legítimo contra os *outros*. Tanto a guerra é concebível quanto meio legítimo de relação que a morte de um “mestre do arco”, *yzapat itat*, é objeto da celebração do Jawari, importante ritual interaldeão xinguano. A este respeito Barcelos Neto já notara que os discursos Wauja sobre a guerra sempre

ênfatizam a aquisição de mulheres do inimigo como um desfecho possível e positivo; a guerra pode ser um passo em direção à aliança matrimonial.

Quanto ao feitiço, algo diferente parece-me ter lugar. Isso fica claro quando observamos as reações de xinguanos e não xinguanos à feitiçaria. Há casos de xinguanos acusados por não xinguanos de feitiçaria, mas não o contrário (ver cap 5). O feitiço parece estar para os não xinguanos como a guerra está para os xinguanos – é agressão que vem de fora. A guerra pode assim cumprir duplamente um papel “identitário”: tanto ela requer que o grupo se identifique internamente em torno de um inimigo comum, quanto ela permite ao grupo e especificamente à pessoa do matador engrandecer-se em glória, conhecimentos, afins, descendentes (*cf.* Sztutman 2005). Na medida em que algo é incorporado com a guerra, a potência que se apreende do exterior é transformada, não sem esforço e sem perigos, em matéria prima a partir da qual se forja e organiza o interior. A guerra existe sob o princípio de que é possível converter o outro em mesmo (as mulheres inimigas em esposas, por exemplo), lógica que coloca a alteridade não como oposto ou negativo mas como constituinte do eu (*cf.* Viveiros de Castro 1986). É verdade que um sistema funcionando sobre essas bases está fadado à eterna irrupção do *outro* sob forma não domesticada, donde a importância da reclusão do matador ainda impregnado do sangue inimigo, por exemplo. Um mundo fundado na necessidade da guerra é dominado por uma força centrífuga que torna frágeis grupos e identidades forjadas com grande esforço. O matador não é a única figura ambígua nesse cenário: também os xamãs, meio espírito, meio gente, são frequentemente objeto de desconfiança por parte do grupo (*cf.* por exemplo Whitehead 2004).

Ainda assim, comparada à produtividade que a guerra promete, a feitiçaria xinguanana é puro pessimismo: aqui não são os inimigos que possuem uma potência apreensível e desejável, mas os próximos que se mostram incompreensivelmente estranhos. Na feitiçaria o sujeito sempre

se identifica à vítima, àquele que perde algo – por isso a eterna piedade para com os enfeitizados. A não ser que o sujeito esteja sendo acusado – mas também aí considera-se vítima pois, como nota Douglas sobre os Lele, a acusação é uma ofensa similar, em natureza, ao feitiço (ver cap 6). De qualquer forma, o feitiço é visto como algo vindo de dentro – de onde não se esperaria, e de onde não poderia deixar de vir, por outro lado. Se é verdade que a feitiçaria unifica num idioma comum xinguanos e não xinguanos que eventualmente acusam xinguanos de terem-nos enfeitizado, e opera, como ressalta Coelho de Souza (2001), uma “abertura do sistema”, é menos porque ela é um meio de apropriação de potência estrangeira, como a guerra, que por se definir como agressão ao social e geograficamente próximo: deste modo, repito, do ponto de vista xinguanos qualquer vítima de feitiço é percebida como se fosse parente, tornando-se *mesmo* pela própria identificação que é estabelecida por um xinguanos com o enfeitizado. Por outro lado, suspeito que se um “não xinguanos” chega a ser acusado por um “xinguanos”, isso sucederá apenas quando algum tipo de relacionamento já estiver em curso, e nesse sentido o “não xinguanos” já será suficientemente xinguanos, parente, para ser considerado feiticeiro.

A feitiçaria no Alto Xingu me parece sintetizar, enfim, uma potência centrífuga, sem apresentar em si mesma nenhuma possibilidade de estabilização, apontando apenas para uma constante dispersão resultante da desconfiança generalizada entre pessoas próximas - veja-se o que nota Gregor 1977, sobre os Mehinaku: todos os homens adultos da aldeia eram acusados de feitiçaria por alguém. Ela pode, no entanto, como notaram diversos etnógrafos, ser incorporada às disputas políticas a serviço da manutenção do poder de determinados indivíduos, na medida em que as acusações por vezes culminam no exílio forçado de concorrentes políticos (*cf.* sobretudo Basso 1969). Mas não seria o caso de reduzi-la isso.

O feitiço só é legítimo na forma do contrafeitiço. Idealmente, todos concordam que é

preciso extirpar o mal, eliminando o feiticeiro da vida social. Muitas histórias antigas relatam a morte de feiticeiros por contra-feitiçaria, mas todos concordam que hoje isso dificilmente acontece, por motivos que relato a seguir. Resta aos parentes do falecido, tomados de raiva e desejo de vingança, a opção da execução. Aqui vemos que a contra-feitiçaria seria um meio de sanção relativamente próximo aos rituais de anti-feitiçaria africanos pois, na medida em que é o morto que, enfim dotado de plena consciência e alguma agentividade, denuncia seu malfeitor, não parece haver dúvidas quanto à correte de tal julgamento. O próprio estado físico do feiticeiro o denuncia, não havendo dúvidas de que o destino de seu cadáver deve ser a devoração pelos urubus. Quanto às execuções, contudo, muitas dúvidas podem surgir. Quem garante que um homem não foi executado injustamente?

2.9 A violência deve ter um fim

Voltemos à história que comecei e relatar acima, ocorrida entre o Posto Leonardo e a aldeia Ipavu, na década de 60. Ao morrer um homem Kamayurá, seus irmãos acusam o pai da sua amante aweti de tê-lo enfeitado, via comida. Enquanto os Aweti sustentam que foram dois feiticeiros Kamayurá os verdadeiros assassinos, os irmãos do falecido organizam uma emboscada para executar o homem de quem suspeitam. Objetos de valor são apresentados no centro da aldeia (*nekat wejzotem*, “eles [irmãos do falecido] tiram seus bens [de casa]”) e quem está disposto a participar da execução toma um bem em pagamento – como “preço do feiticeiro” (*tupiat itat epy*). Dizem que os Kamayurá reuniram muitos bens, arregimentando cada vez mais homens para compor o grupo de vingadores.

Que as suspeitas incidam sobre relações de relativa proximidade é revelado pelo desfecho deste caso: para assassinar o suposto feiticeiro, os Kamayurá simularam uma expedição de pesca, para a qual convidaram sua vítima que, sem nada desconfiar, aceitou participar do programa. Ainda próximo de sua casa foi esfaqueado pelos executores. O episódio foi presenciado e registrado por Thomas Gregor (1992), etnógrafo dos Mehinaku, que então se encontrava no Leonardo.

Até onde sei, o feiticeiro aweti foi identificado a partir de algumas inferências: onde você esteve, o que comeu, com quem andou – perguntaram ao enfeitizado durante a breve convalescença. Em outros casos, o contra-feitiço serviria para identificar o feiticeiro, já que o ex-dedo ou ex-cabelo do falecido apontam seu matador, enquanto o enfeitizado ainda vivo muitas vezes não consegue fazê-lo. Idealmente, o contrafeitiço mata, mas diz-se que hoje em dia é muito raro isso acontecer, seja porque os familiares da vítima não suportam o jejum de sexo por tempo suficiente, seja porque os remédios de branco anulam os efeitos da feitiçaria de vingança. Apontar o feiticeiro, contudo, é o mesmo que decretar sua morte: se a família da vítima está segura sobre a identidade do matador, deverá provavelmente organizar uma execução, reunindo bens para pagar um grupo de vingadores. Se isso já não mais acontece no Alto Xingu, como parece ser o caso, diria ser devido a transformações sutis que os Aweti em alguma medida não reconhecem: dizem, pelo contrário, que um feiticeiro pode ser executado a qualquer momento, e ainda hoje continuamos a ouvir casos de homens que se mudam de aldeia quando acusações contra si começam a se acumular e ganhar peso, exilando-se por temer o desfecho fatídico. Certamente o empenho dos irmãos Villas-Boas pela pacificação interna - estratégia de sobrevivência para os povos indígenas ilhados no PIX - conduziu a uma diminuição drástica ou mesmo ao desaparecimento, ao longo das últimas décadas, das execuções. Ainda que há mais de

uma década não tenhamos notícia de tal desfecho para um feiticeiro, contudo, é relevante que a execução continue a figurar no horizonte de possibilidades dos xinguanos.

Se todo feitiço é interpretado como a morte de um de nós, a feitiçaria de vingança e a execução são legítimas porque se trata da morte de um *outro*. No ato de enfeitiçar, o feiticeiro cria a distância que o diferencia radicalmente, tornando-se doravante um estranho, um invejoso. Idealmente, portanto, o feiticeiro – na condição de matador de um “nós” é o inimigo comum cuja morte é de interesse geral, inclusive regionalmente, já que a fama de muitos feiticeiros ultrapassa o grupo local. Como sustentam diversas análises da feitiçaria no Alto Xingu e alhures, portanto, a execução tem por meta a purificação da comunidade (cf. Gregor 1992; Riviére 1970; Douglas 1970). Na prática, como vimos no caso do aweti executado, nunca haverá consenso. Mesmo quando a reputação de feiticeiro ultrapassa os limites da aldeia, é preciso sempre se perguntar: quem, naquela aldeia vizinha, sustenta que fulano desta aldeia é feiticeiro? Como já notara Bastos (1987/88/89) os casamentos interaldeões conduzem à formação de facções translocais. Assim, se no contexto ritual as aldeias (ou grupos “etno-lingüísticos”) se mostram como corpos coesos opondo-se uns aos outros, na vida cotidiana observamos interserções conectando-as e atravessando-as, de acordo com as alianças estabelecidas por cada família nuclear – unidade mais efetiva no que concerne ao compartilhamento de opiniões que determinam o alinhamentos das pessoas quanto às acusações de feitiçaria. Acusações de feitiçaria, em suma, são tópicos de divergência intra e interlocal, o que faz das execuções sempre parcialmente ilegítimas – ou ilegítimas para uma parcela das pessoas envolvidas.

Seria falso, no entanto, afirmar que a contrafeitiçaria e as execuções de feiticeiros promovem apenas a continuidade da agressão. Uma vingança levada às vias de fato parece provocar um choque que intimida e conduz as pessoas a se questionarem sobre como gostariam

de viver em grupo – a única forma *humana* de viver – dançando, fazendo rituais no centro da aldeia, alegrando-se. Esse é o tipo de raciocínio que fez minha mãe aweti argumentar comigo certa vez, quando comentávamos algumas dificuldades políticas enfrentadas pelos Aweti no contexto regional, que não deveria haver mais rivalidade entre a família Yawalapití que está à frente da ONG que coordena o sistema de saúde local e a família dos atuais líderes da aldeia Aweti. De fato esses dois grupos haviam sido inimigos há muito tempo atrás, mas agora todos estavam mortos, e os Yawalapití já haviam vingado a sua baixa, lembrava-me ela.

Trata-se de uma história famosa de feitiçaria e execução que associa duas importantes famílias de chefes aweti e yawalapití (ver introdução). O caso ocorreu pouco antes da chegada dos irmãos Villas-Boas à região do Alto Xingu, na década de 1950. Segundo os Aweti, o então chefe yawalapití era um grande feiticeiro, e matou com feitiço o pai (FB) da mulher yawalapití que casara-se com o chefe aweti. Em seguida teria enfeitiçado um jovem recluso de sua própria aldeia (ou um filho de irmã kamayurá, segundo Bastos 1987/88/89, 399 *apud* Coelho de Souza 2001, 371). O chefe aweti foi com seus pais e irmãos velar o morto, como se faz comumente. Por ser o único na época que sabia manipular uma espingarda, um dos irmãos do chefe aweti foi então contratado por um grupo kamayurá para executar o feiticeiro. O chefe yawalapití recebeu um tiro ainda durante o velório, na casa do falecido, enquanto ajoelhado pranteava. O episódio levou à dispersão dos yawalapití. O filho do chefe executado foi viver entre parentes na aldeia Kuikuro, onde contratou um grupo de matadores para “pagarem” (vingarem) seu pai.

O pai do jovem executor aweti havia ficado muito bravo com o filho, pois sabia que os descendentes do chefe yawalapití viriam em seu encalço, e por medo nunca se afastava de casa. Mas um casal que não era próximo daquela família saiu certo dia para catar pequi no local onde antes situava-se a aldeia Yawalapití agora abandonada. Lá foram surpreendidos por uma

emboscada dos Kuikuro, e o homem morreu. Quando sua esposa apareceu de canoa, na manhã seguinte, lamentando o marido falecido, os Aweti logo entenderam o que ocorrera. Dessa vez foram os Kuikuro que ficaram presos em casa, com medo da vingança qweti, que nunca aconteceu. Mas esse não foi o fim da vingança dos filho do chefe yawalapití, que anos depois matou com feitiço o filho de um dos irmãos do executor de seu pai, uma criança que morreu engasgada com espinha de peixe por causa de feitiço amarrado. Outras mortes na família aweti foram creditadas a este homem yawalapití, que tornou-se depois chefe de uma aldeia constituída com a ajuda dos irmãos Villas-Boas. Dizem ainda que ele conseguiu outro pagamento pela morte de seu pai: num encontro com o executor awetí no Jacaré (então base aérea da FAB), exigiu deste um colar de caramujo como recompensa. O neto daquele chefe executado é hoje um dos líderes à frente do atendimento de saúde no Alto Xingu. Era sobre ele que me diziam alguns aweti: “Não há porque ser inimigo dos inimigos de seu avô. Já morreram todos...”.

Se a história fala sobre o prolongamento das inimizades através de gerações, ela fala também que é preciso haver um limite aí: quando os indivíduos desaparecem, as inimizades devem morrer também, o tempo de uma contenda é o tempo de vida dos seus protagonistas. E não foi de fato nenhum aweti que sugeriu haver uma ligação entre aquele episódio antigo e sua atual situação política, fui eu que aventei tal hipótese. Do ponto de vista dessa família aweti, os Yawalapití se vingaram diversas vezes, enquanto eles, Aweti, nada fizeram para pagar a morte dos seus. Não há muitas dúvidas de que a família Yawalapití envolvida no caso não deve compartilhar essa visão, mas importa saber o que os Aweti consideram correto ou provável a respeito de um caso de inimizade de tais proporções: que não deve prologar-se indefinidamente, que é melhor deixar passar uma vingança sem resposta. O que move as acusações de feitiçaria, no entanto, é sempre a suposição de um sujeito sobre os motivos que levariam um outro a vingar-se.

Nesse sentido a acusação contém muitas vezes um quê de auto-crítica: veja-se a imprudência daquele jovem aweti levando à morte tantos de seus familiares. Esse jogo de projeções e avaliações da própria conduta é o que alimenta a máquina de guerra do feitiço, imprimindo dinâmica à vida política e instabilidade aos grupos locais.

Capítulo 3

Mo'akatu: para fazer gente

Apesar de circularem longe da vista dos demais, feitiços, como outros objetos quaisquer, são coisas que se ganha, troca e fabrica. Sua manipulação, contudo, exige algumas capacidades físicas específicas do feiticeiro, sobre as quais, a bem da verdade, pouco sabemos, pois, assim como tudo que envolve a feitiçaria xinguna, as técnicas corporais do feiticeiro são secretas, e afirmar conhecimento sobre elas equivaleria a uma confissão. O objetivo deste capítulo é situar o processo de constituição corporal do feiticeiro, tema do capítulo a seguir, no quadro mais geral dos processos de constituição da pessoa no Alto Xingu. Pois se é verdade que o feiticeiro necessita de habilidades corporais específicas, que devem ser adquiridas por meio de determinadas técnicas, isso não é menos verdadeiro para qualquer pessoa xinguna. Pois, como já notou há muito Viveiros de Castro (1977) escrevendo sobre os Yawalapití (*cf.* também, para uma generalização pan-amazônica Seeger, 1979) os xinguanos entendem que o corpo humano não se desenvolve *naturalmente* segundo propriedades internas determinadas no ato da concepção:

Todo o complexo xinguno da reclusão, acionado nos momentos da couvade, da puberdade, da doença, da iniciação xamanística e do luto, que pode ser visto como também incluindo, senão mesmo como tendo por modelo, a gestação (mas também o sepultamento) – todo esse complexo se radica na idéia de que o corpo é corpo humano a partir de uma fabricação cultural (2002, pg 75).

O que segue é em larga medida uma confirmação do que disse este autor, contudo devo acrescentar algumas observações. Em primeiro lugar, se o complexo da reclusão se apresenta de

fato como momento privilegiado de fabricação corporal, esta não se limita a tais momentos, mesmo se incluimos aí a concepção ou a morte. A constituição da pessoa é não só permanente, mas também permanentemente “cultural”, isto é, produto de ações intencionais, fruto de uma fabricação. Em segundo lugar, é preciso esclarecer a que o autor se refere com a noção de fabricação do “humano” pela “cultura”. A frase descontextualizada poderia levar-nos a crer, guiados pelo senso comum ocidental, que a cultura, como distintivo do humano, é o que faz dos corpos Yawalapiti *humanos*, em contraste com os corpos não humanos e a-culturais dos animais. Sabemos, é claro, que esta não é a idéia do autor, que no mesmo texto já demonstra de que modo, para os Yawalapiti, os animais (*apapalutápa-mina*) são sempre potencialmente espíritos, o que significa o mesmo que dizer *humanos*, condição marcada justamente pelo fato de que vivem organizados culturalmente – em aldeias, com chefes, xamãs e rituais etc. Como veremos, os Aweti possuem um verbo que expressa perfeitamente a idéia de que os animais, como os xinguanos, também fabricam *culturalmente* seus corpos para tornarem-se *humanos* para si mesmos.

Isso posto – até aqui apenas recordo o que Viveiros de Castro afirma para os Yawalapiti - o ponto que irei ressaltar a longo do capítulo é que a fabricação do “humano” - ou da pessoa, seja humana ou não humana, se assim me faço mais clara – deve ser pensada como um processo de incorporação de qualidades e potência de outros sujeitos, processo para o qual a alimentação e o domínio de conhecimentos servem-nos alternativamente como modelo (ponto em que o presente argumento se aproxima dos trabalhos posteriores do mesmo autor, ver por exemplo Viveiros de Castro 1986). Desejo enfatizar, enfim, o fato de que os procedimentos (culturais) aplicados à construção do corpo (humano) envolvem relações com humanos e não humanos, ou com variados tipos de pessoa. Poderíamos mesmo dizer que a cultura de que se fazem os corpos aweti (e outras

pessoas do cosmos, devemos supor) não é nunca própria, sempre alheia.

Os Aweti valem-se de uma enorme variedade de substâncias vegetais, intervenções mecânicas e rezas para fazer seus filhos pararem de chorar, aprenderem a andar, tornarem-se fortes, belos e hábeis. Toda pessoa comum é ou deveria ser submetida a tais procedimentos, ao passo que os destinados às posições de liderança, os *morekwat*, deveriam sê-lo de maneira ainda mais rígida, para garantirem sua condição de “*morekwat* de verdade”, *morekwat ytoto*. Além disso, quase todos os homens aweti quando chegam à meia idade acabam tornando-se *mopat*, xamãs, seja por escolha seja por fatalidade – um processo que também promove a constituição – na forma de um aumento, como se verá - corporal. Quanto aos feiticeiros, as etnografias da área registram que são treinados secretamente por seus pais no período de reclusão pubertária; todo feiticeiro seria filho de um feiticeiro, portanto. Os Aweti sustentam essa idéia, mas falam também sobre feiticeiros como pessoas que buscaram conseguir feitiços pagando a outros feiticeiros quaisquer, num momento qualquer de suas vidas. Falam também de feiticeiros que, antevendo a própria morte por contra-feitiçaria, resolvem passar seus feitiços a um primo ou parente qualquer que poderá vingá-lo no futuro. De todo modo, nos interessa aqui que a feitiçaria requer tanto a aquisição de objetos e o aprendizado de técnicas para a manipulação destes, quanto a fabricação de um corpo, processo que por sua vez também é baseado na apreensão de conhecimento. Tudo isso indica que a distinção observada por Evans-Pritchard para os Azande entre o malefício provocado pela presença inata de uma substância corporal (*witchcraft*) e o malefício provocado pelo domínio de uma técnica aprendida (*sorcery*) não é pertinente no presente caso – uma distinção a que retorno pela pregnância que teve na literatura posterior sobre o tema (veja-se, por exemplo, a coletânea de Whitehead, 2004). O contraste nos ajuda, ainda, a ressaltar o fato de que no universo ameríndio o corpo não tem nada de inato, e todo corpo só existe enquanto produto

intencional de alguém ou, como pretendo demonstrar, produto das relações que uma pessoa deseja e consegue estabelecer em sua vida. E na medida em que é feito, o corpo é também um sinal das relações que o constituem, aspecto fundamental no que concerne à feitiçaria, pois diz respeito ao problema de como reconhecer um feiticeiro.

3.1 Manter vivo, manter próximo, tornar grande

Existe um verbo na língua aweti que poderíamos traduzir literalmente por “fazer tornar-se gente”, *mo'aká*, formado pelo substantivo *mo'at* – “humano” em oposição a animal ou *kat*, “antropomorfo”, “organizado culturalmente”, “xinguano” em oposição a não xinguanos e brancos, “moral” em oposição a imoral - agregado ao sufixo causativo *-ka*, “tornar”. A primeira vez que tomei conhecimento de sua existência foi ouvindo uma história sobre o ritual de flautas *karytu*. Nessa história, o dono das flautas, que desejava promover um ritual, determina quais dentre os animais serão os flautistas, ensinando a cada um determinado tipo de música. O ato de ensinar as músicas é descrito como um ato de “fazer gente”: *wejmo'aká nekamaraza*⁸⁹, “ele *mo'aká* o seu povo”. Mais tarde conversei com uma família sobre o sentido daquela expressão. *Ti mo'aká kajepuzá, tipoj, an omañoka*, “A gente *mo'aká* nossos animais de estimação, damos comida a eles, e assim eles não morrem”, respondeu-me prontamente uma jovem. *E'atuwo, kajkam'y ete ekozoko, ewaip, ekotu, an emañoka, mo'azan eup. Ety emo'akatu*, “Quando você nasceu, foi alimentada com leite materno, cresceu, andou, não morreu. Você ficou sendo *mo'at*. Sua mãe fez você ser *mo'at*”, foi a resposta da mãe daquela jovem. O dono da casa me forneceu

⁸⁹ O termo *kamará* foi registrado em várias aldeias xingunas com o sentido de “povo”, em oposição a “chefe”; os aweti usam-no somente nesse tipo de contexto, para designar a gente ou o povo de um determinado líder. *-za* é coletivizador.

ainda outro exemplo: *An utepe mo'azan oupwyka, ita'ogezoko utepe, 'na me, timo'aká itsa', kaj'etu. Morekwatzan ti jung. Ok mo'egetu me, morekwazan oup, mo'azan*, “Se por acaso ele [um homem] não se comporta como *mo'at*, se ele fica bravo, ‘ei, vamos fazê-lo virar *mo'at*’, dizemos. O colocamos na posição de chefe. Sua casa [de chefe] é feita [pela comunidade], ele fica *morekwat, mo'at*”. Este homem ainda ilustrou seu exemplo: “Veja Arapatiwá [lingüista que trabalha entre os Aweti], quando chegou aqui ele era criança (*kaminu'at ian*). Ensinamos a ele sobre nossos costumes (*azo porywyt*), histórias (*tomowkap*), a língua (*ti'inku*), agora ele é chefe de verdade (*morekwat ytoto*), a gente *mo'aká* Arapatiwá. E você também. Você é *kujã morekwat* (chefa)”.

Ensinar cantos rituais, alimentar um animal de estimação para que se mantenha vivo e dentro de casa, cuidar de um bebê recém nascido para que não morra, reconhecer um homem formalmente como líder, tornar um homem importante ensinando-o coisas, todas essas ações são designadas pelo mesmo verbo, que remete à noção de *mo'at*. No caso do bebê e do xerimbabo, ser *mo'at* significa acima de tudo estar vivo. Como vimos no primeiro capítulo, a morte não implica necessariamente a aniquilação total da pessoa, mas sim seu afastamento em relação aos vivos. Na condição de *kat*, ela poderá seguir vivendo alhures, seja na floresta, seja na aldeia dos mortos. Isso é mais explícito quanto ao animal de estimação - fazê-lo *mo'at* é não apenas mantê-lo vivo, mas também mantê-lo junto. Os animais fazem o mesmo com seus filhotes: *omenbyza wejmo'aká otekyty*, “ele [um animal] faz seus filhos *mo'at para si mesmo*⁹⁰”. Isso torna mais claro, aliás, que *mo'at* não pode ser uma propriedade substantiva, mas apenas uma qualidade perspectiva: os animais fazem de seus filhotes “gente” para si mesmos, mas do ponto de vista de um aweti um pássaro selvagem não é gente, a não ser que passe pelo processo de domesticação.

⁹⁰ *Otekyty*: o-terceira pessoa singular; -te-, reflexivo; *kyty*, para.

Todo ser precisa ser “feito”, portanto - alimentado para crescer e superar o estágio mais frágil de sua existência, logo após o nascimento, e ensinado a reconhecer o meio onde habita. Um filhote de passarinho deve ser mantido amarrado durante as primeiras semanas após a captura; à medida que cresce e passa a reconhecer seu dono e toda a família, poderá ser solto, pois não irá mais se afastar da casa. Além de reconhecer as pessoas, passará a reconhecer também a língua aweti, entendendo o que lhe dizem (sem contar os papagaios, que conseguem reproduzir também algumas palavras) outro sinal de que está se tornando *mo'at – igual*. Um pássaro capturado já adulto dificilmente pode ser solto, mesmo tendo as asas cortadas, pois nunca chega a se acostumar totalmente com seu novo ambiente.

Quanto a um bebê, é preciso primeiro garantir que não morrerá. Se ele precisa “ser feito gente” é porque não o é de saída, ao nascer. O tema é recorrente entre os povos da Amazônia. Gow (1997), para citar um exemplo, nota sobre os Piro da Amazônia peruana, que um bebê ao nascer é submetido a uma avaliação quanto à sua natureza humana ou não humana - talvez ele não seja filho de um homem, mas de uma cobra ou de um macaco. Entre os Aweti, parece-me que a condição não humana do bebê está sobretudo ligada a sua extrema dependência com relação aos pais. O bebê ainda não é completamente gente porque ele ainda não existe propriamente, a não ser como prolongamento corporal dos progenitores, e nessas condições pode morrer a qualquer momento. Sua existência incerta também está ligada ao fato de ainda não possui consciência das coisas à sua volta (*ka'akwawapu*), nem de si (*tekwawapu*), nem dos outros (*kajkwawapu*, “reconhecimento de nós”)⁹¹. De um bebê se diz, assim como de um feiticeiro, um

⁹¹ *Ka'akwawap*, termo que possui a mesma raiz de “saber”, *kwawap*, é usado em contextos variados para designar percepção apurada das coisas, capacidade de distinção entre o que é perigoso e o que não é, capacidade de distinção de um comportamento adequado aos variados tipos de relação. Os Aweti às vezes traduzem o termo por “inteligência”, como já aludi, mas pelo que pude apreender de seus contextos de uso a expressão *porywyt katu* seria mais similar à noção de inteligência enquanto capacidade de elaboração intelectual apurada ou esperteza, entre nós.

homem violento ou um chefe sovina: *an oka'akwawawyka*, ele não sabe o que faz, não tem noção das coisas.

É notório que os xinguanos consideram a gemelaridade uma aberração inaceitável; pais de gêmeos são desprezados, a comida que oferecem no centro da aldeia rejeitada como se estivesse contaminada, pois poderia provocar uma gravidez similar em quem a comer. Parir gêmeos também pode ser resultado de feitiço. Certo dia explicaram-me que o motivo de se desprezar a tal ponto os gêmeos é a extrema fragilidade de sua existência: tudo que acontece a um afeta ao outro. Devido a essa interdependência insolúvel, os gêmeos existiriam, pois, na eterna iminência de morrer, virar *kat*, como se nunca chegassem de fato a virar gente. Isso não acontecia a Kwat e Taty, os gêmeos demiurgos, porque eles eram fortes, mas nós não, nós somos fracos. A explicação talvez não dê conta da questão da gemelaridade, que parece ter uma dimensão mais profunda e abrangente na Amazônia (cf Lévi-Strauss 1991), mas indica um aspecto importante da visão aweti sobre a pessoa: é preciso ter conquistado alguma independência para que alguém possa ser dito *gente* de fato. Contudo, ser independente não é o contrário de estar em múltiplas relações, pois, como pretendo mostrar aqui, é apenas por meio de relações que alguma independência pode ser construída.

Os Aweti dizem que um bebê é feito apenas do esperma do pai (*nup'yt put*); o útero onde o feto se desenvolve é apenas “seu lugar”, *nupap*, e a placenta “sua rede”, *ne ini* (à placenta desligada do feto, após o nascimento, diz-se *ne ini put*, sua ex-rede, mas ela é antes de tudo vista como uma parte do corpo da mãe). Os procedimentos que podem influenciar a formação da criança, contudo - seu sexo notadamente, e se serão gêmeos - são dirigidos à mãe. Se deseja ter

Porywyt, por sua vez, é traduzido como “costume” ou “cultura”. Ao contrário do *ka'akwawapu*, *porywyt* parece ser menos algo que se desenvolve ou aprende, e mais uma peculiaridade de algo ou alguém, uma ação repetida percebida por outros como tal. Pode ser *porywyt* de alguém despertar sempre a tal hora, ou *porywyt* de um pequiheiro florescer sempre antes dos demais.

uma filha, por exemplo, ela deve comer utilizando uma concha (*kyngta*), instrumento de descascar mandioca e descarnar pequi, duas tarefas sumamente femininas, à guisa de talher; para ter um filho homem, deve comer o pênis do macaco prego (*ka'jyt*), única espécie de macaco considerada comestível. Este alimento também é recomendado aos homens para curar impotência. Para intervir na formação do sexo da criança a mulher pode também fazer uso de poções vegetais ministradas por algum conhecedor, mas existem alguns riscos. Há uma flor, por exemplo, cujo chá é usado para fazer um filho homem, e que eventualmente leva à formação de um casal de gêmeos, o que é altamente indesejado. É possível também induzir à formação de gêmeos enfeitiçando a mulher, isto é, amarrando para ela um feitiço com imagem de *kat*. O fato é que a criança é um ser manipulável enquanto permanece na barriga da mãe, de modo que as ações tanto desta quanto do pai influenciam na sua formação. Além disso, são comuns comentários a respeito das semelhanças físicas dos filhos com qualquer um dos pais.

A formação do feto a partir do espermatozóide paterno, portanto, não deve ser supervalorizada - a criança possui uma identificação igualmente forte com ambos os progenitores, o que ficará mais claro quando tratarmos do sistema onomástico⁹². Isso é o que se deveria esperar, aliás, em um sistema que estende o processo de constituição da pessoa para muito além da concepção, como observamos nos usos do verbo *mo'aká*: fazer uma pessoa é alimentá-la, promovendo seu crescimento físico – para o que contribuem tanto o leite e o polvilho materno quanto o peixe paterno – assim como transmitir-lhe conhecimentos que moldam a sua personalidade; aumentar simultaneamente seu corpo (*ō*) e sua consciência (*-ka'akwawapu*).

Quando aplicado a um adulto, vimos, *mo'aká* foi usado tanto no sentido de instruir numa

⁹² Certa vez ouvi uma jovem Aweti se referindo a uma menina como proveniente dos fluidos vaginais de sua mãe (fulana *'yt ut*) - uma substância da qual nunca outra vez ouvi falar. Ao perguntar descobri que esta fora uma piada em cima de uma informação que teriam recebido dos brancos sobre meninas serem formadas de alguma substância materna e os meninos de substância paterna - “isso é uma história do branco”, me explicou a jovem.

arte ritual quanto no de fazer de um homem líder do grupo, tornar chefe, *morekwat*. O que me parece surpreendente na explicação que recebi é que a decisão de tornar um homem chefe não partiria de um reconhecimento de qualidades que já possui, mas de uma tentativa de proporcionar o desenvolvimento de tais qualidades⁹³. “Se um homem é muito bravo, resolvemos torná-lo chefe” - domesticá-lo, portanto, como se domestica um filhote selvagem. Este último processo é ainda, como aludi no primeiro capítulo, correlato à domesticação de inimigos, já que as aves são inimigas dos homens no céu. Um homem feito chefe é capturado de sua própria ignorância, contudo, não para tornar-se filho, como a ave, mas para tornar-se pai. Fazer um filho e fazer um pai são assim apresentados como processos da mesma natureza e, como se verá adiante, os pais são efetivamente re-feitos quando do nascimento de seus filhos, (um ponto para o qual Viveiros de Castro, 1977, já havia chamado atenção em relação à *couvade* entre os Yawalapiti). Pois o chefe é antes de tudo um conselheiro, o que se espera dele é que fale para as pessoas no centro, referindo-se a elas como “criançada” (*kaminu’aza*) - falando, portanto, do lugar de um homem mais velho e sábio; espera-se também que dê exemplos de empenho, ao lado de uma família trabalhadora, e demonstrações de generosidade, compartilhando sempre o que possui. Tornar um homem chefe é uma espécie de captura através da instrução moral e cultural, e nesse sentido não guarda uma diferença profunda em relação ao processo de ensinar cantos rituais a um homem. Voltarei ao tema da chefia no próximo capítulo.

⁹³ Não posso deixar de notar, a respeito da referida explicação do verbo *mo’aká* no que concerne à chefia, que o então chefe da aldeia ilustrava com perfeição tal conceito: era um homem reconhecido pela braveza, que não obstante fora escolhido pelos Aweti para representá-los mas que, no entendimento de alguns, por fim não havia “virado gente” como se esperava. Evidentemente esta não é a situação ideal, pois seria preferível que houvesse um jovem criado para a liderança, um que possuísse de antemão a confiança e o respeito de boa parte do grupo, enquanto aquele homem passara desde a infância a vida toda fora da aldeia, e sua família já não vivia entre os Aweti há mais de vinte anos. Os aweti haviam elegido um chefe praticamente estrangeiro.

3.2 Pais e filhos por fazer

Desde o início da gravidez até mais ou menos o primeiro ano de vida de seu filho, os pais devem abster-se de diversos alimentos e atividades que afetariam a vida da criança. Tudo que é proscrito aos pais em prol da saúde do bebê em formação é designado pelo termo *morazwap* – ou pelas formas possuídas *tazwap* e *teporazwap* (“o *-azwap* dele [da criança]”) – termo cuja etimologia desconheço. Uma jovem explicou-me que *tazwap* refere-se às coisas que provocam calor/febre (*takup*) na criança: coisas que fazem-na adoecer. Uma mulher grávida (*ōty’aza*) ou mãe de um filho pequeno (*kaminu’at ty*, lit. “mãe de menino”) não deve descascar mandioca nem produzir ou ensacar polvilho, por exemplo, porque o polvilho e a casca da mandica são quentes. A casca do pequi é igualmente quente, e a mãe não deve trabalhar com isso, pois o pequi também provoca diarreia na criança. Trabalhar na produção do sal, sobretudo queimando as folhas de aguapé, é também proibido, pois o sal é quente, e faz “arder” a criança, *wejko’o*. Se a mãe trabalhar fazendo esteiras ou fiando algodão, a criança terá dificuldade para urinar ou defecar. Uma mulher grávida não deve costurar, pois corre o risco de seu filho nascer com as pálpebras coladas. Quanto ao pai, está proibido de trabalhar na construção de uma casa, de abrir, plantar ou queimar roça, trabalhar na produção de sal ou cavar um buraco, antes ou depois do parto; para reverter o adoecimento do filho será preciso desfazer o trabalho. Se tocar as flautas rituais *takwara* ou *tupi’ã*, a criança perde o fôlego, ou pode ficar chorona. Logo que o filho nasce, o pai não pode sair de casa, pois tomar um susto com qualquer coisa – uma cobra que cruze seu caminho, por exemplo -, provocaria a morte da criança em casa. Foi deste modo, provocando sustos um no outro, que os gêmeos demiurgos Kwat e Taty mataram seus respectivos filhos – e por isso não deixaram descendentes (ver cap 5).

As restrições ligadas ao *morazwap* atestam a dependência física dos filhos em relação aos pais que vigora no período em que a criança é pensada como ainda em formação (*otemo'egeju*, “ele está se constituindo”), antes e após o nascimento, e pode sofrer o efeito de qualquer coisa realizada por seus pais. Vencida essa fase, o bebê – um “sobrevivente”, pois “não morreu”, *an omañoka* - tornou-se *gente*. Note-se que neste momento os pais são os únicos que possuem influência sobre o bem estar de seu filho; quando uma placenta é amarrada por um feiticeiro, é a mãe que sofre as conseqüências, e não a criança. O bebê, de resto, praticamente não possui nada que possa ser tomado pelo feiticeiro como um objeto para amarrar, e tampouco circula por aí de modo a tornar-se alvo de flechadas de feitiço. A conquista gradual de sua independência física representa menos que atingiu um estado de invulnerabilidade que a alteração das relações às quais é vulnerável. Ao possuir objetos, caminhar, ser objeto de práticas de fabricação corporal, alimentar-se de outras coisas que não apenas o leite materno, a pessoa expõe-se a outras relações necessárias e produtivas para sua formação, porém potencialmente daninhas. Uma comunidade de substância com os pais e germanos reais não deixa de existir, mas perde força ao longo da vida, sendo parcialmente substituída por outras formas de comunicação a um só tempo constitutivas e perigosas (ver cap 5).

Voltando à dieta seguida pelos pais de um recém nascido, uma parte das restrições refere-se a um regime aplicado a diversas circunstâncias de vida, *morezowatu*, que implica basicamente a supressão temporária de qualquer tipo de peixe. Obrigatória após o parto, essa abstinência já se insinua durante a gravidez devido à falta de apetite dos pais de uma criança em gestação. O cheiro de peixe torna-se extremamente enjoativo para a grávida, e também o pai fica inapetente. Se é preciso deixar de comer peixe após o nascimento, isso diz respeito ao sangue do parto e aos sangramentos pós-parto. Tanto o peixe quanto o sangue têm um cheiro forte, *pyly'u*, que a

associação das duas substâncias tornaria excessivo. Uma mulher menstruada segue a mesma dieta, tanto porque não deve quanto porque não tem vontade de comer peixe: “‘Que nojo, ela está comendo seu próprio sangue!’”, diriam a nós se comêssemos peixe enquanto estamos menstruadas”, explicou-me uma amiga. Comer peixe menstruada faz a mulher ficar barriguda: seria como estagnar o sangue dentro dela, acrescentar algo que já carrega em excesso e de que é preciso livrar-se, assim como o matador precisa expelir o sangue da vítima para não ficar barrigudo. O próprio fato de estar menstruada faz com que a mulher não deseje comer peixe, diz-se: *an zano ikirajka*, “‘tampouco é gostoso [comer peixe nessas condições]’”. O mesmo parece ser verdadeiro a respeito da grávida, pois neste caso a suspensão da menstruação é provavelmente entendida como retenção, e não ausência, de sangue⁹⁴. Ela poderia comer peixe, mas não deseja, assim como o homem com quem, através da criança que estão gerando, ela mantém agora uma estreita relação. O ato de gerar uma criança identifica parcialmente não apenas pais e filhos, mas os próprios genitores entre si. Esta identificação, no entanto, é parcial e circunstancial, como se verá no capítulo 5.

Nos primeiros dias após o nascimento da criança a mulher não deve comer rigorosamente nada, para não ficar barriguda no futuro - ela apenas vomita, com o auxílio de eméticos, pois deve expelir todo o sangue do parto. Aos poucos, começa a se alimentar de mingau cozido de polvilho e água (*mi'ating*), que vai ajudá-la a ter leite, enquanto qualquer coisa sólida atrapalharia o início da amamentação. Após uma semana, a mulher pode começar a acompanhar o marido numa dieta de carne de caça – algumas aves e macaco prego. Idealmente o casal deve esperar três meses para recomeçar a comer peixe. A saída do regime é marcada por um ritual ministrado por

⁹⁴ Entre os povos ameríndios o sangue é frequentemente visto como a contribuição feminina para a formação do feto, acumulando-se, como o esperma, no útero da mulher grávida. Esta seria uma hipótese alternativa sobre a concepção mesmo entre alguns povos xinguanos (*cf.* Viveiros de Castro 1977).

qualquer homem mais velho, normalmente o pai da mãe ou pai do pai do recém nascido, a depender do local de residência do casal, em que ambos os progenitores são “perfumados” com cheiro de peixe, antes de voltarem a consumir este alimento.

O nome deste evento, *pyly'ukatu*, significa literalmente “tornar *pyly'u*”, o que indica que a esta altura o casal já está totalmente livre do sangue do parto. Ao mesmo tempo, a necessidade desse ritual sugere que, se é perigoso sobrepor duas substâncias do mesmo tipo, como sangue e peixe, também é necessário conter em si um pouco de seu cheiro para que o consumo de peixe não seja perigoso. “Tornar *pyly'u* é como temperar um feijão com cebola” - substância igualmente *pyly'u* -, explicaram-me certa vez. Como se verá adiante, tanto a dieta de caça quanto o *pyly'ukatu* são etapas necessárias da reclusão pubertária feminina e masculina, enquanto o consumo de peixe deve ser evitado também pelas pessoas recém tatuadas, sob o risco da tatuagem não ficar suficientemente preta - e se tatuar é tornar chefe (ver cap 1), quando a tatuagem não aparece a pessoa não tornou-se efetivamente *morekwat*. É possível que o *morezowatu* neste caso esteja relacionado ao sangue com que se entra em contato no processo de tatuagem, mas me parece estar mais associado a uma idéia geral de que há uma transformação corporal em curso, e de que nestes períodos é preciso restringir os contatos com elementos potencialmente perigosos (ver abaixo). Só se deve comer, após a sessão de tatuagem, a comida mais inofensiva de todas, a mesma ingerida pela mãe de recém-nascido, o mingau quente de polvilho e água.

O *morezowatu* seria assim destinado à preservação da saúde dos pais, e deve ser observado pela mulher mesmo em casos de bebê natimorto ou aborto. Quanto ao pai, segue esta dieta rigorosamente somente após o nascimento do primeiro filho. Como notou Viveiros de Castro em sua etnografia sobre os Yawalapití, algumas das restrições pós-parto indicam que este

período é delicado não apenas para a saúde do bebê, mas também para a saúde dos pais – estes estão, assim como um filho, especialmente vulneráveis aos processos de transformação e moldagem corporal. Ainda na gravidez, por exemplo, a mulher não deve comer entranhas de nenhum animal, senão ficaria com o útero caído após o parto. Depois do nascimento do filho, diz-se, a mulher torna-se mais resistente, *ipit etáj'at*, “sua pele torna-se forte”. Se tem relações sexuais antes da criança começar a andar, a mulher emagrece tanto a ponto de ficar sem nádegas. Ela deve permanecer em casa sem trabalhar e nem comer peixe, esperando o sangue estancar, para engordar. O pai, por sua vez, passa, no período após o nascimento de seu primeiro filho, por um processo idêntico ao da reclusão pubertária: ele deve ficar em casa para engordar, deve estar atento aos sonhos, pois se sonhar que está empurrando uma pedra irá se tornar campeão de luta. Finalmente deve encerrar este período saindo de casa, e exibir-se para a comunidade lutando *towa'apitu* (esporte conhecido, “em português”, como *huka-huka*). Este processo também é repetido no encerramento do luto: o homem deve sair e lutar, mostrando que engordou e está forte. A cada uma dessas etapas o corpo está especialmente sensível a processos de moldagem. Os filhos subseqüentes, contudo, não representam as mesmas possibilidades e os mesmo perigos para o pai; com as sucessivas gestações, pelo contrário, um homem vai deixando de lutar, pois a repetição do ato sexual, necessária para a formação de um feto, o faz perder força.

Mas os genitores observam também antes e após o parto diversas restrições alimentares relativas à saúde da criança, neste caso não importando se é o primeiro filho ou não – restrições designadas, como as diversas atividades mencionadas acima, pelo termo *morazwap*. A lista de alimentos proscritos poderia ser resumida em dois grupos: aqueles sempre perigosos para qualquer xingvano, como a maioria dos animais de pêlo (*kaloleput*), jacaré e cobra; e alimentos de natureza indeterminada, comestíveis mas possivelmente daninhos, entre os quais se encontram

os peixes de grande porte e muito gordurosos, o quati (*wajatawyt*), o jacu (*taku'jyt*), o mel da abelha-européia (*tserere*) e algumas frutas, como o abacaxi (*kalahã*) e o ingá (*tamã-tamaryt*).

O estatuto alimentar do quati é polêmico, e muita gente considera que não deveria ser comido por nenhuma pessoa pois, assim, como os demais *kaloleput* e animais não comestíveis, sua ingestão pode provocar convulsões, sobretudo numa criança pequena. O que os Aweti dizem simplesmente sobre este efeito é que tais animais são *kat*, e não se deve comê-los. Talvez o tamanho do quati faça dele menos perigoso que uma anta, e logo semi-comestível⁹⁵. A proibição do ingá está relacionada à do quati: ingá – assim como, suspeito, todas as frutas selvagens – é *kat emi'u*, “comida de *kat*”. Arrisco dizer que o abacaxi é considerado perigoso pelo mesmo motivo pois, se hoje é costume plantar a espécie trazida pelos brancos (*kalahã watu*), o abacaxi nativo é selvagem, colhido nos matos onde cresce sozinho. Quando se comenta sobre uma pessoa que ficou perdida no mato, vivendo com *kat*, é comum aludir-se ao fato de que ela estava comendo fruta de jatobá (*mãti inemyt'a*, alimento que os Aweti geralmente desprezam, e apenas as crianças comem, raramente), ou simplesmente comendo frutas do mato⁹⁶.

Quanto aos peixes de grande porte, já ouvi três explicações um pouco diferentes. Como são também bastante gordurosos, provocam diarréias na criança. Também se diz que a *'ang* do peixe pode se vingar, vindo roubar a *'ang* do bebê: eles são *kat* também, portanto, e por serem grandes são mais poderosos que os demais. Considera-se, ainda, que a gordura desses peixes, se amarrada num feitiço, é altamente letal: *i'angywo porãtitu, pok, omaño omenbyt*, “se for amarrado ‘à sua sombra/imagem’ [ou seja, se fizerem para o bebê um amarrado com a gordura do

⁹⁵ Outro *kaloleput* de médio porte, o tatu (*tatupep*), que talvez fosse consumível como o quati, é rejeitado por um motivo suplementar: por ter um pênis longo e mole, o tatu provoca impotência.

⁹⁶ Entre as quais nunca se inclui o pequi, considerado igualmente uma *fruta* (*yp'a*, lit. objeto redondo de uma árvore), mas é altamente domesticado, apesar de vários pequizeiros nascerem espontaneamente e serem depois adotados por alguma família, ou mesmo manterem a condição de “domínio público”. De qualquer jeito, o pequizeiro pertence por excelência a algum domínio, mesmo que seja de todo um grupo local.

peixe comido por um de seus genitores], *pok*, o filho da pessoa morre”. Diz-se que antigamente os feiticeiros matavam muitas crianças, por isso os pais seguiam rigidamente os tabus que visavam preservar a vida de seus filhos. O jacu, por fim, é uma ave que estrebucha ao morrer (*wetsarat*, “ele convulsiona”), o que provoca convulsões na criança. E o mel de *tserere* provocaria feridas na pele do bebê, como se ele tivesse sido picado por tais abelhas, a espécie com ferroadas mais dolorosa.

Esta certamente não é uma lista completa dos alimentos considerados perigosos para pais de bebês e crianças pequenas, mas não creio que poderíamos chegar a exauri-la. Enquanto a respeito de alguns dos itens citados parece haver unanimidade (quanto ao abacaxi e ao jacu, por exemplo) outros são matéria de intensas discussões entre mães e filhas (avós e mães de bebês), irmãs e cunhadas, sogras e noras. “Fulana está comendo ingá?”, perguntava-me, por exemplo, uma mulher sobre a mãe de sua neta de um ano e meio, completando: “Ingá é comida de *kat*, é perigoso (*itezak*)”. Ou então, alguém me reprimia por ter comido quati na casa de um vizinho: “Fulana comeu isso quando o filho dela era pequeno, e ele quase morreu” – o que mostra que a mãe não estava tão segura de que devia evitar este alimento na época. Quando explicaram-me que *kaloleput* não se deve comer pois é *kat*, e provoca *tsaratu*, perguntei se o macaco-prego (*ka'jyt*) - uma comida sempre permitida⁹⁷ (salvo na dieta de lactação da mãe) - não era *kat* também. “Claro que tem [alguns que o são]!”, foi a resposta. Assim como o quati é um alimento possivelmente inofensivo, ainda que razoavelmente perigoso, *ka'jyt* é um alimento razoavelmente inofensivo, mas possivelmente perigoso: se alguém passa mal depois de comer um macaco-prego, pode-se supor que na verdade aquele não era um macaco comum. A mesma dúvida paira

⁹⁷ O macaco não é *-pyly'u*, mas apenas *-pité*, cheiroso, o que o provavelmente o faz ser compatível com dietas de restrição alimentar por causa do sangue: ele não é redundante com tal substância, como o são os peixes.

com relação às frutas. O que se tem, portanto, é uma lista de alimentos mais claramente perigosos que os demais, e principalmente perigosos para pessoas em determinadas condições de fragilidade, como os bebês.

3.3 Para ter nádegas de tapir

O povo do tempo de *kwaza* comia de tudo, todos os *kaloleput*, explicou-me certa vez um xamã, pois ainda não tinham peixe e nem sabiam das coisas, an *oka'akwawawyka tsã*. Mas eles não ficavam doentes, pois eram fortes (*tangta*); nós somos fracos, por isso não podemos comer quase nada, ou temos *tsaratu*. *Tsaratu* significa ser afetado malignamente pela comida, ser alterado, à revelia, pelo que se comeu. A gordura, o cheiro *pyly'u*, o tamanho, e o fato de ser mais ou menos selvagem, são fatores que determinam a potência patogênica de um alimento. Deste modo, a gordura de um peixe grande é mais letal, amarrada num feitiço, que uma espinha de peixe pequeno: a potência do peixe, e da gordura, fortalecem o feitiço. E se, entre dois peixes, o menor é considerado menos perigoso que o maior, os modos de preparação culinária também são relevantes: quanto mais elaborado o processamento, melhor, pois ele parece diminuir a potência da carne animal.

Antas, porcos ou tatus são mortos às vezes, em emboscadas noturnas, quando estão atacando insistentemente a roça de alguém. O objetivo não é a caça, mas livrar-se de um concorrente. No entanto quase sempre alguns jovens se animam a comer um pouco da carne do animal, ainda que sob as críticas dos mais velhos⁹⁸. Como numa dessas ocasiões eu me animasse

⁹⁸ Bastos conta de um episódio em que alguns rapazes Kamayurá foram obrigados pelos seniores da aldeia a jogar fora diversos porcos do mato.

a provar a famigerada carne do tapir, minha mãe não deixou de me incentivar: comendo-a frita, segundo ela, não havia tanto perigo. Já a uma menina que estava interessada em comer aquela carne também, ouvi alguém comentar ironicamente: “Vai lá comer anta, para você ficar bunduda!”.

Mesmo que não fosse séria naquela ocasião, a sugestão de que o consumo da carne de anta - animal também conhecido pela alcunha de *ipyj kwat watutu*, “grande ânus” - ajuda na formação das nádegas, contém implícita uma visão sobre a relação entre o alimento e o consumidor. Incentivando um branco a comer peixe com beiju, por exemplo, um homem aweti comentava que comida de índio não engorda, e portanto pode-se comer à vontade. O índio passa o dia procurando seu alimento, por isso não engorda, enquanto o branco passa o dia sentado, e engorda, ele explicava. Mas é a própria comida dos índios que possui tais qualidades, entendi melhor a seguir: o macaco-prego também passa o dia procurando comida, e por isso comer macaco não engorda, e também não envelhece – seguia a explicação. Pelo mesmo motivo deve-se procurar comer o tracajá jovem, com casco ainda liso, e ovos de tracajá. O cérebro do peixe é recomendado para quem deseja memorizar histórias, pois ali se localiza a inteligência (*ka'akwawapu*) desses animais; quem deseja memorizar cantos, deve comer o coração dos peixes, sítio de outro tipo de inteligência animal.

Como já foi notado, a lista dos alimentos potencialmente daninhos é objeto de constantes questionamentos e investigações. Lembro-me, por exemplo, de um peixe (*tsotsowit*, desconheço o nome português ou científico da espécie) que os Aweti desprezam alegando que dá cabelos brancos e provoca cansaço em quem o come. Certa vez em que os homens de minha casa voltaram da pescaria carregados de peixes dessas espécie, mas apenas deles, vi minha irmã comentando com uma visita: “a gente está sem peixe, é tudo *kat*”. Os Aweti reparam, contudo,

que os karib xinguanos (*janahukwaryza*) consideram o mesmo peixe extremamente benéfico pois, com seu formato delgado, previne o inchaço de barriga nas crianças. Os karib, aliás, são o principal referente de comparações para os Aweti, que os consideram especialmente rígidos quanto à dieta - mais plenamente *mo'at*, ou xinguanos, nesse sentido – enquanto os Kamayurá são exemplo de gente que come qualquer coisa (*karika 'wat*, “comedor de qualquer coisa”), pois em Ipavu, o lago à beira do qual eles vivem, não tem peixe. As casas de apoio ao sistema de saúde na cidade (as chamadas Casas do Índio, ou Casai) são locais de observação donde sempre surgem considerações a este respeito. Uma jovem aweti observava um dia, por exemplo, que muitos karib rejeitam carne de galinha na Casai pois consideram que pode provocar tosse na pessoa. “Para eles a fala da galinha parece tosse”, ela comentava com seus familiares.

Mas não apenas os alimentos de origem animal são objeto de tais considerações. Para convencer seu filho pequeno a não tomar café, um pai argumentava: “senão nosso esperma fica preto”, *kaj'yt ut kylaw eti*. Quase todo mundo na aldeia hoje em dia adora esta bebida, mas não a consomem sem certo receio. “Isso, bebe bastante café, pra você desmaiar”, brincava uma jovem, controlando sua mãe. Teme-se, sobretudo, que o café deixe as crianças pequenas irritadiças como os brancos. Certa vez um homem me disse sobre um filho seu que adorava brincar com flechas ameaçando as pessoas: “Ele passou muitos meses na cidade quando era pequeno, por isso ficou assim, bravo”. O café, como as frutas, parece ser perigoso pela identificação que promove com os seres que o consomem. Comendo ingá, a mãe parece sofrer algum tipo de identificação com *kat*, o que resulta na transformação de seu filho em *kat* – ou, ao menos, em algo diferente de um vivente, xinguanos. Que o café faça mal a uma criança pequena quando consumido pela mãe ou pai nunca ouvi falar, mas não considero impossível que isso seja um dia aventado como hipótese para explicar o adoecimento de alguém. A gordura é um caso à parte, pois é tratada como dona de

uma agência própria, independente de sua origem. Ela “se vinga” (*wejtepyk*) de quem a come.

Observações esparsas sobre os efeitos do café ou da carne de anta sobre a pessoa que os consome permitem-nos entrever a imagem aweti do processo alimentar. A ciência nos diz que os alimentos são compostos da mesma matéria que nossos corpos, que funcionam como máquinas de decompor e recompor tais substâncias. Para os Aweti, alimentar-se é apropriar-se de diferenças, para o bem ou para o mal. A nádega da anta, ela não está dada no corpo do comedor de anta, ela será apropriada por ele. Ou a juventude do macaco. Nisso a alimentação não se distingue de diversos outros procedimentos curativos ou voltados para a aquisição de força e beleza, dos quais tratarei abaixo. Ao comer, assim como ao usar determinadas substâncias de origem vegetal ou animal, a pessoa se apropria de qualidades físicas e morais daquilo que é ingerido, ou com o que entrou em contato. A alimentação deve, assim, ser entendida ao lado de outros tipos de associação inter e intra-específicas. Por vezes, o simples ato de matar um animal, mesmo que sua carne não seja ingerida, pode ser perigoso, como sugeria uma jovem aweti ao brigar com seus irmãos mais novos que brincavam de flechar lagartos dentro de casa: “Isso, fiquem aí flechando esses lagartos, para vocês terem convulsões depois!”. Uma lógica subjacente a todos estes fatos me parece ser a de que quase tudo que uma pessoa faz na vida implica uma relação simultaneamente produtiva e perigosa.

Assim como, sob a ótica ocidental, é impossível crescer sem consumir carboidratos e proteínas, a pessoa aweti só se constitui a partir de determinadas relações que proporcionam a apropriação de qualidades alheias. É importante ressaltar, contudo, que não existe aí uma distinção entre qualidades físicas e qualidades intelectuais e morais, nem entre constituição do ‘*õ* e constituição da ‘*ang*. Quando se diz “ele tem um grande corpo, ‘*õ*”, há implícito um elogio moral, pois um belo corpo é sempre resultado do empenho da pessoa e seus familiares. A ‘*ang*,

em contraste, não é algo que se tenha que construir, ou na qual se deva fazer investimentos, pois ela não é uma parte do corpo, mas uma duplicação sua, um reflexo. O corpo é físico e moral a um só tempo, um belo corpo é uma bela pessoa. Mais do que absorção ou apropriação, portanto, imagens que remetem a um modelo substancialista, talvez seja o caso de falarmos em *identificação* com o alimento. Como é comum em outras partes da Amazônia, o processo de alimentação incorre sempre um risco, seja pela identificação indesejada com a comida, seja pela identificação indesejada com os comensais.

O compartilhamento de hábitos e conhecimento e o compartilhamento de substância não parecem ser processos distintos em sua natureza, de modo que comer comida de *kat* e comer *kat* implicam, ambos, um tipo de identificação com *kat*. Como que contaminado pela imagem que se tem da relação entre comedor e comida, o próprio ato de alimentar-se parece marcar também um momento de especial vulnerabilidade da pessoa à alteração corporal. Assim, crianças não devem comer na rede pois isso faria com que os meninos ficassem com um pênis longo demais, e as meninas com peitos gigantes. Que esses efeitos não sejam produzidos sobre os adultos está relacionado a uma idéia que ainda não esclareci: a pessoa pára de crescer quando tem sua primeira relação sexual. Neste momento um jovem “ficou pronto”, maduro: *owyge*. Por esse motivo os pais tentam retardar ao máximo a primeira experiência sexual dos filhos. Quem transa novo fica baixinho. Há uma série de alimentos proibidos apenas para crianças ainda neste período de formação pré-iniciação sexual.

Os Aweti classificam certas coisas, não apenas alimentos mas também certas canções rituais, como *kanuaryt*⁹⁹, uma categoria que me foi traduzida como “sagrado”. Quanto aos

⁹⁹ Viveiros de Castro (1977, 73) sugere que o termo é de origem aruak. Em Ywalapití e Mehinaku, *kanupa*. Gregor oferece o seguinte esclarecimento “*A man avoiding a certain species of fish because of dream of a fish spirit honors*

alimentos, tudo que é *kanuaryt* é referido também como “comida de velhos e velhas”, *myraza emi’u*, *aripiza emi’u*. Crianças não podem comer peixe cascudo (*mulutá*), por exemplo, porque trata-se de um ser muito antigo (com aparência de velho); se uma menina come um cascudo, quando crescer ela vai se casar com velho, o menino casará com uma mulher velha – algo considerado abominável. O peixe *tsotsowit*, de que falei acima, também não é comida de criança, apesar de ser geralmente desprezado por todos; quem o come fica cansado, a pele enrugada e os cabelos enbranquecem, a pessoa envelhece antes da hora, enfim (suspeito, mas não pude confirmar, que isso tenha a ver com suas espinhas muito finas e numerosas, que lembram cabelos brancos). A piranha preta também é um ser antigo, e por isso deve ser evitada. A piranha vermelha, por sua vez, é jovem (*kaminu’at*, “criança”, um modo de dizer que é um ente recentemente surgido no mundo) e, portanto, pode ser comida por qualquer pessoa. Quem afirmou tais coisas foi Kwat, definindo a dieta da gente que o sucedeu.

A carne do pequi também é *kanuaryt*: antes de comer as primeiras frutas da estação as crianças deveriam ser arranhadas na região lateral da barriga, ou senão se tornarão moles e sem disposição – mais uma vez, algo que remete ao envelhecimento precoce. “Se tomar este mingau de pequi hoje, amanhã você não consegue acordar”, avisou-me um dia um velho, completando: “o pequi rouba nossa gordura, para usar como óleo corporal (*tentajy*, óleo de pequi)” - relação que inverte aquela normalmente estabelecida entre humanos e pequis, pois somos nós que roubamos a gordura deles para usar como óleo¹⁰⁰. O beiju velho, amolecido em água e depois colocado sobre a brasa para ficar crocante (*jumem angta*), e o beiju fininho de polvilho puro que

the avoidance because it is kanupa to him. By extension, a woman may be kanupa to a particular men because the relationship would be incestuous” (1985:73).

¹⁰⁰ Os pequis são gente, portanto: se pintam, dançam etc. – o que eu não poderia afirmar a respeito das frutas selvagens. Já me disseram também que o pernilongo rouba nosso sangue para usá-lo como urucum em sua aldeia no céu.

se assa para misturar com água e fazer mingau toda manhã (*jumem itirigetú*) também não devem ser comidos pelos jovens: o rapaz pode machucar o joelho na luta, a moça pode ter a vagina rasgada na hora do parto. Só *aripi*, “velha”, e *myra*, “velho”, podem comê-los – mesmo porque já não irão lutar ou parir. Jovens que comem alimentos *kanuaryt* também ficam com as solas dos pés rachadas, ou coçando.

A comida preparada para um ritual de *pyly'ukatu*, que encerra o *morezowatu* ou jejum de peixe, também é *kanuaryt*, só pode ser comida por velhos; no caso de um rito aplicado a um jovem recluso, este ainda não se alimenta da comida ritual, enquanto seus pais (homens da geração de F) comem *wa'yt ete*, “para/sobre seu filho”. Se um jovem come a comida do *pyly'ukatu* corre sérios riscos de machucar a perna quando caminhar no mato, ou de ver uma alma penada andando atrás de si; para evitar isso é preciso proferir uma fórmula verbal semi-codificada (*pythizyku*, um tipo de “reza”) que se usa soprando-desejando algo para alguém: fu...fu...Senão a comida se vingará de quem a comeu. O peixe oferecido no ritual das flautas sagradas *karytu* também é objeto da mesma restrição.

A mulher que espreme em esteira a massa de mandioca para produzir polvilho não pode ter tido contato recente com um pênis, ou seu polvilho não vai render quase nada. *Kanuaryt*, diz-se também do polvilho, uma vez que sua produção exige a observância de certas regras¹⁰¹. Sei

¹⁰¹ Breve esclarecimento sobre a produção do polvilho (*mi'ak*). Trata-se do produto de variados tipos de mandioca “brava”, espécies venenosas que só podem ser consumidas após processamento. As raízes são descascadas e raladas, formando uma massa líquida acumuladas em panelões de alumínio. Em seguida, a massa é espremida aos poucos com o auxílio de uma esteira de palha apoiada em estacas de pau sobre uma outra panela de alumínio, de modo que o líquido resultante é todo guardado nesta, enquanto a massa que restou na esteira é jogada fora. O líquido de toda a massa espremida descanda por cerca de duas horas, até que decante uma massa muito fina de polvilho no fundo da panela. O líquido que cobre essa massa é jogado fora ou posto a cozinhar por muitas horas numa grande panela de cerâmica, produzindo um mingau doce. O polvilho decantado no fundo da panela de alumínio é retirado em blocos e posto para secar ao sol sobre um jirau. Seco, o polvilho é armazenado em sacos ou numa estrutura de madeira revestida de palha no centro das casas, e vários meses. A época de produção mais intensa é o início da estação seca, abril, maio e junho, enquanto no início das chuvas, em setembro e outubro, as roças são replantadas. Durante a estação chuvosa consome-se basicamente o polvilho que foi produzido e armazenado na seca.

que a pescaria envolve o mesmo tipo de interdito – o homem não pode ter cheiro de sexo ou afastará os peixes. Este também é aplicado ao sal vegetal (*tukyt*) pois o sal sente o cheiro de sexo, *wejtsu*, e desaba do lugar onde foi posto para secar, desabamento este que antevê-provoca a morte do seu dono¹⁰². Nunca ouvi dizer que o peixe, a pescaria ou o sal fossem *kanuaryt*. O fato do polvilho ter sido referido desta maneira, assim como a carne do pequi, sugere que o termo pode designar apenas, como me foi explicado, “sagrado”, ou algo sujeito a restrições, perigoso.

Há por fim os cantos rituais ditos *kanuaryt*, ou *itezagyty*, lit. “perigosos/que provocam respeito/nojo”¹⁰³, obre os quais tenho poucas informações. Na série de músicas de *karyty* há uma sequência de três *kanuaryt* (no mínimo, pois suspeito que hajam outras). Bastos (1989) registra a existência de cantos designados *kanuwá* no Jawari Kamayurá. Segundo este autor, *kanuwá* são cantos que têm por objetivo enfraquecer os adversários na disputa de dardos, provocando neles desejo sexual e saudade – enquanto o lutador deve manter abstinência sexual ou perderá o embate. Quanto aos cantos *kanuaryt* de *karyty*, sei apenas que devem ser pedidos especialmente pelo dono das flautas aos tocadores (*té itat*, lit. mestres da música), que ao tocá-los não devem ser vistos por nenhuma outra pessoa. Qualquer erro na execução melódica provoca a morte do tocador. Em seguida uma comida especialmente dedicada ao pagamento dessas músicas é levada

¹⁰² Sobre a produção do sal vegetal: as folhas de aguapé são retiradas de grandes lagos lamacentos, junto com suas raízes, e postas para secar, espalhadas, na margem. Uma vez secas, dias depois, as folhas são reunidas em pequenos montes e queimadas. A cinza é recolhida em sacos ou cestos de palha e levada para a aldeia, onde será coada numa estrutura de madeira revestida de folhas secas. A água resultante da filtragem é então fervida até secar em grandes tachos de ferro, no fundo dos quais resta numa massa húmida e negra. Usando conchas como colheres, essa massa é retirada e arrumada na forma de um castelo de areia sobre o chão revestido com cinza. Depois de descansar um dia, essa pequena estrutura de cerca de 20 cm está branca e dura, o sal está pronto. Um dos momentos considerados difíceis da produção é retirar a massa de sal negra após a evaporação da água e formar o “castelo” que será deixado para secar. Se esse cone desaba, pode ser sinal de grandes desastres.

¹⁰³ A raiz *-tezak* (raiz *tezak*) se aplica a tudo que normalmente caracterizaríamos como perigoso, ou que provoca medo: um bicho peçonhento, um jaguar, andar de carro em alta velocidade, andar de avião, epidemias etc. Mas o termo também se aplica ao que provoca náusea: *i ywy tezaká*, se diz de algo que “torna minhas entranhas (estômago) *tezak*”, algo que me fez enjoar. E designa respeito: *ti tezak tup*, “vê-se *tezak*” ou “vemos como algo *tezak*” é a maneira de explicar as diversas restrições que devem ser observadas no trato com os afins (ver cap 5).

ao centro pelo dono do ritual. Assim como o *mopat* não deve ser visto chamando a alma de um doente (cantando *té junku*, ver cap 2) sob o risco de seu *mopat* (espírito auxiliar) enfurecer-se e matá-lo, o fato de que um tocador corre risco de vida caso erre uma execução musical costuma ser explicado pelo enfurecimento de *kat*, que mata (leva a *'ang* de) o seu representante ritual. É preciso lembrar ainda que *mopat* e tocador atuam em tais ocasiões em fusão com *kat*: quando o *mopat* fuma, é *kat* quem vê através de seus olhos; quando o *té itat* toca e depois come o peixe e o mingau oferecidos em pagamento, é *kat* quem está dançando e se alimentando (cf. Ball 2006 e Barcelos Neto 2005). Apenas no sentido de que são “perigosas” (para os outros, e não para os cantores, neste caso) as canções *kanawá* do Jawari parecem ser da mesma natureza que as canções *kanuaryt* de *karytu*. Podemos, no entanto, dizer que em ambos os casos elas não são perigosas para seus “donos” – o grupo que canta contra os adversários, no Jawari, e o dono de *karytu*, neste último rito – assim como as comidas *kanuaryt* não são perigosas para os velhos.

É especialmente notável a associação entre as comidas *kanuaryt* e a idade do consumidor, a saber, o fato de não serem daninhas para pessoas já formadas. Pois se por vezes esses alimentos são proscritos apenas aos jovens que ainda não ficaram prontos – os que ainda não tiveram relações sexuais – em outros momentos disseram-me que qualquer pessoa sem filhos deveria evitá-las, ou mesmo que só deveriam ser consumidas pelos realmente velhos. Vi, por exemplo, a comida do *pyly'ukatu* de uma reclusa distribuída no centro ser recusada por uma mãe de quatro filhos, mesmo que estivesse sem peixe em casa para comer. De modo geral, tais alimentos interferem em atividades ligadas à vida de um jovem adulto: lutar, parir, andar no mato, acordar cedo para o trabalho. A comida *kanuaryt* ainda tem outra relação com a idade de quem a come: ela acelera o envelhecimento ou provoca a associação a um velho, como o peixe cascudo. Por ora, acredito que nos seja possível e suficiente estabelecer apenas o seguinte: dentre as comidas

consideradas perigosas (por um motivo que não está claro aqui, são comidas “sagradas”) o perigo é tanto maior para os mais jovens pois, pelo fato de não estarem plenamente formados ainda e pelas atividades associadas a sua idade (produção de alimentos, reprodução sexual), são mais sujeitos a riscos que implicam a própria impossibilidade de seguirem desempenhando suas funções. Ao comer *kanuaryt*, em suma os jovens tornar-se-iam improdutivos, preguiçosos ou estéreis, envelhecendo antes do tempo. No mínimo, creio, pode-se dizer que a categoria alimentar *kanuaryt* expressa uma imagem da juventude¹⁰⁴. Ela nos apresenta também mais um exemplo de efeito indesejado que pode decorrer na alimentação, mesmo num sistema em que não encontramos, como em outras partes da Amazônia, instrumentos xamânicos destinados a livrar o alimento de sua agência agressiva, transformadora.

Além do que pode ou não ser comido pelos pais, outra fonte constante de dúvidas é o tempo em que se deve seguir as limitações impostas pelo nascimento. “Já disse para fulana parar

¹⁰⁴ Uma imagem indígena da juventude é o que Bastos também pretende construir tendo como base, entre outras coisas, os cantos kanuwá que visam enfraquecer o adversário enviando-lhe (memórias de) sexo e saudade. O autor contrasta a situação do recluso, separado da comunidade e, sobretudo, proibido de manter relações sexuais, com a situação do inimigo atrapalhado pelo pensamento amoroso. O lutador recém saído da reclusão encarnaria para os Kamayurá, sustenta Bastos, um ideal de pureza evidenciado em sua força e alegria. Em oposição, a vida adulta entre afins e cruzados seria marcada pelo medo do feitiço (medo de estar entre outros, concorrentes invejosos) e a saudade (provocada pelo desejo de estar com *outros*, amantes). Estou de acordo com o autor quanto às mazelas da convivência, sobretudo relacionadas à vida amorosa e conjugal, na vida adulta, mas não posso concordar com sua visão do recluso – e da juventude em geral, quando afirma que apenas o jovem estaria apto a uma perfeita apreensão do real: “Desta forma, no planeta KM [kamayurá], conhecer efetivamente é ofício somente daqueles que, isolados do mundo, para este direcionam a visão – pois não há olhar de sábio – através do ‘fino buraco’ - este sim, o vero microscópio – testemunhal do princípio....” (Bastos 1989, 446).

O autor refere-se, imagino, aos buracos da cobertura de palha da casa através dos quais os reclusos, enfatiados pela solidão, espiam o mundo. Nunca vi, no entanto, um Aweti associar a reclusão a um estado de conhecimento supremo; neste momento, a pessoa em construção do recluso é obra antes de tudo do conhecimento dos mais velhos, a quem ele obedece ou “escuta”, como dizem os Aweti. Ademais, como venho enfatizando, o recluso está isolado do contato com a comunidade também porque neste momento é extremamente intenso seu contato com os donos das ervas medicinais de que faz uso. De qualquer modo, não vejo que o conhecimento entre os Aweti seja entendido como resultado do isolamento, quando muito pelo contrário. Meu esforço neste capítulo é mostrar que o conhecimento, assim como tudo que constitui a pessoa, resulta de uma relação benéfica estabelecida por ela: o recluso não ficaria forte pelo simples fato de estar isolado, não fosse a aliança que estabelece com os donos das plantas medicinais. Há muitos jovens hoje em dia, aliás, que só aceitam entrar em reclusão sem fazer uso dos eméticos e dos remédios de arranhadeira. Eles podem até crescer um pouco e ficar com a pele branca, comentava comigo uma mulher Aweti, mas nunca serão campeões de luta, *tetájatu*.

de fazer polvilho, isso vai fazer mal ao filho dela”, comenta sua prima. Ou: “será que posso pegar saúva?”, questiona-se uma mãe, considerando logo em seguida: “melhor não, minha filha ainda não aprendeu a falar direito”. Como indica esta última observação, a conexão dos pais com o bebê é tanto mais forte quanto menor for a autonomia do filho. Quando uma criança começa a andar, falar e ter consciência/conhecimento, está finalmente virando gente, adquirindo uma existência autônoma (ela não morreu) e os pais podem gradualmente relaxar.

Para prosseguir com os procedimentos de constituição da pessoa, lembro agora uma história dos antigos.

3.4 Porque aprender a caminhar é difícil para nossos filhos

Há uma grande ansiedade dos adultos para que as crianças comecem a andar logo, e as mães costumam utilizar métodos variados para acelerar este processo. Uma criança que demora um pouco a andar é logo apelidada de Macatiru, “aleijada”¹⁰⁵. Os Aweti sempre comentam que filhotes de animais andam quase imediatamente após o nascimento, e creditam o fato de seus filhos demorarem tanto a andar a um episódio mítico, o nascimento do demiurgo Wamutsini. O Morcego (*tati'a*) tinha duas esposas, ambas de nome Ehezu, filhas do grande chefe das árvores Ywawyt'yp. A mais nova rejeitava o marido constantemente. Quando o povo de Ywawyt'yp é convidado para uma festa intercomunitária na aldeia do Gavião, (*muzak*), Morcego finge ter dores nos olhos e não segue com suas esposas e sogro; disfarçando-se de seu próprio irmão, ele viaja escondido à aldeia de Gavião, onde participa da festa como cantor ritual, apresentando-se como

¹⁰⁵ Não pude compreender se este é o nome de um personagem com tal característica, se é uma palavra em outra língua adotada pelos Aweti, ou uma palavra aweti. Existem diversas crianças apelidadas Macatiru na aldeia.

um homem lindo. Pensando estar com o cunhado, a esposa mais jovem dança a festa toda com Morcego, namora com ele e termina engravidando, assim como todas as moças da festa engravidam de seus respectivos pares de dança. Morcego retorna então escondido à aldeia do sogro, onde lava a pintura corporal que havia feito para a festa e aguarda o retorno das esposas como se nunca tivesse saído de lá. Mais tarde, catando piolhos do marido, no entanto, Ehezu percebe atrás da orelha dele uma mancha de urucum que o homem não conseguira lavar completamente, e assim a moça descobre que estivera namorando com o próprio marido. Morcego, que havia se mostrado como um homem muito bonito, em casa disfarçava-se de homem feio. Enfurecida com a trapaça, ela o expulsa de casa – eis a origem do morcego-animal: fugindo da mulher que o ameaça com um enorme pau de pilão, ele sai voando pelo telhado. Quando nasce o filho de Ehezu, Ywawyt'yp convoca todos os convidados que haviam estado na festa de Gavião, para descobrir qual deles era o pai de seu neto. Os pássaros produzem grande quantidade de arcos e flechinhas de criança e dirigem-se à aldeia de Ywawyt'yp, acampando uma noite em seus arredores. Na manhã seguinte, enfeitados, apresentam-se no centro. Wamutsini criança está, também enfeitado, sentado no colo de sua mãe. Um a um, os pássaros apresentam seus pequenos arcos, e a cada vez uma criança nascida na aldeia de Ywawyt'yp depois daquela festa corre até o colo do pai, para tomar sua arma: o filho do Mutum (*mytu*), o filho do Jacu (*taku'jyt*), o filho do Socó (*kakajá*). Por último apresenta-se Morcego. Wamutsini, reconhecendo seu pai, deseja correr até ele, mas a mãe o detém, pois tem vergonha de que todos saibam que ela namorou, ao final das contas, com seu próprio marido, quando o objetivo da festa promovida por Gavião era a circulação de amantes. É porque Ehezu deteve seu filho que aprender a caminhar tornou-se um fardo para nossos filhos hoje em dia. Será preciso que Ywawyt'yp reze (*opythizyk*) seu neto muitas vezes, no dia seguinte, estimulando-o a andar cada vês um pouco mais longe até

ganhar confiança, para que Wamutsini finalmente dê seus primeiros passos.

É tentador fazer uma leitura psicológica desse episódio mítico, e concluir que as crianças de hoje demoram tanto a andar porque suas mães as retém, impedindo que se dirijam ao pai, à independência, às armas de caça etc¹⁰⁶. O mito, no entanto, enfatiza que o problema não tem nada a ver com ciúme materno, mas com a vergonha da mãe por ter se relacionado “dentro” de seu próprio grupo local pois, ainda que Morcego venha de outra aldeia, vive junto ao sogro e no contexto ritual é assimilado ao grupo dos afins. Engravidar do próprio marido parece tão vergonhoso neste caso quanto seria engravidar de um irmão, como se a mulher houvesse falhado em fazer-se circular entre outros homens. Quanto à irmã mais velha de Ehezu, por engravidar de diversos homens-aves diferentes (vários progenitores), tem um filho especialmente inteligente; o fato da mais nova ter namorado com um único homem é o motivo da sua vergonha, e da dificuldade que seu filho – e toda a humanidade que o sucedeu - enfrenta para aprender a andar. Mesmo assim Wamutsini será “chefe”, *morekwat*, determina Ywawyt’yp, pois é filho de *morekwat*, o Morcego, e de *kujã morekwat*, Ehezu.

Se à primeira vista Morcego se disfarça para driblar a rejeição da esposa, num dado momento ficamos sabendo que estava disfarçado não de homem bonito, na festa, mas sim de homem feio, em casa - e por isso fora rejeitado. Em muitos mitos encontramos essa figura do homem belo e nobre que se disfarça de velho miserável, testando o julgamento e o caráter das jovens casadouras. Aqui Ehezu é reprovada, pois não reconhece a verdadeira natureza do marido e prefere traí-lo com o suposto cunhado. O problema no entanto, enfatizava o narrador, é que a armadilha a fez desejar o homem errado de todos os pontos de vista: por um lado, ela rejeita

¹⁰⁶ Cf. interpretações de Gregor (1985) sobre a identidade de Gênero mehinaku: a estreita ligação dos meninos com a mãe obrigaria os homens a um especial esforço de construção e afirmação de sua masculinidade.

aquele que deveria amar, o seu verdadeiro marido, pois não consegue enxergar sua verdadeira natureza; por outro, rejeita também aqueles que deveriam ser co-pais de seu filho, seus pretendentes da aldeia das aves, pois não consegue ter olhos para outros que não seu belo cunhado¹⁰⁷.

Morcego é semelhante a outros *tricksters* da mitologia xinguana, entre os quais os próprios gêmeos Sol e Lua, justamente por sua ambígua posição de *morekwat* e enganador (cf. Basso 1987), pois, como disse, um *morekwat* idealmente não mente: “depois de fazer tatuagem você não pode mais mentir” (ver cap. 1). Sua jovem esposa, também ela caminhando longe do ideal moral alcançado por sua irmã mais velha, é caracterizada no mito como gente de verdade, *mo'at ytoto*, e por isso mais desejada do que outras mulheres pelos homens da aldeia de Gavião. Além disso, as irmãs Ehezu são filhas do *morekwat* Ywawyt'yp, sendo, portanto, duas *kujã morekwat*. Ywawyt'yp é, além disso, um chefe engajado na produção de gente de madeira, nunca obtendo sucesso, contudo - as pessoas que faz têm braços, pernas e rosto, seu corpo é adornado com colares de caramujo, joelheira, cinto e pintura, mas o tronco continua sendo de madeira, e além disso elas não falam. Quem irá realizar seu projeto finalmente é o jovem Wamutsini, criador das mulheres de pau mandadas para desposar o jaguar *Itsumaret*, das quais a mais velha é

¹⁰⁷ Essa estrutura se repete na história de Tanumakalu: sempre designada *kujã morekwat* e desejada pelos animais que encontra em seu trajeto à aldeia do jaguar, ela deixa-se enganar e escolhe como marido, não o chefe das onças Itsumaret, seu noivo predestinado, mas o lobo-guará, homem pobre sem roça nem peixe. Também ela, como Ehezu, falha ao ser testada. Ao chegar na aldeia de Itsumaret, Tanumakalu posta-se junto ao porto onde, trepada numa árvore, aguarda que o chefe jaguar venha banhar-se para se apresentar a ele. A notícia de sua chegada corre na aldeia, mas Itsumaret decide esperar para ver se a moça o reconhecerá, ou se tomará qualquer outro por esposo. De fato, a jovem vê o lobo-guará banhar-se de costas e crê que seja um homem muito bonito, com porte de chefe, de modo que se apresenta ao homem errado. Itsumaret é obrigado então a recorrer a um artifício similar ao de Morcego. Quando todo o grupo ausenta-se da aldeia (aqui não para um ritual, mas para uma caçada coletiva) ele inventa uma desculpa e permanece, pois planeja entrar na casa de Lobo-Guará, irmão de sua mãe, e roubar-lhe a esposa. É porque Tanumakalu foi tomada à força e por meio de artifícios de seu irmão que a mãe de Itumaret, Uperiru, despreza a nora, fato que por sua vez justifica o final infeliz da moça, assassinada pela sogra. Onde sucede o nascimento forçado dos gêmeos, a origem da mortalidade à medida em que não podem ressucitar a mãe, o primeiro *kwarup*, a transformação de flechas em gente...a criação do mundo atual enfim.

Tanumakalu, a mãe dos gêmeos Sol e Lua. Estes últimos finalmente irão criar os povos de hoje em dia. Em suma, se o duplo engano de Ehezu e a artimanha de Morcego dão origem à dificuldade que os homens enfrentam para começar a andar, o espírito enganador e o mau julgamento parecem indissociáveis tanto da condição de humano quanto da condição de *morekwat*. Mais do que isso, a incapacidade de andar imediatamente ao nascer, uma marca do humano em oposição aos animais, aparece como resultado da incapacidade de agir moralmente.

Todos os seres têm seus próprios *morekwat*, que os orientam, como entre os humanos, por serem pessoas de caráter nobre, espírito pacificador e terem qualidades de mediador. Entre os peixes, segundo meu professor aweti, o peixe bicuda (*tup jyt*) e o peixe cachorra (*tati'i watu*) são chefes, enquanto a piranha é um peixe guerreiro, brigão. Quanto aos *kaloleput* não havia muita certeza, meu interlocutor suspeitava que seu chefe fosse o tapir (*tapi'it*). Entre as aves, há o chefe maior, o urubu de duas cabeças, e outros, como o gavião. Quanto a Ywawyt'yp, ainda que seja *morekwat* das árvores (*'yp emorekwat*), é parcialmente criador da humanidade atual. “Antigamente índio (*waraju*; neste caso refere-se aos xinguanos) sabia fazer gente, assim como hoje os *cara'iwa* sabem fazer as coisas”, comentava o velho que narrava para mim esta história. A gente feita por Ywawyt'yp, Wamutsini e finalmente por Kwat, foi feita parte por parte, assim como as crianças de hoje em dia têm que ser feitas. Falar, andar, ter um corpo belo e adornado, nada disso acontece sem a intervenção e o esforço dos pais.

Não será exagerado lembrar, contudo, que quando os Aweti se definem, em oposição aos animais, como herdeiros da dificuldade para aprender a caminhar, mais uma vez isso não deve ser entendido sob uma ótica substancialista. Se os Aweti estão preocupados com o fato de seus filhos demorarem a andar, e se relacionam isto às confusões de personagens que situam na origem de seu modo de existência, devemos lembrar que animais também são (porque vivem como) gente.

Suspeito que não existem muitos discursos sobre a infeliz condição dessas outras gentes, provavelmente tão enganadoras e sujeitas ao engano quanto a gente, simplesmente porque o assunto interessa menos. Que “nós” somos diferentes deles, isso não há dúvida – nossos filhos demoram terrivelmente para começar a andar e os deles não, por exemplo. Mas que eles enfrentam ou podem enfrentar os mesmos tipos de problemas que a gente, esse me parece ser um caminho sempre aberto no pensamento aweti. Feita a ressalva, passo agora aos procedimentos destinados a corrigir a situação imposta por Ehezu e Morcego.

3.5 *Montang itatza*, os donos dos remédios

Tatak a'yt ekwap, mytu a'yt ekwap, ta'wat a'yt ekwap - “andador de filhote de corujinha”, “andador de filhote de mutum”, “andador de filhote de jaguar” – são os nomes de algumas plantas que se pode usar para ajudar crianças a aprenderem a caminhar¹⁰⁸. Os Aweti sempre comentam que os filhos de muitos animais começam a andar logo ao nascer, e por isso se servem de substâncias associadas a eles para acelerar o processo de seus próprios filhos. Não se trata aqui, como no caso da comida, de desenvolver determinadas qualidades através da relação com partes do corpo do animal – carne, penas, pele, dentes – mas do uso de substâncias das quais eles são “donos”, *itat*.

Há muitos remédios e procedimentos voltados para o mesmo fim. Usa-se, por exemplo, as folhas do algodão amassadas e amarradas numa bola, colocada sob a brasa por alguns minutos. Morna, a bolota é lançada pela mãe contra corpo de seu filho pequeno, nas costas e nos joelhos,

¹⁰⁸ O verbo geralmente traduzido como “aprender”, *otemo'ekatu* (*o-* prefixo pronominal de terceira pessoa; *-te-* reflexivador; *-mo'e*, fazer, produzir; *katu*, bom, bonito) literalmente algo como “ele se faz bom”, contém a idéia de que a pessoa é resultado de uma produção, um trabalho de si sobre si mesma. O termo para “ensinar” significa literalmente “fazer [alguém] bem”: *mo'ekatu*.

pois isso o fará ficar leve, e o ajudará a andar. Outro procedimento recomendado para deixar a criança sem peso é pintar o seu corpo – joelhos, costas e pés - com o carvão de uma madeira muito leve que cresce à beira da água. Um matinho que cresce especialmente rápido é usado, da mesma forma que as folhas de algodão, para acelerar o crescimento da criança. Quanto às espécies que são “propriedade” dos animais a que aludi acima, nunca as vi em uso, mas suspeito que sejam aplicadas dessa mesma forma – aquecidas e lançadas contra o corpo do bebê. Simultaneamente, a mãe sussurra algumas palavras: “*fu, fu* - ela sopra - você vai andar rápido, você vai andar rápido”. Esse tipo de reza, *pythizyku* (“sopro”) é semi-codificado, e pode ser conhecido ou improvisado por qualquer pessoa. Outras vezes, a mãe evoca o nome de alguns animais como o jaó, o mutum ou a mariposa, em fórmulas verbais precisas (*kewere*) que têm esses animais por donos, pois foram ensinadas por eles aos humanos.

Se filhotes de onças, corujas e mutuns andam com facilidade - assim como os filhos de branco, aliás, notavam sempre os Aweti - é porque os pais desses filhotes se valem de procedimentos potentes. A imaginação subjacente ao uso de tais substâncias, entendo, é que, como tudo que existe, esses animais são *gente* - ainda que gente diferente da gente do Xingu -, pois vivem entre si como “a gente”: em aldeias, com seus chefes, fazendo rituais, mantendo os jovens em reclusão pubertária etc. Eles são “donos”, *itat*, de determinadas plantas na condição de conhecedores e usuários de tais espécies, noção que discuto abaixo. Por ora importa dizer que as espécies que “têm dono” são extremamente perigosas, e seu consumo sem a observância de certas regras é uma causa comum de adoecimento e morte, sobretudo de jovens reclusos. Em certos casos, convém simplesmente evitar o uso de uma espécie desse tipo. Certa vez cheguei em casa do banho trazendo na mão uma fruta amarela cujo cheiro me lembrava a pitanga. Ao perguntar se era comestível, avisaram-me que comê-la ou não era decisão minha, mas que ninguém ali

arriscaria pois aquela fruta tinha dono. Neste caso o dono - uma figura não humana não identificada, *kat* – seria um sujeito *zeloso*, no duplo sentido de cuidador e ciumento.

Assim também são as plantas mais usadas ao longo da reclusão pubertária, elas têm dono, mas seu uso é não só permitido, como altamente recomendado. Há basicamente duas maneiras de usá-las: em infusão, são ingeridas em enorme quantidade até provocar o vômito (*te'entap*, “vomitório”¹⁰⁹); ou, espremidas em água fria, são esfregadas sobre a pele escarificada (*tatitap apwan*, “aquilo que vai sobre a arranhadeira”). É sempre preciso, contudo, tomar algumas precauções relativas aos donos de tais espécies, que não suportam o cheiro de sexo, do sangue menstrual e comidas doces. O peixe assado também é proibido, assim como o sal. A comida do recluso, usuário de tais infusões, deve resumir-se a um insosso cozido de peixe sem tempero, e mesmo a gordura deve ser retirada da água durante o cozimento. Quanto ao sexo e ao sangue menstrual está claro que o problema é o odor *pyly'u* – *kat* detesta esse cheiro, e isso vale também para os espíritos auxiliares dos xamãs. O problema do peixe assado parece ser este também, enquanto o odor do peixe cozido é atenuado – quanto maior o processamento, como disse, menor a potência de um alimento. O açúcar (mesmo das frutas) e o sal também incomodam ao paladar de *kat*.

A menina entra em reclusão na menarca. Ao ficar menstruada pela primeira vez, deve passar um dia inteiro deitada, segurando um fuso no umbigo pois este de outro modo pula para fora (um processo inverso ao nascimento), vomitando com o auxílio de eméticos e sem comer nada. Seu corpo está neste momento hipersensível a todos os contatos: se coçar sua pele com a mão ficará manchada para sempre, se coçar a cabeça ficará com o cabelo arrepiado – é preciso

¹⁰⁹ Os *te'entap* usados na reclusão e outros são infusões ingeridas em enorme quantidade, até induzir o vômito. O fato de que algumas propriedades são absorvidas através de tais substâncias (como o formato fático de determinada flor usada para fazer um chá que deve ser tomado pela grávida que deseja ter filhos homens) deixa claro que tais procedimentos não servem somente como limpeza, ainda que muitas vezes este seja o objetivo.

portanto usar um pedacinho de pau em lugar dos dedos. No dia seguinte ela pode recomeçar a alimentar-se, mas deverá passar um mês sem consumir peixe, passando em seguida por uma cerimônia de *pyly'ukatu*, normalmente presidida por seu pai. Seguem-se alguns meses de reclusão, idealmente um ano, em que a menina não pode sair de casa, a não ser ao final da tarde, coberta e acompanhada por outra mulher para fazer suas necessidades, e come apenas peixe cozido sem sal nem pimenta. Nesse meio tempo, estará vomitando, sendo arranhada do meio das costas às nádegas, e nas pernas, quase diariamente, usando constantemente joelheiras extremamente apertadas, para engordar e ganhar corpo. Sua pele torna-se branca, pela falta de sol, e as marcas da arranhadeira (*ka'akatuwo*, “à vista”) são apreciadas.

A moça deixa a reclusão, gorda e com a batata da perna inchada pelo uso da joelheira, dançando ao lado de um rapaz¹¹⁰ num dia qualquer de festa, idealmente atrás das flautas *tupi'ã* (isto é, dançando com os flautistas) num *kwarup*. Apenas neste momento ela apresenta-se à comunidade, mostrando que seguiu à risca as regras da reclusão e os conselhos de seus pais. Sua mãe canta, desfazendo da beleza da filha, antecipando críticas que poderia receber. Duas irmãs aweti me contavam, por exemplo, do canto de sua tia no dia em que a prima havia saído da reclusão, numa festa das flautas *takwara*: “ela é muito magrinha e baixa, ela não é grande como eu!”. Idealmente, mas não muito comumente, a moça casa-se logo depois, seja porque já estava prometida a algum primo, seja porque um casamento é logo arranjado.

Quanto aos meninos, entram em reclusão em momento indeterminado, também idealmente por cerca de um ano¹¹¹. Depois de três dias vomitando podem recomeçar a comer,

¹¹⁰Na maioria das danças rituais xinguanas, cada mulher dança ao lado/atrás de um homem (*na ywazy*), apoiando a mão esquerda em seu ombro direito.

¹¹¹A furação de orelhas dos meninos é uma etapa fundamental de seu processo de fabricação corporal. Ela pode acontecer pouco após o nascimento, normalmente executava por um avô, ou numa cerimônia coletiva (*japipyj*), quando o menino estiver crescido. Ocorrendo desta última forma, à furação sucede-se uma reclusão, mas não

mas alimentam-se apenas de peixe cozido, sem sal, pimenta ou gordura. Sua mãe não pode sair de casa, cuidando para que nenhuma mulher menstruada ou pessoa que acabou de fazer sexo entre, pois o cheiro incomodaria ao espírito dono dos remédios (vomitórios e infusões de passar sobre o arranhado), que faria mal ao recluso. Nesse período o rapaz estará arranhando-se periodicamente nas costas e pernas, além de manter braçadeiras bem apertadas, com o objetivo de engordar e modelar o corpo. Um mês depois ele vomita novamente e pode voltar a comer normalmente, porque já não usará mais os remédios perigosos – ao vomitar está expelindo aquilo que foi introjetado pela pele, e que poderia lhe fazer mal caso entrasse em contato com cheiro de sangue ou sexo a partir de então. A reclusão, contudo, continua. Seu fim será marcado também num dia de festa, quando o rapaz sairá para lutar, de modo que toda a comunidade pode apreciar o resultado de seu esforço, e do empenho de seus pais (para análises mais detidas sobre reclusão pubertária ver também Viveiros de Castro 1977, Gregor 1985, Stang 2009).

Enquanto para as meninas é mais difícil fugir à reclusão, associada à menarca, diz-se que os meninos de hoje não aceitam mais ficar reclusos, pois têm medo. Os jovens reclusos de ambos os sexos são ameaçados por dois tipos de perigo. Por um lado, eles são alvos preferenciais de feiticeiros que lhes atacam por inveja, justamente, do belo corpo que estão constituindo. Por outro lado, as espécies terapêuticas de que fazem uso lhes impõe restrições rígidas difíceis de cumprir por tempo prolongado, de modo que muitas vezes tornam-se alvo da vingança dos donos dos remédios. *Yp apó itat wekozoko okywan ypywo*, “o dono da raíz fica junto ao recluso”, diz-se, simultaneamente contribuindo para a constituição de seu corpo e ameaçando-o com suas exigências. Se uma menina passa mal em seu gabinete de reclusão, talvez seja porque recebeu um

necessariamente a reclusão pubertária masculina está associada à furação de orelhas. No próximo capítulo volto a comentar brevemente a furação de orelhas ao descrever o sistema onomástico e a relação com ancestrais. Concentro neste momento o foco na reclusão pubertária, primeiro por ter mais informações sobre este procedimento, segundo porque meu interesse imediato é apresentar a relação com os donos de espécies vegetais usadas aí.

namorado na noite anterior; pelo mesmo motivo, talvez, ela não chegue a adoecer, mas simplesmente não consiga engordar e saia da reclusão assim como entrou, sem formar devidamente um belo corpo. Talvez o recluso passe mal porque não resistiu a comer algumas bananas, o dono do vomitório ficou bravo e lhe fez mal. Isolado do convívio da comunidade humana, o recluso entretém, na verdade, um intenso relacionamento com seres não humanos cuja presença é fundamental para a constituição plena da sua pessoa. Mas não apenas o recluso. Qualquer um que usa remédios “com dono” encontra-se na mesma condição, apenas intensificada no período de reclusão. O esforço dos pais é fundamental na medida em que provém as condições para o relacionamento do filho com os elementos exógenos necessários para sua constituição.

Pais de recluso devem abster-se de sexo para não contaminar o ambiente, sobretudo no primeiro mês da reclusão, mas também devem fazê-lo antes de ir buscar no mato uma planta terapêutica que tenha dono, pois o cheiro de sexo afetaria a eficácia do remédio. O uso de espécies para fazer a criança andar, em contraste, não envolve nenhum tipo de restrição alimentar ou sexual. Isso não significa que tais remédios não tenham dono. O remédio da onça (*ta'wat itat'ytu*, “que tem a onça como dono”), por exemplo, engendra um perigo grave: a criança em que foi aplicado passa a atrair o jaguar e se passar perto de um será mordida.

Mas uma planta pode receber apenas o nome do animal que a usa (mutum, por exemplo), sem que os mutuns tenham qualquer tipo de controle sobre ela – isto é, sem que seja preciso seguir os tabus geralmente ligados às espécies com dono. Tudo se passa, pois, como se algumas espécies terapêuticas fossem do conhecimento das onças, mutuns etc. e apropriadas pelos humanos em prol da criação, *mo'akatu*, de seus próprios filhos (lembramos que os animais também fazem de seus filhos “gente” para si mesmos). Há ainda diversas outras espécies “sem dono” (*itat e'ymytu*), que não são referidas a usuários-conhecedores quaisquer, como o algodão

que faz a criança ficar leve absorvendo uma qualidade daquilo com que entrou em contato, num processo similar ao que acontece com a comida. Parece-me, contudo, que estamos diante de um gradiente mais que de uma oposição entre espécies com e sem dono.

Quando se usa um remédio com dono, este passa a conviver com o usuário, aproxima-se, por isso é preciso evitar as coisas que lhe aborrecem. A aproximação da onça já é perigosa em si mesmo. Quanto aos remédios sem dono, eles aproximam a pessoa das próprias qualidades da espécie medicinal. Em todo caso a aproximação implica uma forma de transformação parcial em *outro*: é preciso abandonar a dieta humana comum e adotar uma dieta aprovada por *kat* para fazer uso dos remédios que nos foram ensinados por *kat*. O risco é tal que, conta um mito, certa vez quando seus maridos saíram para uma pescaria e nunca mais voltaram, as mulheres que haviam ficado na aldeia começaram a tomar eméticos sem parar, até transformarem-se em *kat*: foi assim que me contaram sobre a origem das Jamurikumã, as amazonas xinguanas que inventaram uma sociedade sem homens.

Além disso, em alguma medida todo remédio tem dono, no sentido de que é do conhecimento de alguém. Há dezenas de espécies vegetais que podem ser usadas para os mesmos fins – engordar, fazer crescer a batata da perna (objeto de desejo de todas as mulheres), curar determinadas dores, curar feitiço flechado, conter convulsões, controlar a febre – espécies cujo domínio é altamente controlado. *Kat'atytu ujá*, “isso é coisa (*kat*) da qual se tem ciúme (*-atytu* lit. ‘que dói’)”, explicava-me uma mulher aweti, mostrando-me no mato diversas dessas espécies. Ela e sua filha andavam nessa época seduzindo seu irmão para que lhes mostrasse uma erva muito boa de fazer engordar, enquanto ele, apesar de ter concordado em contar-lhes mediante pagamento, acabava arrumando a toda hora uma desculpa para não fazê-lo. Outro irmão dessa mulher, um homem que vive entre os Yawalapití, é notório conhecedor de remédios, de modo

que ela, ao ter adoecido, considerava se deveria visitá-lo para ser medicada. Pois ninguém revela simplesmente, e de graça, coisa tão valiosa, partilhada somente, talvez, entre pais e filhos. O próprio convívio humano deve ser momentaneamente abandonado.

Qualquer remédio que se usa implica uma relação de apropriação, a aquisição de algo de fora – seja um conhecimento proveniente de um irmão distante, seja uma espécie protegida por um cuidador não humano com gostos peculiares. Conseqüentemente, um corpo belo, que não pode se constituir sem o uso de tais substâncias (como vimos, até para fazer a criança andar elas serão necessárias) é sinal de que as relações certas foram estabelecidas.

3.5.1 Nota sobre a noção de “dono”

A relação de *itat*, “dono”, “mestre”, muitas vezes parece marcar um vínculo de cuidado, responsabilidade e identificação da pessoa para com aquilo de que é dona. “Donos de *kat*” são os patrocinadores dos rituais – aqueles que devem alimentar *kat* para manter com eles relações benéficas. Também os “donos do defunto” (*ne’õ put itat*), por exemplo, são os responsáveis pelo pagamento dos serviços funerários. “Donos do ex-cabelo” (*ap ut itat*) são as pessoas que devem não só pagar pelo contra-feitiço, mas também jejuar para que este tenha efeito; o dono de um caminho é aquele que o abriu na mata, ou que cuida para que se mantenha limpo.

O conhecedor de ervas curativas e o médico são ambos chamados “donos do remédio”, *montang itat*. O *montang itat* indígena, contudo, é apenas alguém que conhece mais ervas medicinais que os demais; não se trata de uma função social destacada, como o médico ou o *mopat* (xamã). De uma pessoa fofoqueira, para mais um exemplo, diz-se que é “dona da fofoca”, *tjy popy’i itat*, o que não significa que não haja outros fofoqueiros por perto. Em suma, *itat*

qualifica uma relação, mas não distingue papéis sociais.

Em uma acepção mais genérica, portanto, a noção de *itat* não precisa ser associada a relações de cuidado, domínio ou posse, mas simplesmente à *marcação de intensidade na relação entre um sujeito e um objeto, em comparação a outros sujeitos*. Os Aweti são os “donos do sal vegetal” (*tukyt itat*) apenas na medida em que mantém com este objeto uma relação mais intensa que seus vizinhos, além de se valerem do sal como dispositivo identitário – reconhecidamente, o sal é o bem que “os Aweti” têm para trocar com outros xinguanos. Como notou Viveiros de Castro acerca do termo *wokoti*, correlato yawalapití do aweti *itat*, um dono é basicamente o mediador entre um determinado recurso e as demais pessoas. Mas a relação entre os Aweti e o sal vegetal parece ser fortemente contingencial, dado que estes não alegam para ela nem exclusividade, nem especial antiguidade. Os Aweti são donos do sal porque vivem próximos às lagoas do sal e nunca deixaram de produzi-lo, e o fazem porque têm disposição para tanto. Os Kamayurá também poderiam produzir sal, ou os Mehinaku, mas as lagoas de aguapé ficam muito distantes de suas aldeias. É provável também que a tendência à criação de um sistema de trocas baseado em especialização leve os demais grupos xinguanos a não investirem na produção do sal.

A produção de sal envolve uma relação dos Aweti com entes não humanos a quem chamam genericamente de “donos do sal” (*tukyt itat* também), entre os quais estão uma espécie de ave aquática, o peixe elétrico e pequenos insetos que vivem entre as folhas de *tukyt*. Também aqui a relação entre os donos e o sal é contingente, aqueles não são a contrapartida espiritual deste, não são seus criadores, nem seus representantes em nenhum nível, e os Aweti não precisam pedir ou trocar com eles as folhas colhidas. Apenas, por viverem ali, essas espécies são ciumentas das folhas de aguapé: *wok wej tatat*, “eles sovinam sua casa”. Ao trocarem sal vegetal com outros xinguanos, os Aweti evidenciam o êxito obtido na relação com tais entidades (é preciso agüentar

alguns choques do peixe elétrico e muitas mordidas de inseto para puxar o aguapé), além de darem conta do êxito de suas relações com seus antepassados, de quem aprenderam a técnica de produção do sal. Nesse sentido, podemos falar do dono como sujeito cuja potência é tornada aparente pela relação que estabelece com outros sujeitos através de um objeto, na esteira das análises de Strathern (1988) a respeito da troca na Melanésia como um meio de evidência de capacidades internas. Mais do que detentor de uma potência extraordinária, a própria condição de sujeito (ou *gente*) seria um efeito da posição de dono: insetos aparecem como sujeitos, para os Aweti, apenas na condição de donos ciumentos de suas casas, agentes de atitudes ciumentas; os Aweti por sua vez são sujeitos para seus parceiros de troca xinguanos na condição de donos do sal. Ou seja, o domínio ou maestria constitui um sujeito através do olhar do outro.

Notando que entre muitos povos amazônicos a maestria é pensada sob a forma da filiação adotiva, Fausto (2008) sugere que esta relação seria modelar das relações de autoridade na Amazônia. Por combinar uma face benéfica de cuidado, tipo filiação, manifesta nas relações entre dono e filho/xerimbabo, e uma face predadora manifesta nas relações para fora, a maestria comportaria uma duplicidade que faz dela uma boa imagem para a autoridade. Como uma relação de identidade assimétrica (a assimetria derivando da diferença geracional), a paternidade/maestria seria mais adequada para descrever a chefia indígena do que a relação de alteridade assimétrica entre sogros e genros, demasiado carregada de conteúdo predatório, e do que as relações de alteridade simétrica entre cunhados, modelar entre os povos amazônicos não da autoridade, mas da inimizade. A relação de chefia em diversas partes da Amazônia, nota o autor, seria espelhada na relação de dono, e esta espelhada na relação de paternidade adotiva (pai adotivo na medida em que a relação é instituída pelo cuidado, e não pela transmissão de substância, explica Fausto).

Uma dificuldade da aplicação deste modelo ao caso xinguanos, a meu ver, é que ali a

maestria tem um rendimento menor no âmbito da relação entre o mestre e aquilo que domina ou cuida do que no seus efeitos para as relações entre sujeitos que se afirmam como tais na condição de mestres - um deslocamento de foco da identidade assimétrica para a alteridade simétrica, nos termos de Fausto. Muitas vezes quando afirmam que uma dada espécie vegetal tem dono, os Aweti parecem referir-se ao fato de que essa espécie é conhecida e usada por um ente não humano - muitas vezes não especificado - para sua própria fabricação corporal, ou para usos medicinais outros. Aquilo de que é dono aparece como um objeto de conhecimento. Este seria o caso também da relação entre o inseto e as folhas de aguapé onde vive. Seria difícil detectar qualquer tipo de assimetria ou englobamento na relação entre folhas e inseto; as folhas são para ele objetos dos quais não quer se desfazer, e não pessoas ou relações que ele subsume. A relação importante aqui é a do inseto como pessoa, através das folhas, com os Aweti – uma relação de alteridade simétrica, portanto, entre doador (involuntário) e receptor (predador).

O objeto da maestria (uma planta, por exemplo) não é especificado com um sujeito, e a natureza da relação do mestre com seu domínio não é enfatizada. O que importa é o fato de que o dono aparece como um sujeito (logo, potencialmente ativo sobre os Aweti, perigoso) pelo fato de que têm algo de que os Aweti se apropriam. Ou seja, o fato do objeto “ter dono” significa que ele “evoca um sujeito”, entenda-se, projeta um “contra-sujeito” diante daqueles que não são os donos do objeto - e um contra-sujeito perigoso, vale dizer, um afim potencial. Fausto enfoca a relação entre o dono e aquilo de que é dono – algo que aparece, nos casos estudados, sempre na condição de filho adotivo ou xerimbabo. Apenas chamo atenção para o fato de que os Aweti em muitos casos parecem prestar menos atenção a esse aspecto da maestria e mais ao fato de que ser dono de algo é a condição para ser sujeito num mundo povoado de *outros donos*.

Idealmente, um chefe de aldeia xinguno, a pessoa ou uma das pessoas reconhecidas

como representantes da coletividade, é um *tam itat*, dono da aldeia, posição em geral reconhecida àquele que primeiro limpou o terreno ocupado pelo grupo. O chefe é identificado à iniciativa de reunir uma coletividade antes inexistente – caso comum a diversos grupos amazônicos – e nesse sentido o grupo se objetifica na sua figura, frente a outras coletividades similares. Pois o chefe só efetivamente representa (engloba, subsume) o grupo para fora, em relações simétricas com outros chefes xinguanos. Dentro, ele pode ou não ser um dono de aldeia. É preciso ainda dizer que os Aweti não enfatizam a associação do chefe à condição de *itat*. Nisso talvez se distingam de outros grupos xinguanos nos quais a depopulação tenha sido menos avassaladora sobre a transmissão dos conhecimentos que são objeto de domínio ritual – lembremos que a principal atribuição de um *tam itat* é o discurso cerimonial, uma fala altamente codificada que precisa ser ensinada por um professor a um aprendiz (*cf.* Franchetto, 1993).

Basso (1969) descreve o acúmulo de posições de maestria (domínio dos espaços público, domínio de conhecimentos rituais, domínio de rituais) como um aspecto determinante para a conquista da posição de chefe representativo entre os Kalapalo. Ainda aqui, o que ressalta é a possibilidade de um sujeito mostrar-se valoroso ou ser “magnificado” (*cf.* Sztutman 2005) a partir de objetos de que dispõe na relação com outros sujeitos em posição simétrica, os chefes concorrentes. Basicamente, um dono de ritual é alguém que está na condição de oferecer mais, e com isso afirmar-se como mais potente (mais sujeito) que outros. As descrições de Basso sobre as disputas pelo poder entre os Kalapalo deixam bem claro que a chefia xinguanas é um caso de identidade assimétrica entre chefe e aldeões atravessada pela alteridade simétrica entre sujeitos, a população de *outros donos* de que é constituída a aldeia. A duplicidade da maestria que, na argumentação de Fausto, faria dela uma boa imagem da autoridade – cuidado paternal dentro, predação fora - é ainda complicada pelo fato de que os chefes são objetos de contínua

desconfiança dentro de seus grupos locais, enquanto todo o sentido da chefia representativa é a asserção do pacifismo *fora*.

Ademais, se o chefe idealmente aconselha os aldeãos como um pai faz com seus filhos, é ao mesmo tempo filho dos aldeãos, na medida em que é feito (*mo'akatu*) por eles. Note-se ainda que o chefe não é pensado como um pai real, mas um pai *adotivo*, isto é um capturador, tanto quanto o dono de uma ave de estimação é “pai” para seu xerimbabo, um ex-inimigo, mas sempre inimigo em potencial. Em suma, o chefe é tanto um capturador quando um capturado, um inimigo familiarizado ele mesmo.

Veja-se por fim a relação entre donos de rituais e *kat* – o caso mais significativo de maestria xinguana em que inegavelmente há ênfase sobre a relação entre dois sujeitos, um humano e um não humano. Os Aweti dizem que os *kat* são como filhos de seus donos. Uma vez alimentados, tornar-se-iam mesmo protetores dos humanos, segundo os Wauja (Barcelos Neto, 2009). Não alimentados, contudo, voltam a ser perigosos, ainda que o perigo não derive de uma intencionalidade maldosa. Ora, filhos humanos também exigem cuidados e, na falta destes, também podem se tornar inimigos no futuro, aí sim, mal intencionados. Lembro de um pai aweti certa vez contando-me ter sido roubado pelo próprio filho, que se apropriara de um dinheiro depositado para o pai em sua conta bancária. Várias pessoas comentavam, por outro lado, que o filho não suportava o pai pois este fora extremamente violento com a família no passado. Filhos podem “não ser gente” em dois sentidos: podem morrer se não forem cuidados, e podem agir como inimigos se não forem cuidados também. Donde a filiação real parece ser também uma espécie de adoção, oferecendo os riscos que toda captura engendra. É sobre este tema, me parece, que gira a feitiçaria.

3.6 Adornos, sonhos e rezas: outras associações

Desde o nascimento, a criança é submetida a procedimentos que visam moldar seu corpo e sua personalidade. Espécies vegetais, usadas em banhos de recém-nascidos, são destinadas a fazer a criança parar de chorar. Com cerca de um ano ou menos meninas ganham cintos de palha (*ypatsam*; o termo alternativo *tsosowit* refere-se à corda de palha de buriti de que é feito), joelheiras de algodão, colares de caramujo: os cintos modelam suas nádegas, as joelheiras suas batatas da perna. O menino é igualmente adornado com joelheiras, tornozeleiras, cintos e colares para modelar seu corpo. Não se tratam de simples objetos decorativos, mas de instrumentos terapêuticos. Estes procedimentos dão evidência das associações positivas e negativas a que uma pessoa é submetida, às vezes contra a sua pessoa, desde o ato da concepção (quando já podem ser feitas intervenções para modelar o sexo da criança, por exemplo, como se viu).

O corpo dos bebês deve ser sempre pintado, pois a pintura os faz crescer. Há três substâncias usadas regularmente por qualquer xinguano, mas especialmente nas crianças com este objetivo (*-mowaíp*¹¹², “fazer crescer”): o genipapo (*tentypap*), o urucum (*junkwangyt*) e o *tipatyk*, uma resina perfumada aplicada no corpo das crianças em pinturas decorativas, mas usada também como remédio para alguns males, como diarreia. Todas as três substâncias têm dono; caso a pintura de genipapo fique mal feita, por exemplo, o dono se vinga e faz adoecer a pessoa que foi mal pintada – leva sua *’ang* consigo. O uso do *tipatyk* nas pinturas corporais infantis, por exemplo, já me foi explicado de duas maneiras distintas: pelo fato do *tipatyk* ter um dono que faz a criança crescer; e porque o *tipatyk* é cheiroso, *ityjkó*, e protege a criança dos *kat* que dela se aproximam. É comum que a resina seja usada, misturada ao urucum, para se fazer um desenho

¹¹² *Mo-*, causativo; *-waíp*, crescer.

de *awazá* na barriga da criança. *Awazá* é um *kat* bufão, com cara de gente, dentes pontiagudos e orelhas muito compridas, conhecido por gostar de crianças. Quando perguntei o porquê da reprodução de sua imagem numa pintura corporal, explicaram-me: *kaminu'aza epuzá ytoto, awaza*, “*awazá* é um verdadeiro xerimbabo para as crianças”. Eis que um desenho corporal realiza também aquilo para que grande parte da máquina ritual xinguana está voltada: a captura de um *kat* que, de potencial agressor, torna-se xerimbabo, uma fonte de potência que permite à criança crescer saudável e forte.

O mesmo parece ser verdadeiro para as pinturas dorsais masculinas, *ape tan*, “desenho das costas”, nas quais se emprega a seiva da copaíba (*matsapezan ytyk*) como base para o urucum em composições de “imagem de jibóia”, *mōj ting watu a'ang* ou “imagem de jaguar”, *ta'wat a'ang*. A pintura de onça com seiva de jatobá (*māti ytyk*), um material perfumado como a resina *typatyk*, é usada também na iniciação xamânica como preparação do corpo do aprendiz de rezas curativas *kewere* (ver abaixo). A combinação de tais imagens e materiais teria mais, portanto, do que uma função decorativa. Lembremos ainda que a palavra “imagem”, *'ang*, designa em determinados contextos a agência de um determinado ser. Ao que parece, certos materiais – os perfumados – são melhores condutores para a associação entre uma imagem-potência-*'ang* alheia e o corpo sobre o qual esta é inscrita.

Os caramujos verdadeiros, *miño'a*, tem como dono a sucuri, que atemoriza quem os cata no campo para confeccionar colares¹¹³. Assim, aparentemente, “ter um dono” é apenas negativo –

¹¹³ Os Aweti não costumam coletar esses caramujos, que dizem serem abundantes nas terras ocupadas pelos povos karib, de modo que nunca pude observar se o procedimento envolve tabus de qualquer tipo, cantos rituais etc., o que seria de se esperar. Comparar, por exemplo, com o pagamento feito pelos Mamaindê, grupo Nambiquara de Rondônia, aos donos espirituais das conchas a partir das quais produzem brincos (Miller, 2008). Miller demonstra que os adornos Nambiquara são veículos de uma potência “estrangeira” - proveniente dos mortos – que deve ser incorporada via xamanismo para constituir a pessoa como parte de um grupo de parentes ou congêneres. A não ser pelo fato de que o papel dos mortos aqui é ocupado por outros tipos de alteridade, diria que os Aweti entretêm idéias

aquilo que tem dono é perigoso. No entanto, esse fator é certamente determinante do valor mais alto conferido aos colares de *miño 'a* – hoje bastante raros - em relação aos de caramujo *tatytap* (o valor é dado pelo perigo envolvido na produção, ver cap. 1). Note-se porém que os caramujos *tatytap*, por sua vez, também têm dono: os Xavante com quem os xinguanos os trocam por colares de miçanga nas casas de saúde, ou os *cara'iwá* que os vendem aos sacos nas lojas em Brasília. No primeiro capítulo já relatei a importância dos ornamentos, dentre os quais os colares de caramujo são os mais valorizados, para a constituição de uma *pessoa* plenamente *xinguana*, *mo'at*. Agora vemos que os xinguanos dependem de *kat* – bem como de outros *outros*, sejam *cara'iwá* ou Xavante - não apenas para mostrarem-se xinguanos, no ritual, mas também para constituírem corpos de gente, *mo'at*, diariamente. Mas o que constitui doando potência pode também ser daninho, como se nota pela reação de uma mãe irritada porque sua filha pré-púbere se recusava a nos ajudar a descascar mandioca: “vou tirar seu vestido, pode vestir seu cinto, você vai ficar sem roupa agora!”. Um corpo de xinguana é mais que um corpo saudável e belo, é também um corpo apto a desempenhar as atividades que fazem com que uma mulher xinguana não seja outra coisa, uma mulher branca incapaz de descascar mandioca, por exemplo. Entendo que ao dizer - *cara'iwá epit'ywo waípwoko imenbyza, cara'iwazan azojwageju...*, “meus filhos estão crescendo em roupas de branco, nós estamos nos transformando em brancos...”.

Sonhos são outro meio de constituição da pessoa através da agência alheia, sobretudo em períodos de reclusão, seja pubertária, no luto, na iniciação xamânica ou após o nascimento de um filho. Um rapaz recluso deseja sonhar que está empurrando uma pedra, por exemplo, pois com isso se tornará um campeão de luta (o sonho reproduz um episódio do mito do primeiro *kwarup*,

bastantes similares sobre os processos de constituição da pessoa como apreensão de coisas, qualidades, nomes (ver abaixo).

em que um jovem lutador logra afastar uma grande pedra que barra a passagem dos peixes, convidados da festa promovida por Kwat e Taty em homenagem à sua mãe). Os xamãs em período de iniciação e os contra-feiticeiros também devem estar especialmente atentos a seus sonhos. *Etejtu jokwawap*, “saiba o que sonhou” avisa o xamã iniciador ao iniciante em sua primeira noite de sono durante o processo. É desejável sonhar com uma enchente (‘y ‘atu¹¹⁴). Se o noviço se vê à beira de um rio cuja água vai subindo até a altura de suas canelas, significa que vai engordar durante o processo de iniciação. Quanto ao contra-feiticeiro, deve sonhar com um jatobá, pois isso fortalecerá seu braço, tornando mais eficaz o contra-feitiço. A visão do jatobá promove aí uma identificação com sua força, uma apreensão de potência, enquanto no caso do xamã a água que some parece ser uma imagem de seu próprio corpo, crescendo. Voltarei a estes dois casos adiante.

Mas vimos que um sonho, como uma atividade da pessoa sob a forma de ‘ang, sempre pode ter efeitos sobre o sonhador. Um sonho é uma relação que a pessoa estabelece num outro estado, daí a visão alterada que tem das coisas (ver um parente em sonho é encontrar um parente; ver um jaguar é ser enfeitado). Certa vez uma amiga comentava comigo sobre como era guloso o filho de sua cunhada (HZ). Contou-me então que havia perguntado isso à própria mãe do menino, a qual explicou ter sonhado, durante a gravidez, com um filho de cachorro – o que teve conseqüências sobre o feto que estava gerando. Se a mulher tem problemas para engravidar, pode valer-se de algumas ervas, geralmente conhecidas apenas por algum especialista (*montang itat*, qualquer um que tenha se empenhado em saber sobre ervas) a quem ela irá pagar pela ajuda.

¹¹⁴ A cheia das águas é uma imagem poderosa no pensamento aweti, mobilizada metaforicamente em algumas circunstâncias, ora como imagem positiva, ora como imagem negativa. Além de anunciar a formação corporal bem sucedida do xamã iniciante, a enchente também remete à incontinência urinária das crianças. Para ajudar sua filha pequena a deixar de urinar na rede ou no seu colo, por exemplo, uma mãe aweti repetia, ao mesmo tempo em que esfregava farelo de polvilho que ressecara sobre o tacho de beiju no ventre da criança: fu...fu... (soprando) ‘y ‘atu opap, ‘y ‘atu opap, ‘y ‘atu opap, “acabou a cheia, acabou a cheia, acabou a cheia”.

Depois de ingerida a infusão, a paciente deverá prestar atenção a seus sonhos para saber se o tratamento teve sucesso e conhecer o sexo da criança em gestação: se sonhar que recebe uma ave de estimação, ela está grávida; se for uma arara, terá uma menina, pois o rabo da ave é o rabo de cavalo da criança (*kujã kyt ap twaj'ang*, “é a imagem/reflexo do cabelo da menina [que irá nascer]); se sonhar que lhe dão uma flecha terá um menino. Neste último caso o sonho parece mais um aviso que um determinante do sexo.

Além de prestar atenção a seus sonhos, um recluso que deseja se tornar campeão de luta (*tetájãtu*, “forte”) deve matar uma sucuri (*tuwaj watu*) e esfregar no corpo a gordura da cobra. Um velho explicou-me que a sucuri na verdade não morre - assim como os brancos não morrem quando fazem operação, ele notava - pois retorna à sua casa onde é ressuscitada pela reza de sua esposa. A sucuri seria assim uma fonte poderosa, pelo porte gigante, da imortalidade comum a todas as cobras. Será esta também uma qualidade que o campeão quer tomar para si? Também pelo tamanho excepcional, a sucuri é reconhecida como *morekwat* das cobras, assim como a jibóia. O campeão apropria-se, introjetando em seu corpo a gordura ou reproduzindo sobre sua pele a imagem dessas grandes cobras, da superioridade ou condição de “chefia” dos animais frente a seus iguais, as cobras comuns.

A história de um jovem Kamayurá preparado pelo pai para roubar uma galinha sobrenatural (*okakyt watu*) que pretende domesticar ilustra bem como a apreensão de poderes exógenos situa-se no cerne do processo de constituição da pessoa. A galinha desejada, assim como outros *kat* - entre os quais “fogo sobrenatural” (*taza watu*), piranha gigante, (*pankãj watu*) etc. – vivia (e ainda pode ser encontrada) num lago que fica a noroeste da aldeia Aweti, um lugar denominado Makawaja. O jovem precisava tornar-se muito rápido e leve para adentrar a ilha onde vivia a tal galinha sem ser percebido, agarrá-la e sair correndo antes de alcançarem-no os

muitos *kat* da ilha. Ele é criado, assim, para ser um corredor, *tantat*. Este termo é aplicado também aos campeões de *towa-apitu* (*huka-huka*), que correm à vista de seu grupo e do grupo adversário para apresentar-se no pátio da praça central da aldeia onde a luta terá lugar: o campeão é “o primeiro a correr”, *ytag tantat*¹¹⁵. A preparação do rapaz Kamayurá consiste em cinco etapas. Primeiro ele se arranha e esfrega o corpo com a poção de uma raiz chamada “sem peso”, *potyj e’ym*. Em seguida, flecha um veado (*tywapat*), animal extremamente veloz, e esfrega sua gordura sobre a pele novamente escarificada. Na próxima etapa é preciso agarrar com as mãos o veado, demonstrando que já está adquirindo leveza e velocidade. A gordura do animal é novamente esfregada sobre a pele. Agora ele agarra uma ema (*tangtu*), animal ainda mais veloz que o veado, é escarificado e tem a pele esfregada com a gordura da ave. Por fim pisa sobre um cupinzeiro (*ywy’a*) e, constatando que não o destrói com seu peso, atesta que o tratamento foi bem sucedido. A história revela que o recurso à gordura da sucuri não é exclusivo, e que qualidades outras podem ser buscadas nos mais variados seres, como a velocidade e a leveza do veado, de acordo com a mesma lógica de identificação com o elemento terapêutico, que é na verdade um sujeito possuidor da potência desejada, capturado.

Existem ainda muitas rezas curativas (*kewere*), conhecidas por quem se interessa e paga para aprendê-las, como as usadas pela mãe para fazer o filho começar a caminhar, às quais aludi acima. O cupim (*kurupi’i*) é um famoso *kewere itat*, dono de uma reza regenerativa dos ossos e da pele – pois ele mesmo é dito imortal, usando sempre essa reza para reconstituir sua casa se ela for destruída. Há também uma reza da pedra (*kyta ekewere*) usada para o mesmo fim –

¹¹⁵ Breve esclarecimento sobre a luta *towa-apitu*. Duas aldeias enfrentam-se, somando perdas e vitórias para saber qual foi a ganhadora. Apenas os campeões (*tentájatuza*, “fortes”) de cada grupo se enfrentam inicialmente – por isso deles se diz que vão primeiro. Os resultados são contabilizados. Ao final da disputa dos representantes mais fortes de cada grupo, dos campeões, todos os homens jovens se enfrentam, ao mesmo tempo, no pátio central. Neste momento não há mais contagem de perdas e ganhos. Esses lutadores quaisquer são os que vem depois, em relação a eles é que os campeões são os que correm na frente.

provavelmente, para fortalecer uma matéria. Muitas são destinadas a promover um bom parto: como a reza do peixe *pitazynyp* (desconheço a espécie), e também a do mingau de beiju, ‘y *wap*. Neste último caso, explicaram-me que, assim como o mingau se derrama de uma vez, quando o atiramos de seu recipiente, o bebê deve ser derramado com agilidade no parto – a qualidade a ser transmitida aqui é a agilidade ao cair. Uma reza do cabelo (*ap ut*) faz o bebê rolar da mãe como um chumaço de cabelo amassado rola pelo chão. A reza da rã *cuzuzu*, animal que rezou para soltar o braço da Tanumakalu de um buraco na árvore onde estava preso, num episódio da saga das origens, também é boa para partos difíceis: a vagina da mãe vai se alargar como foi alargado o buraco deixando sair o braço de Tanumakalu. Uma reza que foi proferida por Kwat para ressuscitar uma criança-peixe no tempo do primeiro *kwarup* é usada para curar qualquer doença de criança.

A todo momento identificamos uma lógica similar à que rege a relação com a comida. Mas aqui, como no caso dos remédios da onça ou do mutum, além de um efeito de identificação subentende-se a personitude dos donos sobrenaturais: o peixe, que conhece uma reza para fazer seu filho nascer rápido, ensina esta reza aos humanos, que a transmitem uns aos outros. Deste modo, fazer uso de um desses objetos, ou desses conhecimentos, implica entrar numa relação. E mais, as relações entre humanos e não humanos se dão em continuidade. *Pitazynyp ekewere, Iró ekewere*, “a reza do *pitazynyp* é de Iró”, ou seja, foi Iró quem ensinou esta reza, que provém de *pitazynyp*, um peixe.

Até aqui procurei demonstrar de que modo a comida, os remédios de origem vegetal, as rezas, os sonhos e os adornos corporais, são elementos que continuamente constituem a pessoa xinguana, constituição esta sempre pensada como resultado de uma relação com sujeitos e objetos detentores de qualidades que se deseja para si, e que a um só tempo garantem a condição

comum de *gente*, xinguano, e uma potência distintiva de “chefe”, “mulher chefe”, “campeão”, “conhecedor de remédios”. Os períodos de reclusão apenas enfatizam a condição de vulnerabilidade da pessoa àquilo com que entra em contato, porque são períodos em que os contatos com não humanos são intensificados, seja porque decidiu-se que é preciso investir na formação do rapaz, caso da reclusão masculina, que independe de eventos históricos ou biológicos para ter lugar, seja porque circunstâncias impuseram processos transformativos, como se dá com a jovem na menarca¹¹⁶, ou após a morte de um parente próximo. Passo agora à descrição de um conjunto de relações específicas que levam à constituição do xamã. Assim como o jovem púbere, os pais de recém-nascido e os enlutados, o que se espera é que ele engorde, pois o tabaco, que irá ingerir em doses monumentais, é um “fazedor de corpo”, *kaje’õ mo’egat*.

3.7 Tabaco, fazedor de gente

Há basicamente três razões que podem levar um homem a tornar-se xamã. Apesar de em quase todas as casas de ambas as aldeias aweti haver um xamã, e apesar de todo chefe de família tender a tornar-se xamã na meia idade, o processo nunca é descrito como parte obrigatória do ciclo de vida de um homem.

Xamãs podem ser rezadores (*kewere itat*) ou cantores de *té junku*, podem ver bem ou apenas obscuramente o mundo de *kat* onde as pessoas circulam na condição de *’ang*, mas o que define um xamã, um *mopat*, é a prática de fumar tabaco e a capacidade de extrair *kat u’wyp* do corpo de um doente. O tabaco é uma espécie vegetal “com dono”, *itat’ytu*, e seu consumo requer

¹¹⁶ Os Aweti dizem que as meninas ficam mestruadas sozinhas, isto é, a menstruação não é provocada, como entre outros povos das terras baixas sul-americanas.

a rígida observância dos mesmos tabus seguidos pelo jovem recluso: abstinência sexual e de doces. Ao contrário do recluso, contudo, o *mopat* pode comer peixe assado normalmente – donde concluímos que o jovem era impedido de comê-lo provavelmente pelo fato de estar sendo arranhado diariamente, sangrando como uma mulher menstruada (*cf.* Bastos 1989)¹¹⁷, e não por causa dos donos de raízes com que estava em contato. Independentemente dos perigos envolvidos na infração de regras voltadas para um bom relacionamento com o dono do tabaco, é fato notório que seu uso é “dolorido”, *tatytu*, para o *mopat*, o que justifica o alto preço dos tratamentos xamânicos. O consumo do tabaco provoca fraqueza, falta de apetite, queimaduras nos lábios e na língua, pressão alta¹¹⁸, náusea. Há pessoas que fumam cigarro de branco hoje no Alto Xingu, geralmente sem respeitar as regras impostas ao consumo do tabaco nativo. Mais de uma vez ouvi histórias sobre esses fumantes terem sido recriminados pelos xamãs ou, quando doentes, terem sido informados de que o dono do tabaco estava lhes fazendo mal. Mesmo os *mopat* mais responsáveis, contudo, sofrem terrivelmente com os males causados pelo fumo – e não necessariamente pelo dono do tabaco, motivo pelo qual muitos homens rejeitam a idéia de tornarem-se *mopat*.

De modo de que é preciso ter um bom motivo para ser iniciado. O mais frequentemente descrito na literatura xinguana é o fato de ter sido escolhido por um *kat*. *Kat owy’at nanete*, “*kat* desejou-o”, diz-se em aweti. Um homem começa a sonhar, por exemplo, que um *kat* lhe traz tabaco. Adoece e é curado por algum *mopat* da aldeia. Se ele deseja se tornar *mopat*, não deve ter as flechinhas *kat u’wyp* extraídas de seu corpo. Tornar-se *mopat* implica necessariamente

¹¹⁷ De fato o eclipse solar (*kwat wytapu*) ou lunar (*taty wytapu*) é descrito alternativamente como menstruação e como o sangue que escorre quando um desses astros é escarificado. Essa incongruência é tematizada no filme realizado pelos kuikuro, *O dia em que a lua menstruou*.

¹¹⁸ O termo, em português, foi-me apresentado como razão por um *mopat* aweti que pretendia abandonar a prática xamânica.

introjetar e manter continuamente *kat u'wyp* dentro de si, mas elas provocam dores, que muitos falham em suportar. Eventualmente, *kat* visita-o em sonhos, mas o homem não adocece e, como se passou com um jovem aweti, apenas mantém (em sonho) o cigarro recebido, aguardando o momento certo da iniciação. Quando um homem é completamente iniciado por *kat* diz-se que ele é *kat emopat*, “*mopat* de [feito por] *kat*”. A mesma expressão designa os *kat* que, dentro outros, são *mopat*, pois nem todos o são e, assim como os peixes, as aves e os animais de pêlo possuem seus *morekwat*, todos os *kat* distinguem-se entre si conforme a organização social que rege a vida dos xinguanos – uns são xamãs, outros chefes, outros guerreiros, outros nada em especial (*karika tene*).

Em muitos casos, porém, a decisão parte do aspirante a xamã, e não de *kat*. Um importante *mopat* aweti me contou que foi iniciado na aldeia Kamayurá por um parente (*to'o*) que lhe sugeriu: “se você ficar *mopat*, como eu, as pessoas vão lhe pagar coisas para curá-las”. Pensando no pagamento que receberia, decidiu tornar-se *mopat*. Todos comentam que os elevados pagamentos feitos pelos serviços xamânicos são imediatamente redistribuídos pelo recebedor à sua família – colares de caramujo, miçangas e panelas logo estarão nas mãos de suas esposas e filhas. O interesse no pagamento não poderia ser descrito, portanto, como um objetivo materialista ou egoísta, sendo antes movido pelo desejo de investir em pessoas – nas relações com elas – visando além de tudo a possibilidade de pagar tratamentos xamânicos quando os parentes do xamã ou ele mesmo adoecerem gravemente (ver cap. 5).

A terceira razão que já me foi alegada para a iniciação de um xamã é semelhante a esta última: por ocasião do adoecimento de algum familiar próximo, um homem percebe que é preciso substituir seu velho pai ou tio, raciocinando que no futuro será preciso que alguém assuma a função de proteger os seus de ataques de *kat* e de feiticeiros. O xamã de uma família é de certa

maneira seu escudo protetor contra os diversos *outros* potencialmente perigosos que a circundam. Por esse motivo, creio, mantém-se a tendência de que cada casa, ou cada grupo de parentes próximos, tenha o seu xamã. Um dos homens aweti em idade de tornar-se xamã, por exemplo, afirmava regularmente, quando eu lhe perguntava, que preferia evitar o assunto, a não ser que *kat* viesse chamá-lo. Sua despreocupação, no entanto, me parecia estar ligada ao fato de que seu pai, residente de um casa ao lado, é um xamã ainda bastante ativo a quem este homem recorre para resolver as mais diversas mazelas cotidianas que afligem sua família: um filho com conjuntivite, uma neta resfriada, um colar de caramujo desaparecido. Como disse, o xamã de casa é sempre o primeiro a quem se pede ajuda no estágio inicial de um tratamento, enquanto xamãs de fora são mobilizados apenas quando a doença se mostra grave. É desejável ter um xamã próximo não apenas porque a ele normalmente não se paga, mas também porque xamãs de outras famílias (da mesma ou outra aldeia) ocupam frequentemente uma posição ambígua na percepção dos parentes de um doente, passando não raras vezes de curadores a suspeitos de feitiçaria.

Salvo no caso em que um xamã é completamente iniciado em sonhos ou tranSES alucinatórios, em todos os demais, mesmo quando ele é escolhido por um *kat* que se tornará seu auxiliar e o fez adoecer (caso em que se diz que é *kat emi'u put*, “ex-comida de *kat*”), é preciso passar por uma iniciação na qual um xamã humano experiente introduz o aspirante na arte de fumar tabaco, e transmite a ele as *kat u'wyp* que carrega em seu corpo. Normalmente o aspirante começa a fumar na roda de xamãs que se reúne todo fim de tarde no centro da aldeia – entre os Aweti, sob o abrigo sem paredes que constitui sua casa dos homens (*ototap* ou simplesmente *tapyj*, “abrigo”) - antes de receber as flechas de *kat* de seu iniciador. Como ainda não possui sua própria plantação de tabaco e tampouco sabe enrolar seus próprios cigarros, cuja produção exige treinamento, ele os recebeprontos de vários *mopat* da aldeia. Apenas aqueles que não tiveram

relações sexuais podem lhe dar cigarros, contudo. Aparentemente, o problema é o volume de fumaça a ser ingerida pelo iniciante, pois os xamãs fumam diariamente, em pequenas quantidades, e não se abstém continuamente de sexo. Para o iniciante, contudo, a abstinência é imprescindível.

A iniciação propriamente dita começa com a ingestão de um vomitório trazido ao iniciante bem cedo pela manhã por seu iniciador (*mopat junkat*, “aquele que faz *mopat*”). O emético é preparado com uma raiz “da minhoca” (*tewo’i itat’ytu*). O iniciando deve passar o dia em completo jejum. No fim da tarde, antes de dirigir-se à roda dos xamãs no centro, o iniciador vem com um *mopat* ajudante à casa do iniciando, a quem avisa: *atykotukazoko en*, “vou fazer você ficar cheiroso (*tyjkó*)”. Sentado dentro de casa junto à porta, o iniciando recebe um banho de água de *kuku’je*, a semente de palmeira do xamã. A solução é pingada em seus ouvidos e sua boca, enquanto um xamã auxiliar segura sua cabeça. O iniciador sopra (*opythizyk*) a cabeça do iniciando, dizendo-lhe: *epe’uzoko, epe’uzoko*, “você vai comer tabaco, você vai comer tabaco”. O iniciador pigarreia, puxando do fundo de sua barriga *seu mopat*, as flechas de *kat* que carrega dentro de si e que agora transfere ao iniciando, através da respiração, *na’ajywan*. Ele remove também, esfregando com a mão como quem faz uma cura, flechinhas de seus joelhos, das palmas de suas mãos, de seus cotovelos, engole-as e mais uma vez pigarreia para trazê-las do fundo da barriga, através do sopro. Se for aprender também algumas rezas, *kewere*, o iniciante tem seu corpo pintado com a resina de jatobá (*mãti ytyk*) em pintas por todo o corpo, como as do jaguar. O jatobá (*mãti jemyt’yp*) é uma manifestação do grande *mopat* entre os *kat*, Aturuwá, de modo que o uso de sua seiva parece intensificar a potência xamânica.

O iniciante recebe então muitos cigarros enrolados, novamente apenas dos xamãs que não tiveram relações sexuais recentemente, e é deixado sozinho para começar a fumá-los. Os xamãs

dirigem-se à casa dos homens, onde formam sua roda rotineira. No meio da noite os xamãs vêm visitá-lo para ver como está. É preciso fumar todos os cigarros recebidos, que lhe provocarão uma fortíssima intoxicação, por isso os xamãs aparecem para ajudá-lo a dar cabo do tabaco recebido, retornando ao centro em seguida. Perto do amanhecer, o grupo de iniciados vem buscar o iniciando para levá-lo ao banho. Impregnado da fumaça, seu corpo fica leve, *an ipotyjka*, e por isso tem dificuldade para andar, mal sente seus pés no chão (como ‘*ang ut*, o consumo excessivo do tabaco lhe transforma em *kat*).

Com a mesma raiz usada para lavar os recém nascidos, *kaj’ap kyzap*, “lavador de cabelo”, o iniciante se banha e então retorna para casa, onde dormirá um pouco. Neste momento, como já mencionei, ele deve prestar atenção aos seus sonhos, que indicarão se a reclusão que está por começar será bem sucedida. É comum sonhar, dizem, que esfrega sal em seus próprios lábios, de fato já queimados e ardidados pela fumaça aspirada na noite anterior.

Mais tarde seu iniciador lhe traz um pouco de peixe com pimenta. Com os lábios queimados, mal é possível comer. Em seguida o iniciando fuma mais um cigarro, dessa vez engolindo (*wejmokure*) pela primeira vez a fumaça (*tazanting*). A partir de então inicia sua reclusão, fazendo jejum de sexo e alimentos doces. Note-se a coincidência entre as coisas que despotencializam uma ação agressiva no contra-feitiço, porque suavizam a vida humana, e as coisas que irritam *kat*: *kat* e “nós” somos diversos também pelo que gostamos, uma distinção de afetos que atualiza a distinção entre tipos de gente (*cf.* Viveiros de Castro 2002 d). O humano, contudo, precisa muitas vezes em sua vida abrir mão de seu paladar *específico* em prol da aquisição de potência sem a qual não pode constituir seu corpo *humano*, como no caso da reclusão pubertária.

Ao engolir as *kat u’wyp* extraídas do corpo do iniciador, é o próprio *kat* auxiliar deste que

o iniciante está introjetando. Agora ele tem *kat* dentro de si – “ele tem deus na garganta”, traduziam por vezes algumas pessoas. Se o iniciando irritar o *kat* que traz dentro de si irá na certa morrer, não exatamente por vingança de seu espírito auxiliar, mas porque aquilo que foi introjetado abandonará seu corpo. Se as flechinhas que agora tem nas mãos forem embora, não poderá mais curar extraindo flechinhas do corpo dos doentes, por isso não deve mais aquecer-se mostrando as palmas das mãos para o fogo. Se as flechinhas que traz na garganta forem embora ele morre, por isso não pode de maneira nenhuma entrar em contato com a comida feita por uma mulher menstruada, com cheiro de sangue ou sexo. Para que não ocorra uma contaminação inadvertidamente, os xamãs costumam beber mingau especialmente preparado para eles. Se uma mulher fica menstruada não apenas joga-se fora as comidas que ela havia preparado, mas também o xamã deve se desfazer dos cigarros que já tinha enrolados dentro de casa, pois estarão contaminados. Tudo se passa como se, uma vez iniciado, o xamã fosse “movido a” *kat*, pois sem a presença de *kat* dentro de si, na forma de sua flechinhas xamânicas, ele deixa de existir. A relação parece, no entanto, estar também condicionada ao uso frequente do tabaco, pois é possível que um homem deixe gradualmente de ser xamã, se decide parar de fumar, e mesmo que perca sua potência xamânica com a idade, quando começa a relaxar no cumprimento dos tabus.

O iniciando entra então num período de reclusão em que deve engordar, tornar-se forte. Quem o faz engordar é o tabaco - *kaje'õ mo'egat, mo'at mo'egat*, “ele [tabaco] faz nosso corpo, é fazedor de gente”, o mesmo que se diz das raízes com as quais são preparados vomitórios durante a reclusão pubertária. O aumento corporal dos reclusos - o jovem e o xamã – decorre, assim, da ingestão de dois tipos de anti-alimento: a fumaça quente do tabaco, que provoca a perda de apetite; e as raízes eméticas, que provocam a expulsão dos restos de comida do interior da pessoa. Em ambos os casos, é o dono da espécie que aparece como agente da transformação do recluso –

atestando que *crescer não é função de um acúmulo de substância, mas de um acúmulo de relações*. Tais relações são a tal ponto constitutivas da sua nova pessoa que sem elas o recluso não pode continuar vivo. A alternativa ao aumento é morrer – virar *kat*, ‘*ang ut*. Outras vezes a quebra de um tabu na reclusão pode não levar à morte, mas provoca paralisia dos membros, perda de mobilidade, e da capacidade de ação no mundo. De toda maneira, a pessoa deixa de ser *gente*, como o bebê antes de aprender a andar e a falar.

Ao sair da reclusão, o novo xamã (*mopat ytatu*) recebe do iniciador uma esteira de palha de buriti com trama fechada de fios de algodão, um artefato confeccionado pela esposa do xamã experiente para ser o lugar onde o iniciado vai guardar seus apetrechos de cura (*ne kat upap*, “sua bolsa”) - folhas secas de tabaco, colares de *kuku’je* etc. O iniciador recebe então seu pagamento, sempre alto: normalmente mais de um colar de caramujo, panelas, dinheiro. Dizem que um índio Tapirapé, tendo sido iniciado por um famoso xamã kamayurá (o único do Alto Xingu, segundo muitos aweti, realmente feito por *kat*), pagou-lhe com um fogão.

Nesse meio tempo, o xamã iniciante ainda não tem seu próprio arbusto de tabaco plantado, mas já aprendeu a confeccionar cigarros. Ele recebe então folhas de tabaco secas dos outros xamãs da aldeia e lhes dá cigarros prontos em pagamento pelos cigarros que recebeu durante a iniciação. O recém-iniciado oferece também uma comida no centro da aldeia a ser consumida apenas pelos xamãs - *kat emi’u, mopaza wej’u*, “comida de *kat*, quem come são os *mopat*”. O próximo passo do iniciante é aprender a tirar flechas de *kat* de um paciente, praticando ao lado do iniciador.

3.8 O pagamento dos *mopat*

Quando um xamã é *feito por kat* não há necessidade de introjetar *kat* em seu corpo através da água de *kuku'je* e do sopro do iniciador, *na'ajywan*. *Kat* introduz objetos no corpo de um homem, introduzindo-se também deste modo, e será doravante *seu mopat*. Nas iniciações feitas por gente, portanto, iniciador e iniciando parecem compartilhar momentaneamente o mesmo *mopat*, mesmo espírito auxiliar. Mas cada *mopat* tem sempre seu próprio *mopat*. Mesmo quando um homem toma a iniciativa de ser iniciado no xamanismo, ele passa pelo processo de ser escolhido por um *kat* que será *seu mopat*, alguém com quem manterá relações estreitas, lhe informará o que vê a respeito da *'ang* dos doentes, carregará sua *'ang* até onde estão os feitiços, e com quem compartilhará o pagamento de cada cura. Aquele homem aweti iniciado por um parente kamayurá, por exemplo, esperou ainda um tempo para desenvolver uma relação particular com seus próprios *mopat*.

Quando já havia sido iniciado (*mu'ju ape'u*, “eu já fumava [nessa época]”), esse *mopat* foi certa vez ajudar na remoção do corpo de um jovem kamayurá que havia morrido na aldeia do Morená e lá sido enterrado. Alegando que “o Morená não é aldeia” - por ser um aldeamento relativamente novo, formado por dissidentes kamayurá e aweti -, o pai do rapaz falecido organizara uma expedição para desenterrar o corpo do filho e trazê-lo de volta à sua própria aldeia, Ipavu. Ao participar dessa expedição, o *mopat* aweti, então residindo entre os Kamayurá, começou a sentir-se mal. Durante aquela noite, no Morená, viu em sonho um menino feio, de cara desconhecida. Chamando-o de *atu*, “meu neto”, o menino indagou se o homem não o reconhecia: tratava-se de Kwat, o gêmeo demiurgo, a quem o *mopat* não havia reconhecido de saída porque o outro apresentara-se sob a aparência de uma criança (Sol e Lua possuem a capacidade de crescer e diminuir quando desejam).

Já de volta à aldeia Kamayurá, em Ipavu, o *mopat* teve uma série de desmaios, durante os

quais tornou a ver Kwat, que vinha lhe trazer tabaco. A esta altura o *mopat* convalescia gravemente, sua irmã já chorando ao antever sua morte. Quando veio um xamã kamayurá para curá-lo, tirou de cada olho seu uma semente de *kuku'je*, que havia sido colocada por Kwat. O curador perguntou ao doente se devia devolver as sementes, para que ele se tornasse um grande *mopat*, mas o convalescente recusou, pois não suportava a dor. Sementes de *kuku'je* também foram retiradas de seus ouvidos. Mesmo assim, ficaram algumas em suas mãos, ouvidos e olhos. Kwat passou a ser desde então seu *kat* auxiliar, seu *mopat*. Quando ele dorme logo vê o demiurgo em seus sonhos – “é por isso que falo muito durante a noite”, explicou-me. Kwat, me contava o *mopat* (que, quando conheci, vivia já entre os Aweti), deseja levá-lo definitivamente para o Morená, onde reside numa grande casa, enquanto do outro lado da aldeia está seu irmão Taty. Numa outra casa ainda está Wamutsini, o avô dos gêmeos. Kwat lhe diz que no Morená é bom, e tem muitas araras vermelhas que poderá ter como animais de estimação, mas o *mopat* aweti resiste a ir de vez.

Pyringyt, o beija-flor, também é *mopat* deste homem, pois foi quem o fez adoecer primeiro, antes que ele tivesse começado a fumar. Mas não se trata de um *mopat* que valha a pena tomar em consideração: *karika tene pyringyt*, “o beija-flor não é nada, é uma coisa qualquer”, *ikyjtat put*, “aquele que me matou [apenas]”, dizia-me o xamã. Quando ele fuma, é Kwat quem vem contar-lhe o que está acontecendo. É comum um *mopat* obter auxílio de mais de um *kat*, dentre os quais alguns são considerados mais poderosos, outros mais voluntariosos etc. Há, por exemplo, um *mopat* aweti que recebe regularmente dois *kat* como seus *mopat*, *akyky*, o guariba, e *awazá*. Mas ele também é eventualmente visitado pela *'ang* de seu irmão mais moço, morto ainda criança quando um feiticeiro amarrou a pele da onça que o pai deles havia matado no mato. A onça veio buscar o menino, que desde então reside com ela na floresta, mas às vezes aparece

junto ao irmão *mopat* para contar-lhe alguma coisa.

A descrição da relação com *kat* como uma de fornecimento de informações obscurece o fato de que o xamã é também um continente, que vive apenas graças à presença de *kat* dentro de si. Há um xamã kamayurá muito conhecido, o único que os aweti com quem conversei reconheciam como verdadeiro *kat emopat*, feito por *kat*. Quem o fez foi o peixe bicuda, *tup'jyt*. Por ter sido feito xamã por um peixe, no momento de sua iniciação ele começou a defecar peixes vivos. De seu ouvido escorria água, e quando ele tossia expelia um cigarro já pronto dos pulmões. Ao tornar-se xamã, um processo que se passou em seus sonhos de convalescente ao longo de um adoecimento, aquele homem transformou-se em um receptáculo de *kat*, mais do que em um *kat* propriamente dito. Ele contém em si as muitas coisas de *kat* – assim como o xamã aweti passou a conter sementes de *kuku'je* nos olhos. Dizem que *awazá* e *akyky* tentaram também “fazer” este xamã kamayurá, mas *tup'jyt* (o peixe bicuda) não deixou, pois não gosta desses *kat*, que deixam a pessoa brava. Esse xamã tem uma filha que também é *mopat*, um caso raro de xamã feminino no Alto Xingu. Ela também foi feita por *kat*, *awazá*, que lhe deu um pau. Então um irmão dela tirou a arma de suas mãos, de modo que agora o *mopat* daquela mulher continua sendo *awazá*, mas sem o pau, e com isso ela não fica violenta. O *mopat* não simplesmente tem o seu *mopat* como assistente, pois, ele é constituído por *kat*. Além disso, o *mopat* humano não apenas contém em si o espírito auxiliar, mas também adquire características dele. Os dois, contudo, não se confundem, e o *mopat* humano mantém alguma autonomia, podendo ser muito ou pouco influenciado pelas qualidades de um *kat* auxiliar específico.

Tudo se passa como se, uma vez iniciado, o *mopat* ficasse oco por dentro, habitado por um ser, ou um mundo (os peixes-fezes, o rio dos ouvidos), com o qual mantém uma respeitosa distância. Essa combinação entre mútua constituição e distância faz com que a relação entre

mopat e *kat* seja comparável às relações de parentesco, sobretudo no que diz respeito às expectativas de circulação de bens. Por vezes um *mopat* cura um parente próximo e não cobra nada; é possível então que seu *mopat* fique enfurecido, e comece a aparecer exigindo-lhe pagamento. Ao receber qualquer objeto em troca de uma cura, imediatamente o *mopat* sopra fumaça de tabaco sobre o pagamento, e o dedica (*wejmi'ing*, lit. “conta”) a seu *mopat*. O *mopat* *compartilha* aquilo que recebe - os aweti deixam claro que o pagamento é de ambos, *xamã* e *kat*, e não uma troca entre o *xamã* e seu *mopat*. Nesse sentido, a relação que estabelece com não humanos é similar àquela que mantém com suas filhas e esposas, distribuindo os caramujos e miçangas que recebe por uma cura. Pois esse compartilhamento familiar entre humanos não é mera expressão de generosidade, é parcialmente obrigatório, na medida em que esperado no contexto de determinadas relações, e os parentes humanos, como os *kat*, também se enfurecem quando o *mopat* falha em compartilhar aquilo que recebeu. Deste modo o aparentamento com um não humano em parte permite ao *xamã* reafirmar suas relações humanas, ao gerar um fluxo de bens a serem distribuídos aí, em parte nega tais relações, obrigando o *mopat* a cobrar até de seus parentes próximos. Mas gostaria de refletir um pouco mais sobre o fato de o *kat* ser designado, como o *xamã*, e em relação a este, como *mopat*.

Certa vez um *mopat* aweti foi flechado por *tupiat* de gente. Ele sentiu uma pontada nas costas, e em seguida desmaiou em sua canoa, enquanto pescava na lagoa Ipavu. Foi seu *mopat* espiritual quem o curou, tirando os feitiços dele. Vemos assim que o auxiliar não é apenas um espírito que matou o *xamã* no passado, mas também seu curador. Conta-se também de uma *xamã* kamayurá feito por *kat* que tirou ele mesmo feitiços que tinham sido colocados para si no período em que esteve doente – quando ocorreu sua iniciação xamânica pelo *mopat* espiritual. Ao acordar de um desmaio prolongado, teria dito que fora feito *xamã* por *kat*, mas não o deram crédito.

Ainda enfermo, ele então levantou-se e foi sozinho tirar os feitiços que o matavam. Neste caso não foi *kat* quem o curou, mas ele que, contendo *kat* dentro de si, foi seu próprio *mopat*.

Se o termo *mopat* designasse procedimentos de cura em geral, porém, seria possível que um médico ocidental fosse referido deste modo, quando vimos que o médico é equiparado a um conhecedor de ervas, um *montang itat*. Enquanto o poder deste deriva das relações que estabelece seja com os donos das ervas medicinais, seja com outras fontes de conhecimento, a relação do xamã com seu auxiliar é de outra natureza. Basta dizer que o *montang itat* não corre risco de vida em suas relações com as espécies vegetais e seus donos, enquanto o xamã em sua relação com o *seu xamã* perde parcialmente a autonomia. Se a relação de *itat* – como outras relações de aquisição de conhecimento - promove apenas aumento de potência, o xamanismo requer também uma perda, que está ligada ao processo de preenchimento do corpo por matéria estranha, que é o que permite ao xamã efetuar curas.

Os habitantes da aldeia chamam seus curadores de *mopat*. Um curador, por sua vez, chama o *kat* com quem mantém relações de “meu *mopat*”, *itemopat*. Um xamã é referido pelos habitantes de sua aldeia como *x emopat*, “o *mopat* de *x*”, sendo *x* um *kat* qualquer. Se um homem tem o trovão como *mopat*, por exemplo, será reconhecido por todos como *topã emopat*, “o *mopat* do trovão”. Reciprocamente, *kat* chama ao humano a quem auxilia nas curas de “meu *mopat*”, e também me informaram que o xamã se refere a seu paciente humano como *itemopat*, apesar de nunca ter visto em uso essa forma de designação.

Isso indica que a relação de *mopat* é sempre recíproca - se *a* é *mopat* de *b*, *b* é *mopat* de *a* - e que portanto não pode ser resumida como uma relação entre continente-conteúdo. Ou, ao menos, que essa relação é considerada pelos Aweti desde um duplo ponto de vista: se o xamã contém *kat* e suas coisas dentro de si, tornando-se parcialmente *kat* com isso, talvez *kat* também

contenha algo do xamã humano dentro de si. Quanto à relação entre curador e paciente, não entendo que implique uma percepção de mútua constituição. Se um paciente só pode ser *mopat* para um determinado curador, isso não é verdadeiro para este último – pois ele é determinado como *mopat*, antes de tudo, por sua relação com *kat*. Os vínculos que estabelece com humanos (como *mopat*) são consequência disso.

A relação de *mopat* designaria antes, talvez, o estado liminar em que tanto xamã quanto paciente se encontram, divididos entre ser humano e ser *kat*; os *kat* que se tornam auxiliares de xamãs viveriam, pois, a mesma duplicidade, ao manterem uma relação de compartilhamento de bens com um humano. Em geral um doente é dito *mañozokwat*, “aquele que está morrendo”; o fato de que, do ponto de vista de um xamã, ele seja considerado um igual aponta também para o fato de que um xamã é também sempre um ex-doente.

Sigo agora com processos de fabricação da pessoa, enfocando especificamente a formação do chefe e do feiticeiro, o modo pelo qual são também constituídos por relações que nem sempre é simples distinguir.

Capítulo 4

***Nãkywa aty*: os braços fortes do feiticeiro**

Sempre que viajam à cidade, os Aweti retornam para a aldeia com alguma história de um parente distante redescoberto em conversas com outros xinguanos com quem cruzaram no caminho. Numa dessas ocasiões, um rapaz chegou contando a seguinte história: ao conversar com um homem Matipu, este lhe mostrara uma foto de seu finado pai, um aweti que havia se casado com uma mulher daquele grupo karib. Os ouvintes da aldeia logo reconheceram de quem se tratava, e comentavam alegremente que o filho Matipu carregava um nome tipicamente aweti que lhe fora dado por seu falecido pai. O que mais havia impressionado o protagonista do encontro, no entanto, fora a foto, e o que agora lhe parecia digno de nota ao contar a história era a enorme força do falecido aweti, os gigantes músculos de seu braço. Os mais velhos, que se recordavam da figura, comentaram então que aquele homem havia queimado o centro da palma das duas mãos com seiva de copaíba (*matsapeza ytyk*) e por isso era tão forte. Quando pedi que alguém me explicasse o que significava isso, responderam-me logo: *Tupiat itat*, Marina!

Neste capítulo, comento os procedimentos seguidos por um homem para tornar-se feiticeiro, contrastando-os aos processos que levam à constituição de um chefe, *morekwat*. Como já deve estar claro, a comparação não é gratuita: enquanto os Aweti referem-se ao processo de “criação” de um chefe como *mo’akatu*, “tornar gente”, falam sempre que o feiticeiro “não é gente”, *mo’at e’ym*. Em ambos os casos ser ou não *gente* é um problema de ordem moral, mas o corpo aparece sempre como um sinal, ao lado das atitudes, dessa moralidade, na medida em que é

resultado de ações conscientes e intencionais de fabricação.

A literatura apresenta-nos duas imagens razoavelmente contraditórias da relação entre chefes e feiticeiros no Alto Xingu. Por um lado, chama-se atenção para uma oposição entre as duas figuras enquanto “tipos”. Ao representar seu grupo nas interações interlocais, o chefe é uma metáfora do grupo que representa. Nos contextos intralocais, o chefe identifica-se ao espaço público do pátio central, lugar de onde aconselha diariamente os aldeões como um pai aconselha seus filhos (*cf.* Heckenberger 2005). O feiticeiro, por sua vez, é descrito na etnografia como o “homem do quintal” (*backyard man*) (*cf.* Gregor 1977), aquele que age às escondidas, adentrando as casas pela porta dos fundos, segundo interesses mesquinhos e egoístas¹¹⁹. Se, como notam alguns etnógrafos a noção de “chefe” parece aplicar-se menos a um ofício que a um tipo ideal de pessoa, cuja beleza e força são atributos fundamentais (*cf.* Viveiros de Castro 1977), o feiticeiro é descrito como um desviante, um homem fraco, antissocial, não adequado aos ideais estéticos por ser careca, magro demais, solteiro...; ou antes, homens com tal perfil seriam mais vulneráveis às acusações de feitiçaria, alvos mais prováveis de acusação por ocasião de um evento disruptivo qualquer na aldeia (Gregor *idem*).

Por outro lado, dispomos de muitos relatos sobre homens reconhecidos como chefes e acusados de feitiçaria (*cf.* por exemplo Dole 1964, 1976). Durante minha estadia entre os Aweti também ouvi histórias similares, não apenas a respeito de seus próprios chefes, mas também de chefes de seus vizinhos xinguanos. Isso é facilmente explicado pelo fato de que pessoas diferentes têm visões diferentes sobre uma terceira pessoa: alguns podem reconhecer num homem um grande líder, enquanto outros não só recusam reconhecê-lo como também o acusam de

¹¹⁹ O feiticeiro foi frequentemente descrito como um tipo socialmente “invertido”. Ver por exemplo os diversos casos africanos relatados na coletânea de artigos organizada por Middleton (1963), e sua própria descrição do feiticeiro Lugbara (*idem*, 271). O que exploro neste capítulo é justamente a paradoxal superposição de tal imagem, também presente no Alto Xingu, com a do chefe-lutador xingvano.

feitiçaria. Basso (1969) descreve a política xinguana como um jogo entre facções formadas por grupos de germanos e suas famílias em torno de figuras de “chefes”, isto é, indivíduos disputando posições de liderança numa aldeia. A noção de *facção* me parece problemática por dar a impressão de uma estabilidade na configuração desses grupos não condizente com minhas observações ao longo do tempo em que estive entre os Aweti. Longe de garantir apoio mútuo, a germanidade pode ser um elemento eventualmente disruptivo (ver capítulo 5), e grupos “políticos” se organizam mais ou menos temporariamente em torno de questões pontuais¹²⁰. Por ora desejo apenas enfatizar o seguinte: por mais que feitiçaria e chefia não sejam atributos que se combinem idealmente, e por mais que um homem seja considerado feiticeiro, em geral, apenas por pessoas que não o reconhecem como chefe, não há nada que possa garantir de um ponto de vista neutro a verdadeira “identidade” de um homem.

Vimos no capítulo anterior que toda pessoa é produto de diversas e ininterruptas ações intencionais voltadas para a constituição de seu intelecto e seu corpo, sendo o corpo em larga medida uma imagem das intencionalidades mobilizadas para sua fabricação. Ocorre que o corpo é uma imagem demasiado ambígua. No que tange às figuras do chefe e do feiticeiro, não há um fato objetivamente observável, como a aparência física, que garanta que tipo de pessoa é aquela. Se é verdade que um estrangeiro, um homem antissocial ou um homem que perde regularmente o

¹²⁰ Noto por exemplo como as alianças políticas em torno de um chefe variaram ao longo dos cinco anos em que desenvolvi a pesquisa de campo. Quando estive na aldeia em 2005 as relações deste homem com o outro chefe pareciam estar extremamente desgastadas, em função, dizia-se, de um caso extraconjugal envolvendo uma de suas esposas e um filho de seu rival. Em 2006, outro homem também considerado *morekwat* entre os Aweti era a pessoa de quem suas esposas mais demonstravam temer ataques de feitiçaria, um termômetro das relações políticas na aldeia. Em 2007 este antigo rival convertera-se em principal aliado do chefe, tendo defendido sua permanência na aldeia quando um grupo de oponentes tentou expulsá-lo. Dizia-se ainda que a defesa tinha a ver com o fato de que agora se desenrolava uma relação extraconjugal entre este homem e a outra esposa do chefe. No ano seguinte dizia-se que a esposa tinha agora um novo amante, o irmão mais novo de seu antigo amante, que neste momento, em 2008, voltara a ser rival do chefe. Os dois irmãos, que segundo as más línguas competiam pela atenção da mesma mulher, davam-se bastante mal, a ponto de o mais novo cogitar mudar-se da aldeia por que o mais velho um dia lhe negara gasolina para levar seu filho à cidade para um tratamento de saúde.

auto-controle em manifestações de ira serão alvos quase certos de acusações, homens fortes, campeões de luta e líderes representativos não estão de modo algum livres delas. Um feiticeiro e um chefe são produtos ou objetificações de alianças diferentes – pela aplicação de remédios diversos, aquisição de saberes diversos, uso de objetos diversos. Mas de que alianças uma pessoa é feita e, logo, que pessoa é aquela, só é possível inferir através de suas ações para com outras pessoas. A pessoa não só é constituída por relações continuamente, como as relações que a constituem são continuamente reconhecidas em relações.

4.1 Ser e tornar-se *morekwat*

Consideremos o problema da definição dos termos nativos geralmente traduzidos por “chefe”. Alguns etnógrafos ressaltam que eles parecem designar mais uma categoria de pessoas com *status* hereditário do que uma posição ou cargo político. Viveiros de Castro nota que os Yawalapití referem-se ao processo de “ficar chefe” - no sentido de pertencimento a este grupo especial e não de representação política, ocupação de um ofício – como se fosse acessível a qualquer pessoa. Pelas etnografias de Becker (1969) e Barcelos Neto (2004) entendemos que no Alto Xingu nascer chefe, isto é, ser filho de um homem reconhecido como chefe, é condição necessária, mas não suficiente, para tornar-se chefe representativo, uma posição que requer o acúmulo de posições socialmente destacadas, e a confirmação ritual da distintividade. Contudo não me parece fácil precisar o que significa exatamente ser, tornar-se ou confirmar-se como chefe. Seria somente ser reconhecido pelo grupo como uma pessoa especial, um humano ideal? Lembro que quando explicavam-me o termo termo *mo'aká* (ver cap. 3), os Aweti claramente falavam de uma posição política – referindo-se a um homem formalmente colocado na condição

de líder e representante do grupo. Diria portanto que uma pessoa *é chefe* na medida em que faz o que um chefe deve fazer, e demonstra ter os atributos que um chefe deve ter. Os Aweti falam que uma pessoa *é morekwat* quando ela *atua como morekwat*, assumindo, ainda que temporariamente, uma posição de chefe em relação ao grupo. Isso não significa, em absoluto, que tal posição seja exclusiva a uma só pessoa. Antigamente, dizem os Aweti, cada aldeia tinha quatro *morekwat*, todos falavam no centro da aldeia para seu povo, além de quatro *kujã morekwat*, “chefas”, que também aconselhavam a mulherada da aldeia falando pela manhã no pátio central.

A divisão da chefia aldeã entre um chefe “da tradição” e um “chefe de branco” já foi notada há muito no Alto Xingu (veja-se por exemplo Galvão, 1949, 1953), e assim também me foi apresentada a chefia entre os Aweti quando cheguei à aldeia. Note-se que apenas o segundo tipo é designado por um termo específico, *cara' iwa emorekwat* (na literatura registra-se *capitão*) o primeiro sendo referido em geral somente como *morekwat*. Mas é preciso ressaltar que, no caso aweti pelo menos, o reconhecimento externo e a performance interna eram aspectos fundamentais para ambos os chefes. O chefe da tradição já me foi descrito por um homem de outra aldeia como o “presidente” da aldeia, enquanto o chefe de branco seria o “governador”. Nas festas interaldeãs, geralmente quem representava os Aweti era seu chefe de branco, mas isso parecia-me estar ligado sobretudo à sua atitude expansiva, sua facilidade para angariar combustível de locomoção para as aldeias anfitriãs, e às relações políticas que cultivava com os demais chefes xinguanos. Na prática, portanto, este homem não era apenas o chefe de branco, mas o chefe “para fora” num sentido mais amplo. O outro chefe, no entanto, era igualmente reconhecido como tal em outras aldeias - ou melhor, sempre *diferentemente* reconhecido, ou reconhecido por outras pessoas - pois *quem reconhece quem* como chefe varia de acordo com alianças que atravessam as fronteiras dos grupos locais (*cf.* Bastos 1987/88/89). Ao mesmo tempo, os Aweti esperavam que esse chefe de

fora atuasse *dentro* como todo chefe deve fazer: que falasse ao centro, e que fosse generoso com seus bens. Há um sentido mais geral do ser *morekwat* que supera as especificidades dos *tipos* de chefe; este tem a ver com um ideal de personalidade e com o alinhamento a uma história de *morekwat* que deve ser reconhecida por um contingente de pessoas *dentro e fora* da aldeia. Quando os Aweti decidiram que seu chefe de branco não estava atuando a contento, por exemplo, sua primeira iniciativa foi voltada para fora: organizou-se uma comitiva que apareceu numa reunião do sistema de saúde com demais chefes locais para comunicar ali em público, e para surpresa do então deposto, também presente, que não mais o reconheciam como seu representante.

Quando cheguei à aldeia, estes dois homens compartilhavam havia cerca de dez anos a chefia aldeã: um havia seu pai recém-falecido, o outro fora oficialmente convidado pelos Aweti quando residia em outro grupo local. O primeiro, às vezes referido como *mo'aza emorekwat*, “chefe das pessoas/nós/xinguanos”, ou *morekwat ytoto*, “chefe de verdade”, seria o responsável por cuidar das “tradições” - estimular a realização de rituais, falar no centro, aconselhar os jovens, estimular o cuidado com os espaços públicos -, enquanto o outro era chamado simplesmente de *morekwat* ou então de *kara'iwa emorekwat*, “o chefe dos brancos”, sendo responsável pela representação da aldeia nas reuniões sobre o atendimento de saúde local e por receber pessoas como eu, negociando o que poderíamos dar ao grupo em troca do que fosse aprendido ali. Desde que comecei a conviver com os Aweti, as relações entre esses dois homens passaram de cordiais a extremamente ásperas, voltando depois à cordialidade, por vezes chegando ao desprezo. Oscilavam entre reconhecer-se mutuamente como “o outro chefe” e acusar-se mutuamente: “ele não é *morekwat* de nada”, ou “ele não é *morekwat*, só cuida do branco”. Acusações desse gênero remetiam sempre às gerações passadas: “o pai dele nunca foi

chefe”, “ele roubou esse nome [de chefe] do meu pai”.

Assumindo, pelo que sabia através da literatura, que a categoria não se restringia aos dois homens que me foram de saída indicados como “chefes”, uma das primeiras coisa que fiz na aldeia Aweti foi perguntar quem ali era *morekwat*. Todas as pessoas com quem falei apontavam de casa em casa, afirmando “lá tem *morekwat*”. O homem apontado por todos como *filho de um grande morekwat*, já falecido, é uma das pessoas mais discretas da aldeia, para não dizer um ermitão, que raramente opina nas discussões políticas na praça central. Quando perguntei a alguém porque aquele homem não tornara-se efetivamente um líder, responderam-me que era por ser muito baixinho, pois seu pai morrera durante sua infância e não cuidara da sua formação. Voltarei a isso adiante.

Idealmente um *morekwat* que assume uma posição de liderança é o filho primogênito de um *morekwat* morto ou aposentado. Trata-se de uma condição herdada, em suma. Um homem pode também ser *morekwat* por parte do avô materno – e será bastante significativo se ele tiver herdado o nome deste avô (ver abaixo). Uma dificuldade, contudo, consiste em determinar não apenas quem é, mas sobretudo quem foi *morekwat*, pois o estatuto dos mortos também está em discussão. Aquele grande *morekwat* que morreu cedo deixando o filho sem cuidados era um chefe representativo dos Aweti, um “dono de aldeia”, *tam itat*. Essa posição normalmente deveria ser ocupada pelo homem que iniciou uma aldeia, aquele que tomou a iniciativa de limpar o terreno, que reuniu familiares ao seu redor. Ao *tam itat* caberia também a prerrogativa genericamente associada aos *morekwat*: aconselhar o grupo desde o centro. Raramente no entanto observei os Aweti usando a expressão *tam itat*, a não ser para criticar um homem pelo que deixou de fazer: “não sei porque ele age assim, ele deveria ser *tam itat*...”.

Se *morekwat* designa um tipo de gente, uma nobreza, isso não pode ser desvinculado das

atividades e atitudes que se espera de um *morekwat* na condição de representante de uma unidade grupal. Para tornar-se *morekwat* é preciso já ser um pouco *morekwat*, estar conectado à história de outros *morekwat*, mas ser *morekwat* não significa tanto sem a perspectiva do tornar-se *morekwat*, atuar como líder. Ao menos num grupo local tão pequeno como a aldeia Aweti, com apenas oito homens adultos ativos politicamente, não faz grande diferença o estatuto dos chefes de família no que diz respeito ao peso de suas opiniões nas decisões grupais. Cada um representa uma parcela igualmente significativa da população total da aldeia. Se raramente mobilizam, atualmente ao menos, a noção de *tam itat*, os Aweti também dificilmente utilizam o termo *morekwat* para se referir a uma pessoa a não ser que se esteja falando de uma atividade que ela desempenha, ou que se espera dela. Ou seja, pouco importa na vida diária se um sujeito é *morekwat*, no sentido de um descendente de *morekwat*, ou não é. Fora do contexto político, uma pessoa pode ser dita *morekwat* quando se deseja elogiar sua conduta. O que por sua vez torna a pessoa mais apta a angariar apoio e liderar atividades coletivas, como uma pescaria ou um ritual.

Apesar da ênfase nativa na hereditariedade da chefia, não é necessário assumir que o *status* de *morekwat*, uma condição dada pela história de um sujeito, esteja relacionado a questões de substância. Quando se fala em ser ou não ser *morekwat*, não há discursos sobre sangue, ou ossos, mas sim sobre comportamento, história e, muito comumente, nomes - que no entanto são objeto de comércio, roubo e questionamentos, como veremos adiante. O que talvez faça um filho de *morekwat* estar mais próximo de ser *morekwat* - líder, exemplo de moralidade, sábio - do que os demais seja o fato de ter sido criado como tal, educado, feito: *mo'akátu*. Daí que o filho daquele grande *morekwat* do passado não pôde ser ele mesmo *morekwat* de verdade: como seu pai morreu cedo, não teve tempo de educá-lo, aconselhá-lo, investir na formação de seu corpo e seu intelecto. Não creio que a melhor formulação deste processo, pois, seja dizer que o estatuto

de *morekwat* é *confirmado* ao longo da vida de um sujeito, como afirma Barcelos Neto (2004), em consonância com a tese de Heckenberger (2005) sobre a existência de uma economia simbólica em prol da manutenção e estabilização de linhagens agnáticas no poder. O homem irascível que é investido como *morekwat* para tornar-se um homem moral parece ser o caso limite de todo *morekwat*: a posição de liderança assumida não é *reflexo* de uma realidade que a antecede, mas cria ela mesma uma nova realidade obrigando o sujeito a agir moralmente.

Lembremos que um homem é *feito* chefe – segundo a explicação que recebi – quando a comunidade faz para ele uma casa de chefe. Um menino que passou pela cerimônia de furação de orelhas (*japipyj*) e foi mais tarde tatuado – o objeto de um investimento de sua família e de toda a comunidade – é designado *morekwat mimo'ege put*¹²¹, “feito *morekwat*”. Há também um ritual, em que o (futuro) *morekwat* é conduzido ao centro por um homem da comunidade e deve sentar-se, idealmente, num banco de chefe – banco zoomorfo geralmente representando o urubu de duas cabeças, dono do céu, outro objeto distintivo importante da liderança xingwana (hoje raro entre os Aweti)¹²². Casas de chefe são maiores do que as comuns e possuem frisos decorados com motivos gráficos ao longo de todo seu diâmetro interno; elas condensam assim o investimento do grupo na constituição da pessoa do chefe e espelham, idealmente, o próprio corpo do chefe, que deve ser mais belo e forte que o dos demais, pois idealmente seguiu mais rigidamente o regime de reclusão pubertária (*cf.* Viveiros de Castro 1977). Quanto a este último aspecto, porém, notava o *morekwat* aweti: “eu não sou como fulano ou sicrano [chefes de outras aldeias xinguanas], eu

¹²¹ *Mimo'ege put*: *mi-* nominalizador de objeto; *mo'ege*, “fazer”; *put*, indica completude da ação, “feito”.

¹²² Ver relato recolhido por Coelho de Souza: “Nessa época morreu nosso avô Awajatu. Trouxeram o substituto para ser chefe. O chefe ficou naquele lugar Awarari Py'ya. Lá ficou Maitsá...” (2000, 366)– note-se que não há nenhuma menção sobre a relação de parentesco entre o grande chefe Awajatu e “seu substituto”, uma mulher. O relato continua: “Acabaram os chefes antigos e no lugar deles entraram os avôs de vocês. Então indicaram aquele que era o pai do Mowewe (...). Indicaram [também] meu pai.” (*idem*, 367, grifos meus) – note-se que “virar chefe” é uma questão de “ser indicado”. A autora trabalhou com um tradutor Aweti sobre uma gravação; suspeito que o verbo aqui traduzido como “indicar” seria-*jung*, “colocar” ou “apontar” (também se diz de uma acusação de feitiçaria, por exemplo).

não fiquei recluso, não fui aconselhado pelo meu pai, não fui campeão de luta, eu sou baixinho, fraquinho”. No entanto, este homem fora escolhido para ser o principal chefe representativo do grupo. Seu discurso poderia ser interpretado como um dos típicos discursos auto-derrogatórios xinguanos, mas o homem em questão realmente fora criado longe da família, entre os brancos, e não possui o porte imponente de outros líderes da região. Em alguma medida, a magnitude da casa espelhava e tornava visível uma potência outra, seu conhecimento sobre o mundo branco. Ainda assim, esse homem é o caso prototípico de um homem que foi feito pela comunidade, antes que pelo próprio pai.

A condição de *morekwat* está mais relacionada a conhecimento e potência adquiridos do que com propriedades internas transmitidas. Antes de dispensar esta última idéia, porém, é preciso considerar um elemento importante do discurso nativo – e etnológico - sobre a chefia. Um ponto sempre enfatizado na literatura é que o *status* de chefe é transmitido apenas ou principalmente ao filho mais velho, cujos irmãos mais novos seriam menos ou “pouco chefes”, segundo um esquema gradativo (*cf.* Becker 1969; Heckenberger 2005). É preciso notar que considerações sobre o gradiente maior ou menor de chefia parecem ser relevantes somente no contexto de transmissão de uma *posição* de representatividade: ou seja, se estamos falando de um *morekwat* que é de fato um líder atuante, o primogênito é quem naturalmente deveria sucedê-lo. Isso nem sempre se passa, como observou Viveiros de Castro entre os Yawalapití (comunicação pessoal), a respeito de um segundo filho que sucedeu seu pai na liderança, assumindo, por questões de personalidade, o lugar que esperaríamos ser de seu irmão mais velho. Como se viu, apenas por ocasião do nascimento do primeiro filho o pai observa um regime alimentar bastante rígido, enquanto a mãe deve obedecer às mesmas restrições a cada novo período pós-parto. No entanto esse regime específico tem mais a ver com a preservação da saúde do próprio genitor;

medidas profiláticas em prol da saúde da criança deveriam ser observadas para qualquer filho, o que mostra que a conexão com o genitor não enfraquece no que diz respeito ao compartilhamento de substância – ou à possibilidade de influência de pai para a filho.

Por que então o primogênito teria prerrogativa na sucessão, ainda que esta não seja obrigatória? Minha hipótese é que essa transmissão está ligada ao investimento no processo de fazer, *mo'aká*, uma criança. Minha mãe aweti sempre comentava que apenas sua filha mais velha tinha passado pela reclusão pubertária de maneira adequada, por um período longo o suficiente e realizando os procedimentos necessários para ganhar corpo; com as demais meninas ela e seu marido haviam relaxado demais. Deve-se considerar a possibilidade de que os pais invistam mais no primeiro filho porque este é predestinado a sucedê-los. Mas, insisto, a possibilidade de que um sobrinho ou filho mais novo de um chefe se destaque pelo comportamento e tome o lugar do primogênito – fato abundantemente registrado na literatura (ver também Mello para casos recentes entre os Wauja) – e a ausência de discursos referentes à qualquer “substância nobre”, indicam que talvez a transmissão de matéria não seja o principal.

Consideremos também o caso de um *mopat* aweti, atualmente o mais respeitado da aldeia. Ele e todos os atuais xamãs de seu grupo local foram iniciados pelo mesmo homem, seu pai. Este *mopat* foi o único entre seus contemporâneos de iniciação a aprender os cantos de chamar a alma (*té junku*), bem como diversas rezas curativas (*kewere*) e histórias (*tomowkap*). Se todos puderam aprender os procedimentos xamânicos básicos, portanto, o fato de ser filho do iniciador lhe facilitou o acesso a certos conhecimentos especializados. Não porque o pai negasse este saber aos demais, pois um homem deve manifestar desejo de aprender antes de tudo, e se os outros não aprenderam mais é porque não o quiseram. Mas talvez a própria curiosidade manifestada naquele momento, seu desejo de saber mais do que os outros, fosse resultado da convivência com um pai

exemplar. Esse tipo de curiosidade em relação ao aprendizado é também o que se espera de um filho de *morekwat*: “Ninguém está aprendendo essas histórias, elas vão se perder. Meu filho não veio me pedir para ensiná-lo”, comentava comigo um dos *morekwat* representantes da aldeia.

Parece-me, enfim, que a hereditariedade da condição de *morekwat* remete a um processo de *transmissão de conhecimentos*, que são a base da formação moral e física da pessoa. Na medida em que os pais são responsáveis pela criação dos filhos, um filho de *morekwat* será objeto de investimentos mais profundos, pois os pais foram eles mesmos objetos de tais investimentos. Se de fato linhagens tendem a se formar, portanto, a inexistência de teorias explícitas quanto à transmissão linear de substância, potência ou propriedades intrínsecas faz com que o fator hereditário tenha uma influência limitada. O que é muito importante, ainda, é que não existe consenso quanto ao saber: o problema de reconhecer quem é e quem não é *morekwat*, ou quem tem o direito de sê-lo, é correlato ao problema de determinar a verdadeira versão de uma história (ver cap. 6), e portanto a extensão do conhecimento que fundamenta a posição de um homem na liderança.

Não avanço com isso muito em relação ao que já foi dito a respeito da chefia no Alto Xingu, um tema importante das etnografias de Becker (1969, 1973), Heckenberger (2000, 2005) e Barcelos Neto (2004, 2009), autores que chamam atenção para o fato da liderança indígena ali estar fundada na associação entre direito herdado e potência ou prestígio conquistado por outros meios¹²³. Se há alguma novidade na presente descrição, esta parece-me estar contida na idéia de que chefes são (ou podem ser) feitos a partir de anti-chefes, e na associação entre fazer um chefe e criar um filho ou animal de estimação. Enquanto algumas pessoas tornam-se chefes por serem

¹²³ Tais como o acúmulo de saberes e funções rituais, em Becker; a transformação da potência patogênica dos espíritos em potência socialmente produtiva, em Barcelos Neto; e o acúmulo de insígnias distintivas, em Heckenberger.

já um pouco chefes – tendo sido criadas para tal, ou por se comportarem como tal, exemplarmente – vemos que outras podem tornar-se chefes representativos pelo motivo oposto, por não serem nem um pouco chefes no que concerne à sua personalidade. Em outras palavras: ao desempenhar as funções de um chefe a pessoa torna-se chefe. Outro ponto que me parece fundamental na descrição que os aweti me deram deste processo, é sua percepção sobre a dependência do líder em relação à comunidade.

Nos tempos dos avós dos aweti atuais, dizem estes, as tatuagens eram poderosas insígnias de chefia, possuídas apenas por algumas poucas pessoas que, por estarem deste modo marcadas, ocupavam funções de representação do grupo. Apenas a filha mais velha de um chefe ocupava, então, a posição de *kujã morekwat*, “chefa”, sendo por isso obrigada a receber os visitantes de outras aldeias. A tatuagem teria então o peso que a construção de uma casa tem hoje, fazendo de alguém *morekwat* ao designá-lo a uma posição de representatividade. Hoje em dia, reclamam os Aweti, todo mundo quer se tatuar, e a tatuagem com isso perdeu sua efetividade sociológica.

No primeiro capítulo comentei um episódio da saga de Tanumakalu, a mãe dos gêmeos Sol e Lua, em que esta reconhece uma humanidade originária através de tatuagens invisíveis aos jaguares, que tomam homens por porcos. No tempo do mito, portanto, a condição do *humano* era equivalente à condição de *morekwat* hoje, donde se poderia inferir a existência de uma continuidade genealógica entre tais ancestrais e os chefes atuais. Que as linhagens nobres tenham uma conexão especial com ancestrais míticos é, note-se, o argumento de Oberg (1953), mais tarde adotado por Heckenberger (2005), para descrever o Alto Xingu como uma “chefatura teocrática”, diferenciando-o de outras “sociedades tribais” amazônicas onde a diferenciação

hierárquica estaria ausente¹²⁴. O fato é que não existe, até onde tenho notícia, um discurso sobre a conexão genealógica entre a humanidade original e os *morekwat* de hoje.

Note-se que há questões diversas em jogo nessa discussão: primeiro a existência de distinções hierárquicas na sociedade xinguana; segundo, a associação entre tais distinções e linhagens; e, por fim, o significado de tais distinções. A existência de casas, bancos e tatuagens de *morekwat* evidencia que algum tipo de distinção existe, mas não implica em si mesma sua associação com linhagens, cuja existência, ademais, é altamente questionável (veja-se as descrições de Galvão, 1953, e Becker, 1969 sobre o caráter aberto, flexível, das conexões de parentesco entre os Kamayurá e os Kalapalo, respectivamente). Parece-me que a discussão passa um pouco ao largo, acima de tudo, para o que faz um chefe xinguano - a natureza e a extensão de seu poder. Abaixo retorno à descrição de como sua atividade representativa, e seu papel de cuidador/provedor, contra-produzem uma diferenciação entre um chefe e o grupo que ele representa, limitando drasticamente sua agentividade.

Falei já sobre o homem reconhecido por todos como o filho de um grande chefe. O filho deste homem, neto que recebeu o nome de seu avô *morekwat*, tampouco se um chefe representativo dos Aweti, nem é reconhecido ou reclama para si o *status* de *morekwat*, sendo contudo um chefe de família bastante participativo na vida política aldeã. Foi ele um dos principais responsáveis pela indicação de um novo *morekwat* à posição de “chefe dos brancos”, *cara’iwa emorekwat*, na década de 90 – época em que os Aweti contavam apenas com um *morekwat* que mal falava português, e desejavam alguém que os ajudasse na mediação com o mundo branco. Foi este homem também quem liderou a construção da casa do chefe novo, e

¹²⁴ Cf. Sahlins (1968) para uma descrição sintética dessas categorias, dentro de um quadro evolucionista. Em minha dissertação (Figueiredo 2006) descrevo em maior detalhe os termos da discussão sobre a política xinguana, e desenvolvo um argumento muito similar ao apresentado aqui.

quem o conduziu pela mão até o centro da aldeia, onde se oficializou sua nova posição. Quando críticas ao novo *morekwat* começaram a se acumular, aquele mesmo homem que o havia conduzido ao centro passou a se sentir especialmente obrigado a removê-lo da liderança, apesar de muitas vezes os Aweti terem enfatizado para mim que os índios não são como os brancos, que ficam trocando de chefe a toda hora. *Waraju emorekwat an opo'ogyka*, “o chefe do índio não abandona sua posição”, diziam-me, e deve ser sucedido por seu filho. “Fui eu que o coloquei *morekwat*, sou eu que tenho que tirá-lo”, dizia-me aquele homem, no entanto. Dele homem nunca ouvi falar, efetivamente, “é *morekwat*”, mas apenas, “é neto de um *morekwat de verdade*”. Neto de um grande chefe, sem nunca ter sido chefe ele mesmo, é um fazedor e desfazedor de chefes.

4.2 Um homem forte

Retorno agora à história do falecido aweti, *tupiat itat*, que queimara a palma da mão *nãkywa atyzaman*, “para fortalecer seus braços”. Com o mesmo objetivo, os feiticeiros também costumam colocar formigas tocandira (*tapi'a*) sob as unhas das mãos, sob as axilas e atrás das orelhas. “Fortalecer” – a tradução para o português é nativa - tem uma conotação puramente relacional neste caso, pois o braço do feiticeiro não é forte em si, e sim forte para provocar dor nos outros: a raiz empregada não é *-angta*, “duro, forte”, mas *-aty*, “dor”, de modo que *-atyzaman* poderia também ser traduzido por “para tornar doloroso”. Estamos diante do mesmo princípio que orienta o feitiço de vingança, no qual todas as restrições de atitude e alimentares são destinadas a fortalecer o malefício, seja acrescentando a ele “dor” pelo uso da lenha espinhenta, por exemplo, seja evitando promover alívio ao feiticeiro. Ora, o contra-feitiço é apenas uma modalidade de feitiço, e o que vale para um é válido também para o outro. Os braços

e as mãos que amarram ou lançam um feitiço também transmitem maior ou menor potência agressiva à vítima. A dor que o feiticeiro sofre ao ser picado pela tocandira, uma formiga altamente venenosa, ou ao ter a palma de sua mão queimada, será posteriormente transmitida à sua vítima, pois ficará contida em seu braço. Mais do que isso, dizem os Aweti, *é preciso ter braços fortes*, “dolorosos”, para conseguir projetar o feitiço eficazmente contra a vítima.

Tais procedimentos remetem ao que passa ao *mopat*: ambos feiticeiro e xamã devem suportar a dor da introjeção de elementos exógenos para constituir corpos potentes – lembremos que no caso do *mopat* não apenas são introduzidas flechas de *kat* responsáveis por provocar terríveis dores, mas também a atualização da relação entre o *mopat* e seu *mopat* está condicionada à ingestão de doses maciças de fumaça de tabaco, outra fonte de grande sofrimento. Assim como o xamã, também, o feiticeiro também não pode comer doces ou ter relações sexuais. Não pude precisar se o problema neste caso são as possíveis conseqüências para o feiticeiro – caso algum dos seres que lhe atribuem potência seja ofendido e resolva vingar-se – ou o fato dessas substâncias amenizarem a dor provocada pelo feitiço, como ocorre na feitiçaria de vingança – o que me parece mais provável.

O fato da seiva da copaíba ser usada tanto na pintura corporal masculina quanto no contra-feitiço (com ela se encera os fios de palha que amarram o cabelo do defunto) e na fabricação do corpo do feiticeiro parece-me relevante. Os homens pintam-se em ocasiões rituais, para lutar e dançar. Preparando-se para um *kwarup*, antes de sair de sua aldeia, eles se reúnem em pequenos grupos, pintando-se uns aos outros com jenipapo, em padrões geométricos, dentro de um perímetro delimitado que desce pelo pescoço, ocupa parede das costas, do peito e as pernas. Essa pintura, em seguida, é coberta por uma segunda camada de cinza branca ou fuligem preta, sobre a qual se pintam por fim em tinta vermelha de urucum misturado ao óleo de pequi e seiva

de copaiba - como se a delicada pintura em jenipapo marcasse um corpo em seguida coberto por uma nova ornamentação, muito mais brilhante, colorida e chamativa. Os grupos de convidados do *kwarup* dormem uma noite acampados junto à aldeia anfitriã da festa. Às quatro da manhã os homens começam a se pintar especialmente para a luta *towa'apitu* que terá lugar na praça central ao amanhacer. Neste momento, geralmente são feitas ou refeitas as pinturas com muito óleo de pequi, que fará a mão do adversário escorregar, e fuligem, para enegrecer o corpo e assustar o adversário, ou com cinza.

Podemos aqui lembrar da análise de Gell (1998) a partir das observações de Malinowski sobre as canoas dos participantes do *kula* nas ilhas Trobriand: quanto mais elaboradamente ornamentadas mais elas atestam as capacidades daqueles que se aproximam, mais os anfitriões são influenciados a trocar seus objetos; a habilidade artística que evidenciam são *índices da agência* dos participantes do *kula*, nos termos de Gell, e tornam-se efetivas à medida em que a percepção dessa potência pelos outros suscita neles reações determinadas. O mesmo pode ser dito, me parece, acerca das pinturas corporais nos encontros intergrupais no Alto Xingu. Os campões sempre se apresentam magnificamente ornamentados, com os motivos mais criativos, mais elaborados e o corpo mais brilhante de óleo que os demais. Essa beleza atesta sua força, o investimento que foi feito da constituição de seu corpo, as capacidades artísticas daqueles que o prepararam, a contínua ligação que o grupo mantém com as tradições – por continuar produzindo as tintas de urucum e jenipapo, por plantar pequi e produzir óleo em abundância, por continuar estimulando os jovens à serem firmes na reclusão. Tudo isso está inscrito no corpo do lutador e é, não só uma imagem de sua potência, como também um elemento constituinte dela, um dado a seu favor na relação com o adversário.

Sabemos também que ao menos algumas das substância empregadas tem propriedades

umentativas em si, como o urucum. É possível que a seiva de copaíba tenha propriedades similares. No caso da ornamentação corporal, seu uso envolve a produção de padrões geométricos que reproduzem a pele de alguns animais, sobretudo, como já disse, a jibóia¹²⁵ (*moj ting watu*) e a onça (*ta 'wat*) – além de uma padrão denominado *kwarup*, usado na decoração das efígies dos mortos na festa. Ambos, jibóia e jaguar, são *morekwat* em seus respectivos reinos, donde o interesse de sua associação ao corpo do campeão de luta, posição ocupada pelos jovens chefes, idealmente. O uso da seiva de copaíba, indispensável nas pinturas masculinas, parece ser um importante veículo de tal associação.

Isso me conduz de volta àquela conversa sobre o falecido aweti cuja foto fora mostrada por seu filho Matipu, e nos endereça a uma questão central das descrições etnográficas sobre a feitiçaria no Alto Xingu. Quando perguntei porque o aweti havia queimado a própria mão com seiva de copaíba e responderam-me que, obviamente, era por ser feiticeiro, e uma velha fez uma segunda observação, a respeito da sua força descomunal. *Tetájatu zanu oup, ipontang junkuwo*, “ele também se tornou um campeão de luta [lit. um homem forte], por ter usado remédios [raízes para se tornar forte]”. Ora, esse feiticeiro não se parece em nada a um marginal, fraco, desviante “homem do quintal”, nem tampouco se opõe ao chefe-campeão de luta, homem da praça – imagem que nos dão por exemplo Gregor (1977) e Viveiros de Castro (1977). Se é possível pensar em um chefe que, longe de corresponder ao ideal físico e moral de pessoa é tornado chefe graças à decisão de investimento do grupo sobre si, vemos agora que um feiticeiro pode corresponder parcialmente ao ideal de pessoa que situa um homem em posição de liderança num

¹²⁵ Respeitada por suas dimensões, a jibóia talvez condense qualidades estéticas, como indica uma versão Wauja do mito de Warakuni (ver abaixo) recolhido por Barcelos Neto (2004), no qual o herói veste uma pele de jibóia que contém todos os padrões gráficos existentes e usados nas pinturas corporais e objetos – inclusive máscaras - pelos xinguanos.

grupo.

Há um episódio do mito de origens xinguano que diz respeito a um irmão mais novo de Tanumakalu, a mulher feita de pau pelo demirgo Wamutsini. Este irmão, chamado Warakuni, seduz a própria irmã, a caçula dentre as irmãs de Tanumakalu, e por isso acaba sendo expulso da aldeia do avô. Envergonhado pelo incesto, Warakuni veste-se com um roupa de jibóia e sai pelo mundo em busca de uma esposa. A primeira mulher que encontra é um *kat* que vive num lago cheio de outros *kat* prontos a devorá-lo e, para não terminar morrendo, Warakuni é obrigado deixá-la. A segunda é a filha do tapir, que ele abandona por considerar ignóbil sua dieta: eles consomem fezes e água como se fosse mingau de pequi. Warakuni chega então à aldeia do jaguar, onde encontra uma nova noiva. Para desposá-la, contudo, ele precisa enfrentar os sogros – o pai da jovem e todos os demais homens da aldeia – lutando *towa'apitu*. A filha do jaguar lhe orienta então a não demonstrar nenhuma fraqueza, nem medo nem frio ao lutar pela madrugada, sob chuva, pois é a única maneira de não ser devorado pelos jaguares. Apesar de sobreviver à prova, ele acaba deixando também a esposa jaguar, pois sabe que, como entre o povo da mulher *kat*, será comido pelos afins mais cedo ou mais tarde. Warakuni retorna por fim à aldeia dos tapires, aceitando a sua estranha dieta para viver ao menos entre um povo pacífico. O herói quase cumpre, note-se, o mesmo destino de sua irmã mais velha, Tanumakalu, a morte pelo afim jaguar. A história dá conta, sem apresentar uma solução satisfatória, do problema da distância ideal dos afins – entre gente próxima demais como a irmã, e distante demais como os jaguares canibais ou os monstros aquáticos, Warakuni opta pelo menos pior, os bizarros tapires. Mas se a retomado aqui é porque a história apresenta a luta xinguana como um enfrentamento no qual a derrota pode significar a perda da vida. Essa luta se desenrola, ademais, no jogo das impressões mútuas dos adversários – demonstrar medo é ser devorado, mostrar-se jaguar provoca medo. O que nos

ajuda a entender a posição que os xinguanos desejam assumir frente a seus adversários de luta, e a importância das pinturas corporais na constituição das pessoas antes e durante o embate.

Não é, pois, simplesmente um aumento corporal que o recluso almeja para se tornar campeão de luta, mas a apropriação de qualidades associadas à predação – lembremo-nos que ele recorre também à gordura da sucuri, um temido predador da floresta. Do mesmo modo que uma menina criada com roupas de branco corre o risco de virar branca (ver cap. 3), o lutador também parece correr o risco de “passar do ponto” e virar, de adversário esportista, inimigo predador. É muito comum, de fato, que as lutas entre campeões degenerem em acusações de violência e desonestidade de uma das partes. Vale lembrar também que o uso de rezas com o intuito de prejudicar o inimigo, tornando-o pesado ou frágil ao ataque é recorrente (veja-se os cantos *kanuwá* do Jawari registrados por Bastos 1989) – ao mesmo tempo em que é visto com maus olhos. Ora, a luta, como elemento imprescindível de fechamento de todos os rituais intercomunitários, é um dos principais símbolos do pacifismo xinguanos - a moral anti-guerreira que, para os xinguanos, os define como xinguanos, em oposição aos “índios”, *waraju* e até aos brancos. “Branco mata mulher por ciúme” - sempre comentavam comigo - “Índio não mata, só bate”. Acusações de extrema violência conjugal, contudo, são comuns (ver cap. 5). Relevante aqui é o fato de de, a despeito do que se pensa ser o ideal, e da diferença que eventualmente os Aweti apontam entre si e outros a quem vêem às vezes como bárbaros, a violência é sempre pensável e mesmo esperada, inclusive ou sobretudo nos pontos mais centrais da moralidade xinguanos. A chefia, por exemplo.

Um corpo de campeão e luta não é apenas resultado do trabalho árduo de seus pais – que se sacrificaram trazendo-lhe ervas especiais, produzindo adornos corporais para ele etc. – mas também resultado da decisão de um jovem em tornar-se campeão. Comentei acima sobre os

rapazes que temem fazer uso de certas ervas medicinais durante a reclusão. Além de coragem, é preciso também ter uma grande força de vontade para agüentar a abstinência sexual pois, mesmo sem fazer uso das ervas, quanto mais tarde a iniciação amorosa mais a pessoa pode crescer. Além disso, um recluso que, mesmo sem usar remédios com dono, tem muitas experiências sexuais durante o período de reclusão, simplesmente não consegue engordar, ficará eternamente magro. Tornar-se campeão e, mais tarde, chefe, não é apenas uma questão de corpo, mas também uma questão de pensamento. Melhor dizendo, não existe um corpo sem um pensamento sobre o corpo. A noção aplicável neste caso, *ka'akwawapu* (a que chamei de “consciência”, acima), diz respeito ao domínio da maneira certa de agir em relação a outros sujeitos. Sem *ka'akwawapu* uma pessoa age não necessariamente errônea ou desonestamente, mas sobretudo illogicamente, sem ponderação, sem atenção ao perigo – o que faz um bebê, por exemplo. O termo possui a mesma raiz de “conhecer”, *-kwawap*, o que nos leva a pensar que agir corretamente implica possuir certos conhecimentos. Voltarei a isso no capítulo 6.

4.3 Pele de jaguar

Ao comentar brevemente as funções de alguns ornamentos corporais, como a pintura de urucum, os cintos, e o uluri, não disse que os chefes podem possuir alguns adereços distintivos, além de usar pinturas faciais distintivas. Ao lado dos olhos, os *morekwat*, e seus descendentes, podem utilizar um padrão denominado *muzak etakwaraw*, “o desenho facial da harpia”, pois este é um dos *morekwat* dos pássaros. Quanto aos adornos, há o cinto de pele de jaguar (*ta'wat piput*, lit. “pele de jaguar”) e o colar de unhas de jaguar. Compare-se o chefe assim ornamentado ao

feiticeiro, que possui uma “roupa” de jaguar (*ta'wat epit*) domesticada (*nepuzazan*, “como seu animal de estimação”). Ao contrário dos adereços de jaguar, ex-partes de um jaguar morto que atestam a coragem e astúcia de seu matador, a roupa de jaguar é um ente vivo, *kat*, que, como todo ente domesticado, pode fugir ao controle. Além disso, os adereços do chefe existem somente para serem usados publicamente nas ocasiões rituais e têm o efeito, similar ao suscitado pelas pinturas corporais dos lutadores, de provocar o reconhecimento alheio quanto à potência extraordinária de quem o veste. Os adornos distintivos do chefe, com isso, são entendidos como insígnias de um poder previamente constituído, ainda que, como todos os adornos, eles sejam imprescindíveis para a constituição contínua de um corpo/potência de *morekwat*. A roupa de jaguar, por sua vez, só pode ser vestida na floresta, de noite, longe da vista dos demais. Sua função é fazer a noite virar dia, o longe virar perto, o alheio virar próprio (ver cap. 3). Enquanto a roupa de jaguar inverte a ordem das coisas, em suma, os adornos de jaguar só podem ser usados sem ridículo como confirmação de uma posição já reconhecida. Já ouvi, por exemplo, alguns aweti conversando com amigos mehinaku, no posto Leonardo, sobre alguém que estava tentando vender um colar de unha de jaguar. Todos riam lembrando que fulano, que não era ninguém, gostava de usar tais adornos em sua aldeia¹²⁶.

Tupiat itat e morekwat se constituem a partir de apreensões bastante diferentes da jaguaridade. Podemos imaginar que o chefe é metaforicamente jaguar em sua condição análoga de super potência em relação a seus congêneres, enquanto o feiticeiro, ainda que temporariamente, é jaguar, na medida em que a roupa produz nele um afeto de jaguar, que o fará ter desejo de consumir carne humana, por exemplo. O feiticeiro ainda se identifica ao jaguar pelo

¹²⁶ Muito provavelmente fulano não era ninguém do ponto de vista deste conjunto específico Aweti-Mehinaku, e se usava adornos de jaguar alguém devia reconhecer a legitimidade de tal ato.

que este tem de *diferente* em relação ao *humano* – agressivo em lugar de moral, predador em lugar de parente.

Mas os Aweti nem sempre dissociam a condição de *morekwat* de expressões de agressividade. O chefe, além de ser um aconselhador, um sábio, pode ser também um homem que “fala duro” (*tangta oti'ing*). Nas reuniões intercomunitárias sobre o atendimento de saúde no Alto Xingu, a maioria dos chefes de aldeias mantém um tom moderado, senão tímido, para referir-se aos problemas que seus grupos enfrentam, ou para solicitar equipamentos às autoridades. Alguns líderes, contudo, entre eles uma mulher, irmã do “chefe de branco” Kamayurá, são reconhecidos por falar duro, muitas vezes exaltados, distinguindo-se dos demais e seus discursos diplomáticos. Apesar da diplomacia e da mediação constituírem o cerne da chefia xinguna, discursos inflamados também são bastante apreciados, a ponto do chefe aweti ter sido escolhido para ser vice-presidente da organização indígena que controla o atendimento de saúde local por sua agressividade como orador – este foi, ao menos, o modo como interpretou sua eleição para o posto. Falar duro também é o antídoto de um homem de bem contra um feiticeiro, e nesse sentido um atributo importante do homem moral. Ele deve ficar bravo e discursar, no centro, ameaçando aqueles que estão fazendo mal à sua família. Assim como o campeão de luta, o chefe representativo (comparável ao pai representando seu grupo familiar, no contexto intra-aldeão) incorpora uma dubiedade: na condição de meio e símbolo das relações pacíficas que cada grupo local estabelece *fora*, ele necessita de certa agressividade. Sua associação, metonímica e metafórica, a certos *morekwat* não humanos reconhecidos como grandes predadores – o jaguar, a sucuri, a harpia – não seria, assim, aleatório.

4.4 A comunidade contra o dono

Durante quase todo o período de minha pesquisa, os Aweti manifestavam uma insatisfação bastante acentuada com relação a um de seus chefes, e muito do que ouvi sobre a chefia de foi dito num contexto de reclamações contra este homem. Muitos aldeões, por exemplo, reclamavam que o chefe deveria oferecer periodicamente comida para a comunidade no centro (*pezu*, compartilhamento de uma pescaria farta com o grupo), o que de seu ponto de vista não ocorria. O chefe, em cuja casa vivi boa parte do meu tempo em campo, comentava por sua vez que os moradores de uma aldeia deveriam oferecer sempre peixe ao *morekwat* quando voltassem de uma pescaria farta, e ressentia que isso nunca acontecia consigo.

A generosidade esperada de um chefe requer dele uma grande produção de polvilho, donde um chefe deve ser um homem “com [muita] roça”, *ikotu*. A família do chefe aweti tinha de fato uma produção agrícola maior do que as demais, mas muitos comentavam que todo aquele polvilho seria “vendido” depois a vizinhos xinguanos que esgotassem suas provisões ao longo da estação chuvosa, época em que as roças de mandioca antigas já foram colhidas, e as novas ainda não estão prontas. A produção do chefe tinha fins acumulativos, e não distributivos, criticavam alguns. Contudo, o problema mais grave, do ponto de vista de muitas pessoas, era a tendência do chefe de acumulação e centralização dos bens de branco, aos quais ele tinha sempre acesso mais fácil, dada sua condição de representante do grupo.

Pela posição que ocupava, o chefe era o responsável pelos dons vindos de fora destinados à “comunidade” - uma palavra que os Aweti usam em português. Enquanto o chefe esperava receber dos aldeões demonstrações de reconhecimento à sua posição, estes sentiam-se quase sempre lesados em relação à redistribuição de bens de branco, o que os levava a não se

mostrarem, por seu lado, generosos. Dentre os bens cujo controle era ressentido pelos demais, posso citar: uma caminhonete oferecida em troca de uma pesquisa acadêmica, uma caminhonete “da saúde” (conseguidas junto à ONG que organiza o atendimento na área), dois barcos com motor de popa “da saúde”, um gerador usado no atendimento de saúde e também para ligar televisões e aparelhos de som, gasolina para o motor de popa usado no atendimento de saúde. Havia ainda muitas reclamações quanto ao fato dos dois filhos do chefe terem sido indicados para os dois únicos cargos assalariados na aldeia, o de agente indígena de saúde e o de técnico da caixa d’água, além de serem os únicos motoristas de barco e das caminhonetes.

O termo *comunidade*¹²⁷ é mobilizado sobretudo para designar *as coisas da comunidade*, bens conseguidos “em nome da comunidade” (*comunidade eapepe*, lit. “nas costas da comunidade”), que provêm do mundo branco em determinadas condições, portanto¹²⁸. A noção de “bem público”, contudo, não é aplicável em nenhum outro contexto, nem mesmo em relação aos espaços públicos, como os caminhos e a praça central. Tudo tem o seu dono, *itat*, a pessoa que por causas históricas ou por vontade própria zela por uma coisa, sendo em geral também um pouco ciumenta desta. Na beira do rio Tsuepelu, onde os Aweti se banham, por exemplo, há sempre duas ou três canoas de tronco escavado estacionadas, que são usadas em rodízio por todos os moradores quando se vai pescar daqueles lados. Cada canoa tem seu dono, e para usar uma delas é de bom tom consultá-lo antes. Eventualmente, por causa de uma briga o dono pode impedir que determinadas pessoas usem sua canoa, ou pode também emprestá-la para mais tarde reclamar do abuso de seus favores. Quanto aos pequizais também, não existe uma única árvore

¹²⁷Um substituto possível é *momatsaza: momati*, “todo mundo”; sufixo coletivizador *-za*. Uma coisa que é “propriedade da comunidade”, *comunidade eypó*, também pode ser dita “propriedade de todos”, *momatsaza eypó. tam*, aldeia, designa apenas o lugar físico que compreende o círculo de casas e a praça central. Nunca vi o termo *temtampaza*, “os moradores da aldeia” ser usado para designar o grupo nos contextos acima referidos; o termo é mais usado para designar os moradores de outras aldeias.

¹²⁸Note-se que “a saúde” é o principal meio de afluxo de coisas do branco na aldeia Aweti.

sem dono, nem que seja considerada dona, temporariamente, a pessoa que resolveu limpar determinado caminho que conduz ao pequiheiro naquela estação. Qualquer pessoa poderá coletar frutos ali, mas espera-se que ela antes consulte ao dono, ou que inicie sua coleta apenas de tarde, pois os donos têm a prerrogativa da coleta matinal. Deveríamos esperar que o sistema fosse mantido com relação aos bens de branco. Resultado de uma fala – um pedido do chefe às autoridades frente às quais representa o grupo – elas são uma realização sua tanto quanto a canoa o é daquele que a produz.

Mas os Aweti nunca falavam de seu chefe como o *itat* da caminhonete ou dos motores de popa, e quando o termo *itat* aparecia era para indicar que houvera uma usurpação, o termo *itat* sendo aplicado com ironia. Essa percepção parece resultar da introdução de simultânea de uma nova espécie de bens e de uma nova visão de propriedade, onde o privado se opõe ao comunitário, enquanto no sistema indígena a razão de ser de um bem pessoal é sua distribuição em de redes trocas e prestação mútua. Mas a concentração de bens nas mãos do chefe, ou a percepção geral de tal concentração, não parece restringir-se aos Aweti, os quais comentam sempre que diversos, senão todos, os demais chefes xinguanos são criticados - cada um por seu pessoal - por serem “ruins”, más pessoas, pois não distribuem devidamente aquilo que chega até eles em nome do grupo. Veja-se o que se passou nas eleições de 2008.

Naquele ano, três homens do Alto Xingu concorreram ao cargo de verador do município de Gaúcha do Norte, ao qual pertencem todas as aldeias localizadas ao longo do rio Curisevo e aquelas em torno do Posto Indígena Leonardo Villas-Boas. O então chefe aweti era um deles, o filho de um chefe mehinaku, outro, e um rapaz yawalapití, sobrinho do chefe daquela aldeia, o terceiro. Os índios representavam cerca de um terço dos eleitores do município, o que lhes garantia uma participação considerável no pleito. Apesar de muito ter sido falado sobre o peso

que teriam os xinguanos na política municipal caso elegeassem três indígenas para a câmara de vereadores, apenas um dos candidatos do Alto Xingu foi eleito, o candidato mehinaku. Dois aspectos eram especialmente notáveis nesse contexto: primeiro, não poucos eleitores indígenas votaram em candidatos não indígenas, entre os quais o mais popular foi um homem que além de ser já vereador no município de Gaúcha do Norte, trabalhava como mecânico das aldeias no Posto Leonardo; segundo, os Aweti em momento algum cogitaram votar em seu então chefe representante, e ainda afirmavam que, assim como eles, os Mehinaku não estavam votando no candidato mehinaku, enquanto os yawalapití e o pessoal do Posto Leonardo e Kamayurá (loais muito próximos da aldeia Yawalapití) não votavam no candidato daquela aldeia. Tanto a votação em candidatos brancos quanto a rejeição dos candidatos locais eram-me explicadas da mesma maneira: “o povo dele [qualquer um dos candidatos em questão] sabe que ele é ruim”.

A impressão que tive a partir desta e outras histórias que escutei sobre chefes xinguanos é que são via de regra percebidos como usurpadores de bens alheios, não apenas falhando em mostrar-se generosos como se apropriando- do que não lhes pertence. Resta notar que tais críticas são sempre parciais em dois sentidos: por serem às vezes compartilhadas apenas por uma parcela da população, e sobretudo porque não eliminam a constatação, pelas mesmas pessoas que num momento criticam seu chefe, de que ele é um “homem bom”, que “não fica bravo”, que “ajuda o seu povo” etc.

Ainda que a profunda insatisfação dos Aweti em relação a um chefe que terminaram por expulsar da aldeia seja certamente um caso limite – “índio não é que nem branco, que fica trocando de chefe”- ela coloca em relevo um fato aparentemente mais geral da vida política xingwana atual. Ao mesmo tempo em que idealmente sua pessoa condensa o grupo, representando a unidade “Aweti”, por efeito dessa própria fusão o chefe é levado a se opor à *comunidade*, que

tende a ressentir um desfalque entre coisas que um homem mobiliza através do grupo e aquilo que redistribui¹²⁹. O aspecto mais patente dessa insatisfação está ligado ao fato de que o relacionamento com o mundo branco tende a ser monopolizado porque os brancos só querem tratar e reconhecer *um* chefe. Tal exclusividade concedida ao chefe contra-projeta uma *comunidade* à qual ele se opõe. Essa tendência não exclui a possibilidade de haver melhores ou piores chefes, chefes mais ou menos bem sucedidos em fazer-se reconhecidos por sua bondade dentro da *comunidade*.

O fato de que os Aweti esperavam não apenas gasolina, mas também peixe e beiju oferecidos no centro, mostra que os bens do branco certamente intensificam, mas não criam uma expectativa de generosidade que tende a opor um chefe (ou chefes) e seu grupo. A idéia de uma *comunidade* detentora de bens comuns talvez seja o efeito dessa intensificação, que corresponde à intensificação do poder do chefe enquanto monopolizador de relações extremamente importantes para a vida da comunidade, as relações com os brancos. De quanto mais coisas um homem seja dono, ou se comporte como dono, maior será a expectativa sobre como irá compartilhá-las, de modo que, a um aumento do poder, corresponde imediatamente um aumento do controle alheio.

Diante desse contexto, podemos compreender porque os Aweti me diziam que antigamente e idealmente uma aldeia tinha quatro chefes, além das *kujã morekwat* que aconselhavam as mulheres. Cada um desses chefes – enfatizava um relato nativo - aconselhava a comunidade no centro a aldeia: falar é a atividade que define um *morekwat*. Pelo que podemos inferir a partir da situação atual, todos esse chefes deveriam também ser convocados a representar

¹²⁹ Gordon (2006: 266-7, 273) descreve com muito maior minúcia do que faço aqui de que modo os chefes Xikrin-Mebêngrôke, na condição de mediadores dos bens de branco, estão simultaneamente na posição de mostrar maior generosidade e sob alvo constante das críticas de falat de generosidade por parte da “comunidade”.

o grupo local nos rituais interaldeões. Se uma unidade é representada em múltiplas imagens, a própria noção de unidade é fragmentada, e a potência representativa de cada imagem reduzida. Aqui é importante notar que qualquer figura de *dono* pode projetar por antítese um *grupo* cujas expectativas de acesso a um determinado bem são frustradas. Ao possuir uma canoa, um homem têm condições de demonstrar sua generosidade, emprestando-a a quem necessite; mas é só por possuir uma canoa que ele poderá ser considerado sovina, ao não emprestá-la, eventualmente. O mesmo se passa com os donos de rituais: muitas vezes já vi pessoas sendo criticadas por falharem em alimentar seus *kat*, por sovinice. E se os *kat* não são alimentados, ninguém se alegra, não há festa. O chefe é apenas um caso extremo de *dono*, mesmo que seja um dono ilegítimo do ponto de vista da comunidade.

Associando a liderança ao acúmulo de posições cerimoniais (como já apontara Basso 1969), Barcelos Neto (2004) inclui as relações com os espíritos, seja na condição de dono/patrocinador de ritual, seja na condição de cantor cerimonial, entre as relações que definem a chefia como mediação entre o grupo e o exterior. Os donos de cantos e donos de rituais, como o chefe de branco, são captadores de potência exterior em prol do grupo. Se não enfatizo este aspecto é porque não observei tal relação em minha pesquisa, apesar de considerá-la completamente plausível para outros casos¹³⁰. O chefe de branco dos Aweti era dono, poderíamos dizer, da “língua do branco” (falante fluente do português), motivo pelo qual fora escolhido para exercer a função. Mesmo assim, como vimos, não se esperava dele nada de diferente do que se

¹³⁰ Em quase todas as casas da pequena aldeia Aweti há um dono de ritual. Há por exemplo uma jovem dona do *Nopé-Nopé*, porque este *kat* a fizera adoecer há muito tempo, que vive na aldeia de seu marido Trumai, e o ritual é anualmente patrocinado por seu pai. Um jovem é dono de *tupi'ã*, as flautas que saem no *kwarup*, porque as recebera de sua mãe. Esta garantiu-me, contudo, que é dono de *tupi'ã* quem quer, pois este não é um *kat* que ataca as pessoas (*kajkyjat e'ym*, “não é do tipo que nos mata”). Uma mulher e um dos chefes da aldeias são donos cada um de um conjunto de flautas *takwara*. Duas mulheres são donas de *Jamurikumã*, sendo uma delas também dona de *Akyky*, *Kwalowyt*, *Mi'u ty* e alguns outros *kat* que há muito tempo “não desistem dela”.

espera de qualquer chefe.

Quando, pois, um único chefe assume o papel de representante de um povo, a força que sua imagem adquire para fora tende a voltar-se contra ele dentro. A experiência que tive entre os Aweti indica que, quanto mais centralizador um chefe, mais será visto fora de seu grupo de parentes mais próximos como um possível inimigo, avarento, ganancioso, fofoqueiro. Um chefe grande demais, em suma, se parece demasiado com um feiticeiro, o homem que deseja tudo para si, o super ladrão, homem que usa uma força extraordinária em benefício próprio e contra aqueles com quem convive diariamente, homem que age, sobretudo, da forma contrária ao que se espera dele.

4.5 Esse nome não darei a meu filho

Disse que não é de sangue, ossos ou carne que os Aweti falam quando tematizam a transmissão familiar do *status* de *morekwat*, mas de nomes, sempre transmitidos entre gerações alternadas pelas linhas materna e paterna. Um garoto receberá portanto um nome de MF e outro de FF, enquanto a menina recebe os nomes de MM e FM. A pessoa que carrega o nome de um *morekwat* do passado, de qualquer um dos lados, carrega consigo uma evidência de sua conexão genealógica com tal figura. Mais do que isso, o nome é de alguma maneira carregado das qualidades daqueles que o portam, as quais podem ser transmitidas ao novo portador. Contando-me os nomes que havia dado a seus filhos, um homem aweti certa vez explicou: “Não dei este nome a meu filho pois foi de um *mokut etsat*”, a saber, um homem que morreu de contra-feitiço, um feiticeiro (ver cap. 3). Não se tratava, note-se de, um parente feiticeiro, mas de um parente

cujo nome era o mesmo de um famoso feiticeiro aweti, protagonista de uma história antiga. Não estava em questão, pois, a conexão genealógica atestada pelo nome, mas as qualidades que ele poderia associar ao nomeado. Tais qualidades, sugiro, não são pensadas como transmissão de substância ou de propriedades anímicas. Vejamos como isso se passa.

Recebendo um nome de cada lado de sua família, toda pessoa xinguana deveria ter um par de nomes. Dada a proibição de pronunciar o nome dos afins, cada um dos pais de uma criança só pode chamar seu filho ou filha pelo nome do próprio pai ou mãe. Coerentemente, os parentes de cada lado costumam referir-se à pessoa pelo nome de sua linha, enquanto irmãos podem chamar uns aos outros por qualquer um de seus nomes. Pessoas menos próximas costumam conhecer apenas um dos nomes de alguém, ou mesmo não conhecer nenhum de seus “nomes verdadeiros” (*-et ytoto*, os nomes herdados de ascendentes da segunda geração), reconhecendo seus vizinhos apenas por um apelido (*tejojtat*, “modo de chamar”). Por vezes, mesmo parentes próximos, como irmãos, não conhecem os nomes verdadeiros um do outro, apenas o apelido. Mas não seria o caso de dizer que os nomes verdadeiros se distingam dos apelidos por serem secretos ou apropriados para ocasiões rituais, como se passa por exemplo entre os Tukano do Rio Negro (*cf.* Hugh-Jones 2006): a proibição de nomear os afins de estende a qualquer nome associado a uma pessoa, inclusive seus apelidos, e há por outro lado gente que não aceita ser chamado por um apelido, preferindo que pronunciem sempre seu nome familiar.

Apelidos podem ter as origens mais variadas, e nesse grupo creio podermos incluir os nomes de branco, opondo-se aos nomes familiares herdados, reconhecidos como “nomes reais”, mais do que apenas “modos de chamar”. Nem todos têm apelidos ou nomes de brancos. Por vezes a ausência de um nome familiar é compensada pela presença de um apelido que pode ser ou não um nome de branco, ao passo que muitas pessoas têm apenas o nome indígena e nenhum

apelido, enquanto outras têm apenas apelidos mas não nomes de branco. Mas se a ausência de apelido não é vista como um problema, o fato de uma pessoa não ter um nome herdado de cada lado da família é sempre notado. *Tet e'ymytu*, “sem nome”, diz-se dessas pessoas, com um misto de humor e pena, mesmo quando falta-lhes apenas o nome de um dos lados, materno ou paterno. Já vi também duas meninas xingando-se através do rádio amador - “você não tem nome” - porque uma delas era conhecida apenas por seu nome de branco, apesar de ter um nome familiar. Apelidos podem ser dados por qualquer pessoa, sendo necessariamente recebidos, enquanto os nomes de branco são ora dados pelos pais ao tempo do nascimento do filho, muitas vezes compensando a falta de um nome familiar, ora escolhidos pela própria pessoa em sua vida adulta. A transmissão familiar de nomes de branco parece ser uma possibilidade, mas não muito levada a sério, e seria impensável a respeito dos apelidos.

Disse que uma pessoa tem um par de nomes, mas isso só é verdadeiro num dado instante de sua vida, ao longo da qual ela terá na verdade diversos pares de nomes familiares, advindos dos lados paterno e materno. Idealmente, a pessoa recebe um nome de seus avôs ou avós em seus primeiros meses de vida, ou mesmo quando nasce, não havendo nem uma data determinada, nem um cerimônia específica de nomeação. Estes nomes são designados *tekyt eput*, termo para o qual minha aposta de tradução seria “seus nomes verdes”¹³¹. A menina deverá trocar seus nomes quando ficar menstruada. Logo após a menarca, como vimos, ela entra numa dieta de restrição de peixe, *morezowatu*, submetendo-se durante este período à ingestão regular de eméticos. Passado um mês, na cerimônia de *pyly'ukatu*, em que é novamente “temperada” com o cheiro do peixe a volta a consumir este alimento, ela recebe um novo nome de cada um de seus pais – é deste modo que agora deverão lhe chamar, bem como todos da comunidade. Os nomes antigos são

¹³¹ *Tekyt eput*: *te*, prefixo pronominal possessivo de terceira pessoa, *-kyt*, verde, *-e(t)*, nome, *put*, -ex.

abandonados (*ti zyk*, “nós os jogamos fora”) e se a pessoa for chamada por eles algo de ruim poderá lhe acontecer – será picada por uma cobra ou sofrer outro tipo acidente no mato. Os meninos abandonam seus nomes infantis por ocasião da cerimônia da furação de orelhas (*japipyj*), também ao retomar o consumo de peixe após o jejum que se segue à furação propriamente dita. Como no entanto o patrocínio deste ritual é bastante dispendioso para os pais – tanto pelos altos pagamentos em bens de valor feitos àquele que executa a furação, quando pela provisão de alimentos para a festa - muitas vezes os meninos têm suas orelhas furadas logo ao nascer, geralmente pelo próprio avô, e neste caso não terão nomes infantis (“verdes”), podendo manter o nome recebido no nascimento até a idade adulta.

O que nos diz algo não apenas sobre o sentido da mudança de nomes como sobre a correlação entre menstruação feminina e furação de orelhas masculina: o novo nome marca um novo estado corporal, que não é, no caso dos meninos, atingido na reclusão, mas apenas quando têm as orelhas furadas – a relação foi explicitada pelos Mehinaku a Gregor (1985, 188). O *morezowatu* é usado como controle sobre a tal transformação, o que se passa posteriormente na reclusão masculina sendo apenas entendido como um processo e aumento, mas não de alteração – já que neste momento os rapazes não trocam de nome. Chamar alguém por um nome já abandonado seria o mesmo que não reconhecer sua nova condição corporal, negar-lhe uma transformação constituinte do ciclo de vida de todo humano. E não reconhecer o novo corpo de alguém equivale a negar-lhe uma existência humana, pois sofrer um acidente fora de casa é uma versão amenizada da morte, um passo em direção à transformação em *kat*.

Quando uma criança vem ao mundo, seus pais ou seus avós a nomeiam. O avô dá seu nome ao menino, e logo fica sem nome para si, e precisará lembrar-se de um nome de avô que esteja vago. Mesmo antes de nascer seu primeiro neto, um adulto pode decidir trocar seu nome,

nemiamuju ytang, “antecipando a chegada de seu neto”. É preciso portanto *conhecer nomes* para nomear seus descendentes: conhecer os nomes tidos por seus pais para nomear seus filhos, e os nomes tidos por seus avôs, para tomá-los para si quando os nomes próprios forem sendo dados a netos que nascem e crescem.

É frequente que uma criança nasça sem que haja nenhum nome familiar disponível para si – todos já foram dados a seus irmãos e primos. Os velhos, por sua vez, também ficam sem nome, quando já usaram e transmitiram todos os de que puderam se lembrar. Velhos e crianças por isso freqüentemente têm nomes “inventados”, nomes que não foram transmitidos ainda que por vezes tenham sido recebidos de parentes ou amigos – que podem ser descritos como *tejojtat*, “modos de chamar”. Uma dupla de velhos aweti, por exemplo, ambos já desprovidos de nomes familiares, nomearam-se mutuamente: um deu ao outro o nome de Kaxinawá, um “nome de índio” (*waraju et*) descoberto em alguma viagem à cidade, explicou-me, enquanto recebeu do outro um nome da mitologia xinguana, Wyrakaty. Mas nunca vi um homem maduro sem nome familiar; se quando criança não pôde ser nomeado segundo os avós, ao menos na juventude certamente algum nome já terá vagado para si, quando um de seus primos distantes tiver trocado o próprio nome por um motivo ou outro.

Toda pessoa possui, assim, quanto aos nomes familiares, aqueles que lhe foram dados no nascimento, trocados ou não por nomes recebidos na adolescência, e mais tarde os nomes normalmente não recebidos mas lembrados pela própria pessoa dentre os que foram de seus avós. A relação entre nomes novos e trocados é de substituição e não de acúmulo, mas os nomes já tidos por uma pessoa nunca deixam de ser referidos como seus nomes ou seus ex-nomes, e todos são “seus” à medida em que estão à sua disposição para transmissão. Deste aglomerado de nomes paternos e maternos, é possível escolher indiscriminadamente qual será transmitido a qual neto.

Ou seja, do ponto de vista de ego, não importa em princípio quais nomes lhe foram dados por sua mãe e quais lhe foram dados por seu pai, pois todos serão equivalentes no momento da nomeação de seus descendentes, grupos de germanos e primos cruzados. Na prática, existem alguns cálculos e algumas lógicas que podem influenciar esta distribuição.

Os primeiros filhos costumam receber os nomes infantis (*tekyt eput*) de seus avós, mas evidentemente à medida em que mais crianças vão nascendo nomes de adulto têm que ser dados a elas. Eventualmente, tenta-se manter completo o conjunto de nomes que foram de um ascendente: aquele que recebeu seu nome infantil receberá depois os nomes sucessivos que já teve. Mas, considerando que uma pessoa têm sempre que dividir os nomes de seus pais que deseja dar a seus filhos com seus irmãos, este nomeando também seus próprios filhos, manter tal coerência é bastante difícil.

Nomes são um assunto sempre interessante para os Aweti: que nome fulano deu a seu filho, que nome darei à minha filha quando ela crescer, o nome que me foi oferecido por minha tia para minha velhice. Nomes familiares são bens escassos e disputados. Evita-se que primos vivendo numa mesma aldeia tenham o mesmo nome, mas é comum que isso ocorra mesmo entre familiares que mantêm um relacionamento intenso, quando habitam em aldeias distintas. “Este nome existe nesta aldeia, na outra aldeia, na outra aldeia, na outra...”, notava um homem ao contar-me os nomes de seus filhos. Os nomes se repetem em todas as aldeias xinguanas, o que parece agradar aos Aweti como evidência da unidade da qual se vêem como parte. Devemos no entanto contrapor essa percepção de compartilhamento à alegria dos Aweti escutando a história do Matipu com a qual iniciei este capítulo: se o nome daquele homem não era *exclusivamente* aweti, era ao menos reconhecivelmente aweti, típico e logo distintivo deste grupo, dando evidência das origens paternas do rapaz karib.

É praticamente impossível que uma pessoa se limite ao conjunto de nomes de seus genitores, e mesmo de seus pais classificatórios imediatos (MZ e FB) para nomear os filhos. Nomes de tios e tias cruzados (MB e FZ) também são quase sempre mobilizados, assim como nomes de cognatos distantes, gente de outras aldeias a quem em geral se viu poucas vezes na vida. Em certo sentido, *saber* um nome de família equivale a *ter* um nome de família, mas mesmo em relação aos nomes de parentes próximos e ainda mais quanto aos nomes dos distantes, corre-se o risco de que alguém interprete um ato de nomeação como um roubo. Como os nomes familiares estão sempre em falta, oferecer um nome próprio ou nome de germano a algum parente de outra aldeia é um ato altamente significativo, a asserção de uma relação nada evidente, dada a distância, de cuidado e compartilhamento, comportamento esperado, mas nem sempre realizado, entre gente que se reconhece como parente. Muitas vezes nomes conseguidos longe são pagos com objetos de valor, colares de caramujo, panelas, mas ainda assim o fornecedor deve estar na posição de cognato de segunda geração em relação ao receptor.

É portanto num sentido muito vago que a transmissão de nomes aos descendentes reflete ou permite a existência de *linhagens* entre os xinguanos. Os nomes de avós circulam entre netos sem uma lógica bem definida, e muitas vezes os avós em questão não são sequer conhecidos. Dada a preferência pelo casamento entre primos cruzados reais ou próximos (ver cap. 5), é comum que esposos tenham os mesmo avós, e que cunhados tenham à sua disposição o mesmo conjunto de nomes para transmitir a seus filhos. O sistema de nomeação não permite a distinção de grupos matrimoniais e tampouco está associado, como no noroeste amazônico e entre povos Gê, à posse de bens materiais e imateriais de propriedade exclusiva de um grupo. Nomes não são associados a posições sociais, como entre os Tukano, e não há relações compulsórias entre herdeiros de determinados nomes, como entre os Gê. Não estamos tampouco diante de um

sistema em que nomes podem ser incorporados de fora – animais, espíritos ou brancos – para tornarem-se bens de valor e objetos distintivos de grupos de transmissão dentro, como alguns sistemas Gê (*cf.* Lea 1986, Gordon 2006), pois os Aweti distinguem muito claramente os nomes que foram de seus avós dos inúmeros possíveis “modos de chamar” uma pessoa.

O que parece importar, ao final das contas, é o critério geracional, a percepção de que uma pessoa é a continuidade de um universo de ascendentes, “nossos avós”. A imagem que resulta desse sistema não é aquela de um mundo de diferenças, mas a de um mundo em continuidade no tempo. Mundo habitado, ademais, apenas por cognatos, já que ao chamar seus filhos pelo nome de seus pais, uma pessoa vive como se aqueles fossem produto apenas de sua própria família. A evitação dos nomes de sogros e cunhados cria um sistema em que apenas as continuidades são ditas, e não de distinções. Como costuma-se notar em outros sistemas onde a nomeação dos afins também é proibida, contudo, o silêncio não deixa de marcar a presença inescapável da diferença para a produção do *mesmo*, o filho que carrega o nome de um ascendente cognato: se o afim não fosse *outro*, seu nome seria perfeitamente pronunciável, e a estreita observância da evitação é um assunto que requer constante atenção e cuidado. Um dos efeitos dessa regra é que um homem cuja irmã casou-se com o primo cruzado real (MBS ou FZS), estará obrigado a deixar de pronunciar o nome de um avô real, virtualmente um nome próprio para si, ou mesmo o nome real de um germano. Assim, enquanto o sistema onomástico produz um corpo social contínuo no espaço e no tempo - dado que os nomes se repetem em todas as aldeias - a proibição de nomear os afins corta o grupo segunda as linhas de aliança matrimonial atualizadas. Voltarei a isso no próximo capítulo.

Mas se um nome familiar fosse apenas o índice de uma continuidade histórica genérica com as gerações passadas, e de uma continuidade geográfica constitutiva da unidade xingwana –

já que o efeito da transmissão bilateral que permite aos nomes circularem indiscriminadamente é projetar a imagem do Alto Xingu como um corpo de cognatos – por que ocorreria a um pai evitar dar o nome de um reconhecido feiticeiro a seu filho, ou escolher dar a ele o nome de um famoso chefe? Tais estratégias tornam evidente que os nomes não são todos equivalentes, pois são marcados pela história de algumas pessoas que os carregam. Pois se sabemos que é importante *ter* um nome familiar (muitos nomes, a bem dizer), ainda não está claro *o que é um nome* nesse sistema, o que representa ter um nome para uma pessoa xinguana.

4.5.1 Nopirí, o pobre

Na medida em que é possível, ainda que indesejável, que alguém viva “sem nome”, devemos admitir que este não é um aspecto da pessoa imprescindível. Na família que me recebeu, havia um menino a quem todos chamavam de Nopirí, exceto seu pai, que o chamava por um nome familiar, e sua mãe, que o chamava por um nome de branco que escolhera para ele ao nascer. Pedi que me explicassem um dia o sentido daquele apelido: como não havia nomes disponíveis do lado materno quando ele nascera, ficara sem nome. Quando cresceu um pouco, sua irmãs mais velhas começaram a fazer troça de sua situação, chamando-o, em português, de *pobre*. Como os Aweti são loucos por jogos com a sonoridade das palavras, a família logo transformou aquele adjetivo num novo nome, Nopirí. A designação me parece resumir muito bem a condição de um pessoa sem nome familiar: ela tem algo a menos que os outros, mas não algo essencial. Justamente porque a função primeira do nome não é designar indivíduos, como entre nós, mas acrescentar o valor contido num determinado nome - o valor das relações que permitem uma nomeação - é possível viver sem nome. Para efeito de designação dos indivíduos, na vida

prática, é obvio que cada pessoa precisa ter uma maneira pela qual seja chamada: seu apelido, *tejojtat*.

Comentando a distinção notada por Viveiros de Castro (1986) entre sistemas endonímicos e sistemas exonímicos, S. Hugh-Jones (2006) descreve de que modo entre os Tukano do noroeste amazônico a transmissão de nomes espirituais de propriedade exclusiva dos clãs patrilineares é contrabalançada pela aquisição de apelidos pessoais, nomes que, ao invés de conectar a pessoa a um grupo de descendência, a individualizam no seio deste grupo, sendo criados a partir de sinais corporais ou eventos da história pessoal marcantes. Entre os Aweti e demais xinguanos, os nomes familiares também operam basicamente conexões. Ainda que a cristalização de linhas com propriedade exclusiva sobre bens seja praticamente impossível dada a bilateralidade do sistema de transmissão onomástica, o valor e o sentido dos nomes pessoais parecem residir na sua possibilidade de agregar relações específicas, incluindo aquelas que antecedem o nascimento de uma pessoa, e que são por sua vez sua condição de criar pessoas plenas no futuro: os nomes que recebe, os nomes que conhece, os nomes que transmitirá a seus descendentes para que não sejam “pobres”, sem nome. Quanto aos apelidos, como entre os Tukano, também se referem geralmente a características corporais e fatos históricos, e nesse sentido operam um corte na continuidade temporal constantemente recriada pelo sistema onomástico. No entanto, a criação de apelidos muitas vezes segue a mesma lógica que rege as escolhas na transmissão de nomes familiares. O que torna mais clara a própria natureza do nome xinguanos.

Não raras vezes uma pessoa é apelidada segundo o nome familiar, ou apelido, de outra pessoa. Há uma menina aweti a quem todos chamam pelo nome de uma mulher muito mais velha, que atualmente reside em outra aldeia. Quando perguntei o motivo disso, explicaram-me que a menina tem uma maneira peculiar de apoiar o pé no chão quando pára sobre a bicicleta, um

trejeito corporal que lembra muito aquele de sua “nomeadora” - esta totalmente ignorante do fato, diga-se de passagem. Outro garoto é chamado pela palavra aweti que designa “sapato”, explicaram-me, por recordar um homem Kuikuro cujo nome significa “sapato” em sua língua karib. Na escola indígena, o professor chama uma aluna, sua prima cruzada, e com quem portanto mantém relações bastante relaxadas, pelo nome de uma menina Kamayurá, muito linda segundo ele, com quem ela se parece. Um jovem da aldeia é chamado por todos de Foguinho, pois o consideram extremamente semelhante ao personagem interpretado por um ator negro numa novela que todos seguiam, em suas TVs ligadas a gerador, em 2007. Uma mulher passou a ser chamada pelos filhos de Nazaré também por causa de um personagem de novela: ambas são muito bravas, dizem os jovens. Uma menina foi apelidada de Xavante quando sua mãe cortou por engano sua franja sobre as orelhas ao modo daqueles índios, diferentemente do estilo xinguano. Um rapaz ficou nervoso com a jovem esposa que não sabia armar um moquém para os peixes que ele havia trazido e foi instantaneamente recebeu como apelido o nome de um antigo chefe aweti, reconhecido por ficar sempre nervoso com suas esposas. Também por ficar facilmente nervoso um homem é apelidado de Chapolim, segundo o personagem do programa de televisão. Um outro que, quando adolescente, não conseguiu esperar para ter sua primeira relação sexual tendo por isso ficado muito baixinho, foi apelidado pelo próprio pai, entre enfurecido e bem-humorado, com o nome de um homem Suyá reconhecido pela baixa estatura.

Ao lado desses, há muitos apelidos que remetem a características físicas e de personalidade da pessoa: como Desenho, por tratar-se de um rapaz magro, sem peso; Ameri, por ter o branco do olho tão branco quanto de um americano e/ou por falar de um modo enrolado; Gordo, por motivos óbvios; Amigo, por ser amigo de todos, Gasta-Hora, por fazer tudo lentamente; Macatiru, por ter demorado a andar (ver cap 4); Oro, porque sua mãe a resguardava

de namorados com tamanho rigor que parecia ser tão valiosa quanto ouro. Também é preciso considerar os apelidos criados a partir da transformação de nomes de branco, nomes familiares ou outros apelidos: como Oló, contração de Oloti, transformação por sua vez de Toroti, um nome Bakairi herdado por uma jovem de seu lado materno; ou Wirisi, derivado de Wiriri, já este um apelido; Socó, contração de Sócrates, um nome de branco; Arako, apelido criado a partir da transformação de Yahak, nome indígena familiar; Chapola, Champu, Japona, transformações do apelido Chapolim; Coelhozinho, transformação de Carlinhos. Além disso, se nomes de branco podem ser usados como substitutos para nomes familiares, como no caso de Nopiri e o nome que lhe foi dado por sua mãe, Luis Carlos, eles também podem ser adquiridos a qualquer momento da vida de uma pessoa, sejam dados por outro, sejam tomados por ela mesma, o que é mais comum, em detrimento de outros apelidos que serão então jogados fora: não se deve mais usá-los, como não se deve usar o “nome verde” de um adolescente que já foi renomeado. Foi o caso de um jovem conhecido pelo apelido Lenha, que um dia avisou a todos para chamarem-no de Lindomar, sendo logo apelidado Lindo.

Em contraste com a escassez dos nomes familiares, há uma proliferação constante de modos de chamar uma pessoa. Nomes distinguem-se de apelidos e nomes de branco como bens duráveis, escassos e de valor, mas podemos identificar também uma lógica comum a ambos os regimes de nomeação. Do mesmo modo que os nomes revelam conexões históricas entre pessoas, assim como o pertencimento espaço-temporal da pessoa à unidade xinguana, os apelidos muitas vezes são usados como marcas de conexões não históricas, mas lógicas, estéticas, modos de ser. Essas conexões também são consideradas na distribuição de nomes familiares, que não são indiscriminadamente transmitidos aos descendentes.

A nomeação envolve cálculos simultaneamente de reconhecimento de qualidades que já

estão lá e qualidades que se pode produzir através do ato de nomear, bem como considerações sobre a beleza da sonoridade e do significado dos nomes (no caso de não serem “nomes apenas”, mas nomes de coisas). Certa vez explicaram-me como um menino, por exemplo, que desde cedo revelou-se especialmente inteligente e hábil em tudo o que fazia, recebeu por este motivo o nome de um antigo *morekwat*, especialmente escolhido entre os nomes de que seu avô dispunha. Em contrapartida, contando-me como em seu nascimento lhe fora prometido pelo pai de sua mãe o nome de um grande *morekwat*, um velho aweti notava que por este motivo nunca pôde mentir ou perder o controle – o mesmo dito, recordemos, a respeito das pessoas tatuadas.

Ao contrário dos nomes familiares, os apelidos não parecem ter essa capacidade de conferir qualidades, mas como os primeiros eles podem operar dentro de uma lógica que permite aos nomes funcionarem como índices de continuidade. A diferença maior reside na profundidade temporal que se pode produzir a partir dessas conexões já que, não sendo transmissíveis, os apelidos apontam para relações entre no máximo duas gerações, donde sua “pobreza”. Assim como os apelidos, contudo, os nomes familiares xinguanos não me parecem corresponder a uma porção constituinte da pessoa, como ocorre com os nomes clânicos do noroeste amazônico, que correspondem à parcela espiritual de seu portador, associada à linha paterna através da qual fluem (cf. S. Hugh-Jones 2006). Sugiro, ao contrário, que nomes familiares, nomes de branco e demais tipos de apelidos participam de um contínuo, os primeiros sendo a modalidade mais potente, e portanto valorizada (*kat atytu*, objetos do qual se têm ciúme), de algo que os demais não deixam de efetuar em níveis muito sutis. Todos esses tipos de nome condensam relações – feixes de relações temporalmente profundos, no caso dos nomes familiares - que podem transmitir potência a seu portador. O simples fato de ser nomeado pelos outros, ou de se conhecer um dado nome de branco por tê-lo ouvido na cidade, podem ser significativos aqui.

Imagino, pois, que a importância de ter um nome de chefe para ser chefe não é evidenciar a presença de substância física ou anímica de chefe – pois, repito, nunca escutei nada nesse sentido - senão evidenciar o fato de que se é *investido, visto, reconhecido por outros como chefe*, e como *um dado chefe* cujas qualidades de chefe tem-se a possibilidade de replicar, manifestar, desenvolver. A transmissão de um nome familiar depende de redes de reconhecimento mantidas ao longo do tempo: é preciso ter um pai para nomear um filho, e depois ter muitos tios maternos e paternos para nomear os próximos filhos, e ter também avós para que os nomes próprios sejam dispensados aos netos. Essas relações ativam a possibilidade da repetição e da continuidade de qualidades ao longo das gerações. Ter um nome de feiticeiro, em contrapartida, é arriscar-se a ser visto como um feiticeiro. O que já significa, em certo sentido, *ser* um feiticeiro ou ver-se obrigado a agir como um, exilando-se para fugir de acusações.

Quando em 2006 presenciei o enterro de uma menina aweti explicaram-me que deveria ser enterrada sentada, como são enterrados os *morekwat*, porque assim o fora a avó de quem ela recebera o nome. Os Aweti falam também por vezes de um neto como o substituto (*-opet*) de avô, assim como falam de filhos como substitutos dos pais. *Emenbyt jomo'ege ne Marina! Eopezan!*, “Você tem que fazer um filho, Marina! Para ser seu substituto!”, aconselhavam-me sem cessar. Quando alguém fala em ter filhos, fala sobre como este irá ajudá-lo no futuro, a mãe imaginando como sua filha irá acompanhá-la na roça e o filho buscará peixe para ela, o pai imaginando ao revés. Pensa também nos nomes que deseja transmitir a seus filhos. Se um casal só tem filhos homens, por exemplo, pode-se ouvir um dos pais dizer que gostaria de ter uma menina, para dar-lhe o nome de sua mãe. O mesmo se passa com os avós, sempre orgulhosos dos nomes que transmitem a cada neto, quanto não preocupados com a escassez de nomes, ou mesmo lamentando que um tal nome tenha sido rejeitado porque todos os seus descendentes o

consideravam feio.

Contudo, apesar da importância atribuída à reprodução como um processo de “substituição”, não temos elementos para assumir a existência de uma teoria nativa da reencarnação de avós em netos (como sustentam Villas-Boas 1970). Em primeiro lugar, porque a maioria dos nomes é transmitida ainda durante a vida do ascendente; só quando envelhece uma pessoa passa a contar apenas com a própria memória e a de seus germanos e outros contemporâneos para ser nomeado. Segundo, porque nomes podem ser recebidos de parentes muito mais distantes que os avós reais. Terceiro, porque simplesmente inexistente qualquer discurso sobre migração de almas. Ao enterrar um menino com as honras de um *morekwat*, os Aweti reconheciam sua existência talvez como repetição, mas não como retorno de sua nomeadora. Disse no começo deste capítulo que as disputas em torno do *status* de *morekwat* concernem não apenas os vivos, mas remetem quase sempre a seus ascendentes – “o pai dele nunca foi chefe!”. Ora, as honras conferidas à criança não deixavam de ter o efeito de confirmar o *status* de sua avó, trazendo à memória da aldeia o modo como fora há muito enterrada, no pátio daquela mesma aldeia. Homenagem indireta, refluxo de qualidades de neta para avó¹³².

4.5.2 Os outros é que nos chamam

Nunca vi um xinguano perguntar a outro xinguano “qual é seu nome?”. Ou bem a pessoa já sabe o nome alheio – e todos sabem uma quantidade impressionante de nomes/apelidos de

¹³² Talvez aqui seja preciso citar também uma informação que não pude explorar a fundo: quando falávamos sobre as ocasiões que levam à realização de um *kwarup*, um homem explicou-me que não apenas quando morre um chefe – como costuma-se dizer - mas também quando morre uma criança ou um jovem recluso deve-se promover este ritual funerário. Se, como vimos, um chefe é sempre produto de uma dada fabricação para a qual certo tempo de vida é imprescindível, a obrigatoriedade do ritual para as crianças parece conferir a todas elas indiscriminadamente um potencial de vir a ser *morekwat*, virtualidade tornada inatualizável pela morte abrupta.

gente de outras aldeias – ou bem pergunta-se a um terceiro, um dos pais da pessoa cujo nome se deseja saber, por exemplo. Quanto a mim, logo percebi que perguntar “o nome” de uma pessoa não seria muito produtivo se meu interesse fosse mais do que descobrir uma maneira de me dirigir ou referir a ela. Quando uma pessoa se dispõe a falar sobre *nomes* de família, não é exatamente a seus nomes que se refere, mas ao “modo pelo qual mamãe me chama”, e ao “modo pelo qual papai me chama”, *ite amamaj eporet itepe, ite apapaj eporet itepe*¹³³.

Duas coisas ressaltam dessa formulação. Primeiro, o fato de que um nome não é apenas *de alguém*, sua característica principal sendo o fato de ter sido *dado por alguém*. Isso implica que um único nome pro si só não pode espelhar, fixar, uma identidade; o nome não subsume a pessoa do nomeado. Existe sempre a possibilidade de um sujeito ser identificado por outros nomes, por outros sujeitos. Todo sujeito que chama algo ou alguém de alguma coisa é já plenamente um nomeador, já que todo nome é parcial, produto de relações específicas.

Mais do que isso, se a nomeação não tem como projeto a coincidência total entre o nome pessoal e o nomeado, e este é meu segundo ponto, é porque talvez não se imagine que a pessoa seja algo em si mesma, uma natureza auto-determinada, sendo pelo contrário determinável pelo que se diz sobre ela, pelo modo como é chamada¹³⁴. Chamar de chefe e chamar de feiticeiro são

¹³³ *Et* é a raiz de “nome”. A construção *e+por+et* refere-se ao nome de algo *para alguém*. Por exemplo: o *kara'iwa eporet* para uma coisa é o termo pelo qual os brancos se referem a uma coisa, sua tradução para o português.

¹³⁴ Keane (2002) nota um interessante efeito da conversão religiosa no sistema onomástico dos sumbaneses (Indonésia). Tradicionalmente, nomes são dados pelos ancestrais através de práticas divinatórias; ao longo de sua vida, contudo, uma pessoa é chamada de maneiras diferentes em contextos relacionais diferentes, onde vai recebendo novos apelidos. Essa constante alteração reflete, sugere o autor, o quanto uma pessoa é determinada pelas relações que estabelece ao longo de sua vida, e a própria instabilidade de sua imagem, sua pessoa, na medida em que depende dos olhares alheios para saber quem é. Nomes cristãos são usados primariamente em documentos de identidade criados pelo Estado. Muitos sumbaneses, contudo, passaram a desejar nomes de batismo pelos quais serão chamados por toda a vida, tenham sido escolhidos pelos pais de uma criança ao nascer, ou pela própria pessoa ao ser batizada depois de adulta. Os nomes de batismo seriam, em contraste com os apelidos, em constante mutação, evidência da estabilidade do ser interior (*inner self*) de um indivíduo, reconhecido perante Deus, no ato do batismo, como o destinatário daquele nome. Eles negam o poder de determinação que as relações cotidianas têm sobre uma pessoa, afirmando sua auto-determinação e independência frente a tais relações – um desejo que seria produto, na visão de Keane, da incorporação de uma imagem moderna da pessoa introduzida através da conversão religiosa. Noto que já

atos criativos tanto quanto o reconhecimento de potências que já estão lá. Com isso conseguimos pensar e que modo qualidades de caráter podem ser “transmissíveis” através de nomes herdados sem implicar a noção de substância interna: pois parece-nos que uma pessoa é, mais do que alterada, constituída, pelo que os outros dizem dela.

Talvez a proliferação de modos de chamar alguém, entre nomes familiares e apelidos, esteja relacionada a isso. Idealmente, como disse, os nomes não se acumulam, mas são trocados e jogados fora. Na prática, a maioria das pessoas continua sendo chamada por nomes infantis, os quais por vezes são os únicos conhecidos por seus co-aldeões e até germanos. E se alguns apelidos se mantêm a vida toda, a aldeia freqüentemente é tomada pela moda de chamar tal fulano de uma dada maneira, todos divertindo-se bastante com a novidade compartilhada, corrigindo-se uns aos outros quando o nome antigo, menos engraçado, é usado. Essa possibilidade, característica dos apelidos, de que uma pessoa seja chamada sempre de um modo distinto, em momentos distintos, por pessoas distintas, aplica-se também, ainda que com maior reserva, aos nomes familiares. É muito comum uma pessoa de certa idade, já com netos, ter dúvidas quanto a seu nome familiar atual. Todos se referem a ela de um jeito, mas na verdade seu nome já não é mais aquele, e nem ela mesma sabe bem que nome terá em seguida.

Nomear não é um ato definitivo, mas é certo que seja um ato importante, donde as discussões a respeito dos nomes roubados. À primeira vista elas parecem indicar que o nomes são bens distintivos de linhagens, mas a liberdade com que os nomes circulam nos leva a pensar que o aspecto mais importante não é a distinção *de um grupo* através de certos bens imateriais, mas a atribuição de qualidades a certas pessoas, sendo tais qualidades distribuídas segundo direitos

escutei entre os Aweti, a respeito dos documentos de identidade, recentemente introduzidos na aldeia, comentários do tipo: “Esse nome agora é meu, está no meu documento (*ita'ang*, lit. minha imagem), não posso dá-la à minha neta”. Mas a maioria das pessoas possui documentos há menos de cinco anos, e ainda é cedo para saber as dimensões e consequências dessa alteração.

adquiridos em relações pregressas. Como veremos no próximo capítulo, o compartilhamento de bens de valor, *kat*, que nada têm de distintivos (no sentido em que os bens são distintivos de um clã no noroeste amazônico, por exemplo), mas são ainda assim constitutivos da pessoa, é um aspecto crucial da definição de *parente*, semelhante. Parece-me que os nomes devem ser incluídos neste regime, em que não é a exclusividade, mas o fluxo de coisas que se quer preservar. Em suma, algumas pessoas têm direito a certos nomes em decorrência de relações específicas de parentesco, que são por sua vez atualizadas pela transmissão de nomes. O fato de que pessoas disputam e compram nomes, ou questionam os nomes alheios, deve ser visto como um indício do que um nome pode fazer por alguém.

Capítulo 5

Desfazendo parentes

Os Aweti parecem supor que apenas um xinguano pensaria em fazer um feitiço contra outro xinguano, não porque brancos (*cara'iwa*) ou índios (*waraju*) não sejam feiticeiros ou não tenham feitiço, mas porque o feitiço é coisa que se passa entre pessoas que estão em relação. Não faria muito sentido que um xinguano fizesse feitiço contra um branco, ainda que nada o impeça por princípio; mas seria preciso que a vítima e o feiticeiro estivessem numa relação tal que justificasse a atitude, coisa que nunca vi acontecer. É interessante que a recíproca não seja verdadeira: enquanto um aweti tende a acusar de feitiçaria outro aweti, ou ao menos um xinguano dentro do seu círculo de relações, os povos que com quem os xinguanos convivem, mas que não consideram xinguanos (*waraju*, portanto) aparentemente tendem a acusar os xinguanos de enfeitiçá-los. Deste modo, quando um chefe trumai mudou-se para a terra Kayapó por conta de desentendimentos dentro do Parque do Xingu, dizia-se que seu maior medo era ser executado pelos novos vizinhos, que certamente iriam acusá-lo de feitiçaria assim que o primeiro deles adoecesse. Dentro da mesma lógica, um xamã kamayurá foi acusado pelos familiares de um jovem kayapó a quem tratara de tê-lo enfeitiçado (o jovem morreu durante o tratamento). Além disso, se reconhecem que feitiço não é uma exclusividade xinguanana, os Aweti parecem admitir que o modo xinguano de fazer feitiço é específico e pode ser ensinado a outros povos, caso por exemplo dos Ikpeng e seus aliados de casamento xinguanos. Assim, quando uma mulher ikpeng morreu repentinamente em julho de 2009, os Aweti que me contavam a história logo arriscavam

uma análise do caso: “Foi pessoal de lá (Ikpeng) que amarrou ela, eles aprenderam com Wauja”.

O que proponho neste capítulo é uma investigação do que poderíamos chamar de sociologia do feitiço a partir das análises nativas de casos de enfeitiçamento. Quando dizem que um feiticeiro agiu por tal ou tal motivo, as considerações envolvidas acabam por nos revelar quem são esses feiticeiros, ou de onde se espera um ataque de feitiçaria. Pois parece-me justamente que o feiticeiro xinguano é muito mais do que um tipo – seja um chefe, seja um marginal – ele é um *outro* qualquer que ocupa determinadas posições diante de ego. As relações em questão envolvem potencialmente ciúme/inveja, sentimentos que veremos surgir, tanto no mito quanto na vida cotidiana, entre vizinhos - consangüíneos, e aliados por casamento. Isso também contrasta com outra afirmação nativa reproduzida sem maiores indagações nas etnografias, a de que o feiticeiro é um *outro*, seja este *outro* um xinguano de outro grupo linguístico casado com a mulher da casa ao lado, ou mesmo um rival político da mesma aldeia. O feiticeiro é um outro, por certo, mas que tipo de outro é esse?

É preciso levar em conta dois pontos: primeiro, percepções de quem é *outro* e quem é *mesmo* são contextualmente variáveis, como não poderia deixar de ser, de modo que quando alguém aponta fulano como feiticeiro talvez também o considere perfeitamente parente, semelhante; segundo, e mais importante, é que na maioria das vezes é a proximidade de uma relação pensada como relação de semelhança (caso da germanidade) ou assemelhamento (caso da conjugalidade) o que detona um processo de (suspeita de) enfeitiçamento. Estou sugerindo, em suma, que a feitiçaria é um processo de diferenciação pelo qual alguém imaginado como semelhante, o que é tradutível, em termos da sociologia indígena, por *um parente*, passa a ser percebido como distinto, *não parente*, uma diferenciação tornada visível pela acusação de uma divergência radical de interesses.

Não estou sugerindo que as acusações de feitiçaria coloquem um sujeito repentinamente em oposição a alguém de quem pensava estar ao lado. Há que se considerar, a este respeito, a antiguidade de algumas rivalidades entre famílias revelada em afirmações como esta evocada anteriormente: “Há muito tempo eles estão nos matando, primeiro acabaram com nossos avós e agora estão matando a gente”. Mas, ainda nestes casos, é preciso avaliar de que modo tais rivalidades são atualizadas em determinados contextos relacionais nos quais procurava-se obliterar a diferença. Pois, quando não estão sentido-se alvo de um ataque de feitiçaria, e quando um determinado conjunto de pessoas dentro uma mesma ou mais aldeias se vê momentaneamente livre de motivos para desconfianças, os Aweti e seus vizinhos xinguanos procuram relacionar-se como se compartilhassem o desejo de conviver e alegrar-se juntos, como se fossem todos parentes.

Um dos objetivos do que vem a seguir é precisar melhor o que entendo - do que os Aweti me parecem querer dizer - ao usar noções que traduzo aqui como *parente*, ou *semelhante*, e *não parente*, ou *outro*. Muitas vezes os Aweti expressam disposições relacionais através de uma ética da circulação bens. O desejo, mas também o dever, de compartilhar e dar sem expectativa de retorno imediato marcam as relações entre pais e filhos, avós e netos, e é também esperado entre germanos e esposos. Em todos esses casos, o sentimento de que “o que é meu é seu” é um importante índice da natureza da relação, e está baseado em uma percepção de similitude que faz com que um conjunto de pessoas se afirme enquanto parte de um mesmo corpo coletivo. Em contraste, diversas relações, às vezes entre as mesmas pessoas, podem se dar em termos de troca compulsória e pagamento de serviços. Nestas ocasiões, não importa quais sejam os laços de parentesco entre as pessoas envolvidas, o que será marcado entre elas é sua distinção. Creio ser pertinente, pois, distinguir relações de compartilhamento, que seriam as relações de

consanguinidade ou regidas por um ideal de consanguinização, e relações de troca, entre as quais incluem não apenas a aliança matrimonial mas também as diversas relações que envolvem pagamento por serviços e troca cerimonial. A meu ver, o feitiço diz respeito às relações do primeiro tipo, relações de compartilhamento, ainda que ocorra muitas vezes entre pessoas que mantêm também entre si relações tensas de troca – ou seja, aliados matrimoniais.

5.1 A flecha do ciúme

A origem do feitiço xingano remonta a uma sequência de eventos em que os gêmeos demiurgos Sol e Lua recebem de diferentes gentes-animais atributos da vida humana atual relacionados aos ciclos biológicos: o flatulência, o sono, a ereção masculina¹³⁵. Por último conseguem tomar à Coruja (*uzyt*), o ciúme (*temyzotu*). Como o levam para casa em quantidade excessiva, Sol, o irmão mais velho, fica convencido de que o gêmeo mais novo Lua está namorando sua esposa. O ciúme é tão grande que Sol adoece. Wamutsini fica muito bravo com seus netos, pois também começou a sofrer de ciúme, desconfiando que a própria esposa tem outro. No Myrená, aldeia de Wamutsini, todos passam o dia batendo em suas mulheres, enlouquecidos, sem conseguir fazer mais nada¹³⁶. Revoltado, o demiurgo faz um feitiço contra

¹³⁵ Antigamente a gente não defecava nem peidava, apenas exalava um bafo fedorendo. Cupinzeiro, *ywy'a*, é o dono do peido, *kajpyjtxojtu*. “Avô, viemos buscar o seu bem (*ekat*)”, dizem os irmãos chegando à casa de Cupinzeiro. Em seguida, os gêmeos vão à caça do sono. Antigamente a gente não dormia, ficava de olho aberto o tempo todo. Wamutsini orienta os netos a buscarem o sono na casa de seu avô Bacurau (*tatak*), que dorme o dia todo, e acorda de noite. No episódio seguinte, os gêmeos partem em busca da ereção, *u'wyt aka'ampu*, cujo dono é o Lagarto (*ta'ui*). A conexão desta sequência com a instauração da periodicidade – o ciclo da comida no corpo, o alternância entre atividades diurnas e atividades noturnas, a alternância de gerações - é confirmada pelo fato de que ela se inicia no momento em que os gêmeos estabelecem a unidirecionalidade do desenvolvimento humano: antes, eles podiam crescer até ficar adultos e depois voltar a ser crianças quando bem entendessem.

¹³⁶ O mesmo se passa com o peido, a ereção e o sono: quando de sua chegada à aldeia um uso abusivo impede o trabalho e o povo de Myrená emagrece por falta de comida, até que Wamutsini determina as boas medidas para cada um desses atributos.

Sol, amarrando uma guimba de cigarro do neto (que sempre foi xamã, isto é, fumante). Lua então cura o irmão (*wej apo'ok*, “tira o feitiço”), mas o enfeitiçamento é refeito várias vezes até que o curador perde a paciência com o ciumento e começa ele mesmo a fazer feitiços contra Sol. Agora é o avô Wamutsini quem tem de curá-lo, repetidas vezes... até que o avô se chateia e passa mais uma vez a ser ele o feiticeiro. É por causa de Wamutsini que hoje existe feitiço entre os povos do Alto Xingu, e também na mão dos espíritos *kat* que fazem os xinguanos adoecerem, pois também receberam o feitiço do demiurgo.

Há uma ambigüidade no mito, relativa ao fato de Sol adoecer ao mesmo tempo de ciúme e de feitiço. O feitiço, ademais, é a vingança de Wamutsini por seu neto tê-lo feito sentir ciúme, como se fosse a vingança de Wamutsini contra um concorrente traidor. O malefício do avô é redobrado no feitiço de Lua contra Sol e vice-versa, irmãos que de fato disputam mulheres entre si. Além disso o ciúme, como o feitiço, consiste em flechas mínimas que, introduzidas na pele da pessoa, provocam intensas dores. Outra passagem da história também é intrigante: quando seu irmão vai curá-lo, isto é, ver onde está sua alma e se há um feitiço por perto (*ote'apytajung*; cf. cap. 1), Sol orienta Lua a não retirar o verdadeiro feitiço colocado por Wamutsini, mas um outro, pois caso não tomasse tal precaução o feiticeiro ficaria bravo e faria um feitiço para matar rápido sua vítima. Quando é a vez de Wamutsini curar Sol do feitiço feito por Lua, não é necessária a advertência, pois o avô demiurgo sabe de tudo, sabendo portanto que não deve tirar o feitiço verdadeiro, mas um outro – do qual não conhecemos a origem. Há, pois, sempre um feitiço verdadeiro que tem de ficar lá, cuja persistência é enfatizada pelo fato do feiticeiro nunca desistir do malefício, e estar sempre refazendo seu feitiço; antes que ele desista, o curador, enjoado da sua posição, torna-se ele mesmo feiticeiro e o feiticeiro tem que virar xamã. Depois do advento

do ciúme, nos ensina a mitologia, nunca mais foi possível livrar-se do feitiço¹³⁷.

Na língua aweti um mesmo termo, *temyzotu*, pode designar tanto o ciúme quanto a inveja. Como bem nota Ordep Serra num estudo da mitologia Kamayurá, costumamos opor esses dois sentimentos, já que em geral distinguimos o ciúme como relativo àquilo que se tem e teme perder, enquanto a inveja diz respeito àquilo que não se tem e deseja tomar de outro (Serra 2006). Nas conversas cotidianas, as suspeitas de feitiçaria são via de regra associadas à inveja, ou pelo menos assim imagino que devemos a traduzir a mais comum e suscinta observação a respeito de um enfeitiçamento: *otemyzõ*, “ele [o feiticeiro] sentiu inveja”. Isto se costuma dizer, por exemplo, a propósito do adoecimento de um jovem recluso, quando se supõe que o êxito que está alcançando em seu processo de fabricação corporal suscitou a inveja de um feiticeiro. Mulheres grávidas também são alvos preferenciais de feitiço, o que nos leva a pensar que o motivo também seja a inveja que provoca pelo ente que está fabricando. O mesmo se passa com uma família cuja produção anual de polvilho foi muito superior que a de seus vizinhos, ou com uma pessoa

¹³⁷ Os episódios de enfeitiçamento não apresentam nenhuma variação entre si, parecendo ganhar sentido na repetição mesma do evento, ao longo do tempo, em diversas direções (feitiço de Sol contra Lua, de Lua contra Sol, de Wamutsini contra Sol). Mais do que a origem do feitiço, o mito parece tematizar sua persistência e indiferença quanto à direção em que ocorre – os mesmos personagens alternam-se por tempo indeterminado nas posições de enfeitiçador e curador, até que os heróis são levados a livrar-se do excedente de ciúme. Vimos que a conquista do ciúme é o episódio final de uma sequência toda relacionada à origem dos ciclos temporais que vão de um ciclo extremamente curto (a comida ingerida e excretada) ao ciclo da vida humana instaurado pela alternância de gerações que a conquista da ereção possibilita, e que o feitiço (origem da morte) institui. O mito enfatiza, contudo, em relação ao sexo, a definição dos horários adequados (é preciso trabalhar de dia, namorar de noite), de modo que poderíamos sustentar que os episódios tratam da instauração da periodicidade de ciclos curtos.

Lembremos que Lévi-Strauss (2006 [1968]:116-118) contrasta esta forma de temporalidade à periodicidade sazonal tematizada em outros mitos: comparada à alternância das estações do ano, a alternância dia/noite redundava em monotonia, sendo uma variação invariante ao longo do tempo. Sem dúvida o episódio da conquista do ciúme contém em sua própria forma a serialidade que aparece apenas como mensagem nos episódios anteriores da mesma sequência mítica. Vale notar que o mito Tukuna (M60) que nos é apresentado como exemplar de degeração da estrutura mítica em serialidade trata da origem do paricá (idem: 107-109), substância alucinógena utilizada no xamanismo daquela região, enquanto o mito xinguano que trata da origem do feitiço é também o mito de origem do procedimento xamânico de ver a *'ang* das pessoas (*te'apytajunku*) por meio do transe provocado pela ingestão maciça de fumaça de tabaco. A mitologia associa, assim, a periodicidade curta, o feitiço e as substâncias alucinógenas que permitem a mediação entre os mundos humano e não humano. Onde o feitiço parece estar relacionado às diferenças que tendem à indiferenciação; se o xamanismo é a apropriação produtiva dessa possibilidade de tornar-se parcialmente outro, o feitiço seria sua face negativa.

assalariada que pode adquirir mais bens industrializados que os demais.

Diagnósticos da doença que associam a feitiçaria à inveja supõem uma determinada distância entre o malfeitor e sua vítima, pois o sentimento de inveja implica um tipo de relação que não passa nem pelo compartilhamento que caracteriza relações entre parentes próximos, nem pelo alheamento total da indiferença. O invejoso é sempre – como sabemos ser comum em diversas partes do mundo - um vizinho de aldeia, ou de uma aldeia vizinha. O ciúme presume relações ainda mais próximas. Por um lado, é preciso haver uma relação amorosa; e por outro a presença de um *terceiro* suficientemente semelhante para que atue como concorrente (que seja uma opção alternativa para o ente amado). Mas uma proximidade é pressuposta apenas para revelar a distância: o ciúme do irmão, que o mito situa na origem deste sentimento, tem sua condição de possibilidade na semelhança entre os germanos, que podem compartilhar muitas coisas mas não gostariam, apesar de muitas vezes não poder evitá-lo, de compartilhar esposas. O ciúme entre amantes ou esposos, de modo similar, funda-se no descompasso entre a proximidade gerada pela união amorosa ou conjugal e a diferença sem a qual a relação seria impossível. É porque são irremediavelmente distintos – homem e mulher, não-germanos - e logo movidos por necessidades e interesses distintos, que amantes e esposos chegam a sentir ciúme um do outro.

Sentir ciúme, assim como ser alvo de inveja, envolve a percepção de que um outro a quem estou ligado deseja para si mesmo algo que vai contra meus interesses. Nesta medida *temyzotu* – seja o medo de perder o que se tem, seja o desejo de ter o que não é seu – é sempre um signo do conflito de perspectivas, sempre o resultado de um desejo indevido, porque distintivo. E como aparece sempre em contexto acusatório, este desejo mal situado só existe enquanto desejo *alheio*: ele denuncia os outros invejosos, ou os outros que provocam ciúmes.

Quanto ao ciúme, no entanto, assim como se passa com a inveja, os Aweti muitas vezes

identificam-se mais com a posição de vítima do ciumento que com aquela do ciumento, vítima do traidor. Como veremos ocorrer com as acusações de feitiçaria, o próprio excesso de ciúme – sentimento freqüente, dada a proliferação de casos extraconjugais entre os casais - tende a ser visto como problemático, como se o ato de desconfiar, mais ainda que o ato de trair, fosse o grande gerador de discórdia. Acusações entre famílias a respeito de violência conjugal dão conta dos perigos desse excesso: “ele lhe deu um chute na barriga e a fez perder o bebê”; “ele queimou seu braço com madeira em brasa”; “ele pensava que o pai de seu filho fosse outro e a fez perder o bebê”; “viu seu pai batendo em sua mãe tantas vezes quando era criança que quando esta morreu o filho nunca pôde perdoar o velho”.

Este grau de violência doméstica tem para mim uma materialidade similar à do próprio feitiço: é algo de que apenas ouvi falar. Contudo, sua existência ou inexistência não parece ser a melhor questão que podemos formular, sobretudo se percebemos que o discurso é o que mais interessa também aos próprios Aweti. O que ressalta das acusações de violência extremada entre casais é o fato de a desconfiança ser vista como tão ou mais problemática que a traição, pois os Aweti me parecem admitir que as oposições são criadas no ato e lugar em que são feitas aparecer, através das acusações. O ciúme, que se atualiza em acusações de infidelidade, é ele próprio um discurso gerador de diferença.

A moral que rege a vida conjugal xinguana revela-se por fim bastante complexa. Quase todos os adultos têm ou já tiveram amantes extraconjugais, casos que deveriam ser secretos mas que via de regra são muito bem conhecidos por todos. As pessoas discutem sobre os amantes de seus coesidentes ou vizinhos ora cheias de humor, reconhecendo a aceitabilidade e frequência de tais relações, ora em tom recriminatório comentando, por exemplo, que tal esposa está sempre “sacaneando” seu marido com fulano, ou que fulano “não respeita” sua esposa, pois namora com

ciclana. O vocabulário nos remete outra vez aos discursos sobre feitiçaria: uma esposa que trai o marido, um irmão que trai o outro com a esposa deste, estão “sacaneando” (*ontentatentazoko*) o traído, assim como o feiticeiro “sacaneia” o enfeitado. O que coloca a traição ao lado do feitiço. Por outro lado, como venho ressaltando, um marido excessivamente ciumento que vive acusando sua esposa ou seus irmãos de traição desconfia (*wejwaup*) exageradamente assim como um homem que fica doente desconfia de um vizinho. Este, pelo ato de ser objeto de uma desconfiança (que percebe como) descabida, passa de possível algoz a vítima. Voltarei a este último ponto no próximo capítulo.

Sol e Lua são irmãos e portanto, em relação a qualquer mulher, são igualmente possíveis amantes e cônjuges. Mas eles não querem compartilhar esposas, e sentem ciúmes um do outro. Este ciúme aponta o limite da semelhança, fronteira inescapável até para os gêmeos. Entre os Aweti, cerca de um quarto dos homens casados são polígamos (uma proporção compatível com o registrado para outros povos xinguanos), sendo que normalmente o casamento com duas irmãs é preferível àquele entre mulheres de famílias diferentes. Além do fato de que é mais fácil para um homem negociar com um só casal de sogros para conseguir suas esposas (casamentos polígamos quase sempre são arranjados, ou funcionam melhor quando são arranjados) é muito mais possível que uma mulher aceite o segundo casamento do marido se este se der com sua irmã. Não obstante, brigas por ciúme entre as irmãs são constantes, ainda que as mulheres por outro lado desfrutem da mútua companhia para executar tarefas domésticas. Mesmo na poligamia sororal, as histórias de segundo matrimônio sempre começam com ameaças de separação por parte das primeiras esposas. Tanto quando os homens, as mulheres sofrem de um ciúme que mistura problemas conjugais e problemas entre germanos do mesmo sexo; elas disputam não apenas pela atenção do marido como pelos bens que este distribui na forma de presentes a elas e a seus filhos.

Como muitos homens possuem ainda amantes, geralmente uma das esposas ocupa o lugar da ciumenta, enquanto a outra talvez esteja mais ocupada com seus próprios namorados, e os presentes que espera ganhar deles.

O episódio em que Sol e Lua enfeitiçam-se um ao outro foi-me também descrito como parte de outro ciclo mítico, que se inicia com o episódio do mútuo enfeitiçamento dos gêmeos e contém ainda dois movimentos que vejo como versões atenuadas do mesmo tema. Tendo desistido de provocar a morte um do outro, Sol e Lua passam a tentar provocar a morte de seus respectivos filhos, no que ambos obtêm sucesso. Não fosse por isso, os gêmeos teriam tido muitos filhos, pois eles se reproduziram bastante (*otsoperizyk ytoto*, “realmente lançaram seus descendentes no mundo”, lit. “seus substitutos”), mas não foram capazes de mantê-los vivos. O feitiço aqui empregado foi de um tipo diferente daquele que haviam usado anteriormente. Sol vale-se da estreita conexão corporal que atrela a vida de um bebê de colo à de seu pai e fabrica uma cobra não venenosa que coloca no caminho de Lua, quando este sai de casa para caçar. A cobra é fabricada com intenção de provocar um susto no passante (ver cap. 3). Quando isto ocorre e Lua chega em casa, encontra já seu filho muito doente. Sai então em busca do irmão para que venha tratar o sobrinho: *ita'yt jotup'jyt ikyty*, “dá uma olhada no meu filho para mim”. Sol fuma mas obviamente não dá o diagnóstico correto, tendo sido ele mesmo o causador do adoecimento, e finalmente morre o filho de Lua. A situação se repete agora com o bebê de Sol, depois com o novo filho de Lua e o novo filho de Sol. Por fim cada um desiste de sua descendência. Também neste caso, o enfeitiçamento começa quando Sol desconfia que Lua mantém um caso extraconjugal com sua esposa – donde podemos suspeitar que o filho fosse na verdade do outro. O que era, na versão contada acima, um feitiço do avô por vingança pelo fato de ter sentido ciúme converte-se aqui em feitiço do ciumento, vingança pela traição.

No episódio seguinte, Sol e Lua enfeitiçam seus respectivos pássaros de estimação. Ainda estamos falando de *temyzontu*, mas o que era puro ciúme conjugal no primeiro caso, tornando-se uma mistura de ciúme da esposa e inveja do filho no segundo transforma-se agora em pura inveja: o xerimbabo alheio é mais bonito. Lua começa amarrando num feitiço uma pena do periquito (*apuryt*) de Sol. *Ajua'yt ita'yt!* , “coitado do meu filho!”, lamenta-se Sol ao ver seu xerimbabo morrendo. Depois as posições se invertem, e Sol amarra as penas de uma pomba (*pykak*) que Lua criava. Cada um é chamado pelo outro para tratar xamanicamente o pássaro/filho alheio – dessa vez os feitiços são tirados e os xerimbabos sobrevivem. Em outro contexto, este último mito me foi contado como história da origem do xamanismo de ver a *'ang, te'apytajunku*.

Ainda outra vez em que escutei partes da saga do gêmeos, o episódio da aquisição do ciúme seguia por outro caminho, que também revela a origem do xamanismo. Tomado pelo ciúme, Kwat adoece a tal ponto que é preciso reunir todos os xamãs da região para tratá-lo. Nessa época muitos animais eram xamãs, mas nenhum conseguiu realmente curar Sol. Finalmente o Bem-te-vi (*mitsuku*) e seu irmão mais novo são chamados e conseguem extrair as flechas de ciúme de seu corpo pela técnica da sucção (*apozypu*). Quase todas foram retiradas, tendo permanecido apenas algumas em seus pés e mãos, peito e garganta – motivo pelo qual hoje em dia uma pessoa enciumada tem vontade de chutar e bater em seu amante, seu peito lhe dói e sua garganta fecha. Sol é curado, e Lua resolve sair pelo mundo para tentar recuperar os bens que havia perdido após seguidos tratamentos xamânicos, pois tivera que usá-los para pagar a cura do irmão. Em seu trajeto, Lua encontra diversos povos xinguanos, até chegar aos Aweti (a história terminava abruptamente, ou por um motivo qualquer não pude saber seu final). O que me interessa ressaltar a respeito desta última versão é que, se num momento os gêmeos opõem-se como inimigos competindo pelo amor da mesma mulher, em seguida Lua vê-se obrigado a dar

em favor de Sol tudo o que possui: os bens de um são convertidos no corpo sadio do outro.

Já aludi também ao mito de origem de um tipo de feitiço que consiste em produzir efígies que atraem seres não humanos para atacar os bens alheios – como a roça, uma plantação de bananas, a produção de polvilho. Sol e Lua, ainda crianças, não cessam de importunar o avô Wamutsini pedindo-lhe comida. O avô por sua vez revela-se um grande avarento, pois possui uma roça de mandioca e uma produção considerável de polvilho (*mi'ak*), mas só alimenta os netos com massa (*mie'e*), um subproduto muito insosso da mandioca. Ao descobrirem a avareza, os netos resolvem se vingar e produzem caititus, tatus e veados para comerem a roça do avô. Outra vez um problema de compartilhamento – espera-se que avôs alimentem seus netos quando crianças, e que netos alimentem avós quando forem adultos – conduz ao feitiço.

Se é verdade que ninguém espera de dois homens que compartilhem mulheres (apesar de mulheres terem de fazê-lo quando são co-esposas), e portanto negar a esposa ao germano não pode ser entendido como uma falta similar à avareza do avô, uma ambiguidade nesta última história nos remete ao problema do ciúme entre irmãos. Que Wamutsini foi sovina (*tekat atytu*) ninguém questiona, mas o mito enfatiza também a chateação constante dos netos, sua insaciabilidade: *Atu, jumem! Atu, pira'yt!* , “Vovô, queremos beiju! Vovô, queremos peixe!”, repetem insistentemente os gêmeos. O avô é um ciumento não de pessoas, mas de bens, e portanto culpado como o marido ciumento; mas os netos são demasiado ávidos pelos bens alheios, e portanto culpáveis como o irmão traidor, usurpadores e um pouco feiticeiros neste sentido. Ficamos por fim sem saber quem está certo e quem está errado, e o que resta é a sensação de que não é fácil viver a contento relações de compartilhamento. Um dos objetivos deste capítulo é descrever este “deve ser” da consangüinidade, em contraste com o que se espera de uma relação entre afins, e em contraste, também, com o que muitas vezes são ambos os tipos

de relações.

5.2 Somos todos parentes¹³⁸

Os Aweti contam de uma reza (*kewere*) extremamente perigosa que permite a um homem destruir toda a população de uma aldeia. Este *kewere* teve sua origem nos tempos de Sol e Lua. Ao descobrir que sua mãe havia morrido definitivamente, os gêmeos iniciam um longo lamento funerário (*tezotako*), no qual choram, cantando ao estilo xinguno, em todas as línguas atuais do Alto Xingu. Quando morre alguém, as pessoas que vêm chorar o morto devem lamentar-se enunciando a relação que o ligava ao falecido, segundo a fórmula “meu pobre pai”, “pobre pai dos meus filhos (marido)”, “meu pobre neto”, “pobre resto de mim (lit. “minhas pobres fezes”, isto é, irmão mais novo, aquele que veio depois de mim)” etc. Lamentos fúnebres evocam sempre termos de consanguinidade e nunca de afinidade, donde concluímos que todos aqueles que choram um morto apresentam-se, pelo próprio ato do lamento, como seus (ex-)consanguíneos, ainda que durante a vida do falecido pudessem traçar com ele as conexões mais diversas. *Kwaza* - Kwat e Taty, Sol e Lua - inventaram o choro fúnebre naquele momento, enunciando todas as posições relacionais existentes; neste mesmo movimento, deram origem às diferentes línguas xinguanas – e outras, diz-se por vezes - que constituem ao menos idealmente a fronteira de distinção entre os povos atuais.

Kwaza takaut, “o ex-lamento de *kwaza*”, é portanto um carpido universal, que dá conta de todas as relações de cognação (consanguinidade e afinidade) possíveis, para todas os tipos de

¹³⁸ Ver anexo para terminologia de parentesco Aweti.

peessoas (povos) existentes. Esta fórmula verbal é conhecida por alguns homens até hoje, mas deve-se ter enorme cuidado ao pronunciá-la pois, ao ser proferida em determinada aldeia, todas os seus habitantes começarão a morrer gradualmente. Ao invés de ser evocado após uma morte, como um lamento fúnebre comum, o lamento de *Kwaza* antecede uma morte generalizada, sendo usado como forma poderosa de maldição¹³⁹. “Se um feiticeiro mata o filho de um homem, depois outro filho, depois outro, e este homem decide mudar-se para outra aldeia, ele canta (*weytepy*) *kwaza takaut*. Em seguida ele se muda, para não morrer também”. O lamento atua como uma praga sobre a aldeia onde foi proferido, *otywyza omaño wã*, “todo o povo [daquele que o evocou] morrerá”. Tamanha é sua força, este *kewere* só pode ser ensinado no meio do mato, pois no lugar onde se realizou o ensinamento todas as árvores morrerão. Quem quiser aprendê-lo deve pedir, muito discretamente, a quem conhece. O aprendiz deverá amarrar um cordão de *tempopit* (cipó cheiroso) na altura das têmporas – um método sempre empregado por quem vai aprender um *kewere*, pois isso retém as palavras enunciadas em sua cabeça. Ao voltar para casa, ele não deve comer nada sem antes lavar a boca com folhas de *tejang yp* (outra espécie perfumada com usos variados), senão engolirá as palavras que acabou de enunciar, e morrerá dentro de poucos dias.

Evoco este *kewere* para ilustrar a idéia de que o grupo local se pensa como um grupo de “parentes”. Recordo o comentário de uma velha com seu marido, a respeito de uma filha bastarda dele, já idosa também. Como a filha viesse quase todos os dias à casa do pai conversar, aproveitando sempre para comer o que houvesse pela cozinha, mas nunca trazia nada de sua casa

¹³⁹ Dizem que quando o dono da flauta *karytu* morre, não é a comunidade que o lamenta, mas o próprio *kat*, *karytu*: os homens da comunidade, *karytuzan*, na condição de *karytu*, dançam e tocam para o morto. As flautas são em seguida enterradas com seu dono. É necessário em seguida que os homens que participaram do ritual pinguem em seus olhos um colírio preparado com as folhas cheirosa de *tejang yp* (espécie não identificada, usada para diversos fins rituais e medicinais) espremidas em água. Se isso não for feito, as pessoas da comunidade começarão a morrer, *karytu kajzotakuwo*, “à medida em que *karytu* lamentou nossa morte”. O lamento de *karytu*, pois, é potente como o de *kwaza*, provocando a morte daqueles que o presenciaram, tendo sido por isso como que lamentados em antecipação.

em troca, a esposa certa vez reclamou, a propósito da sovinice da outra: “ela não é sua filha, não vou deixá-la chorar no seu enterro quando você morrer”. No mesmo espírito, perante um ato que considerava generoso de minha parte, algum objeto dado de presente, disse-me um dia um jovem aweti: “quando você morrer, Marina, eu vou chorar no seu enterro”. O sentido desta afirmação, que inicialmente me pareceu estranhamente mórbida, só tornou-se mais claro para mim quando ouvi aquela que evoquei primeiro, e após a descoberta do conteúdo formal dos lamentos fúnebres. Chorar no enterro implica o reconhecimento de uma relação de cuidado característica das relações entre cognatos.

Kwaza takaut age sobre a aldeia como se, definidos a partir de sua relação com aquele que profere a maldição, todos fossem consanguíneos ou afins reais, estes também designáveis em termos de relações de consanguinidade. O *kewere* também permite uma definição de parentesco em termos de *influência*, capacidade de agir sobre outrem pelo fato da proximidade relacional. Apenas evocar a relação de parentesco já potencializa a ação do enunciador sobre as pessoas que amaldiçoa. Paradoxalmente, a relação é evocada para fazer mal, e por reconhecer um mal feito: se na vida diária chorar pelo morte de alguém é sinal de reconhecimento da conexão de afeto que se teve com o morto em vida, aqui o choro reconhece uma relação para simultaneamente denunciar e utilizar seu potencial destrutivo. Mas a efetividade da maldição não está associada às conexões genealógicas e sim à co-existência no espaço. O *kewere*, em suma, aponta para a proximidade como um elemento constituinte do parentesco: ambos têm um raio de ação espacialmente limitado, a ponto da noção de *parente* poder ser traduzida, com a vantagem de com isso mantermos a indeterminação do raio de abrangência, por *próximo*. Que nos discursos aweti sobre quem deve ou não chorar no enterro de outrem o direito ao lamento seja tão claramente associado ao dom espontâneo e desinteressado de bens é um dado importante que irei retomar em

breve.

Se *mo'aza* define, em certos contextos, o universo da gente *xinguana*, *tywyza*, “irmãozada” é o termo que designa o que os Aweti em português traduzem por *etnia*. Os brancos em geral, por exemplo, são *itywyza*, lit. “meus irmãos”, meu povo, enquanto os Aweti em geral são *tywyza* de uma pessoa aweti em particular. Essa maneira de falar é coerente com a relação entre co-aldeões estabelecida via *morekwat*: agindo como um pai de todos, este os objetiva como irmãos entre si. Em português também já me disseram algumas vezes, referindo-se ao grupo local: “todo mundo aqui é parente”. O termo indígena mais parecido com esta última noção seria *to'oza*, cuja aplicação estrita refere-se às relações entre consanguíneos de mesma geração, *to'o* - germanos próximos (reais) ou distantes (filhos de germanos de mesmo sexo¹⁴⁰, genealogicamente próximos ou distantes, dos pais). Enquanto *to'oza* costuma indicar uma conexão histórica entre pessoas que se reconhecem como parentes, mesmo que distantes, *tywyza* está mais atrelado a uma identificação linguística e cultural. Os *cara'iwa* (brasileiros) são *itywyza* porque somos parecidos, falamos a mesma língua, fazemos as mesmas coisas. A rede de *to'oza* de uma pessoa, em consequência de uma certa taxa de uniões exogâmicas em todas as aldeias, sempre se expande para além dos limites do grupo local e linguístico, enquanto aqueles a quem se refere como *itywyza* em diversos contextos não serão reconhecidos como *to'oza*, caso em que serão classificados *izetu*, “diferentes”.

To'o é um termo simétrico de germanidade, quase sempre aplicado a parentes distantes, mas pessoas que se reconhecem como semelhantes, sem especificar posições relativas (mais novo ou mais velho), ou mesmo a natureza da relação: eventualmente um primo cruzado próximo, -

¹⁴⁰ Filhos de germanos de mesmo sexo equivalem a irmãos, e não são casáveis, filhos de germanos de sexo oposto são designados por um termo alternativo, e são a opção preferencial de casamento. Parentes paralelos, enfim, são imediatamente como consanguíneos, enquanto os cruzados são afins em potencial.

páwyt, será referido como *to'ó*. Nesse sentido o termo é o mais próximo de nossa noção genérica de *parente*, servindo quase sempre para apontar a existência de uma relação - em contraste com a ausência de relação - a meio caminho entre o próximo e o distante. *To'ó* parece ser um modo, mais do que tudo, de falar em identidade, justamente por obliterar diferenças de sexo e idade¹⁴¹.

Mesmo entre os gêmeos demiurgos, nos revela a mitologia de origens xinguana, a diferença é constantemente marcada pelo fato de que um é mais velho e o outro mais novo¹⁴², um belo e o outro feio, um bom e outro mau (Lévi-Strauss, 1991, já apontava que a gemelaridade era “objeto bom para pensar” a irredutibilidade da diferença nas cosmologias ameríndias); essa diferença é o motivo do fato de não poderem compartilhar suas esposas. Igualmente, dentro da família nuclear, não é possível se referir a um parente sem especificar posições hierárquicas, como as posições de originário e secundário entre irmãos – como disse, um irmão mais velho se refere ao mais novo que faleceu como “meu pobre pequeno dejetto!”. Na família nuclear, onde a distância entre parentes tende a zero, portanto, ela é evidenciada, enquanto a identidade só pode ser expressa a respeito de relações cuja natureza não é muito bem especificada: distantes

¹⁴¹ Existem ainda duas categorias de relação linguisticamente derivadas da noção de *to'ó*: *-to'ó tat*, “companheiro”, aquele com quem se tomar banho no rio ou pescar, por exemplo; e *-to'ó tat'yp*, “amigo formal”, alguém normalmente distante geográfica e genealógica, a quem se dá e de quem se recebe objetos de alto valor, como uma rede, ou miçangas, em ciclos de troca de longa duração. As duas categorias designam sempre pessoas do mesmo sexo do falante. O dom ao amigo formal é visto como demonstração de afeto, e a relação esperada é uma de companheirismo e intimidade relaxada, como entre irmãos. Aquele que tem um amigo numa aldeia vizinha pode dormir em sua casa, ou ao menos passar ali o dia, quando estiver em viagem. Por outro lado, a amizade formal não está livre de tensões: o pedido de um amigo soa como uma ordem, assemelhando-se ao pedido de um cunhado, a quem não se quer decepcionar. Isso resulta do fato de que amigos são sempre recrutados em outros grupos lingüísticos, sendo aproximados, justamente, pela instauração da amizade (“você gostaria de me ter como amigo?” – diz-se, em geral, para iniciar estas relações). Na condição de estrangeiros, amigos podem ser feiticeiros, e por garantia é melhor que tenham seus desejos satisfeitos. Entre mulheres, contudo, nunca observei este tipo de tensão. Entre os Aweti, aliás, apenas poucos homens possuem amigos formais, enquanto muitas mulheres cultivam esse tipo de relação. Que o amigo seja ora semelhante a um cunhado, ora semelhante a um irmão, percebe-se pelo seguinte fato: enquanto muitas pessoas dizem que um dos papéis de um amigo é facilitar o encontro do outros com suas irmãs, como um cunhado (o que registra Basso, 1973, entre os Kalapalo), outros afirmam que “com a mulher do amigo se namora”, como se faz com a mulher do irmão (ver também análise de Viveiros de Castro, 1993, sobre os dados de Basso).

¹⁴² “Seu [irmão] mais velho”, *tyti'yt*, e “seu [irmão] mais novo”, *tywyt*, são modos alternativos de se referir a cada um dos gêmeos. Assim, para falar de Sol é preciso aceder ao ponto de vista de Lua: Sol, *tyti'yt*, é o irmão mais velho de *Lua*, e vive-versa.

germanos, *to 'o*.

Tywyza abrange um universo similar ao de *to 'oza*, nem próximo como a família nuclear dentro da qual as micro diferenças são obrigatoriamente evidenciadas, nem distante como outros xinguanos - um Kalapalo desconhecido, por exemplo - com os quais macro diferenças são marcadas pela mútua ininteligibilidade. Mais do que uma rede de relações, este termo define um grupo, através de um referente, como povo *de alguém*. *Tywyt* designa o irmão mais jovem de um homem, de modo que a posição do referente é assimilada à de um irmão mais velho. Contudo, não penso que devemos entender este termo como um marcador de distância entre o sujeito e o grupo que em relação a ele se define. Este modo de falar aponta, antes, para o fato de que as noções de irmão mais velho e irmão mais novo podem servir para expressar uma relação lógica entre referente e referido, sendo que normalmente o mais velho de um grupo qualquer é tomado como referente. Se três pessoas saem a passeio, por exemplo, o grupo será designado pelos demais por uma expressão que poderíamos traduzir por “o pessoal de fulano”, *fulano-za*, onde *fulano* costuma ser o mais velho. Pela mesma lógica, o par de gêmeos Kwat e Taty, Sol e Lua, é usualmente referido como *Kwaza*, “os Kwat” ou, melhor traduzindo, o pessoal de Kwat, porque Kwat é o irmão mais velho.

To 'oza e *tywyza* são termos frequentemente mobilizados nas acusações de feitiçaria e outras contendas menos graves. *Kari 'aw pejkyju ejati 'yt?*, “Por que vocês estão matando a filha de vocês?” – teria dito um chefe no centro da aldeia, acusando os vizinhos de feitiçaria contra sua filha. *Ito 'o utepe e 'ipe, kari 'aw akjy tsu e 'i po 'at-po 'at 'ezoko itepe?*, “Vocês são meus *to 'o*, porque estão me sacaneando dessa maneira?” – uma mulher diz que pensou consigo mesma, a respeito de seus coaldeões, quando lhe roubaram um colar de caramujo. *E 'i to 'o e 'ym atit*, “Eu não sou irmão de vocês” – teria gritado um rapaz às filhas da irmã de sua mãe (MZD) após uma

briga em torno do uso do rádio comunicador da aldeia. *Itywyza utepe tsã*, “Eles são meu povo” – lamentou-se comigo um senhor, extremamente ofendido, após uma discussão na praça central em que fora expulso da aldeia por alguns vizinhos, que o acusavam de acusá-los indiscriminadamente de feiticeiros. *Itó azo ti, ito 'oza e 'ym en*, “Deixe-nos, você não é meu *to 'o*” dizia um dos que lhe expulsaram nesta ocasião.

Mo 'aza, to 'oza e tywyza são diferentes maneiras de falar sobre identidade, na medida em que oferecem alguns critérios para traçar uma distinção entre dentro e fora, nós e outros. Este *dentro* é o campo de incidência da feitiçaria, donde a mobilização de tais termos nos atos de acusação. Ao mesmo tempo em que explicam a feitiçaria como um ato de maldade pura e inexplicável do feiticeiro, os Aweti sempre buscam as motivações que teriam levado certo feiticeiro específico e agir contra uma vítima específica. Essas motivações via de regra envolvem vingança por um feitiço anterior, vingança por abandono de cônjuge, por fofoca, por comida negada, ou inveja do sucesso alheio. Em todos os casos de que tive notícia, o acusado ou um dos acusados (feiticeiros costumam agir em conluio) residiam no mesmo grupo local da vítima ou eram de seu grupo linguístico, muitas vezes eram ex-cônjuges ou parentes de ex-cônjuges, num caso um ex-amante, mais de uma situação envolvia feitiço de consanguíneos próximos – como FB (isto é, pai) contra BD (filha) ou mesmo MZS (irmão) contra MZD (irmã). Em suma, o feiticeiro é alguém próximo, e as acusações de feitiçaria apoiam-se quase sempre no reconhecimento de falhas nessas relações. O feiticeiro é um parente ou, mais precisamente, um ex-parente, alguém com quem o processo de aparentamento, que entendo aqui como um processo de identificação, falhou.

Izetu, “diferente”¹⁴³, é o que se diz para marcar não parentesco, ausência de identidade, e se opõe a *to’o*, que como vimos designa especificamente as pessoas da sua geração a que ego se vê assemelhado, isto é, *germanos*. Apesar de poder ser usado para irmãos a qualquer distância, *ito’o* (meus parentes/*germanos*) é muito mais comumente acionado para apontar os *germanos* não reais de ego, e por extensão a qualquer parente. O termo *ytoto*, que significa muito ou verdadeiro, é acionado para especificar a proximidade genealógica: *ikywyt ytoto*, meu irmão de verdade, diz uma mulher, ou *itywyt ytoto*, meu irmão mais novo de verdade, diz um homem, por exemplo, sobre seu *germano* biológico. Um homem reconhecido como *itupizu*, termo cuja posição mais próxima possível em relação a ego é a de FB, será, por exemplo, frequentemente descrito como *apaj to’o*: “um irmão (de conexão não especificada) de papai”. Mas o desconhecimento da ligação genealógica não implica distância social: *apaj to’o* frequentemente é um sujeito próximo com quem ego mantém relações afetuosas, e de quem tomará um nome para dar a seu filho. *Izetu e’ym kajã*, “Eu e você não somos diferentes”, é o que se diz para argumentar que não se deve acusar o outro de feitiçaria, ou que é absurdo alguém ter feito feitiço contra um parente, ou que se está disposto a ajudar a pagar o pajé que vai curar um parente de feitiço.

5.3 *Otokwawap*: reconhecer-se parente

Toda e qualquer relação com estranhos ou pessoas distantes pode ser (ainda que não o seja necessariamente) qualificada como relação de parentesco – isto é, uma relação à qual se aplica um termo seja de afinidade, seja de consanguinidade. Um exemplo bastante marcante disso

¹⁴³ *Ize* (+ *tu*, nominalizador), diferente, outra coisa, tem o sentido claro de distinguir-se de um objeto qualquer em relação ao qual é considerado; *momo*, designa um outro do mesmo, mais um, o próximo, o que vem a seguir.

enquanto estive no campo foi o tratamento conferido ao candidato à prefeitura de Gaúcha do Norte, município ao qual pertence boa parte das aldeias do Alto Xingu. Numa reunião no centro da aldeia em que tentava explicar seu programa de governo, este senhor foi alvo de um tenso diálogo com um líder aweti, que o chamava inicialmente de “irmão mais novo” (*itywyt*) para em seguida mudar sua forma de tratamento, aconselhado por outros homens que participavam da reunião, passando então a chamá-lo de “sogro” (*itaty up*, lit. “pai da minha esposa”). Estava bastante claro ali que os Aweti esperavam descrever e ao mesmo tempo impor com essa forma de tratamento um tipo de relação no qual eram determinantes cálculos de idade relativa, *status*, respeito devido e expectativas de troca¹⁴⁴. Nesse sentido *parentesco* é apenas um quadro de tipos de relação possíveis em qualquer interação (inclusive com seres não humanos), uma ordem específica sobre a noção mais geral de relacionalidade.

Sobretudo nos contextos de encontro com gente de outros grupos xinguanos - encontros que se dão hoje em dia muitas vezes nos hospitais e casas de apoio ligadas ao sistema de saúde - *mo'aza*, no sentido de *xinguano*, delimita um universo de interesse e reconhecimento: é basicamente de *mo'aza* que se fala em casa e com os parentes próximos da aldeia - quem casou com quem, quem adoeceu de quê, quem está sendo acusado, que nome fulano deu a seu filho, que compras fez na cidade, o que comeu no restaurante, o que falou do cunhado etc. Sempre me impressionou o fato dos Aweti serem capazes de reconhecer praticamente todo e qualquer xinguano com quem cruzam pela frente, ou de quem ouvem falar. Falo de cerca de três mil pessoas. Senão conhece todos pelo nome, qualquer aweti adulto é ao menos capaz de identificar a

¹⁴⁴ O texto de Overing (1985) sobre o uso de termos de parentesco na mitologia Piaroa é minha maior influência aqui. As descrições de Gow (1991, 1997) também foram importantes para me ajudar a pensar uma descrição simples e próxima à experiência aweti do que é ser parente.

parentela do sujeito em questão¹⁴⁵, e muito provavelmente pode sacar da memória algumas histórias trágicas da vida daquela pessoa ou de seus parentes.

Assim, quando emprega um termo de parentesco nas conversas com esses indivíduos distantes e conhecidos senão por poucos encontros na vida ou apenas por ter ouvido falar, um aweti está se valendo não apenas do princípio de que toda e qualquer interação entre pessoas envolve o emprego de um termo de parentesco cujo sentido é justamente tornar clara a natureza da relação em jogo (hierárquica, igualitária, jocosa, envolvendo ou não intenções sexuais...), mas se vale também, sobretudo, de um critério histórico que reconhece ligações prévias e continuadas que remontam à primeira ou segunda geração de ascendentes dos interlocutores. Não é exatamente o mesmo que se passa, portanto, quando um aweti trata o candidato à prefeitura de Gaúcha do Norte de “pai da minha esposa” e quando trata um Kuikuro de “primo”. No primeiro caso, trata-se apenas de projetar o tipo de relação esperada de um homem que é claramente outro, estrangeiro, não parente, a quem se reconhece uma posição elevada e a quem se gostaria de forçar a ter para com o falante consideração e respeito, compromisso. No segundo caso, quase sempre, ainda que não necessariamente, o falante vale-se de um critério do tipo “minha mãe e o pai dele se reconheciam como irmãos, logo ele é meu primo”. Note-se que o que chamo de critério histórico não tem nada a ver com biológico ou genealógico: dificilmente a pessoa poderá afirmar *porque* seus respectivos genitores se reconheciam como irmãos, pois o fato importante é apenas o do (re) conhecer-se mutuamente. Daí que falar sobre, comentar a vida, conhecer os nomes de virtualmente todos os xinguanos coloca-os numa situação de reconhecimento diferente daquela que possuem com os brancos ou outros índios, de cuja história pouco sabem. Ainda que todo e

¹⁴⁵ É claro que uns são mais famosos que os outros, e através deles toda uma rede de parentes pode ser identificada. O termo *terytu*, “com nome”, famoso, é aplicado a esses indivíduos cujo nome é conhecido por toda parte.

qualquer interlocutor seja implícita ou explicitamente tratado segundo uma categorização que podemos por comodidade chamar de parentesco - mas que no limite poderia ser apenas uma lista bastante precisa de posições relacionais possíveis – é patente que há maneiras diferentes de ser relacionado ali. Mais precisamente, diria que chamar por um termo de parentesco não significa reconhecer como parente, enquanto conhecer como parente é tudo que se precisa para ser parente. O parentesco tem tudo a ver, me parece, com o re-conhecimento - conhecimento que requer constante atualização - que se tem das pessoas.

Se é verdade que o parentesco tem a ver com história¹⁴⁶, é claro que as pessoas que vivem no mesmo grupo local são muito mais parentes, têm muito mais canais de reconhecimento, que as demais. O grupo local aweti é bastante estável: quase todos os habitantes das duas aldeias atuais sempre viveram juntos, sempre ocupando áreas próximas do mesmo território, salvo curto período de dispersão por conta de inúmeras epidemias de sarampo e catapora, nos anos 50 e 60. A fissão mais recente deste grupo, que havia se reconstituído na década de 70, ocorreu na década de 90, em consequência do agravamento de acusações mútuas de feitiçaria. A endogamia de grupo local é desejada ainda que nem sempre possível; há diversos jovens aweti “sem primos” para casar na aldeia atualmente, e no entanto a maioria rejeita a opção de casar fora. Mas o ponto que desejo enfatizar por ora é que a preferência por casar dentro da aldeia, ou eventualmente a endogamia de grupo linguístico, produz evidentemente uma situação em que o parentesco dentro de tal grupo não pode ser apenas remetido a um saber vago da história de tratamento mútuo entre ascendentes.

A maioria dos habitantes das duas aldeias aweti atuais possui de fato conexões

¹⁴⁶ O que não é novidade no americanismo tropical: ver Gow 1991, 1997, sobre o parentesco como memória. Mas notar que não estou falando aqui da história do cuidado recebido por uma criança, e sim história de um reconhecimento mútuo que precisa pouco mais do que o tratar-se corretamente, ao longo das gerações, para ser mantido.

genealógicas suficientemente próximas para serem perfeitamente conhecidas por todos. Além disso o *conhecer como* parente não exclui nem substitui uma noção de consubstancialidade entre parentes próximos, pais, filhos e irmãos reais, entre os quais diversos tabus alimentares e restrições de trabalho vigoram em momentos de fragilidade corporal da pessoa (ver cap. 3). Mas é importante notar que, enquanto filhos e germanos de ambos os sexos devem se abster de comer pimenta quando um homem é operado (não se deve comer pimenta *sobre aquele*¹⁴⁷ que foi operado ou possui um corte profundo na pele, senão arde), a esposa não segue qualquer restrição: ela é sempre diferente, *izetu*, não importa quão próxima genealogicamente, nem quão antigo for o matrimônio.

Todos os xinguanos são parentes no sentido de que são capazes de recuperar relações pregressas de mútuo reconhecimento como parentes. Nesse sentido também todos os aweti são parentes, e o são ainda mais porque as relações entre eles não são apenas de reconhecimento como parente, mas também de compartilhamento de substância e de nomes. Ainda no universo restrito do grupo local, no entanto, a questão do saber é fundamental: certa vez entrou na casa em que eu vivia com minha mãe aweti uma senhora que reside do outro lado da aldeia. “Nossa mãe está morrendo”, anunciou para minha mãe, empregando o pronome de primeira pessoa plural inclusivo *kaj-*. Em seguida virou-se para mim explicando: “Você sabe que ela (referia-se à minha mãe) é minha irmã mais nova”. “Sim, a mãe dela era irmã mais nova da sua mãe, não?”, perguntei. *An, izetu. Otokwawap tene ta’i* “Não, elas eram diferentes. Elas se conheciam apenas [como irmãs]”¹⁴⁸.

Para entender as conexões de parentesco entre pessoas é altamente improvável que se use

¹⁴⁷ *An tsampit ti’uka nanete*, onde: *an-*, negativa; *tsampit*, pimenta; *ti*, primeira pessoa plural; *’u*, comer; *-ka*, negativa; *nã*, pronome pessoal terceira pessoa singular; *ete*, referente a, sobre (*nã+ete, nanete*).

¹⁴⁸ *O-* prefixo pronominal de terceira pessoa; *-to-* indica mutualidade; *-kwawap*, saber ou conhecer; *tene*, apenas; *ta’i*, pluralizador do pronome de terceira pessoa, para falante feminino

na língua aweti uma formulação do tipo “o que fulano *é* de fulano”. A questão torna-se compreensível sob a formulação “o que fulano *diz para* fulano?”, *kapatsu e’i nã pe*, isto é, “que termo relacional emprega para invocá-lo ou se referir a ele?”¹⁴⁹. As conversas com os jovens aweti sobre suas opções de casamento sempre remetiam também a considerações do tipo “chamo o pai dele de ‘*awaj*’ (MB etc.), então ele está para mim como meu *páwyt* (MBS, FZS etc: casável), mas chamo sua mãe de ‘*atiti*’ (FM, MM etc.), então digo para ele ‘*awaj*’ (possível sogro e não possível marido), por isso não posso me casar com ele”¹⁵⁰. “Os velhos se casaram de qualquer jeito”, comentam alguns a respeito dessa multiplicidade de laços contraditórios entre as pessoas, por isso agora tal confusão. Mais do que reiterar para o caso aweti o que já foi exaustivamente repetido acerca do caráter “flexível” dos sistemas de parentesco ameríndios, desejo enfatizar de que modo a enunciação “eu chamo o pai dele de...” define o parentesco não como algo que *é* mas como algo que se *conhece como*. Além disso, esse conhecimento diz respeito às relações precedentes – pois para justificar porque “eu chamo o pai dele de...” alega-se normalmente que “mamãe chamava o pai do pai dele de...” e assim por diante. Ora, os Aweti referem-se a quase todas as coisas do mundo como sujeitos que falam de uma maneira específica - tirar água da torneira *é fazê-la falar ‘tsyryryge’*, por exemplo. Como o canto dos pássaros, cujas espécies são quase sempre nomeadas por onomatopéias que remetem a sua “língua” (*ti’inku*), a fala das coisas define sua natureza diferencial, sua especificidade¹⁵¹. Eu falar de tal maneira *de e*

¹⁴⁹ Comparar com sistema onomástico: ao invés de dizer “meu nome é X”, costuma-se dizer “minhã mãe me chama de X”.

¹⁵⁰ Como disse acima, não me parece que seria o caso de reduzir a terminologia de parentesco a uma função do sistema matrimonial, uma vez que os termos podem ser empregados para imprimir qualidades variadas a relações determinadas. Dentro desta lógica, uma das qualidades que podem imprimir diz respeito à categorização de pessoas como possíveis amantes ou cônjuges, “casáveis” (todos do sexo oposto que posso designar como *ipawyt*) e “não casáveis” (todos os demais).

¹⁵¹ A idéia de que a fala define a natureza das coisas parece estar relacionada ao privilégio do discurso direto sobre o indireto na língua aweti. Para dizer por exemplo “diga a fulano que vou visitá-lo amanhã” usa-se a construção “vou visitar você amanhã”, você dirá a fulano”. No caso do parentesco, aliás, a fórmula precisa não seria “chamo o pai

*para*¹⁵² tal pessoa, logo, define meu ser: as relações que me antecedem, as que estabeleço e as que projeto para meus descendentes.

Em suma, podemos falar de uma gradação entre os *mais parentes* que convivem em grupos locais e/ou partilham o mesmo código linguístico – grupos preferencialmente endogâmicos, e que mantêm contatos rituais e cotidianos intensos - e aqueles que apenas se conhecem por ver ou ouvir falar, ou com os quais as relações são de baixa intensidade, sendo portanto relações de menor expectativa quanto à performance de atitudes formal ou informalmente prescritas. Enquanto se espera de um irmão real que jejue por ocasião do adoecimento do outro, que partilhe seus bens quando necessário, que o respeite abstendo-se de namorar com sua esposa etc., de alguém que apenas se conhece como irmão porque seus ascendentes de mesmo sexo assim também se conheciam, espera-se somente que trate ego por “meu irmão mais novo” ou “meu irmão mais velho”. A questão do uso adequado das formas de tratamento talvez permita-nos pensar que a circulação de palavras está em continuidade com a circulação de coisas. Isso por que todas as relações no Alto Xingu parecem-me distinguir-se em

dele de *awaj*” mas sim “*awaj*’ eu digo para o pai dele”. A fala é assim preservada como um índice da sua pessoa, de modo que sua existência é objetificada, ganha corpo, na fala. E portanto os modos de falar definem modos de ser. Gostaria de dedicar uma investigação mais aprofundada ao assunto em breve.

¹⁵² Tanto *falar de* quanto *falar para* são expressos através da partícula *pe*: *oti’ing itepe* pode significar tanto que ele falou para outrem (*o-*, terceira pessoa + *-ti’ing*, falar) “a meu respeito” (*ite*, meu + *pe*, para, sobre) quanto que falou dirigindo-se a mim. De alguma maneira falar *sobre* alguém é sempre falar *para* alguém, idéia que pressupõe tanto certa onipresença do referente quanto uma capacidade das palavras de atravessar o espaço. Assim uma mulher falava para/sobre a chuva: chova! *Ikyt ne aman!* : *i-* imperativo; *kyt-* chover (verbo); *ne*-reiteração; *aman*, chuva (substantivo).

Certa vez em Canarana recebi a seguinte incumbência de uma mulher Aweti, que reside entre os Kamayurá e que desejava que seu filho, que mora entre os Aweti, fosse encontrá-la no caminho que liga as duas aldeias: *’Ito eamamaj ’atakaw’ e’etu tut imenbyt pe* - “Vai encontrar sua mãe’, você dirá para meu filho” (*Ito*, forma imperativa do verbo *ir*; *eamamaj*, mãe + pronome possessivo segunda pessoa singular; *’atakaw*, encontrar; *e*, pronome pessoal segunda pessoa singular; *’etu*, dizer, forma presente ou pretérita; *imenbyt*, filho + pronome possessivo primeira pessoa singular; *pe*, para) . Quando cheguei na aldeia passei ao garoto o recado da seguinte maneira: “*’Ito i’atakaw’*, *e’i epe eamamaj*, “Vai me encontrar’, sua mãe disse para/sobre você” (*i’atakaw*, encontrar + pronome pessoal primeira pessoa singular; *e’i*, dizer, segunda pessoa singular, pretérito; *epe*, para/sobre + pronome pessoal segunda pessoa singular). Mais uma vez aqui só é possível falar sobre outrem preservando o discurso direto: note-se como essa forma de construir o discurso remete o filho à ocasião em que estive com sua mãe, aproximando as duas cenas temporalmente.

termos do regime de bens envolvido – ora pagamento, ora compartilhamento, ora troca obrigatória. Deste modo, enquanto entre consanguíneos próximo e afins é preciso que as coisas certas circulem do jeito certo, entre parentes distantes basta que as palavras certas circulem, ou que as palavras circulem do jeito certo.

5.4 *Izetu e'ym kajã*: do que se passa entre parentes

Assim como *kwaza takaut* revela o grupo local como um corpo de parentes, ou pessoas com acesso mútuo aos corpos umas das outras, alguns modos de interpretação de sonhos e fatos extraordinários baseiam-se na fusão da pessoa com aqueles de quem está próxima. Remeto a apenas dois destes casos, a título de exemplo. Se uma pessoa tem uma experiência visual enganosa, enxergando uma coisa que não está lá ou vendo uma coisa no lugar de outra, isso talvez signifique que algo de ruim poderá passar-se num futuro próximo com ela, ou com um parente seu. O engano visual é uma aparição de *kat* para esta pessoa, como um aviso do que irá lhe passar. Tal experiência é designada pelo termo *temotinapyjtu*, cuja etimologia me escapa, e me foi explicada da seguinte maneira: *kat otemi'inkukat kajkyty, kajmañotu ytang*, “*kat* se mostra para nós, antecedendo a nossa morte”. Em outra conversa explicaram-me algo um pouco diverso: *kat* se revela *kajto'o mañotu ytang*, “anunciando a morte de um *to'o*”, um “parente”, em suma. Que estas duas alternativas não sejam contraditórias tornou-se para mim ainda mais evidente ao perceber a maneira como os Aweti se referem ao adoecimento grave de um membro do grupo. *Kajmañaju Marina, an kajkatujuka*, “estamos (nós incl.) morrendo, Marina, não estamos bem”, avisou-me certa vez um rapaz a respeito da piora do estado de saúde de uma irmã de sua mãe, irmã de minha mãe aweti também. O nós inclusivo, suspeito, se referia em parte ao fato de nossa

ligação comum com a doente, mas sobretudo remetia à minha inclusão, por efeito da longa estadia, no coletivo Aweti que se pensa como um “nós” que morre, coletivamente, com a morte de um de seus membros. Meses depois, recebi no Rio de Janeiro a ligação de outro rapaz que me contava sobre uma criança da casa vizinha à sua que se machucara com a espingarda do pai. *Azomañaju Marina, an ikatujuka awytyza*, “nós (exclus.) estamos morrendo, Marina, os Aweti não estão bem”. Neste momento, tão longe eu estava, já não era parte daqueles que estavam morrendo junto com o menino atingido. O que importa ressaltar, no entanto, é o fato da morte ser um evento que atinge o coletivo como um corpo uno. Entendo, assim, que uma experiência extraordinária com *kat* anuncia seja a morte daquele que a viveu seja a de um parente seu, porque ambas são a mesma coisa. No mesmo sentido, se uma pessoa sonha que está com diarreia, significa que algum *to'o* irá adoecer gravemente. Neste caso, a perda incontínente de algo que fazia parte de si indica a perda do parente. Aquele que morre é como uma parte do corpo do outro se esvaindo sem controle. Não vou me estender, contudo, na questão da interpretação dos sonhos, pois seríamos obrigados a analisar uma quantidade muito maior de dados para avaliar se devemos entender seu conteúdo como metafórico ou metonímico.

Os modos de interpretação de eventos que acabo de evocar dizem mais respeito a um reconhecimento da fusão que qualifica a relação entre certos parentes – basicamente, cognatos próximos – que aos processos constitutivos de tais relações assim como entendidos pelos Aweti. Para entender tais processos sugiro que devemos olhar para as circunstâncias em que discursos de parentesco são mobilizados, circunstâncias em que o aparentamento é colocado em jogo, confirmado ou descartado. Diria que podemos distinguir quatro contextos em que este tema se coloca para os Aweti: quando falam sobre os perigos da influência mútua entre pais, filhos e germanos reais, sobretudo por ocasião do nascimento de uma criança, do adoecimento de um

parente que impõe a necessidade de jejum e quando se está realizando um contra-feitiço; quando falam da necessidade de compartilhamento de comida entre pessoas que mantêm uma relação de cuidado mútuo, e do reconhecimento de tal cuidado como efeito esperado; quando falam sobre a necessidade do compartilhamento de bens de valor (*kat*) para o pagamento de tratamentos xamânicos, serviços funerários e contra-feitiço; e quando discutem temas polêmicos da vida comunitária, como casos de enfeitiçamento ou contendas conjugais, momentos em que se define quem está do lado de quem, quem acredita em quem. Este último aspecto será o tema do próximo capítulo.

A concepção produz uma conexão entre ambos os pais e os filhos que independe das relações estabelecidas ao longo da vida da pessoa – uma idéia razoavelmente próxima à concepção da genética ocidental. Ainda que os Aweti possam eventualmente comentar sobre as semelhanças de traços faciais ou de tom de pele entre pais e filhos, contudo, o que mais importa quanto à conexão dada na concepção não são as semelhanças físicas, mas o fato de que aquilo ocorrido a uns tem conseqüências sobre os outros – donde as inúmeras proibições seguidas pelos genitores após o parto descritas no terceiro capítulo. De resto, a semelhança física entre pais e filhos é via de regra evocada nos casos de filhos ilegítimos, para criticar implicitamente a atitude de um dos genitores, em afirmações do tipo: “olha como a pele dela é escura, é porque é filha daquele índio de outra aldeia”, ou “quando viram a cara do Matipu tiveram a certeza de que a menina era filha dele, e não do rapaz que a mãe dizia ser o pai”. A necessidade de se recorrer a este tipo de comprovação está, é claro, associada ao fato de que um filho ilegítimo não costuma ser nem amplamente reconhecido nem completamente ignorado, de modo que as possibilidades de relações entre genitores, pais sociais, filhos e afins destes são bastante amplas, deixando margem para grande confusão.

Há por exemplo entre os Aweti um grupo de irmãos dos quais apenas um, diz-se, é filho do marido de sua mãe – a quem não obstante todos tratam como pai. A irmã mais velha seria filha de um homem Kuikuro com quem a mãe, hoje muito velhinha, teria vivido antes de casar-se com o homem aweti que é seu marido até hoje. Apesar da própria filha ter me contado esta versão de seu nascimento, ela e outros não deixam de sustentar certa dúvida sobre sua paternidade. Um velho que hoje reside na casa ao lado poderia também ser seu pai, sendo ele, aparentemente sem maiores dúvidas, o genitor da quase todos os seus irmãos mais novos, salvo o caçula, único filho legítimo do marido de sua mãe. Ainda que as histórias sobre filhos ilegítimos circulem amplamente, não seria o caso de discutí-las com os maridos traídos que agem sempre, para todos os efeitos, como pais verdadeiros das crianças. Mas o fato de que todo mundo sabe sobre fulano ser na verdade filho de sicrano com quem sua mãe teve um caso durante anos é suficiente para que se espere uma relação tipo pai-filho: “esse velho (o pai) é ruim, ele acusa (de feitiçaria) o próprio filho¹⁵³ (ilegítimo), e o marido da filha (também ilegítima)”, comentavam alguns. Num outro caso, um homem reconhecido como pai biológico de uma jovem faz piada sobre agora ter de respeitar o namorado dela. A garota também faz parte de um grupo de germanos cuja paternidade é reputada aos mais diversos genitores, que teriam sido ex-amantes de sua mãe. Tais histórias são difíceis de confirmar, mas em diversas ocasiões eram os próprios genitores que me apontavam um filho nascido na casa ao lado, e criado pelo vizinho como se fosse filho dele.

Espera-se que os pais verdadeiros de uma pessoa, sejam ou não reconhecidos por todos, comportem-se como pais em relação a ela e seus cônjuges, isto é, que mostrem cuidado e compaixão para com os consanguíneos, e respeitem os afins. Mas se a conexão dada na concepção não é esquecida, ela não é tampouco sobrevalorizada, de modo que é possível, como

¹⁵³ Que o chama de “pai”, *upizu*, termo empregado a todos os *to'o* (B) do pai de ego.

se viu, a um homem acusar o suposto filho de feitiçaria, o que seria muito mais dramático entre pais e filhos criados como tal, enquanto o outro não chega de fato a respeitar o possível futuro marido da filha. Essa conexão não é mais nem menos importante que aquela estabelecida no processo de criação que se dá entre pais e filhos biológicos ou adotivos. Tão absurdo quanto um pai acusando o filho biológico é uma pessoa falando mal dos pais adotivos pelas costas, como me explicava uma mulher sobre a filha de uma irmã falecida que havia sido criada até adolescência em sua casa: “foi com o peixe do meu marido que ela cresceu, e agora fica falando mal de mim e de minhas filhas (por causa de um namorado em comum com uma destas). Ela não me chama de ‘mãe’, e nem olha mais para nós”.

Como um aparte, noto que é fato relativamente comum, aliás, uma pessoa reclamar que um vizinho nem sequer olha mais em sua em direção. Foi o que me disseram por exemplo a respeito das mulheres de uma família que terminou por abandonar a aldeia, quando alguns aweti perguntavam-me, acreditando que eu saberia mais do que eles sobre o assunto, sobre a iminente partida. “Elas não falam mais conosco, nem olham na nossa direção”, *An kajmoti'ingyka, an oma'ema'eka kaykyty*. Eis o auge da ausência de reconhecimento, o passo seguinte ao não reconhecimento verbal - “não me chama de mãe” e “não me olha” precedem “fala mal de mim”.

A interconexão resultante da concepção parece ser a base da classificação de parentes que devem abster-se de determinados alimentos quando uma pessoa adoece – recomendação aplicada apenas aos pais, germanos e filhos reais do doente. O cônjuge não precisa abster-se, donde vemos que não existe, neste caso, a idéia de que comensalidade produz consubstancialidade, ou identidade corporal. Mas consubstancialidade está longe de ser o único ou mesmo o mais importante critério para os Aweti quando discutem o que se espera de uma relação social. Como chamou a atenção Gow (1991) a respeito dos Piro da Amazônia peruana, a memória do cuidado é

um elemento extremamente importante na constituição de relações de parentesco, donde a indignação da mãe adotiva com a sobrinha ingrata. Ainda assim, é relevante que os afins sejam para sempre *outros* corporalmente - o que os torna mais próximos de serem *outros* politicamente.

A comida é compartilhada e deve circular livremente dentro de casa - quase tudo que é trazido deve ser dividido igualmente, sobretudo se há escassez. Casais jovens com poucos ou nenhum filho costumam residir com os pais de um dos cônjuges, havendo preferência pela residência matrilocal¹⁵⁴, ainda que ambos os jovens casados devam prestar serviços aos sogros, ajudando-os nas tarefas domésticas, independentemente do local de residência. Casais com muitos filhos costumam residir sozinhos com sua família nuclear, agregando, à medida em que ficam mais velhos, cônjuges dos filhos, pais idosos, germanos ainda solteiros etc. O necessário para que uma pessoa sobreviva na aldeia é viver em uma casa com ao menos uma mulher que produza polvilho e prepare o beiju, e um homem em idade produtiva que abra uma roça e pesque. Entre os Aweti há por exemplo uma mulher de meia idade separada que vive com sua filha pequena e seu pai também separado, já em seus 60. Quanto mais pessoas vivem numa casa, o que implica provavelmente que ali convivem de diversas famílias nucleares, mais a repartição de comida será um tema de discussão. Pois se é verdade que a comida deve ser compartilhada, toda comida tem dono, e sua circulação não é automática, mas um sinal de atenção às expectativas de reciprocidade.

Muitos jovens começam a abrir suas roças antes de casar, onde sua mãe e irmãs irão colher mandioca para produzir polvilho, mas é possível também que o rapaz só comece a levar a sério esta tarefa após o casamento, quando vai abrir uma roça para sua jovem esposa, que

¹⁵⁴ Sendo que entre os Aweti, como já foi reportado para outros grupos xinguanos, verifica-se a tendência a que filhos de famílias de chefes permaneçam na casa paterna após o casamento ao invés de irem viver com os sogros, o que por sua vez contribui para o maior fortalecimento dessas casas na política aldeã.

trabalhará com a ajuda das cunhadas e da sogra. Uma mulher com filhos colhe sua mandioca nas roças do marido e talvez dos filhos solteiros, sempre ajudada pelas filhas e noras. Apesar de trabalharem em grupo, as mulheres sempre sabem o polvilho de quem estão produzindo: se é da dona da casa, sua cunhada ou de sua nora, por exemplo. As demais estão ali trabalhando para a dona do polvilho, uma distinção inoperante, obviamente, em casas onde vive apenas uma família nuclear e as filhas trabalham para a mãe para produzir o único polvilho de que irão dispor. A principal consequência da distinção da dona da produção diz respeito ao momento do consumo. Todas as manhãs as mulheres acordam e preparam uma certa quantidade de beijus (*jumem*) para comer com peixe, se houver, e para diluir em água produzindo o mingau que será consumido ao longo de todo o dia, 'y'wap. Espera-se, no caso de um certo número de mulheres em idade produtiva vivendo juntas, que alternem-se neste trabalho cotidiano, cada uma fabricando *jumem* com seu próprio polvilho. A alternância no trabalho inclui dona da casa, filhas e afins.

O mesmo se passa quanto ao consumo de peixe, cuja provisão espera-se que seja responsabilidade compartilhada entre os homens da casa em idade produtiva. A pesca das crianças, jovens solteiros e pais de família é preparada pela esposa, mãe, irmãs ou filhas. Mas uma jovem esposa deve encarregar-se da preparação do peixe trazido por seu marido e cuidar da distribuição equânime do cozido ou assado a todos os membros da casa. Se a pesca for muito abundante ela deverá oferecer alguns peixes crus à seus afins e consanguíneos, quer residam na mesma casa que ela, quer em outra. Os momentos em que núcleos familiares menos produtivos dentro de uma casa podem distribuir sua provisão de peixe ou beiju são bastante significativos, pois atestam sua disposição em compartilhar o pouco que têm, em reconhecimento pelo que recebem cotidianamente da parcela mais produtiva de seus co-residentes.

Cada núcleo familiar tem seu polvilho, cada esposa tem seu peixe cozido, cada um deve

contribuir com seu quinhão alternadamente. O mesmo se passa, num volume menor, entre parentes de casas distintas. Para alguns se manda comida sempre que há, para outros apenas quando há em abundância, para outros raramente, e aí entram considerações de ordem subjetiva. Entre duas filhas de irmã, cada uma residindo em casa própria, talvez uma seja mais frequentemente destinatária do excedente alimentar simplesmente porque as relações de ajuda mútua com ela sempre foram mais intensas e ela, mais do que a outra, preocupa-se em enviar à irmã da mãe o que há de comida em sua casa. Além disso, tudo que sai da família nuclear, mesmo dentro de casa, obedece a um cálculo de retorno: àqueles que costumam compartilhar com a família é necessário dar em troca, generosamente; àqueles que não o fazem, mas com quem a família sente-se obrigada por laços de parentesco, é preciso dar também, talvez com menor generosidade, ou projetando expectativas de retorno futuro. Dentro e fora de casa o compartilhamento não é automático, pois, exigindo das mulheres e homens constantes cálculos sobre a melhor divisão a ser feita, e críticas quanto à parcela oferecida por outros são comuns. Contudo, se um pai ou uma mãe podem criticar os filhos que furtarem-se a ajudar de boa vontade, seria impensável criticar abertamente um afim co-residente.

De todo modo, mesmo dos filhos e irmãos espera-se retorno pelo produto compartilhado de um trabalho. Lembro-me de uma jovem comentando comigo estar com vergonha de sua irmã que havia saído para pescar (mulheres costumam fazê-lo, esporadicamente, se por acaso os homens da casa estão viajando, ou por diversão) e, tendo logo em seguida ficado menstruada, não podia comer o peixe que havia trazido, ora consumido por nós em sua casa. Ve-se que o fato de uma irmã alimentar a outra com o produto de seu trabalho, é digno de nota, e não evidente. A expectativa de retorno é especialmente tensa em relação ao casal. Idealmente homens e mulheres trocam peixes por beiju, escondidos da família, desde o namoro. Os Aweti gostam de traduzir o

termo que designa tais dádivas, *teporumaj*, por “segredo” (mesma tradução aplicada aos correlatos do termo em outras línguas xinguanas), mas usam a palavra para indicar também que algo é dado de presente, isto é, sem que haja a obrigação de retorno. Hoje em dia, diziam-me os Aweti, raramente as mulheres dão presentes a seus namorados, enquanto esperam receber deles não apenas peixe, mas também artigos industrializados comprados na cidade, sobretudo vestidos. Depois do casamento, contudo, homens e mulheres podem ter problemas com a falta de reciprocidade do cônjuge na provisão da comida familiar, ainda que seja mais comum mulheres reclamarem disso. “Você tem que casar com homem feio (*mo'at loleput*) Marina, homem que não gosta de festa, pois esses não reclamam quando a gente manda eles trabalharem”, aconselhou-me uma irmã certa vez, como já aludi acima. É comum que as mulheres precisem mandar o marido pescar, ou plantar roça. Mas já ouvi falar também de um homem que teria enfeitado sua mulher porque ela, por ciúme, se recusava a fazer beiju para ele. Por outro lado, a pessoa pode marcar que tem problemas na relação recusando-se a comer o que lhe é oferecido pelo cônjuge. Assim como a futura sogra deve comer o peixe trazido pelo pretendente da filha para selar o casamento (ver abaixo), uma mulher deve comer o peixe trazido pelo marido, e um homem o beiju preparado pela esposa, para manter o casamento.

Com todas as nuances relativas à relação entre germanos e àquela por vezes tensa entre os cônjuges, podemos ainda assim dizer que uma família nuclear formada por um casal e seus filhos solteiros é a unidade mais próxima de um compartilhamento não problemático de alimentos. Este vai se tornando mais controverso, ou seja, torna-se um tema de cálculo, à medida em que os filhos casam-se e passam a ter seus próprios filhos e afins com quem devem compartilhar alimentos também. Mágoas entre pais e filhos casados a este respeito não são incomuns: “Minha mãe nem chega a ver o dinheiro da sua aposentadoria, pois o marido dela gasta tudo comprando

coisas para a própria irmã. Mamãe não podia deixar isso acontecer” comentava uma amiga cuja mãe reside entre os Kamayurá, povo de sue marido, reclamando por não ter recebido algo que havia pedido. Ou então alguém dizia a respeito de um senhor cujo filho caçula, com quem ele residia, estava viajando há vários meses: “Coitado daquele velho, o filho (primogênito, não coresidente) não dá peixe ao próprio pai, que está passando fome”. De irmãos residindo em casas separadas exige-se menos, mas ainda assim a divisão de uma colheita especialmente farta de determinada fruta, ou o envio de uma panelinha de mingau cozido de mandioca (*mani'ok'y*), são gestos sempre esperados e apreciados. Avós e netos podem estabelecer relações bastante variadas, ainda que o esperado seja a generosidade dos primeiros para com os segundos, na infância dos netos, e vive-versa, quando os avós passam a necessitar de cuidados. Caso em que novamente a expectativa justifica reclamações: “Eles nunca dão nada a seus netos, nunca cuidam deles, por isso as crianças nem os chamam de avós”, comentava comigo uma mulher sobre os sogros de sua filha.

Passamos então de uma responsabilidade sobre o corpo alheio, que diz respeito à excessiva influência que germanos, pais e filhos mantêm entre si a partir do nascimento – influência amenizada mas não anulada ao longo da vida da pessoa – às expectativas de compartilhamento de comida com aqueles com quem se vive e com quem se mantém relações de cuidado mútuo. Há ainda que diferenciar um cuidado que se espera dos adultos em geral em relação às crianças – ninguém deveria deixar os filhos dos outros passando fome nem vontade de comer – do cuidado mútuo que determinados adultos mantêm entre si. Os afins, com quem em geral uma pessoa convive cotidianamente, estão numa posição ambígua. É muito comum que pessoas em tais relações cuideam-se mutuamente e desenvolvam conexões de afeto e respeito sincero, podendo ser parceiros constantes em tarefas diárias como lavar a roupa no banho ou a

pescaria, por exemplo. Por outro lado, quase sempre o compartilhamento de comida com os afins será sentido como uma obrigação e um peso, enquanto o retorno daquilo que foi dado muitas vezes é percebido como insuficiente. Os afins tendem a ser percebidos, em suma, como excessivamente demandantes e excessivamente sovinas, mesmo quando as relações são bastante amigáveis. O que não significa que sentimentos da mesma natureza não sejam comuns entre consanguíneos próximos.

No primeiro capítulo comentei o fato da doença fornecer um contexto de atualização da humanidade de um grupo – pacifista, coeso, belo, possuidor de conhecimentos rituais etc. – através da realização de cerimônias de cura. A doença é também um importante contexto de atualização das relações de parentesco. Primeiro, porque um adoecimento grave proporciona ocasião para a confirmação da conexão física entre genitores e seus filhos e entre germanos reais, além de confirmar a disposição que tais parentes devem ter de sacrificar-se uns pelos outros abstendo-se de realizar determinadas atividades e ingerir determinados alimentos. Ora, uma disposição muito similar, num diâmetro de relações bem mais amplo, é requerida e mobilizada para o pagamento do tratamento xamânico de um doente. Tais tratamentos, muitas vezes longos e envolvendo diversos xamãs, devem ser pagos com bens de valor, *kat*, como panelas de cerâmica ou alumínio, colares de miçanga e colares de caramujo. Nestes momentos, não só o doente mas toda sua família, inclusive os cônjuges, têm que dispensar seus bens de valor – coisa que conseguiram acumular ao longo de sucessivas trocas com gente de dentro e fora da aldeia. Como já disse, cada pessoa desde muito jovem costuma ter uma mala fechada a cadeado onde mantém seus objetos preciosos, adornos usados nas ocasiões rituais sempre depois cuidadosamente lavados e guardados, alguns sacos de miçanga ainda fechados, panelinhas de cerâmica trocadas com os Wauja. Quando não estão sendo usados como adornos corporais, esses *kat* só saem da

mala do dono para serem trocados nas cerimônias de *joro 'jyt* por objetos de valor similar ou para serem dados em pagamento por serviços especiais: cura xamânica, contra-feitiço ou serviços funerários.

Quando um parente adoece gravemente, os mais distantes podem se oferecer espontaneamente para ajudar no pagamento dos xamãs: “tenho um colar de caramujo aqui que darei a você” – dizia por rádio uma moça aweti à sua irmã (MZD) residente em outra aldeia - “não se preocupe, nós não somos estranhos”, *izetu e 'ym kajã*. Dizer que não somos diferentes, que somos iguais porque somos parentes, *to 'o*, é um modo de confirmar o acesso de um aos bens valiosos do outro; algo similar ao acesso/influência que pais têm sobre os corpos dos filhos e vice-versa. Ao contrário da influência inescapável que decorre da concepção, contudo, parentes que compartilham objetos de valor alegando uma semelhança precedente estão neste ato constituindo-se como semelhantes, como partes de um só corpo definido em termos do acesso momentaneamente coletivo a certos bens.

Assim como se passa com a comida, quanto mais distante o parente maior a expectativa de que um bem dispensado em favor do tratamento de outro seja futuramente repostado com algo de valor similar. Dos mais próximos, a família nuclear, esse tipo de ajuda é sempre esperado, ainda que mesmos nestes casos o compartilhamento de bens seja digno de nota. Uma mulher doente pode, quase que certamente, contar com os colares e panelas de suas filhas para pagar seu tratamento, mas irá se preocupar em repor o que foi gasto mais tarde.

Mesmo dentro de casa, pais, filhos e germanos estão sempre circulando seus objetos, em ocasiões onde não mais o corpo coletivo, mas os corpos distintos de cada dono de determinados bens é que são marcados: *joro 'jytzan kajã*, “vamos fazer/ser como *joro 'jyt*?”, combinam numa tarde qualquer duas irmãs, ou uma jovem e sua mãe. Isso significa que uma coisa é dada em troca

de outra de valor similar, e não simplesmente dada, sem expectativa de retorno imediato. Somente porque objetos (como a comida) têm donos distintos seu oferecimento espontâneo a alguém tem valor, já que a demonstração de intenções generosas de compartilhamento é o meio pelo qual pessoas podem produzir relações continuamente, evocando a história dessas mesmas relações. Um objeto é sempre oferecido como reconhecimento de um laço que já estava lá.

O compartilhamento de bens é suscitado por uma demanda extraordinária de objetos de valor para o pagamento serviços específicos: quando não se trata de tratamentos xamânicos, são os serviços funerários de pintura do cadáver, enterro, lavagem dos parentes e lamento fúnebre de estrangeiros que geralmente produzem esta demanda. Na morte, pois, mais uma vez os parentes devem reunir-se solidariamente dispondo seus bens como se fizessem parte de um só corpo coletivo. Os enterradores devem ser escolhidos entre não parentes dos donos do cadáver (*izetuza*), isto é, gente distante. Na hora de chorar o morto, contudo, a aldeia comporta-se como um grupo coeso de cognatos, como já aludi acima. Tal coesão torna-se ainda mais evidente pelo fato de que qualquer pessoa de outra etnia (*momo tywyza*) que venha de longe lamentar a morte de alguém deverá ser paga pelos familiares do falecido pelo serviço¹⁵⁵. Quanto aos bens do morto, aqueles de uso mais pessoal, que trariam mais fortemente sua memória aos viventes, devem ser queimados. Sendo a pessoa enterrada com o corpo enfeitado, pois assim deverá chegar ao céu, alguns de seus adornos corporais permanecerão com ela. Os demais bens de maior valor, colares de caramujo, miçangas e panelas, são divididos entre os consangüíneos mais próximos. O

¹⁵⁵ Diferentemente dos Korowai da Nova Guiné (Stasch 2009), que pagam os parentes que vêm de longe como indenização pelo fato de não terem desfrutado a companhia do falecido ao longo de sua vida. Entre, portanto, os Korowai o pagamento substitui a pessoa morta, aqueles que conviveram com ela pagam àqueles privados de sua companhia. Tudo se passa como se uma pessoa só pudesse ser parente de uns em detrimento de outros, dado que não pode estar em distintos lugares, mantendo distintas relações, ao mesmo tempo: o morto tinha mais parentes do que podia dar conta. Entre os xinguanos, paga-se pelo choro, que é uma homenagem ao morto, como se o serviço prestado pelos que vêm chorar fosse comportar-se como parentes, sem sê-lo. Tudo se passa como se por não poder viver em muitos lugares ao mesmo tempo e não manter relações com parentes longínquos a pessoa não pudesse ter tantos parentes quanto seria desejável.

pagamento pelo choro funerário “àqueles que vêm de longe”, *kojypiaza*, é feito com os bens dos mesmo familiares que eventualmente herdam bens do falecido, mas nunca os bens do morto são destinados a este fim.

O círculo daqueles que compartilham bens na doença é assim expandido para abranger os parentes que choram ‘espontaneamente’, e por fim os parentes que choram em troca de pagamento – que viajam à aldeia de um falecido *em busca de pagamento*, diz-se algumas vezes. Mas não importa tanto a espontaneidade do choro, e sim o fato de a expressão de sentimento entre co-aldeãos ser considerada obrigatória; lembremos que num contexto contíguo, o enterramento do defunto, estas mesmas pessoas se percebem umas às outras como *izetu*, gente com quem o compromisso de comunhão é inexistente. O sentimento, ainda que simplesmente atuado, é assim oposto ao pagamento - o compartilhamento é posto como o extremo da compaixão, o acesso aos bens alheios a confirmação do que poderíamos chamar de *parentesco*.

5.5 Consanguinização dos afins, afinização dos consanguíneos

Ao contrário do que afirma Ellen Basso (1973, 1975) a respeito dos Kalapalo, os Aweti não só não encontram problemas em casar-se com primos cruzados de primeiro grau (FZC, MBC), como frequentemente preferem fazê-lo. Até onde pude saber, esta preferência não envolve considerações sobre substância, mas sobre distância relacional: o importante é casar perto, com gente com quem já se mantém alguns vínculos. A estratégia matrimonial aweti pareceria com isso divergir daquela de seus vizinhos Kalapalo que, segundo Basso, buscam com a aliança matrimonial estender as redes de ajuda mútua que caracterizam as relações entre consanguíneos. A autora sustenta que a atitude prescrita aos afins, o respeito extremado, *ifutisu*

ekugu, é uma versão forte da atitude básica entre consanguíneos, e deste modo para os Kalapalo fazer um afim, efetivar uma aliança matrimonial, seria um modo de fazer parentes, ampliar o círculo de relações de colaboração e compartilhamento. Não necessariamente, contudo, os dados kalapalo e aweti precisam ser vistos como evidências de estratégias matrimoniais distintas, a divergência podendo ser explicada, em parte, pelos objetivos distintos de cada pesquisadora.¹⁵⁶ Basso se pergunta o que leva os Kalapalo a se unirem matrimonialmente, que interesses os movem, que critérios usam para fazer suas escolhas, que problemas encontram. Minha pergunta inicial é diametralmente oposta – o foco na feitiçaria me leva a questionar por que e como os Aweti divergem e se separam, que idéias mobilizam, que sentimentos são envolvidos. Em suma, Basso investiga de que modo, para os Kalapalo, o casamento pode ser uma solução para determinados problemas, enquanto minha pesquisa me conduziu a perguntar-me em que medida o casamento pode tornar-se um problema para os Aweti, encontrando-se muitas vezes na origem da feitiçaria.

É fundamental considerarmos também a possibilidade de que estratégias matrimoniais distintas correspondam a momentos históricos distintos. Basso, pesquisando entre os Kalapalo em meados de 1960, testemunhou um período de retomada do crescimento populacional no qual provavelmente a opção de “casar longe” era não só a única viável (pela falta de cônjuges possíveis próximos genealógica e/ou geograficamente) como a mais interessante em favor da constituição de um grupo Kalapalo que, podemos imaginar, almejava a expansão. A situação hoje é bastante distinta, sobretudo para os grupos karib situados à beira do rio Culuene, como comentei na Introdução. Processos de fissão são sempre motivados por acusações de feitiçaria, os

¹⁵⁶ Não pretendo, pois, que os Aweti representem no conjunto xinguano uma variação Tupi à qual deveríamos opor, por exemplo, políticas matrimoniais tipicamente karib. Até porque a preferência por casar perto está entre os traços que Rivière (1984) aponta como característicos dos povos karib das Guianas.

grupos locais pequenos oferecendo um ambiente mais cômodo, mais familiar, em comparação aos grupos maiores em que há gente estranha demais compartilhando o mesmo espaço. Os Aweti, que não passam muito de 200 indivíduos, vivem uma situação ambígua. Por um lado, manifestam o desejo de viver em aldeias maiores, mais animadas, donde por exemplo a recusa de alguns pais de enviarem seus filhos para casar fora do grupo local, a não ser que consigam atrair o afim para seu próprio grupo. Por outro lado, passaram por dois processos de fissão mais ou menos recentes, nos quais se originaram as aldeias Saidão e Mirassol. Nos dois casos os discursos são sempre os mesmos: é preferível viver entre si, entre família, do que conviver com gente estranha de quem se teme sofrer ataques de feitiçaria, gente que além disso provavelmente irá acusar o afim etangeiro de feitiçaria, criando um clima insustentável de desconfiança. Mas se a tendência à diminuição dos grupos locais resulta de problemas de convivência com não-parentes, seu efeito é induzir à procura de cônjuges fora, já que no grupo restarão poucas opções (ver abaixo).

Ainda que possa ser por vezes explicitada a idéia de que uma aliança matrimonial deve ser conduzida por estratégias políticas, os Aweti falam de suas escolhas muito mais em termos do desejo de estar com alguém, por parte dos namorados, e do desejo de que os jovens tenham uma família produtiva que ajude na subsistência da casa, por parte de seus pais. Fala-se muito também do medo dos jovens de que o cônjuge escolhido não seja considerado adequado por seus pais, e do medo dos pais de que os filhos recusem um cônjuge arranjado. E todos têm medo de que os cônjuges venham a comportar-se mal. Os jovens recém casados muitas vezes estão às voltas com a suspeita de que o parceiro mantém seus antigos namorados como amantes, ou são vítimas de violência por parte de tais concorrentes – como o rapaz que teve sua roça queimada pelos ex-namorados de sua esposa. Acusações de que o cônjuge têm amantes quase sempre envolvem as famílias – a mãe do acusado o defende, contra-acusando o cônjuge do filho de fofoqueiro.

Quando pessoas têm demasiados motivos de mágoas entre si, ou imaginam que outros têm motivos de mágoas contra si, pequenos ou grandes infortúnios serão interpretados como casos de vingança via feitiçaria.

Como os grupos locais aweti são pequenos se comparados a outros grupos xinguanos, dentro da suas aldeias muitas vezes os Aweti simplesmente só podem escolher entre parentes de primeiro grau, mas mais geralmente os jovens atuais simplesmente não encontram uma opção de casamento, pois quase todos as pessoas classificáveis como primos de um indivíduo por uma via (por exemplo através das ligações maternas) são também tios, irmãos, pais ou avós, por outra¹⁵⁷. Nas situações em que pude observar, os Aweti escolheram em tais casos casar com parentes próximos de outros grupos locais. É ainda comum que a escolha pelo genealogicamente próximo e geograficamente distante ocorra em detrimento de parentes não tão próximos do grupo local de ego. Foi o que ocorreu com dois irmãos recentemente. Um deles, após um casamento desfeito com uma prima distante (isto é, com quem as conexões genealógicas não são conhecidas ou não são evocadas) da aldeia Aweti, terminou casando-se com uma prima de primeiro grau (FZD) da aldeia Kamayurá. Sua irmã, que também se casara e logo separara entre os Aweti, permaneceu solteira desde então. O outro irmão casou-se também entre os Kamayurá, com uma prima próxima (MBD), mas a união acabou dando errado um ou dois anos depois, dizem, por causa da sua mãe, que teria reclamado demais da nora, apesar de esta ser sua sobrinha verdadeira.

O outro lado da moeda da política de expansão de alianças de que fala Basso é a política de redução de danos que me parece guiar muitas vezes as escolhas matrimoniais entre os

¹⁵⁷ Notando justamente este fato, Basso (1969, 1975) ressalta o caráter eletivo, e logo político, das alianças: uma vez que ninguém é completamente casável e ninguém é puramente consanguíneo, é sempre possível escolher entre tratar como casável e tratar como consanguíneo uma pessoa qualquer, definindo a natureza da relação a partir das atitudes e não o contrário – um fato outras vezes ressaltado na etnologia americanista, em contraste com sistemas de clãs e linhagens baseados na unificação como princípio de recrutamento de grupos corporados (Overing Kaplan 1977).

Aweti¹⁵⁸. Casar perto é basicamente um modo de casar em segurança, e prevenir o surgimento de contendas mais graves que muitas vezes serão detonadoras de casos de enfeitiçamento. “Ele nunca deveria ter deixado sua filha casar com um karib (*janahukwaryza*), eles são todos feiticeiros”, comentava uma mulher a respeito de uma jovem que estava sendo vítima de enfeitiçamento, suspeitava-se, por parte de um ex-marido kalapalo. “Por mim tudo bem minha filha casar com Trumai, eu não sou como certas pessoas que ficam sovinando suas filhas”, dizia um pai, bastante ciente de estar com isso contrariando o senso comum. “Não quero que meu filho se case com essa moça de Jaramy, é muito longe. Não quero que ele fique lá em meio à essa gente estranha”, comentava outra mãe sobre o filho solteiro, que no entanto não encontrava por perto nenhuma jovem casável.

Se há muitos problemas envolvidos em casar longe – não estar próximo dos pais, por exemplo, ou ser vítima da hostilidade dos ex-namorados do cônjuge – o medo que paira no fundo é sempre relativo ao fato de que fora de casa a pessoa está mais vulnerável ao feitiço. No caso de um homem, há ainda outro problema a considerar: fora de casa ele é mais facilmente alvo de acusações de feitiçaria pois, sendo estrangeiro, será sempre o primeiro a ser acusado quando houver um caso de enfeitiçamento na aldeia de seus afins. Feiticeiros são os outros que estão perto. E se os Aweti dizem isso acima de tudo dos povos karib, não deixam de afirmar que entre os Wauja há terríveis feiticeiros, e entre os Kamayurá nem se fala. Enquanto eles próprios, Aweti, estão cientes de serem considerados grandes feiticeiros por seus vizinhos xinguanos. *Ipatem*

¹⁵⁸ A possibilidade de opção entre expandir influência casando fora do grupo local ou político e manter a segurança – e certa liberdade, diminuindo o peso das obrigações para com afins - casando dentro é relatada para diversos casos amazônicos. Os Aweti não seriam a exceção aderindo incondicionalmente a uma dessas duas estratégias. Veja-se também, entre os Tupinambá quinhentistas, o contraste entre a preferência pelo avunculato (casamento com ZD, extremo da proximidade) e a prática de captura de inimigos transformados em cunhados (extremo da distância) antes de sua execução em ritual canibal. Como notam os comentadores, na medida em que a guerra proporciona a aquisição de capacidades reprodutivas, “casar longe” com o inimigo torna-se condição de possibilidade para casar perto entre parentes (*cf.* Sztutman 2005).

mo'aza awytyza ete..., “as pessoas [os xinguanos] têm medo dos Aweti...”, dizem. Casar fora, em suma, agrava a situação já e sempre problemática de viver entre afins a quem se deve extremo respeito, observado em diversas proibições de contato e na prestação contínua de serviços. Além disso, sem entender o que dizem à sua volta, um estrangeiro supõe continuamente que estão falando mal de si (*otewãup*) – o que na maioria das vezes é verdade. Críticas veladas por parte dos afins, e a suposição ou antecipação de tais críticas são um dos principais complicadores das relações conjugais.

Casar fora do Alto Xingu também é possível: com os Suyá há alguns casos de matrimônio registrados, antigos e atuais; os Wauja parecem ter se casado regularmente entre os Ikpeng, e agora os Trumai aprofundam suas alianças matrimoniais com Kayapó. Não existe portanto um limite rígido separando o campo dos afins possíveis do campo dos outros com quem qualquer relação é impensável. Ocorre que entre próximos e distantes, é possível sempre optar por mais próximos ou mais distantes.

Considere-se um grupo de jovens germanos aweti, hoje sem pretendentes possíveis em sua aldeia. A família mantém uma relação antiga com os Mehinaku, tanto por linha materna, dado que uma tia dos jovens (MZ) casou-se com um homem daquela aldeia, tanto por parte de pai, filho da irmã de um dos chefes daquele gupo. Enquanto um casamento com os Mehinaku parece bastante atraente para a família aweti, casamentos em outras aldeias não são sequer considerados. Um matrimônio futuro é pensado como troca, pagamento: *wejomoto tuju wati'yt iapakawan*, “ele quer dar sua filha como retorno por meu casamento”, explicou-me uma das mulheres aweti casada com um homem mehinaku, comentando a predisposição do sogro em dar a filha a seu irmão (MZS), uma rapaz aweti. Os Aweti parecem, assim, oscilar entre uma política de troca que opõe os afins como grupos distintos e distinguidos pela necessidade de “pagamento”

por um bem concedido - irmãs e filhas -, e uma política de reafirmação da unidade política formada pelos afins a partir da repetição da aliança matrimonial em qualquer direção possível (neste último caso seguindo uma lógica à que descreve Overing, 1984, para os karib guianenses Piaroa).

A primeira coisa que me disse sobre si mesmo um homem aweti quando nos conhecemos em 2004 foi: “Ele é meu cunhado. Casei com sua irmã e lhe dei minha irmã em casamento”. Mas se a troca de irmãs é desejável, como me explicava aquele homem, ela não é de modo algum obrigatória. Em face da impossibilidade de cumprir-se o ideal, a troca simétrica, qualquer repetição da aliança entre duas famílias já é considerada favorável. Tendo duas de suas filhas casadas com o atual chefe da aldeia, por exemplo, um pai acaba de dar a terceira ao irmão mais novo daquele (primos cruzados de primeiro grau, MBS, das esposas). Quanto à quarta menina, a caçula, não deve casar-se tão cedo; por um lado, os pais não querem dá-la a mais um irmão do chefe, mas tampouco querem que se case fora do grupo local, pois necessitam de sua ajuda em casa. Ainda assim, o casamento de três irmãs com dois dos filhos do irmão real de sua mãe tem o efeito de reunir essas duas famílias num grupo de apoio político bastante forte, o grupo de sustentação do atual chefe da aldeia. Neste caso particular, parece quase impossível que as desavenças decorrentes da vida conjugal ou das expectativas insatisfeitas quanto aos afins cheguem a eclodir em acusações de feitiçaria, o que não significa que desentendimentos e críticas não surjam constantemente. É que a proximidade antecedente dos que vêm a ser aliados previne a escalada da desconfiança mútua, ao menos no que diz respeito ao que pode ocorrer de mais grave, o feitiço. Não obstante, se a repetição da aliança também é por vezes pensada como troca ou retorno, vemos que a fusão de um grupo de aliados em unidade politicamente homogênea (politicamente, digo, no sentido de formar uma comunidade de ponto de vista sobre um tema

qualquer) não é nem automática nem, quiçás, jamais completa.

Mesmo entre pessoas próximas, contudo, contendas inevitavelmente surgirão, pois o casamento por um lado une, mas por outro opõe dois grupos familiares enquanto entidades com perspectivas distintas. Se Basso, que descreve um possível entendimento nativo sobre o casamento, sustenta que casar é transformar afins em consanguíneos, de uma outra perspectiva possível - para a qual estou chamando atenção aqui - casar transforma consanguíneos em afins, isto é, transforma pessoas de quem se imaginava estar próximo, e com quem a similaridade de interesses justifica o próprio desejo de matrimônio, em pessoas distantes, com interesses *opostos*. Essa oposição de interesses, no que diz respeito aos cônjuges, está relacionada ao ciúme e ao medo da traição. Quanto aos demais parentes aliados por casamento, as divergências via de regra dizem respeito às regras e expectativas de atitude para com os afins – as mesmas regras que, da perspectiva adotada por Basso, fazem com que o afim seja uma versão culturalmente fabricada de consanguíneo. A falha em cumprir a contento as obrigações para com os parentes do cônjuge é o grande tema de fofocas que, quando tornam-se demasiado frequentes ou difundidas, podem resultar em separação. Do ponto de vista do alvo da fofoca e seus familiares, a própria reclamação dos afins é vista como falta de respeito, quebra do decoro esperado entre pessoas que deveriam se tratar com carinho, como explicou-me certa vez um rapaz kuikuro: “como minha sogra não tem filhos homens, minha mãe me disse para viver na casa dela como se fosse seu filho, ajudando em tudo o que precisar”.

Para afirmar que o casamento produz afins a partir de consanguíneos à medida em que cria contextos de oposição e divergência de interesses ou perspectivas, precisamos imaginar um fundo de identidade sobre o qual a aliança instaura diferença – a ponto do termo *aliança* tornar-se pouco apropriado, se o que uma aliança pressupõe justamente é um estado primeiro de separação.

Tal identidade existe, antes de tudo, nos motivos alegados para a realização de uma determinada união. Como vimos, parte da preocupação em casar-se perto é a busca de uma diminuição das possibilidades de conflitos graves, a redução dos riscos inerentes a todo casamento – preocupação indicativa de que o casamento é pensado como algo que se passa entre estranhos. Quando escolhem casar-se com gente com quem já mantinham relações anteriores, os Aweti estão pressupondo a existência de uma identidade que justifique sua escolha por estes e não outros demasiado estranhos. Não é preciso qualificar esta prática de “endogamia ideológica”¹⁵⁹, *sensu* Overing (1984), já que o importante não é a ficção de uma endogamia real e sim a imaginação de uma *convergência de interesses*. É neste sentido sobretudo que uma pessoa será considerada igual ou diferente, segura ou perigosa na condição de afim. A preferência pelos parentes próximos é uma das formas possíveis de tentar garantir, ainda que muitas vezes sem sucesso, tal convergência. O mesmo é verdadeiro quando a pessoa, abrindo seu leque de possibilidades, ainda escolhe preferencialmente seus cônjuges entre *tywyza*, mesmo povo, mesmo grupo linguístico, ou entre *apaj/amaj to’oza*, grupo dos consanguíneos de seus pais.

Os parentes cruzados (FZ, MB e seus filhos) dentre os quais os cônjuges poderiam ter sido escolhidos, mas com os quais a aliança matrimonial não se efetivou são gradualmente classificados como consanguíneos. A jocosidade, quase sempre envolvendo piadas de cunho

¹⁵⁹ “Ideológica” porque não de fato, isto é, o grupo local Piaroa *se pensa* como grupo de consanguíneos, ao mesmo tempo em que idealmente seus membros devem se casar dentro, isto é, reconhecendo-se como afins possíveis, não-consanguíneos. Após o casamento, no entanto, o uso de tecnonímias mobilizando apenas relações de consanguinidade permite que as relações de afinidade sejam novamente obliteradas (Overing 1984). Pollock (2004) nota para os Kulina a mesma tensão, ou “paradoxo”, nas palavras do outor: para casarem-se dentro, é preciso que pessoas que se vêm como irmão reconheçam-se como afins possíveis. Dada a alta taxa de endogamia local, a maioria dos aldeãos são simultaneamente afins e consanguíneos. O autor relaciona o fato à existência de feitiçaria dentro do grupo local. É como se a incidência do feitiço, que em teoria só acontece entre afins, nunca entre consanguíneos, ali revelasse a “inconsistência” da imagem de germanidade generalizada, o mesmo se passando com o estabelecimento de alianças matrimoniais endogâmicas. Pollock observa a coincidência dessa situação com o que fora descrito para o Alto Xingu por Basso (1970, 1975), e para os Piaroa por Overing-Kaplan.

sexual, é não só permitida como também esperada entre primos cruzados de mesmo sexo e sexo oposto (*-páwyt*), enquanto o modo de dar a entender a um primo de sexo oposto que não se tem intenção nenhuma de manter com ele nenhum tipo de proximidade sexual é chamá-lo de germano. Coerentemente com este processo de assimilação dos cruzados que não se tornaram afins ao grupo dos consanguíneos, os filhos dos primos cruzados de mesmo sexo são classificados como filhos por ego, filhos de cruzados de sexo oposto que não se tornaram cônjuges são sobrinhos, exatamente como os filhos de germanos, casáveis para os filhos de ego¹⁶⁰. Os cruzados da primeira geração ascendente tendem também a ser reclassificados como consanguíneos de ego por seus afins: o tio do cônjuge (WMB/HMB) é obrigatoriamente respeitado como sogro (WF/HF), a tia (WFZFZ) respeitada como sogra (WM/HM); note-se que todo MB ou FZ são potenciais sogros de ego, mas quando essa potencialidade não se realiza tornam-se consanguíneos (F, M) frente a seus afins. Observa-se entre os Aweti, portanto, uma tendência, já reportada por outros etnógrafos do Alto Xingu e alhures, à consanguinização do socialmente próximo, sendo a convivência no grupo local um fator importante¹⁶¹. Nos termos da descrição que venho fazendo, essa tendência revela-se como consequência do fato de que a proximidade facilita o compartilhamento de conhecimento, comidas e objetos, e logo previne a proliferação de suspeitas mútuas.

Enquanto primos que podem e consideram ter relações sexuais mantém entre si relações jocosas, e primos que já não se vêem mais como parceiros possíveis se tratam como irmãos, os pais de jovens noivos falam de seus genros e noras como se fossem irmãos de seus filhos: *ekywyt/einjyt*, “seu irmão”/“sua irmã”, é o modo pelo qual os pais devem dizer “seu futuro

¹⁶⁰ Para uma análise comparativa dos sistemas terminológicos xinguanos, especificamente sobre a tendência de consanguinização dos cruzados próximos ver Coelho de Souza, 1995.

¹⁶¹ Cf. Viveiros de Castro, 1993, para uma generalização pan-amazônica desta discussão.

marido”/“sua futura esposa”. Não necessariamente, pois, “irmãos” são o oposto de “casáveis”, já que o próprio arranjo de casamento promove, projetando para o passado, uma germanização, que devemos entender como identificação. É porque são “irmãos” sem serem irmãos de verdade que duas pessoas podem casar-se. O casamento gera uma conexão tomando-a por anterior a si mesmo. Com o tempo, um genro já não é mais referido como um irmão da filha, sendo designado por referência àquilo que ele realiza em sua vida: é o pai de seus filhos. Já vi também um homem conversando com a filha referir-se ao genro como *epy'yta*, “sua base”, “sua sustentação”, mas nunca como *emen*, “seu marido” – pois é desrespeitoso sequer aludir ao matrimônio, origem da relação de afinidade sogro-genro, mesmo fora das vistas do afim.

O ponto que desejo ressaltar aqui é que o casamento é projetado como conexão entre pessoas que já estavam em conexão, como transformação de uma relação que já existia e cuja natureza era mais de identidade que de diferença. Casar seria menos um caso de unir entidades que estavam separadas que de alterar uma conexão prévia. Sem tal conexão o casamento é impensável. Mesmo no caso de um aweti casar-se com uma branca, ainda que ninguém se dê ao trabalho de qualificá-la como prima (*-páwyt*) do noivo, os pais dele terão de referir-se a ela como “sua irmã” por algum tempo, já que não dispõem de outro termo apropriado para designar uma nora sem filhos.

5.6 Quase parentes

Vale fazer um breve comentário sobre as interpretações de Ellen Basso e Viveiros de Castro quanto às atitudes prescritas às relações de afinidade no Alto Xingu. Basso sustenta que o respeito devido aos afins deve ser visto como versão forte do respeito que se espera de qualquer

parente. Viveiros de Castro (1993, 2002a), invertendo o raciocínio da autora, cujos dados utiliza em uma análise comparativa, sugere que o comportamento para com os afins é que serve de modelo às atitudes direcionadas aos consanguíneos. Não são os afins que passam a ser tratados como consanguíneos, mas estes que nunca deixam de ser tratados com quase tanto cuidado e respeito quanto os afins, pois a diferença que marca as relações de afinidade nunca está completamente ausente na consanguinidade. Observe-se que ambos Basso e Viveiros de Castro estão falando da mesma coisa, a produção de identidade. Mas enquanto Basso tende a naturalizar a atitude para com os consanguíneos reais, e conseqüentemente a própria consanguinidade, isolando a diferença para fora de um círculo de *mesmos* que seria automaticamente constituído (ainda que com contornos flexíveis), situando o trabalho e os problemas relacionais todos do lado dos afins, Viveiros de Castro reconhece a existência deste mesmo círculo como produto de um esforço constante de *identificação*, constitutivo de um interior que não está dado (Cf. Viveiros de Castro 2002g).

A necessidade de confirmação da comunhão que os Aweti demonstram em afirmações do tipo “nós não somos diferentes, vou te ajudar neste caso” dá conta de uma iminência constante de irrupção da diferença. E é notável que a identidade, como figura do parentesco (lembramos que *izetu* é o contrário de *to'o*, consanguíneo de mesmo geração), deva ser afirmada pela negativa, como na expressão *izetu e'ym kajã*, “nós não somos estranhos [uns aos outros]”. Certa vez chegou à aldeia onde eu vivia a notícia de que uma mulher da aldeia Saidão havia falado mal dos filhos de seu cunhado (HB), tendo dito, supostamente, que estes eram excessivamente gulosos e acabavam com toda a comida da casa. No mesmo dia em que chegou a notícia entre nós, o irmão da suposta fofqueira, rapaz que vivia com o pai na aldeia Aweti, chamou sua irmã pelo rádio para saber se isto de fato havia ocorrido. Chorando, a irmã lhe contou que nunca havia dito tais

coisas, e alegava indignada sobre os filhos de seu cunhado: *izetu e'ym utepe ta'i*, “eles não são, por acaso, gente estranha...” – como quem diz que nunca falaria assim de seus próprios filhos. Este modo de falar indica que, mais que por qualquer relação substantiva, o parentesco é definível em termos da não-diferença, de modo que esta pareceria constituir o modo relacional básico contra o qual a identidade pode surgir – como sugere Viveiros de Castro interpretando os dados kalapalo.

A percepção de uma diferença de fundo que precisa ser negada parece ser o fundamento de um certo pessimismo que entrevemos nas sentenças evocadas em contextos em que a natureza das relações está em definição – como nos casos de adoecimento ou de compartilhamento de comida. Às vezes as coisas se passam como se a sovinice e o egoísmo fossem o esperado de todas as relações em geral, de modo que as pessoas devem assegurar-se das melhores intenções que mantém umas em relação às outras. Ora, afirmar que a diferença é logicamente anterior à identidade não me parece de maneira nenhuma invalidar meu argumento acerca do papel disruptivo, ao lado do caráter obviamente associativo, do casamento. Pois justamente baseados nesse pessimismo de fundo, sugiro, os Aweti preocupam-se com a redução de distância entre os cônjuges que fará com os noivos sejam escolhidos em função da identidade percebida e simultaneamente projetada entre eles. Quanto aos consanguíneos, por sua vez, se o compartilhamento de substância e o histórico de contínuo cuidado entre pais e filhos, irmãos mais velhos e mais novos, avós e netos e esposos são vistos como vetores de identificação, não se pode dizer que sejam garantias.

Por outro lado, confirmando a perspectiva de Basso, com exceção da evitação (de que tratarei à frente), a relação entre afins é muitas vezes pensada pelos Aweti sob o molde da relação entre consanguíneos: “trate sua sogra como se fosse filho dela”, aconselhou a mãe ao rapaz

kuikuiro, como se viu. Um casamento é selado quando ambos os pais aceitam a comida oferecida pelo pretendente de sua filha. Se a mãe aceita o peixe, mas o pai se recusa a comê-lo, ou vice-versa, significa que o casamento não poderá ser realizado. Uma vez concretizada a união, o homem terá de alimentar os sogros continuamente, resida ou não em sua casa, uma obrigação amenizada mas não extinta com o passar dos anos e o estabelecimento do casal em casa própria. A meu ver este oferecimento não é caracterizado sem ambiguidade como um pagamento da noiva pois, sendo obrigatório, é também tomado como uma atitude de generosidade e cuidado que se espera de um genro ao longa de toda a vida, assim como de um filho. A moça também deve demonstrar uma disposição extraordinária para ajudar a sogra na produção de polvilho. Esta atividade é realizada por todas as jovens ao lado de suas mães, mas a nora precisa trabalhar com muito mais afinco, correndo o risco de ser criticada pelas cunhadas e pela sogra caso não o faça. Se uma moça solteira não trabalha, é criticada pelas tias, irmãs mais velhas, ou por sua mãe; mas uma crítica de afins tem outro peso – gera mágoas que podem ser intransponíveis. Uma grande diferença reside, portanto, não no que se faz por afins e consanguíneos, mas no peso que as palavras de cada um pode ter, ou no modo como serão interpretadas.

Quanto aos cunhados, um dos aspectos marcantes desse relação é o direito que um doador de irmã tem de requisitar para si qualquer bem do tomador de esposa. “Nem adianta ele ter comprado um som tão bom, porque o cunhado dele vai vir aqui e pedir este som para ele”, comentava comigo um rapaz sobre seu irmão mais novo, casado com uma moça kamayurá. Mas a atitude com os consanguíneos não é essencialmente distinta. Quando a mãe expressa o desejo por um bem qualquer de seu filho, este também se vê impelido a dar. Muitas pessoas ficaram chocadas, por exemplo, quando comentei que queria levar uma esteira de presente para minha mãe, que havia gostado muito de uma que eu ganhara no ano anterior: “Você não deu a sua para

ela?!”. A obrigatoriedade do dom é apenas agravada no caso de uma sogra: bastou um comentário elogioso por parte da mãe de seu marido para que minha amiga formal lhe desse um vestido que comprara havia poucos dias na cidade. Quando uma pessoa adocece, igualmente, seus irmãos, sobretudo quando mantém relações próximas, sentem-se obrigados a compartilhar seus bens de valor.

É preciso, pois, reconhecer que o modelo nativo para o cuidado esperado entre afins é baseado nas relações entre consanguíneos. Apesar da clara diferença entre tomadores e receptores de mulheres que faz dos primeiros eternos devedores dos segundos, num plano ideal os afins são destinatários não de pagamentos, mas de afeto. No entanto, se em diversos momentos e contextos o desejo de compartilhar é de fato espontâneo, e corresponde à memória do cuidado recebido e da generosidade espontânea de outrem no passado, o afeto entre consanguíneos não é necessariamente mais natural que o afeto dirigido aos afins¹⁶²: ambos são objeto de escolhas conscientes e por vezes resultado de esforço, como é o caso do lamento fúnebre obrigatório aos co-aldeãos, demonstração/afirmação de identidade pela compaixão. Por sua vez, amizades espontâneas podem brotar entre um par de cunhados enquanto outros dois mantém relações muito tensas entre si. No caso de um casamento entre parentes próximos, ademais, os cunhados são primos que muitas vezes já mantinham entre si estreitas relações de amizade. Cunhados, tanto quanto irmãos, são frequentemente *to’o tat*, companheiro de atividades cotidianas, um do outro.

5.7 Palavras que não deveriam circular

¹⁶² Ver a definição de Allard (2003) do caráter emocional da relações de parentesco como uma “disposição relacional” que precisa ser suscitada. O autor se inspira na análise de Taylor (2000) sobre os cantos de sedução amorosa Jívaro, *anent*, que são proferidos mentalmente por uma pessoa a fim de suscitar o sentimento recíproco do amado.

As sogras, como disse, são quase sempre citadas em situações de separação, seja porque falam mal do cônjuge de um filho – chamando uma nora de preguiçosa, magricela ou estéril, um genro de fofoqueiro ou vagabundo – seja porque, inversamente, são alvo das críticas do afim – como no caso de um homem que pensava em se separar porque a esposa reclama sem parar de seus pais. Quando comentavam comigo as relações de afinidade entre os *cara'iwa*, os Aweti algumas vezes notavam como são boas as sogras do brancos, que não ficam arrumando confusão no casamento de seus filhos. Esta diferença é relevante para a economia de meu argumento: apesar de toda a brutalidade que caracteriza as relações estabelecidas pelos *cara'iwa* – veja-se, por exemplo, o espanto de muitos aweti comentando que “branco mata mulher de ciúme” – existem alguns problemas do convívio social que são vistos como marcas de uma forma própria a eles de relacionar-se. A fofoca da sogra – e de noras e genros - é um desses problemas; o feitiço é outro.

A sogra desempenha também um papel central na saga dos gêmeos Sol e Lua. Uperiru, a mãe do jaguar com quem se casa Tanumakalu, a mãe dos gêmeos, mata a nora num ataque de ira por acreditar, injustamente, ter sido desrespeitada. O evento se passa quando Itsumaret, o jaguar, sai para uma caçada, deixando a esposa e a mãe em casa sozinhas. Enquanto Uperiru varre o chão – ela deu origem à mania do branco de varrer a casa sem parar – Tanumakalu fia algodão, cuspendo periodicamente os fiapos que grudam em sua língua à medida em que usa os dentes para cortar os cordões que está fiando. Uperiru solta um pum no mesmo momento em que Tanumakalu está cuspendo fiapos de algodão. A sogra jaguar supõe que a nora cuspiu por nojo pelo odor de seu pum, um ato perfeitamente comum entre pessoas com grande intimidade – pais e filhos, cônjuges, irmãos, primos – mas estritamente proibido entre pessoas que se devem respeito, os afins. É com uma sequência de peidos letais que Uperiru mata então sua nora, como vingança

pelo suposto desrespeito - Tanamakalu é atingida no pescoço como por uma flecha invisível. Itsumaret é logo avisado do ocorrido, e retornando à casa termina por expulsar sua mãe da aldeia. Tanamakalu é enterrada, os gêmeos mais tarde extraídos de sua barriga pelo avô Wamutsini e, como demoram muito até conhecer o destino de sua mãe, não podem desenterrá-la a tempo de que volte à vida. A morte de Tanamakalu é a origem da mortalidade humana.

A presença de uma flatulência associada a um acontecimento que resulta na instauração da periodicidade da vida humana nos remete de volta à sequência de mitos que explicam a origem da feitiçaria. Ali o ciúme e o peido são ambos atributos almejados – estranhamente, devemos notar, já que são ambos negativamente avaliados¹⁶³ – cuja aquisição desemboca na invenção da feitiçaria entre irmãos, e destes com o avô. Aqui o peido mata como um feitiço, tendo sido descrito pelo narrador como uma flechinha que atinge Tanamakalu na garganta. Um malefício de sogra contra nora.

Como emanção maléfica do corpo da mãe do jaguar, o peido de Uperiru remete às palavras maldosas que costumam sair *da boca* das sogras xinguanas, as constantes reclamações, sempre na forma de fofocas, sobre o comportamento dos afins. O peido-feitiço da sogra jaguar é uma resposta ao desrespeito presumido, mas inexistente, de Tanamakalu, assim como as fofocas que saem da boca dos afins são injustas do ponto de vistas de noras e genros e seus familiares. Vale também notar que os Aweti dizem que o peido é coisa de mulher: homens têm o ânus firme e deveriam poder conter-se. A fofoca, como o peido, é uma forma de incontinência tipicamente

¹⁶³ Esta observação foi feita por Serra (2006, 133) numa análise sobre o mito de origem do ciúme como contado pelos Kamayurá. Na versão comentada por Serra, está ausente o episódio da conquista do peido, enquanto a sequência termina com a conquista das águas lípidas. Serra discorre sobre como a mitologia revela que o ciúme é um componente tão destrutivo quando necessário da vida social, organizando a vida conugak. Isso nos remete ainda ao que sustenta Bastos quanto aos afins, a partir da análise do Jawari: simultaneamente condição de possibilidade da reprodução social (e logo, da alternância de gerações, lembro) e agentes da disrupção social (e, logo, da alternância temporal), feiticeiros.

feminina. A fofoca deve ainda ser contrastada à extrema continência verbal requerida dos afins; fofocas, como flatulências, são assuntos internos que escapam para o exterior, do corpo no segundo caso, do grupo de parentes que compartilham críticas aos não-parentes, no primeiro.

Incontinência também é o cuspe de Tanumakalu, outro elemento interior que aparece indevidamente, enquanto espera-se uma distinção bem marcada entre afins pela ausência de contato corporal. Estes não podem de modo nenhum tocar-se, um homem não pode nem sequer tomar mingau ‘y *wap* da panela comunal na casa de seus sogros. É preciso cuspir quando alguém solta um pum porque um mau cheiro aspirado é uma versão atenuada, mas não indistinta, da ingestão de algo incomestível. Se não é permitido cuspir aquilo que foi introjetado dos afins, é porque a própria incontinência deveria ser ignorada, a transgressão negada, e uma nora educada age como se nada houvesse acontecido. O cuspe dirigido ao afim é tão incômodo quanto o excesso de ciúme, na medida em que denuncia a existência de algo que não deveria estar lá: no caso do cuspe, a contaminação física entre pessoas que deveriam se manter afastadas, no caso do ciúme, ao inverso, a divergência de interesses entre esposos que deveriam zelar pelo bem estar um do outro. O primeiro, um problema de distinção não respeitada, o segundo, um de semelhança ameaçada.

O termo aweti que designa o comportamento relativo aos afins é *potikatu*. Ao contrário da noção correspondente kalapalo (*ifutisu*), *potikatu* não se aplica à relação entre consanguíneos. A fórmula verbal, *apotika*, “eu respeito”, designa a proibição de pronunciar o nome de genros/noras/sogros e cunhados do mesmo sexo, bem como de dirigir-se diretamente a eles, senão sob fórmulas tecnonímicas que obliteram a relação de afinidade. Uma mulher não se dirige à sogra como “mãe de meu marido” e nem mesmo como “mãe de fulano” sendo este seu marido, mas normalmente como “mãe de sicrano” sendo este um irmão do marido. O termo para “meu

cunhado” (WB para ego masculino, HZ para ego feminino), que significa literalmente “aquele que me dá vergonha”, *ikytsitsap*¹⁶⁴, é raramente usado, e somente na ausência do referente. Cunhados do mesmo sexo dirigem-se uns aos outros utilizando um vocativo que significa literalmente “aqueles lá”: uma mulher se dirige a sua cunhada por *akyjaza*, e um homem a seu cunhado por *jatsaza*. Em ambos os casos o cunhado de mesmo sexo deve ser tratado no plural, e nunca ser designado como uma pessoa específica. Nunca se diz “já vai?” a um cunhado, e sim “já vão?”. Nunca se deve dirigir a palavra diretamente aos sogros, a não ser depois de muitos anos de casamento. Outra maneira de se referir ao respeito devido aos afins é dizer que “o vemos como perigosos/merecedores de respeito”, *ti tezak tup*¹⁶⁵. O fato de que são vistos como “perigosos” – que é uma maneira de dizer que são “perigosos” ou merecedores de respeito *para ego* e não em si mesmos – é o que explica porque não se deve pronunciar o nome dos afins: *an ti tejojka, ti tezak tup*, “não os chamamos pelo nome pois são *tezak* para nós”¹⁶⁶. Sendo designados “aqueles lá”, gente do outro lado, como o são os cunhados, ou simplesmente sendo indesignáveis, como os sogros, os afins são assim marcados em sua distinção - eles são *izetuza*.

Ambas as expressões – *potika* e *tezak tup* - não são pertinentes para descrever as relações entre consanguíneos, nem aquelas entre cônjuges, salvo uma única exceção, que diz respeito à fidelidade conjugal e ao fato de que não se deve namorar os cônjuges dos germanos. Diz-se então de um casal, quando os esposos não possuem amantes, *otopotika*¹⁶⁷, “eles se respeitam”. E de um irmão que namora com a esposa do outro, por exemplo: *an itezak wejtupwyka oyti 'yt*, “ele não vê seu irmão mais velho (*oyti 'yt*) como merecedor de respeito”, ou simplesmente “não respeita seu irmão mais velho”. Como já aludi acima, a expressão que designa um ato desrespeitoso entre

¹⁶⁴ *-kytsits*, “vergonha”; *-ap*, instrumentalizador de objeto.

¹⁶⁵ *Ti* pron. seg. pes. pl. agentivo; *-tezak* é raiz de perigoso ou temerário; e *tup*, “ver”.

¹⁶⁶ *-tejoj* é raiz de chamar, nomear; o prefixo *an-* sempre associado ao sufixo *-ka* compõe a forma negativa do verbo.

¹⁶⁷ *o-* terceira pessoa; *-to-* ação mútua.

cônjuges ou entre irmãos é a mesma constantemente usada para designar a feitiçaria: “ele o está sacaneando”, *otentatentazoko nanete*. Ora, normalmente homens e mulheres possuem ao longo da vida alguns amantes extraconjugais entre os quais os germanos do esposo figuram como opções preferenciais, mesmo porque quando cunhados de sexo oposto convivem numa mesma casa, ou em casas contíguas, o que é comum acontecer, as chances de haver um romance aumentam bastante. Longe de serem aceitas como formas de poligamia sororal ou leviral, essas relações constituem constante fonte de problemas e motivo, entre outros, de divórcio. O ciúme conjugal, via de regra, envolve um irmão de mesmo sexo.

À evitação dos afins corresponde, portanto, a contenção quanto aos cônjuges dos germanos. Em outras palavras, poderíamos dizer que namorar a esposa do irmão é uma falta comparável a falar o nome da sogra, ainda que o primeiro ato seja corriqueiro enquanto o último exemplarmente evitado pelos Aweti¹⁶⁸. O efeito da interdição é interromper fluxos de palavras que antes ocorriam sem restrições, e é significativo que os problemas matrimoniais muitas vezes tenham que ver com a incontinência verbal entre afins. Tios cruzados (MB, FZ) com quem se podia antes falar livremente e com os quais, ao mesmo tempo, as expectativas de compartilhamento de comida e bens eram vivenciadas de maneira relaxada, são radicalmente afastados pela evitação da fala e do contato físico ao mesmo tempo em que bruscamente aproximados pela obrigatoriedade de compartilhamento. Problemas entre afins que levam à crises conjugais e, no caso de casais jovens, podem levar à separação, envolvem sempre a insuficiência seja do respeito, seja da disposição ao trabalho. Ora o afim não se mantém à distância necessária,

¹⁶⁸ Lembro a este respeito a observação de Stasch (2009) quanto à evitação entre sogra e genro nos Korowai da Nova Guiné: um simples olhar dirigido à sogra pareceria um convite sexual – como se passa quando há troca de olhares entre homens e mulheres em geral. Qualquer contato com a mãe da esposa significa assim uma confusão entre esta e sua filha, e falta de respeito à última – não muito distinto da confusão entre irmãos que leva uma mulher a tomar como amante o germano de seu marido.

ora se mantém distante demais, recusando-se a participar suficientemente do regime de vida dos sogros e cunhados.

Mas interdição do namoro com os cônjuges dos germanos também tem por efeito distinguí-los: o cônjuge aparece como um bem não compartilhável, ao passo que a traição com o cônjuge do germano implica uma confusão comparável ao incesto – onde uma identificação excessiva entre germanos de mesmo sexo corresponde à união com o excessivamente próximo, entre germanos e sexo oposto. Em contraste com a contenção verbal requerida entre afins, é entre germanos que as palavras circulam mais livremente. Basta dizer que apenas de seu germanos, e em geral apenas de seus germanos reais, pessoas podem pronunciar todos os nomes sem nenhum constrangimento imposto pela afinidade. Nomes de germanos, afinal, são nomes de ego em potencial, nomes que poderia ter tido como seus e de que de fato dispõe para transmitir a seus descendentes.

5.8 Dos oponentes: desvirar parente

Idealmente, e frequentemente, os casamento entre jovens são arranjados pelos pais, e já que muitas vezes se deseja estabelecer o matrimônio entre primos cruzados próximos é comum que as combinações se dêem entre um casal de irmãos. Logo que a união é estabelecida, irmão e irmã cujos filhos se casaram passam a ser *towatsat* um do outro. O termo, aqui designando co-sogros, significa literalmente “opositor”, “algo que se coloca face a face a uma coisa ou pessoa”: *towa*, “rosto”, *-tsat*, “referente a”. O termo pode ou não indicar oposição em sentido político, e em seu sentido mais lato não faz mais que distinguir lados. Por exemplo, quando estão enfiando contas de vidro em linhas de algodão para produzir grandes colares monocromáticos de miçanga,

as mulheres amarram os fios de dois em dois, cada um com seu *towatsat*. Ao mesmo tempo que opõe, portanto, *towatsat* pode indicar uma relação de complementaridade, um estar junto, ao lado.

Não há restrições de comportamento entre aqueles que são *towatsat* um do outro; tratam-se muitas vezes, ademais, de germanos que, através do arranjo matrimonial de seus filhos, atualizam e fortalecem relações de ajuda mútua. É comum que pessoas mantendo essa conexão entre si visitem-se mais frequentemente que germanos sem descendentes casados, e até mesmo que busquem viver em casas contíguas. O próprio fato de terem escolhido-se como co-sogros, no caso de germanos próximos, é evidência de uma identificação prévia. Aqueles que se opõem como *towatsat*, pois, são opostos pelo fato de estarem amarrados juntos, como dois colares de miçanga, complementares um ao outro. As coisas se passam diferentemente, é claro, quando são os filhos que escolhem seus cônjuges e os pais são mais ou menos forçados a aceitar, o que não é incomum. Nestes casos o afim de meu consangüíneo muitas vezes já era de antemão *izetu*, um outro.

Do ponto de vista da relação entre pessoas do mesmo sexo, o casamento entre cruzados próximos é uma repetição da aliança: um homem casa seu filho(a) com a filha(o) de seu cunhado (ZH). Dois homens na posição de *towatsat* são dois cunhados – donde sua designação como *opostos*, aqueles que estão do outro lado, soa bastante coerente. Não obstante, os Aweti usam o termo co-sogro quase sempre para descrever a relação entre pessoas de sexo oposto (necessariamente definidas como B e Z, ainda que o sejam apenas por *conhecerem-se como tais*). Por ocasião de um casamento entre primos cruzados próximos, os co-sogros de mesmo sexo continuarão a ser referidos pelo termo de afinidade específico, “o cunhado dele”, lit. “aquele que lhe dá vergonha”. Assim, enquanto diz-se de uma mulher que foi visitar o sogro de seu filho(a),

oto towatsat ypywo, “ela foi para junto de seu co-sogro”, mesmo quando este home é seu irmão real, do marido dela diz-se, *oto okytsitsap ypywo*, “ele foi para junto de seu cunhado”. Isso talvez esteja relacionado ao fato do casamento ser comumente acertado pelo par de irmãos, já que a proximidade entre eles e o desejo de manutenção desta através do casamento dos filho favorece o arranjo. Por outro lado, o fato de que cunhados dificilmente serão referidos como co-sogros aponta a prevalência dessa oposição sobre a relação relaxada entre os pais de jovens casados. Mas a ênfase na relação entre germanos de sexo oposto também revela uma tendência a que o casamento seja pensado fortemente a partir da manutenção do laço de consanguinidade, ainda que a idéia de repetição da aliança seja também valorizada, por exemplo, na preferência manifesta por casar entre si dois grupos de germanos. O efeito, em todo caso, é que o consanguíneo de mesma geração é transformado indiretamente em afim através de um consanguíneo de geração descendente: um irmão vira um co-sogro, afim de meu filho.

Towatsat significa também, em outros contextos, inimigo. O termo é cognato do *tovajara* tupinambá, designativo para ambos cunhado e inimigo, figuras que de resto se confundiam na transformação do inimigo capturado na guerra em cunhado, no período que antecedia sua devoração (*cf.* Viveiros de Castro 1986). No caso Aweti, cunhados se tornam *towatsat*, oponentes, através da relação entre seus filhos. Mas é a transformação de germanos de sexo oposto em oponentes o fato mais notável, pois de fato o casamento dos filhos pode suscitar uma série de divergências antes inexistentes entre eles. Se o ritual antropofágico tupinambá, ao transformar um inimigo em cunhado para matá-lo, atualizava a inimizade virtual de todo cunhado, mesmo aqueles escolhidos entre os parentes mais próximos (*cf.* Stutman 2005), o casamento aweti atualiza uma inimizade latente entre germanos, que tornam-se oponentes quando o assunto são seus descendentes, sua família nuclear constituída, seus interesses distintos. As unidades de troca

matrimonial, assim, mais do que antecedentes à união, são objetificadas a partir de eventos polêmicos que dividem as pessoas em grupos de opinião.

Opiniões compartilhadas, por sua vez, seguem o caminho da comida e dos bens: as pessoas concordam com e defendem aqueles que já são seus parentes, e o ato de concordar refirma a ligação. Nestes casos a conexão entre germanos de sexo oposto se enfraquece pela reiteração da consanguinidade entre pais e filhos; é agora com estes que se compartilha bens, por extensão ao compartilhamento de substância corporal produzido na concepção, ao compartilhamento de comida e técnicas de fabricação corporal na infância etc. Deste modo, a conversão de alguns em oponentes não ocorre sem a produção de outros como iguais, e vice-versa. As unidades matrimoniais, em suma, são produzidas elas mesmas pelo matrimônio, em função de uma que oposição é também enfatizada terminologicamente. Podemos ainda dizer que a oposição entre germanos do mesmo sexo, quando convertidos em afins, é correlata à competição entre germanos do mesmo sexo, através de afins, os cônjuges matrimoniais.

Quando comecei a pesquisar entre os Aweti, um aldeia vizinha havia se dividido há alguns anos, com a saída de mais da metade dos moradores do grupo originário para formar um aldeamento novo. Alguns aweti me explicaram o que sabiam sobre aquele processo. A filha de um dos chefes da outra aldeia ficara doente, e sua família havia acusado de feitiçaria um homem que acabou mudando-se com seus irmãos para o lugar onde já vivia um filho seu (BS). O principal acusado e líder da dissidência tornou-se chefe deste novo aldeamento. Este homem é pai da esposa do irmão mais velho da jovem que havia adoecido; o acusado e o cabeça da acusação eram co-sogros, portanto.

Acusações de feitiçaria nunca são feitas por um homem só – eventualmente nunca chegam a ser feitas abertamente por qualquer *homem* (cf. cap 6) – mas por parentelas inteiras.

Quando a família do chefe cuja filha havia adoecido começou a acusar o homem que terminou por encabeçar a cisão, a filha do acusado vivia uma situação complicada, tendo de manter-se impassível às ameaças de morte que o marido fazia a seu pai. Na condição de primogênito e irmão da enfeitiçada, o marido desta mulher teria sido, contavam-me, um dos ferozes acusadores do próprio sogro. Uma parcela considerável dos Aweti da aldeia Tazu'jyt mantém uma conexão familiar bastante próxima com aquele que fora acusado, através de sua esposa. Enquanto me contavam a história, portanto, percebi que não poderiam concordar com tal versão dos acontecimentos. O que havia se passado de fato, explicaram-me, é que o outro chefe da aldeia havia enfeitiçado a filha do primeiro chefe. Estes dois homens são irmãos, de modo que expressei certa surpresa diante da acusação. “Sim, Marina, o irmão do pai dela [*tupizu*] foi quem a amarrou! Os *mopat* viram e tiraram feitiço atrás da casa dela. Mas os pais e irmãos da doente não sabiam, e acusaram aquele outro homem e seus irmãos. Ficaram muito bravos, a braveza não acabava. O pessoal que estava sendo acusado ficou com medo, e por isso eles se mudaram”.

É recorrente esta imagem de uma pessoa obrigada a escutar, sem dizer nada, o cônjuge acusar e ameaçar seus familiares mais próximos. Em sua recorrência, ela nos diz algo sobre a dinâmica dos enfeitiçamentos. Assim como aquela moça cujo pai foi obrigado a fugir por medo de ser assassinado pelos afins de sua filha, já vi entre os Aweti um homem cujo pai e irmão eram acusados pelo pai e irmãos de sua esposa por ocasião da morte de uma criança da aldeia. Seus familiares que estavam sendo acusados já não viviam mais naquela aldeia, por conta de casos de feitiçaria precedentes – o que dá conta da persistência temporal das inimizades – de modo que era ele quem, como representante de sua linha paterna, estava ali escutando as acusações sozinho. “Isso é normal”, explicou-me, “eu não fico triste pois sei que é assim mesmo”. É preciso agüentar e escutar. Cerca de um ano depois, contudo, este homem havia se mudado para junto de seus

irmãos, já não suportando mais as acusações contra os seus, que nunca haviam cessado. O mesmo tipo de situação também é comentado a partir de outro ponto de vista: “Fulana sabe que o marido está amarrando sua própria mãe, e tem de continuar ao lado dele sem dizer nada. O que você vai dizer a seu marido numa situação dessas?”. Comentários assim não precisam ser tomados como exemplos do fato de que pessoas são mais vítimas do feitiço de afins que de pessoas com as quais têm outros tipos de relação, mas sim do fato de que a feitiçaria entre afins gera constrangimentos adicionais. Cônjuges ficam muitas vezes na linha de fogo da guerra de acusações entre suas famílias, uma posição na qual é recomendado manter a imobilidade e o silêncio.

Brigas entre famílias eventualmente antecedem os casamentos, mas se um matrimônio chega a ser realizado é porque as partes consideram que os desentendimentos foram resolvidos, o que raras vezes se confirma já que quando algo de mal acontece a tendência é que as pessoas simplesmente continuem desconfiando de quem sempre desconfiaram. A despeito disso, há um entendimento geral de que as inimizades não devem ser alimentadas ao longo do tempo, e de que podem mesmo ser esquecidas (ver cap 2). Mas já tive notícia de uma jovem impedida de casar-se com certo rapaz que era neto do homem que executara o avô dela, há muitos anos atrás, sob acusação de feitiçaria.

Casamentos entre pessoas de famílias que já viveram situações de hostilidade são apostas na superação da diferença¹⁶⁹, mas é claro que estão especialmente ameaçados pelo ressurgimento da hostilidade, ameaça claramente agravada pelo tipo de circunstância engendrada pela própria situação do casamento. Como venho dizendo, insatisfações com relação ao cumprimento das obrigações de afeto e de respeito devido aos afins são uma constante. Se neste casos não seria

¹⁶⁹ Que podem dar certo, como parece ter ocorrido entre a família do chefe yawalapití executado na década de 30 e seus aliados kamayurá, que teriam estado envolvidos na execução (Viveiros de Castro 1977, 66/68, *apud* Coelho de Souza 2000, 375).

verdadeiro dizer que o casamento cria desentendimentos, no mínimo podemos dizer que ele propicia um contexto para sua atualização. Há casos, no entanto, em que a relação amorosa realmente corta um fluxo relaxado de relacionalidade, como a história contada no segundo capítulo, que relembro aqui.

Os filhos de duas irmãs são amantes, e chegam a ter um filho, dado para uma família que vive bastante longe. O amor entre primos paralelos é impossível, pois filhos de germanos de mesmo sexo são irmãos. Ao mesmo tempo em que condenam a atitude de ambos os jovens, muitas pessoas acusam o rapaz de ter feito um feitiço amoroso (*kuriti*) para seduzir a moça, que teria com isso perdido a cabeça e aceitado a relação proibida. Dizem também que ele namora ao mesmo tempo com a irmã dela, o que seria causa de uma certa rivalidade entre as jovens pelo amor do rapaz. Ao apresentar esta história, comentei que ela tratava antes de um feitiço de afinização que de um feitiço contra afins. Como era de se esperar, o “adoecimento” da menina (ver cap 2) levou a uma troca de acusações e insultos entre as irmãs, e chegou-se a falar que a família do rapaz iria abandonar a aldeia. Aqui cognatos são tornados inimigos no ato em que se tornam parceiros matrimoniais possíveis.

Na história da aldeia cindida a partir do adoecimento da filha do chefe, novamente encontramos um caso de inimizade entre irmãos. Vimos que alguns Aweti ligados ao acusado dissidente devolveram a acusação a seu parente (por afinidade) acusando o tio paterno da moça doente. Ainda que os irmãos não tenham chegado eles mesmos à troca de acusações, o simples fato de que de ponto de vista de algumas pessoas longinquamente envolvidas no caso esse tipo de problema entre germanos é pensável e possível merece atenção. Devo ressaltar que a contra-acusação dos Aweti não estava ligada a uma hostilidade em relação ao acusador, o pai da jovem enfeitiçada. Não se tratava de dizer implicitamente “esses dois irmãos não são gente, e fazem

feitiço um contra o outro”, pois por outros motivos e outras conexões familiares estes mesmos Aweti nutriam bastante simpatia e compaixão pela família da vítima do feitiço. Aparentemente o que justificaria a atitude do outro chefe acusado era apenas sua inexplicável maldade (como é o caso de todos os feiticeiros) e talvez inveja do irmão, mais atuante e reconhecido que ele como chefe.

Essas três histórias reunidas mostram que nem a política nem as relações de parentesco isoladamente permitem-nos delinear uma sociologia do feitiço xinguano. Antes, é a combinação de fatores que tende a culminar em casos de enfeitiçamento. A literatura tendeu a sobrevalorizar as motivações políticas, o que levou muitos autores a caracterizarem a feitiçaria como um instrumento da disputa por posições de liderança. Os personagens centrais de tais disputas são assim descritos como líderes de facções oponentes, e as facções como grupos de germanos habitando casas em geral dispostas num mesmo trecho do perímetro da aldeia. Mas os casos descritos acima me permitem enfatizar dois pontos: primeiro, germanos não são necessariamente alinhados faccionalmente contra os mesmos oponentes políticos. Pelo contrário, a disputa entre germanos por posições políticas é comum; segundo, a inimizade entre germanos nem sempre é motivada pela disputa por posições de liderança, estando muitas vezes atrelada a divergências que costumamos classificar como apolíticas. Não estou sugerindo que as disputas matrimoniais expliquem tudo a respeito da feitiçaria, apenas noto que o matrimônio gera uma série de expectativas a respeito das relações que ele reconfigura, operando assim como uma máquina de criar insatisfações que fazem vir à tona a diferença, antes que a semelhança, entre pessoas. Para matizar minha própria afirmativa, lembro que a interpretação aweti sobre a fissão da aldeia vizinha demonstra de que modo por vezes as relações de afinidade atingem um grau de identificação considerável: os Aweti defendiam seu afim acusando um par de germanos de

agirem entre si como estranhos.

5.9 O parentesco pervertido

Ao longo deste trabalho venho apontando para uma relação entre feitiço e parentesco enquanto formas de influência através da comunhão ou unidade entre pessoas, de modo que elas podem ter acesso umas ao “corpo” das outras. Uma descrição similar foi há muito avançada por Leach (1961), ao distinguir a influência que consanguíneos têm uns sobre os outros via substância compartilhada e a influência mística que ocorreria entre afins. A mesma oposição é formulada pelo autor em termos de influência dentro de uma unidade formada por integração (ou identidade, na leitura de Viveiros de Castro 2009) e influência numa unidade formada por aliança (ou relações de diferença, *ibidem*), sendo que “ataques sobrenaturais” (algo mais similar à bruxaria, na descrição de Evans-Pritchard, que à feitiçaria intencionalmente perpetrada) incidiriam sempre sobre este último grupo. O autor descreveras unidades formadas por aliança como produto da troca de bens e serviços. A influência mística se daria, portanto, entre pessoas que estão conectadas através de bens, mas não de substância.

Podemos pensar, por outro lado, que a troca de bens e serviços não *constitui unidades* de aliança, sendo justamente aquilo que *distingue termos* antes de outro modo conectados. Isso é o que apreendo da etnografia de Wagner (1967) sobre os Daribi da Nova Guiné, entre os quais a circulação de bens valiosos na forma de pagamento é o que interrompe – e não o que permite – a influência mística de feiticeiros. Pagamentos são também dados ao tio materno para evitar que este exerça uma influência maligna sobre o sobrinho, influência cujo canal de ação é o sangue compartilhado (uma pessoa Daribi é formada pelo sangue materno e esperma paterno). O

pagamento ao tio materno permite ao sobrinho distinguir-se deste, estabelecendo-o como um afim, e assim assegurar uma relação unívoca com a linha paterna à qual irá se identificar como consanguíneo. Em outras palavras, entre os Daribi, se sobrinho e tio possuem influência uns sobre os outros, a unidade que integram não é composta pela circulação de bens de valor mas, pelo contrário, é interrompida por tal circulação.

O ponto me parece importante, pois ao descrever o caso aweti enfatizei de que forma *eit*¹⁷⁰. Lembro da maneira com que um grupo de mulheres falava da filha de uma irmã de sua mãe, pessoa bastante próxima que sempre as visitava em sua casa, com quem constantemente compartilhavam comida e a quem tinham como companheira constante de passeios e banhos. O marido desta mulher intencionava mudar-se da aldeia e já havia me avisado, mas não comunicara formalmente seus parentes aweti. Inconformadas com este plano, de que tinham conhecimento apenas através de fofocas, suas irmãs lastimavam: “A gente não tem idéia do que se passa na cabeça dela”.

Ao mesmo tempo em que resulta da impossibilidade de um compartilhamento total que permita a uma pessoa fazer sempre mais e melhores parentes, o feitiço diz respeito à incapacidade de controlar os canais de influência que tornam alguém vulnerável às relações à sua volta. Este mesmo acesso que o feiticeiro têm àqueles que deseja fazer mal faz dele um parente, mas um que age como anti-parente. Retomando à proposição de Leach podemos dizer que, *se todo afim é uma espécie de feiticeiro, todo feiticeiro é uma espécie de afim, mesmo quando é um consanguíneo*. Quando os Aweti se referem ao desejo de cuidar que deve caracterizar relações

¹⁷⁰ Comparar com Kapferer (1997): o autor demonstra como o *Suniyama*, ritual de desenfeitiçamento no Sri Lanka, promove a distribuição espontânea de bens e alimentos que teriam motivado a inveja dos vizinhos e com isso levado ao feitiço. Aquilo que fora motivo de inveja torna-se meio de reestabelecimento dos laços sociais do enfeitiçado. Neste caso também, a causa do feitiço é uma falha no compartilhamento.

como filiação e germanidade, dizem que uma pessoa “poupa” ou “sovina” aquela a quem é por demais ligada. Lembro da história da menina apelidada Oro porque era exageradamente protegida pela mãe de namorados indesejados: “a mãe cuida/protege (*wejtatat*, aqui no sentido de “sovinar”) tanto sua filha que chamam a menina de Oro”. Quanto ao feiticeiro, ao contrário, “não nos poupa/protege”, *an kajatat'yka*. Assim como a expressão “não é gente” é algo que só aplica a alguém que seja “gente”, dizer que alguém “não cuida de nós” só faz sentido em contraste com a expectativa de cuidado.

Poderíamos simplesmente dizer que o feitiço diz respeito à inconsistência entre a imagem do grupo local/étnico como grupo de parentes - ou grupo de pessoas associadas pelo ideal de compartilhamento - e as diferenças internas que a todo momento aparecem impedindo a estabilização dessa unidade. Este ideal de coincidência entre o parentesco e o local tem sido amplamente descrito para as sociedades amazônicas. Por que então insistir na oposição entre consanguinidade e afinidade, e na aliança matrimonial como criação de oposições sobre uma unidade precedente? Não sugiro que a aliança matrimonial seja o único fator que cria oposições dentro deste universo, mas que ela torna evidentes e atualiza fissuras ao distinguir grupos de *oponentes*, pessoas que doravante passarão a ter expectativas muito mais elevadas e difíceis de cumprir umas em relação às outras, na condição de afins matrimoniais. Mas os afins seriam apenas o caso limite e mais evidente do fato de que quase ninguém é tão parente quanto se desejaria. Esta é uma outra maneira de formular o problema que apresentei no primeiro capítulo, a respeito do feiticeiro ser um tipo de gente (*mo'at*) que não é gente.

Capítulo 6

An tut ewaupwyka mo'aza ete:

não venha desconfiar de nós (quando um dos seus estiver morrendo)

A doença e a morte, como se viu, são contextos de re-constituição da humanidade e dos laços de parentesco dentro dos universos de *tywyzza* e *to'ozza*. Mais do que atualizar o compartilhamento de substâncias-bens, tais ocasiões permitem a demonstração da intenção de compartilhar ou não, de manter ou não vínculos de parentesco: a comunidade dos corpos – através de substâncias e coisas - é assim indissociável de uma comunhão de desejos que necessita ser periodicamente reafirmada. Em certa medida, tais demonstrações são sempre atos de linguagem: o ato de chamar de parente, enquanto sinal do reconhecimento de um nexo precedente, constituindo o nexo presente e projetando nexos futuros; ao lado disso, declarações de compaixão, declarações de disponibilidade de compartilhamento de bens, declarações de não-diferença, discursos de indignação em torno do adoecimento de um ente querido, são componentes essenciais de tais nexos; e também o próprio lamento fúnebre.

Confirmar intenções através da linguagem é também confirmar que as relações certas foram estabelecidas relações, confirmar que a pessoa foi constituída a partir dos fluxos de potência com parentes e determinados entes não humanos, confirmar que se está diante de um grande homem, um igual, e não de um feiticeiro (ver cap. 4). Nesta medida, uma das funções da linguagem seria visibilizar disposições internas que não podem ser tomadas como dado a partir

da imagem externa de alguém. As relações cotidianas padecem da mesma opacidade, isto é do fato de que não é possível inferir diretamente do visível para o invisível - um vizinho com quem converso diariamente no banho pode ser o feiticeiro que está matando meu filho. Ao mesmo tempo, tais interações são sempre reveladoras, pois é preciso que pequenos atos indicando hostilidade já tenham sido notados para que a suspeita do mau-querer seja sequer aventada. Não compartilhar comida, não trocar palavras, não sequer olhar um vizinhos de aldeia, são sinais de disjunção.

Mas é devido ao fato de que disposições internas não são dados estáticos, mas resultantes de relações contingenciais e mutantes relativas ao que se come, com quem se come, os remédios que se usa, de quem se escuta histórias, que sua confirmação é sempre necessária. As palavras não apenas confirmam algo que já estava lá, pois são elas mesmas que instauram relações constituintes da pessoa. Chamar de parente é suficiente para ser parente, ainda que seja o ato mais incipiente neste sentido, pois para ser parente de verdade, *ytoto*, é preciso falar coisas mais precisas¹⁷¹.

Minha proposta neste capítulo é descrever a fala como um objeto de circulação que constitui relações de identidade e diferença. Para estender a oposição entre troca e compartilhamento que vimos ocorrer com os bens de valor para o nível dos discursos, sugiro, seguindo uma observação de Ellen Basso (1987) sobre a dinâmica de narração de mitos entre os Kalapalo, que uma *verdade* pode ser entendida como uma fala compartilhada, e que portanto pensar a fala nesse sentido nos leva a pensar os mecanismos de produção de verdade entre os

¹⁷¹ Nesse sentido a linguagem não teria a função, notada por Keane (2002) entre os sumbaneses convertidos, e simplesmente tornar visível um interior (*inner self*) de outro modo opaco àqueles com quem uma pessoa se relaciona. Tento descrever justamente como, entre os Aweti, a linguagem é não o meio de expressão de uma interioridade pré-constituída e inacessível – esta seria a visão protestante/ocidental que os sumbaneses teriam incorporado, segundo Keane – mas o meio de constituição de pessoas em relações.

Aweti. A meu ver, a distinção entre verdade e falsidade ali é concomitante à constituição de corpos de parentes, pois à medida em que compartilham verdades esses corpos se constituem e reconstituem enquanto tais. Isso fica mais claro em relação aos discursos sobre feitiçaria. Como comentei no capítulo 2, estamos diante de um sistema que não provém meios de verificação e sanção públicos. A execução de um feiticeiro é sempre uma vingança particular, assunto de famílias, ainda que para ser levada a cabo requeira o agrupamento de um certo número de pessoas, entre mandantes pagadores e executores. Sustento também que a relação entre essa atividade de controle e a chefia é tênue, pois a chefia indígena não envolve a delegação de autoridade “jurídica”. Um homem chega a se chefe porque possui um grupo de apoio considerável, o que lhe fornece condições favoráveis pra acusar feiticeiros quando a ocasião surgir. Essa condenação no entanto não deixa de ser assunto de família e um chefe neste caso não será reconhecido como um agente pelo bem estar coletivo.

É a própria idéia de bem estar coletivo que parece estar ausente do seu horizonte, pois o bem coletivo só poderia ser definido de acordo com uma verdade coletiva, enquanto a experiência denuncia a impossibilidade de se manter um tal consenso. Analisando a figura do *trickster* na mitologia kalapalo, Basso (1987) chama atenção para o caráter dialógico do todo evento de narração de mitos, e para o fato de que o ouvinte ao qual uma história é dirigida – sempre uma pessoa em particular, não importa quantos estejam na audiência – tem uma participação fundamental na validação do que é contado, através de comentários que são parte constitutiva da narrativa. Como nota Basso, as intervenções do ouvinte confirmam o compartilhamento de pontos de vista deste com o narrador. A veracidade de uma história teria, assim, menos a ver com a correspondência entre uma proposição e um fato, do que com a posição relacional entre os interlocutores. Nas palavras de Basso: “...among the Kalapalo, the ‘truth’ of

the interpersonal relationship takes precedence over the propositional truth of the parties statements” (1987, pg. 238). Basso nota ainda que a fala constitui-se como o veículo da ação enganadora do *trickster*, de modo que os mitos são também comentários nativos sobre o caráter enganador da própria linguagem. Mas o engano aqui pode também ser definido em termos do não compartilhamento de pontos de vista: o discurso do *trickster* engana na medida em que cria uma falsa identidade entre si e seus interlocutores, já que o *trickster* não é aquilo que diz ser, um amigo. A questão que me coloco, e que já vimos colocada por Basso, concerne às condições nas quais um discurso pode ser considerado verdadeiro, e estas me parecem envolver não apenas uma relação de identidade percebida entre o que é dito e seu referente, mas também a afirmação de concordância/identificação entre interlocutores.

Se os Aweti não demonstram ter expectativa de que haja consenso dentro de um grupo local, não é porque estão dispostos a aceitar diferentes versões dos fatos como equivalentes, sobretudo em questões de saúde e morte, a respeito das quais versões distintas são evidentemente incompatíveis. Mas tampouco habitam um universo individualista que condena cada um ao isolamento de verdades incomunicáveis. Muito pelo contrário, a idéia de que é preciso viver em coletividade é sempre lembrada por eles, o isolamento comparado à vida não humana daqueles que estão constantemente bravos, pessoas que não são *gente*. É vergonhoso viver encerrado entre si, ao mesmo tempo em que por vezes é única maneira possível de se viver. “Agora somos todos irmãos vivendo juntos, não tem ninguém de fora” contava-me um morador do Saidão, explicando que assim a vida era muito mais fácil do que antes. Tudo depende do escopo de relações que alguém pode incorporar.

O termo aweti para “mentira” *mo'em*, que designa um discurso deliberadamente enganador, pode designar também um engano não intencional ou uma representação mal

executada, como um padrão de pintura corporal reproduzido sem excelência ou um mito contado pela metade. Em contraste, não há um termo preciso que poderíamos traduzir por verdade ou verdadeiro. *Na ytoto*, “ele mesmo”, “o próprio”, é o que se diz para indicar a veracidade de algo. Se lembrarmos que *ytoto* também significa “muito”, vemos que o “próprio/verdadeiro” é apenas uma versão mais completa do falso, e que sua distinção é um caso de gradação (tal lógica de categorização por gradação foi descrita em Viveiros de Castro 1977 acerca dos Yawalapití, e também registrada a respeito da noção kuikuro de *auréne*, “mentira”, em Franchetto 1986). Esse sentido de *mo'em* aponta mais uma vez para o caráter constitutivo dos discursos, para além do que têm a revelar sobre a intencionalidade do falante.

Quanto às verdades compartilhadas, este escopo não está nunca dado, e talvez seja justamente sua abertura o que permite às histórias circularem, pois em geral as pessoas se comportam como se compartilhassem os mesmo pontos de vista, comunicando-se como se fossem iguais. Conversar em encontros casuais – à beira do rio banhando-se, no centro da aldeia passando o tempo, a caminho de um pescaria - é um gesto obrigatório de educação entre co-aldeãos, e não fazê-lo é extremamente significativo, algo que ocorre apenas entre pessoas com hostilidade declarada entre si. Se não há, como penso, expectativa de consenso, é porque as pessoas sempre sabem, baseadas na percepção que têm umas das outras no dia-a-dia, que não vivem num universo de perfeito compartilhamento. Por ocasião de um acontecimento trágico, como a separação de um casal, um roubo, um adoecimento ou morte, as distinções tornam-se significativas, é preciso optar por uma ou outra verdade – ele a deixou porque ela engravidou de outro, ou ela o deixou porque a sogra a xingava constantemente? Disse que a morte e a doença são ocasiões de reafirmação de um grupo enquanto coletividade *humana*. Ao mesmo tempo, como não poderia deixar de ser, estes são os momentos de clivagem em que diferenças latentes se

atualizam e o fato de que as verdades de um não sejam as verdades de outro orienta suas condutas de maneira mais efetiva – pessoas deixam de falar-se, olhar-se e mesmo de compartilhar o espaço nestas ocasiões.

A lógica que leva uma pessoa a defender uma ou outra versão dos fatos é muito simples: cada um se põe ao lado de seus parentes, não necessariamente os genealógicamente mais próximos, mas aqueles que fortaleceram sua conexão através de atos continuados de cuidado. Mas se a verdade é um efeito do parentesco, ela é também produtora dele: um grupo de pessoas que compartilham um ponto de vista constitui-se como um sujeito, um corpo coeso contra outros dos quais se distingue. É preciso no entanto lembrar que esta coesão será, sempre, momentânea e circunstancial, pois as parentelas são corpos impermanentes – veja-se abaixo o caso de um homem que manteve-se sempre extremamente próximo de seu FB até que este passa a acusá-lo de haver espalhado mentiras a seu respeito. Como disse no capítulo anterior, a proximidade é o que fornece motivos para o dissenso, ao mesmo tempo em que este pode se proliferar na relativa distância que separa uma casa da outra, ou um setor familiar de outro numa mesma casa. De modo que ao chamarmos estes corpos de “parentelas” é preciso ter claro que formam-se sem que um ou outro princípio de “recrutamento” tenham valor absoluto.

O tema dos discursos verdadeiros diz respeito também à minha posição como antropóloga entre os Aweti. Sempre vivi na casa de uma ou outra família, mas sempre circulei com certa liberdade por quase todas as casas da aldeia, suficientemente pequena para que agir deste modo me parecesse mais do que viável, inevitável. Visitas conduziam a convites para uma jornada de trabalho ou para comer, e nessa circulação eu tomava conhecimento da existência de versões completamente diversas sobre os mesmos eventos, algo que, à medida em que fui envolvendo-me com as pessoas, tornou-se difícil de lidar, sobretudo em relação às acusações de feitiçaria. Menos

do que questionar se esta foi uma boa ou má estratégia de pesquisa, creio que vale a pena investigar que conseqüências teve e o que me permitiu perceber não apenas sobre a relação dos aweti com o conhecimento mas também sobre o contraste de sua relação com o conhecimento como a minha própria.

A sensação que tinha por vezes de estar no meio de um campo de batalha me remeteu a duas reflexões: por um lado, era uma angústia que podia ser compartilhada com pessoas que encontram-se no meio de uma briga entre afins – como por exemplo a mulher cuja mãe teria sido enfeitiçada pelo marido, e a filha deste casal, informada por terceiros de que seu pai estava enfeitiçando sua avó; por outro lado, essa angústia só podia ser efeito do fato de que, por mais que estivesse mantendo relações de parentesco na aldeia, a falta de profundidade temporal dessas relações implicava que eu talvez não fosse parente o suficiente para saber como me posicionar. Pois o fato de que certas pessoas estão no meio de uma acusação não justifica, do ponto de vista de cada um dos lados em contenda, que se adote uma posição neutra. Do ponto de vista daquele pai acusado, sua filha estava sendo submetida a escutar acusações falsas, e era óbvio que estaria do seu lado; do ponto de vista das irmãs de sua mulher, esta estava sendo obrigada a conviver com um marido que enfeitiçava sua mãe, e era óbvio que defenderia os seus consangüíneos.

É claro que minha posição não podia ser também perfeitamente neutra, nem do ponto de vista das pessoas com quem eu convivia, que muitas vezes me cobraram partido, e nem do meu, que inevitavelmente tinha maior ou menor identificação com uns ou outros. Muitas vezes o fato de que eu circulava em várias casas foi visto com desconfiança, ao mesmo tempo em que freqüentemente cobravam-me fazê-lo exatamente porque, sendo branca, eu não devia escolher nenhum lado e sobretudo, dar ouvidos a fofoca. O ponto é que o meu o desconforto foi o que me levou a notar a presença ou ausência de desconforto das pessoas indiretamente envolvidas nas

histórias através de seus familiares e amigos.

6.1 Tomowkap

Ao descrever a produção de um ritual de cura entre os Wauja, Barcelos Neto (2004) comenta que os diversos tipos de *apapaatai* (*kat*) existentes não possuem uma imagem codificada fixa, de modo que a aparência – o tipo de máscara, o grafismo aplicado, a roupa – com a qual um determinado espírito será representado no ritual pode variar consideravelmente. A orientação para a fabricação do aparato ornamental é dada pelo xamã, que deve contar aos especialistas rituais como estavam vestidos os *apapaatai* específicos que atacaram aquele doente específico. Os *apapaatai* presentificados no ritual são exatamente aqueles que o xamã viu em sonhos e transe provocados pelo tabaco ao longo do processo de diagnóstico e cura; o modo como são representados é assim determinado contingencialmente, e não segue uma gramática de representação de *apapaatai* genéricos.

Entre os xinguanos, a atividade xamânica está associada basicamente à comunicação com entes não humanos cuja ação sobre o mundo humano deve ser convertida através do ritual. Os xamãs fazem relações com *kat* através das quais podem transformar relações de outros (doentes) com *kat*. Seu desempenho não está baseado em nenhum tipo de conhecimento esotérico e nem é entendido como uma fonte de conhecimentos nesse sentido. Os xamãs não são necessariamente considerados pessoas mais sábias do que outras como, veremos espera-se que sejam os chefes, e além disso os Aweti referem-se com frequência a casos de xamãs que se confundem, xamãs que mentem deliberadamente (*mopat emo'em*, “mentira do xamã”, sempre comenta alguém), xamãs que não têm coragem de dizer a verdade (*an okytiryka otomi'inkaw tsã*, “eles não conseguem se

acusar uns aos outros”). A situação pode ser comparada ao que descreve Crocker a respeito da curas operadas pelos xamãs de espíritos patogênicos *bope* entre os Bororo: num transe provocado pelo tabaco, o xamã bororo é informado por seu auxiliar sobre quem são os *bope* que atacam um doente. Como os *bope* são entes enganadores, contudo, as informações xamânicas nunca são de todo confiáveis (Crocker 1985, pg 29-230). Compare-se também com o que descreve Viveiros de Castro a respeito da produção de conhecimento entre os Araweté, onde a função xamânica inclui a produção de conhecimento cosmológico através de cantos sonhados. Os deuses araweté cantam através dos xamãs, e esta é a fonte do que se pode saber sobre os mundo invisíveis aos olhos humanos. Deste modo um saber sobre qualquer aspecto da cosmologia nunca será remetido ao discurso mitológico ancestral, sendo antes creditado a um sujeito atual e suas experiências pessoais. Cantos xamânicos serão, ainda, submetidos a múltiplas interpretações pelos ouvintes, o que garante uma considerável democratização do saber - mulheres e crianças falam tanto quanto ou mais do que os xamãs do mundo sobrenatural por eles descrito. Acima de tudo, uma aldeia conta com xamãs diversos, descrições diversas do cosmos que convivem ainda com a memória dos discursos do xamãs falecidos, donde as visões de cada um terminam sendo relativizadas pelas visões do outro. O próprio canto xamânico reproduz as experiências do deus que canta através dele, de modo que o conhecimento é também aí pessoal e relativo, sempre conhecimento *de alguém* (Viveiros de Castro 1986).

O xamã xinguano que vê quais e como estão paramentados os *kat* que atacam uma pessoa cria as condições de possibilidade para esta pessoa torne-se dona, isto é, patrocinadora, de um ritual, o que por sua vez lhe permite expandir sua influência baseada na posição moralmente superior de distribuidor de alimentos. O xamã é imbuído com isso de um poder político para o qual a etnografia xinguana já chamou a atenção repetidamente (Becker 1969, Barcelos Neto

2004). Parece-me importante, nesse sentido, ressaltar os limites dessa atuação, impostos pelo fato de que a atuação simultânea de diversos xamãs num mesmo caso sempre joga uma sombra de desconfiança sobre a palavra de qualquer um deles. Mas aqui gostaria de chamar atenção a outro ponto: os xamãs xinguanos possuem uma agentividade cosmológica fundada na relação que estabelecem com os *kat*, mas sua posição não é associada à apropriação de conhecimentos cosmológicos tidos como importantes para liderança aldeã. Com isso uma influência política direta não será nunca exercida por estes homens *na condição de xamãs*. Vimos a principal atividade que define a condição de *morekwat*, e especificamente do *tam itat*, “dono da aldeia”, é aconselhar os aldeãos. O termo *-mowka*, que designa esta ação, nos remete diretamente ao conhecimento de histórias, *tomowkap*. Mas também aqui, como veremos, a possibilidade de questionamento ou “relativização” do discurso é constante.

Os Aweti traduzem a palavra *tomowkap* por “história”, e usam-na para designar tanto histórias contadas pelos antepassados e transmitidas através das gerações quanto algo que aconteceu dez minutos atrás. Literalmente, a palavra designaria “instrumento de orientação”, pois a raiz *-mowka* compõe também o verbo aconselhar, orientar ou dar conhecimento, e a terminação *p* é um instrumentalizador de objeto. *Wejmowka*, “ele orienta”, pode referir-se ao discurso do chefe, ao pai aconselhando seu filho, ou a uma pessoa contando à outra o que aconteceu na pescaria. Um homem que tem informações sobre um evento, assim como um exímio narrador de mitos, é “dono da história”, *tomowkap itat*. O que chama aqui de “mitos” são “histórias dos antigos”, *mote mo'aza etomowkap*. Mas, como indica o termo *tomowkap*, uma história não é apenas um relato do que já passou, mas também um guia para ações futuras. Ao explicar-me as restrições alimentares que os jovens deveriam seguir antes de iniciarem sua vida sexual, por exemplo, um homem enfatizava: *temo'em e'ym, tomowkap*, traduzindo depois ele mesmo ao

português, “não é mentira, é ‘história’”. Está claro que essa *história* não pode ser reduzida nem à história como ficção, em oposição ao real, nem à história no sentido de passado, em oposição ao futuro. *Tomowkap* orienta pois relembra os eventos na origem da ordem atual do mundo, e explica porque as coisas devem ser feitas de determinadas maneiras. *Tomowkapwan ekozoko*, “você vai virar história” é a frase típica de um personagem a outro no encerramento das narrativas: um protagonista que se torna um modelo para “o povo do futuro”, *amyñeza*.

Mesmo entre as histórias dos antigos, contudo, nem todas têm um sentido cosmogênico, e o próprio termo *mote mo'aza etomowkap* não designa uma classe de histórias especialmente importante. Tratam-se antes de histórias sobre pessoas do passado, desconhecidas dos viventes de hoje. Podem-se distinguir dentre estas aquelas recentes, *minwamut*, coisas que acontecerem “ontem”, e outras realmente antigas, *motsat*, sendo este tempo passado ainda dividido por gerações – a geração de Ywawyt'yp e Tati'a, avô e pai de Wamutsini, respectivamente; a geração de Isumaret e Tanumakalu, pais dos gêmeos; e a geração de Sol e Lua. Comentei acima (cap. 1) o que me dissera um velho aweti oferecendo-se para contar um mito, enquanto apontava os mais variados objetos à nossa volta: “isso é gente, tem história”, *mo'at, tomowkap oupeju*. Um objeto que “tem história” é um objeto que foi personagem de uma história, na qual aparece sob a forma humana; a história explica uma transformação – como a mosca assumiu seu aspecto mosca, por exemplo – como resultado de determinada atitude do protagonista ou daqueles com quem se relaciona. Dizer que algo tem história, portanto, implica um reconhecimento de agência (sob a forma da personitude) do ente que a protagoniza. As histórias não apenas nos dizem que muitas coisas já foram pessoa, como avisam que essas mesmas coisas são pessoas ainda, e que portanto podem seguir atuando e produzindo efeitos sobre nós (Cf. Viveiros de Castro 2007a). A diferença entre histórias cosmogênicas e outras histórias quaisquer pode dizer respeito à variação de grau

da potência agentiva dos personagens.

Evidentemente, nem tudo que se passa a alguém, e que pode ser contado como *história*, implica na instauração de uma nova ordem do mundo - quanto mais distante temporalmente chegamos maior parece ser tal potência. Mas se uma história do tempo dos avós, uma história recente, não determina modos de ser da mesma forma que o faz uma história de *kwaza*, ela ainda guarda uma mensagem, um aviso: isso pode se passar outra vez. Um exemplo são as inúmeras histórias de homens atacados por jaguar nos caminhos em torno da aldeia. Poderíamos dizer o mesmo de uma história atual sobre, para dar um exemplo qualquer, o fato de um chefe xinguano ter ido a um órgão do governo reclamar sobre a falta de apoio ao sistema de saúde? A questão é sempre o sentido e a ocasião em que um fato qualquer é narrado.

Além dos motivos já citados, é impreciso traduzir o termo *tomowkap* por “história”, uma vez que se define não por uma qualidade imanente qualquer, mas pela relação dialógica entre o narrador e o ouvinte – uma história é um discurso dirigido *a alguém*, como enfatizou Basso (1987,1995). Nesse sentido, se as histórias dos antigos apresentam uma forma bastante específica, sendo narradas com maior ou menor excelência por distintos narradores¹⁷², *tomowkap* em seu sentido mais amplo não pode ser definido como um gênero discursivo, o que se torna claro quando consideramos que qualquer relato de pescaria contado por uma criança pode ser assim denominado. E mesmo as noções de *narrativa* ou *relato* – que presumem uma circunstância relacional - não dão conta de um aspecto crucial de *tomowkap*, o fato que se trata de uma história contada com fins específicos. *Tomowkap* é sempre uma explicação e um aviso, uma informação que será tomada em consideração como base para ações futuras. *Tomowkap*, em

¹⁷² As características formais de algumas categorias discursivas altamente codificadas no alto xingu, como as histórias dos antigos e os discursos de chefe, já foi bastante explorado na literatura - ver Basso textos citados, Franchetto, 1986 e 1993, Ball 2006. De modo que seria repetitivo empreender aqui uma análise.

suma, é uma fonte de conhecimento, não apenas um relato. E isso na medida em que permite conhecer agências alheias através dos eventos nos quais tais agências foram testemunhadas, e a partir dos quais novas ações podem ser previstas: o chefe foi ao governo federal e disse tal coisa, o que deverá provocar tais efeitos; um caçador ouviu gritos estranhos no mato, é preciso ter cuidado; enfeitiçaram a filha de um homem de tal aldeia.

Dado que toda história é a história de um agente, suas ações e as conseqüências destas, podemos dizer que o conhecimento de histórias tem neste sistema um papel correlato ao xamanismo, se o definimos como capacidade ampliada (geralmente, pelo uso de algum condutor, p.ex. próteses psicofarmacológicas) de reconhecer sujeitos onde pessoas comuns enxergam apenas coisas, ou simplesmente não vêem nada (Viveiros de Castro 2002e). Essa definição é perfeitamente aplicável ao xamã xinguano em seu transe de tabaco, mas também ao velho que podia afirmar a personitude de tudo à sua volta, não porque havia visto a mosca sob forma humana, mas porque sabia sua história.

Dado que uma história é por definição uma fonte de conhecimento, ser um “dono da história” é sempre uma posição de poder, mesmo que temporária, como a do visitante que traz a notícia do que tal chefe xinguano disse ao governo. A associação entre chefia e conhecimento mitológico que Basso (1995) nota para os Kalapalo também se verifica entre os Aweti: os dois homens que se proclamavam conhecedores de histórias (*tomowkap itat*) na aldeia eram os dois homens (mais) reconhecidos como chefes, ambos pais de homens jovens que também atuavam como chefes. Também como nota Basso, saber histórias dos antigos é um atributo dos velhos e, mesmo os jovens e as mulheres que terminavam contando-me um ou outro mito afirmavam que não sabiam fazê-lo bem.

O domínio do corpo mitológico implica o domínio do estilo discursivo, o que por sua vez

implica o domínio da maior quantidade possível de detalhes. Personagens devem ser descritos em toda a sua ornamentação corporal, seus nomes devem ser lembrados, os termos onomatopéicos que descrevem movimentos de caminhar, correr, chegar a um lugar, banhar-se alegremente, comer, beber, soltar um bafo, entrar numa casa, devem ser reproduzidos, os tons de voz de cada personagem imitados, os cantos xamânicos entoados pelos personagens, cantados, a ordem dos eventos precisamente respeitada, histórias diversas contadas segundo uma ordem específica. Comentando essa difícil mestria, um dos narradores aweti me explicou que as histórias não ficam guardadas na cabeça (a imagem clichê que eu lhe havia proposto, quando comentara que o índio não guarda histórias em papel), mas na boca e nos olhos de quem conta. Contar uma história é ver os acontecimentos que ela descreve, me dizia o velho narrador de mitos – o que corrobora a comparação desta forma de conhecimento com o conhecimento xamânico. No capítulo 3 afirmei que os conhecimentos sobre técnicas de alteração corporal são essenciais para a constituição das pessoas. *Agora parece-nos que toda aquisição de conhecimento é em si mesma uma forma de alteração corporal.*

Ocorre que quem decide se uma narrativa é ou não uma fonte de conhecimento, se é ou não uma informação que deve ser levada em consideração, se é ou não verdadeira, em suma, é o ouvinte. Isso coloca em jogo não apenas a autoridade do narrador, mas também a autoridade de suas fontes. Retornando à comparação com os Araweté, vimos que ali o conhecimento esotérico é produto da relação entre o xamã e os deuses, mas também da relação entre o xamã e seus intérpretes e da relação entre xamãs, na medida em que os discursos de um relativizam os discursos do outro; os cantos por sua vez são já produto de relações estabelecidas pelos deuses entre si, pois o que um deus canta através do xamã não é conhecimento de primeira mão, mas o discurso citado de outro deus. O conhecimento é portanto sempre adquirido, e sempre pessoal,

dado que sua origem é remetida a um (outro) sujeito. Algo parecido se passa com as histórias xinguanas, ainda que elas não provenham de fontes não humanas. Histórias, como nomes, são coisas de família. Pessoas comuns ou grandes narradores, quem me contasse alguma história dos antigos geralmente gostava de especificar *iteatutu etomowkap*, “essa é uma história do meu avô”, *apaj etmowkap*, “história do meu pai”, *itaty up etomwkap*, “essa história era do meu sogro” (cf. Gow 1991, pg. 60-1 para uma observação similar quanto à transmissão de conhecimento entre os Piro). Assim como ocorre com os cantos xamânicos araweté – bem como com os diagnósticos xamânicos entre os xinguanos – os Aweti me apresentavam uma proliferação de histórias e versões de histórias dos antigos provindas de fontes distintas. Se a “abertura” do conhecimento – sua relativização, a possibilidade de que novas visões sejam consideradas, ou velhas visões reinterpretadas – é um dos efeitos desse regime de saber, a disputa em torno do conhecimento verdadeiro era para mim especialmente notável. Isso seguramente se deve à idéia que os Aweti tinham do que eu estava fazendo ali.

6.2 Histórias para dormir, histórias na mão do sovina

Se pude afirmar que o domínio do estilo narrativa – sobretudo na aguda descrição dos detalhes - é o elemento que determina se alguém sabe ou não sabe (contar) histórias, não é porque alguém me tenha explicado isso, ou que o tenha notado espontaneamente - ao longo de meu trabalho de campo, não parei de escutar críticas às narrativas que escutava, críticas que por vezes pareciam dirigidas à mim e à minha disposição de escutar mentiras, histórias mau contadas. Quando iniciei a pesquisa, muito rápido entendi que os Aweti sabiam o que eu estava fazendo ali (eu não tinha a mesma clareza): queria gravar histórias. Sua impressão devia-se obviamente à

experiência que haviam tido com pesquisadores até então. Muitos antropólogos haviam passado pela aldeia, apenas um, George Zarur, havia ficado um tempo prolongado, e todos tinham feito horas e horas de gravações de mitos e cantos. Alguns anos antes do início de meu trabalho entre eles, haviam conhecido o lingüista Sebastian Drude, que desde então visitava a aldeia regularmente, e que pelos objetivos de sua pesquisa também havia feito muitas horas de gravação de mitos. Eu não podia desejar outra coisa, parecia-lhes, de modo que logo me indicaram quem eram os narradores capacitados para ajudar-me. Como escutar mitos não chegava a estar fora de meus planos de pesquisa, apesar de eu jamais ter imaginado que iria começar assim, aceitei o caminho que me apresentavam e com certa formalidade passei a tratar, em separado, com cada um dos narradores que me haviam sido indicados, condições para nossa relação: comentei que estava interessada em histórias, eles comentaram quantas pessoas haviam passado por ali e nunca haviam dado nada em troca, acertamos que eu deveria pagar pelo que fosse escutar. Um deles se recusou a gravar, pois dizia que eu precisava aprender a falar a língua aweti antes, entender as histórias contadas, e só então gravá-las. Nossas sessões começaram com tradução simultânea, o que não me incomodava, pois o que me interessava mais, então, era a desculpa para aproximar-me das pessoas. Apenas não percebi, nesse momento, que estava fazendo arranjos paralelos e incompatíveis, pois eu deveria ter escolhido, desde o início, quais histórias queria ouvir, isto é, as histórias de quem.

Minha situação complicou-se bastante assim que os narradores deram-se conta que estavam ambos contando histórias para mim, em sessões diárias, e que cada um havia começado a contar-me a mitologia de origens a partir de um ponto distinto. As críticas que faziam às histórias um do outro eram constantes, sobretudo no que dizia respeito a versões incompletas e à ordem dos fatos. Nesse meio tempo, eu estava gravando a saga de Wamutsini contada por um

deles, e como ao mesmo tempo comecei a transcrever essas gravações com um rapaz, muitas vezes em que aparecia de visita na casa das pessoas, saindo de uma sessão de gravação ou de transcrição, levava o gravador comigo. Logo escutar as gravações nas casas que eu visitava tornou-se um programa quase obrigatório, o que me constrangia bastante pois a audiência passava a maior parte do tempo criticando a narração que eu acabara de gravar: “não é esse o ruído de um homem caminhando, ele [o narrador] está te contando em kamayurá!”; “não foi isso que fulano disse a ciclana, ele na verdade falou...”; “veja como ele sempre repete essa frase, é muito engraçado!”; “ele inventa as histórias, fica mudando tudo!”.

Quatro anos depois eu não deixara de ouvir críticas desse tipo. Quando, muito depois, gravei alguns cantos rituais, o mesmo se passou. Prevendo esse tipo de reação do pessoal da aldeia, certa feita uma mulher me pediu que não mostrasse a outros os cantos que seu irmão havia gravado para mim, para que não ficassem criticando-o por aí: não importava se os cantos estavam certos ou errados, de que haveria crítica ela não tinha dúvida¹⁷³. Em minha segunda estadia longa na aldeia, um dos dois narradores decidiu que não seria mais possível manter aquela situação, mas nas viagens seguintes, como eu fosse com certa frequência à sua casa – sua esposa era minha amiga formal – retomamos as sessões de narração. Como comentei na Introdução, há uma longa

¹⁷³ Note-se que eles não se mostravam preocupados com a proteção da “propriedade intelectual” sobre os cantos, o que seria razoavelmente esperado, já que é preciso pagar para aprender cantos rituais no Alto Xingu. Como gravei muito pouco, também não aprofundi a reflexão sobre este tema – que ganhou importância, sabemos, em tempos de proliferação de registros escritos e sonoros da cultura imaterial. Uma diferença crucial hoje, em relação ao que faziam os antropólogos com seus gravadores no passado, é que tais investimentos de registro têm partido da iniciativa dos povos “donos” de tais conhecimentos. Com isso a questão dos modos tradicionais de aquisição de saberes tornou-se um tema de debate. No Alto Xingu, por exemplo, onde os cantos rituais são conhecidos por poucos indivíduos e sempre ensinados mediante pagamento, iniciativas como uma escola de cantos criada na aldeia yawalapití para ensinar os jovens alteram radicalmente essa lógica, tanto porque democratizam um conhecimento que era especializado, quanto porque correm o risco de desconsiderar uma distinção que as vias tradicionais sempre mantêm, entre os cantos de fulano e os cantos de beltrano. Para não falar do problema de definição dos direitos autorais: uma vez que todo conhecimento é conhecimento *de alguém*, e ao mesmo tempo *de um povo*, como definir os créditos? Entenda-se que minhas considerações são muito genéricas, pois não decorrem de observação direta (da escola de cantos mencionada, por exemplo). Os Awetí, justamente, mais observam entre seus vizinhos que vivem tal processo, ou começam a fazê-lo agora, lentamente.

sequência mítica que me foi contada por um deles cuja existência é simplesmente negada pelo outro – o episódio que narra o nascimento de Wamutsini. Como se encontravam todos os fins de tarde no centro da aldeia, pois são ambos xamãs, aparentemente mantinham-se mais ou menos a par do que cada um vinha me contando, e foi assim que a divergência em torno desse mito veio à tona. Tal disputa me parece dizer respeito menos ao modo pelo qual histórias dos antigos circulam entre índios e brancos – num regime de troca – e mais ao modo como circulam entre os Aweti, num regime muito distinto.

Em contraste com a tensão que marcava a narração de mitos para mim, histórias são contadas entre os Aweti num tom quase sempre cômico, despreocupado. Nas casas onde vivem estes dois reconhecidos narradores, eles se encarregam de divertir os filhos e netos pequenos todas as noites com histórias bastantes variadas, mas nas demais casas muitos adultos, e às vezes mulheres, também contam histórias aos pequenos. A história de cada noite é escolhida – até onde pude perceber - ao sabor do momento e de acordo com eventos cotidianos. Um homem mordido por uma cobra numa aldeia vizinha, por exemplo, suscita a memória da história sobre a origem das cobras. As crianças têm seus personagens preferidos também, como o *kat* bufão *awazá*, ou Kwalamiri, outro tipo trapalhão. Muitas vezes, essas narrações noturnas páram pela metade: todos os ouvintes dormiram, ou narrador tem sono.

Esse relaxamento contrasta não só com o que se passava comigo, como também com a definição, que acabo de propor, das histórias como fontes de conhecimento cujo domínio implica poder. Mas é porque quase todos já escutaram histórias contadas dessa forma, sem no entanto se interessar em memorizá-las e aprender a reproduzi-las em todos os detalhes, que muitos podem conhecer histórias enquanto poucos são “donos de histórias” – termo que, como vimos, não distingue uma função social, mas uma condição de potência. Assim como se passa em relação aos

cantos rituais, rezas *kewere*, e, quase sempre, o xamanismo, é preciso demonstrar interesse, aplicar-se, eventualmente pedir. A diferença é que, se os cantos rituais e *keweres* devem ser pagos – mesmo se ensinados pelo pai – as histórias até onde sei nunca o são. Para aprender uma história é preciso mais do que tudo desejar retê-la. Meus conhecimentos sobre o processo de aprendizado são escassos, mas sei que existem técnicas de memorização, como a ingestão do pós de osso de cabeça de peixe, que é sua fonte de “inteligência”, *ka'akwawapu*. Para aprender cantos, diz-se deve-se comer coração de peixe, pois os cantos ficam guardados neste órgão.

A liberdade com que circulam distingue assim as histórias dos demais conhecimentos especializados. Estes sempre operam uma distinção entre professor e aprendiz, na medida em que devem ser pagos, de modo que um conhecedor de cantos (*té'junkat*) ou um conhecedor de rezas (*kewere itat*) se afirmam como figuras destacadas, como funções precisas (isso se passa menos no caso do dono de rezas, já que seu conhecimento é muito mais difundido). Essa alta especialização do conhecedor de cantos talvez responda pelo caráter “interétnico” de sua função - os *té itat*, “donos dos cantos/músicas”, são figuras de alta circulação regional, na medida em que são convidados a participar de rituais intercomunitários em aldeias vizinhas. Ali atuam a um tempo como representantes de seu grupo linguístico ou local (o cantor dos Kalapalo, o cantor dos Kamayurá etc.), e como participantes de uma comunidade supralocal de especialistas rituais. Ainda que os Aweti fossem bastante atentos às variações locais desses cantos, pareciam entreter a idéia de que uma linguagem comum os unifica e permite traduções¹⁷⁴. Cantos rituais, deste modo,

¹⁷⁴ Assim, as mulheres aweti escutavam frequentemente uma fita gravada do ritual Jamurikumã que havia sido realizado há alguns anos na aldeia Mehinaku. Uma aweti, filha de mãe yawalapití e portanto com um certo grau de compreensão das línguas aruak, esforçava-se para traduzir algumas palavras para sua companheiras, e assim surgiam naquele momento “cantos aweti” de Jamurikumã. O tráfico entre aldeias de gravações de festas e cantos rituais em áudio e vídeo é bastante intenso. Da mesmo modo que as mulheres aweti copiavam a transformavam as canções mehinaku, inclusive notando que estas cantavam sem compreender as palavras de uma canção de origem aweti, um rapaz aweti adquiriu mediante pagamento uma fita com músicas da flauta *takwara* gravada por alguns kuikuro. Com

são fatores de distinção entre os *grupos* – cada um supostamente tem os seus - ao mesmo tempo em que constituem o idioma universal que permite sua relação *enquanto participantes de uma mesma unidade*. Voltarei a este ponto.

As histórias, por sua vez, fluem como a comida, de acordo com a convivência cotidiana, e condicionam a formação de corpos de identificação com contornos muito pouco definidos. Se os conhecimentos comprados negam o parentesco para afirmar a identidade grupal (ou pelo menos reduzem a efetividade das relações de parentesco, já que ao menos em teoria basta pagar para obtê-los), as histórias dos antigos são uma face do próprio parentesco. Elas remetem aos nomes na medida em que são quase sempre remetidas aos avós, mesmo quando são os pais ou mães que as contam – pois contam a seus filhos as histórias que aprenderam de seus pais. Muitos homens me falavam também de histórias aprendidas com os sogros, uma transmissão possibilitada pela residência matrilocal nos primeiros anos do casamento (o contrário, mulheres que dizem ter aprendido histórias com os sogros, também se dá, mas mulheres que se digam “donas de histórias” são raras). Isso mostra que a transmissão de histórias não tem nada a ver com descendência, mas com o compartilhamento imposto pela convivência, e que o conjunto das pessoas que aprenderam uma história de um certo modo é bastante circunstancial. Em determinados contextos, contudo, essas pessoas podem efetivamente apresentar-se como um conjunto – quando a histórias que elas compartilham é posta em confronto com histórias alheias.

É claro que as pessoas estão bastante cientes de que as histórias que elas conhecem são contadas de outras maneiras por alguns de seus vizinhos. Muitas vezes essas variações são remetidas, como os cantos rituais, a diferenças de origem linguística: fulano conta a história de tal

essa fita ele e seus companheiros ensaiavam músicas de takwara, que distinguem entre músicas “de gente” (*takwara yoto*, takwara de verdade, tocadas por humanos originalmente), mas também músicas de takwara de diversos animais, como sapo, lagarto, caititu etc, pois estes também tocam takwara em suas respectivas aldeias. Onde se vê que o fluxo de conhecimentos entre humanos está em continuidade com aquele entre humanos e não humanos.

modo porque a aprendeu de seu avô, que era kamayurá, ou de sua mãe mehinaku. Essa diferença não será tomada como uma prova de que a história aprendida em casa é menos verdadeira, ou que deve ser revista – de modo que não é isso, a adequação do conhecimento ao real, o que parece estar em jogo. Eventualmente, um espírito cumulativo pode guiar a audição de histórias alheias, como se representassem um conhecimento *a mais*: “então é assim que eles contam essa história”. Era sempre esse desejo de aprender, e não o desejo de desfazer de versões alheias, o que os Aweti demonstravam ao pedir para escutar minhas gravações de mitos, em sessões que não obstante terminavam sempre em duras críticas ao narrador. É difícil precisar até que ponto estas diferenças entre as versões tornavam-se incômodas pelo fato de que estaria em disputa, mais do que a versão correta, a posição de maior conhecedor frente a pessoas como eu e demais pesquisadores que passaram por lá. De todo modo, era patente o quanto elas podiam ser mobilizadas para sublinhar não distinções complementares, como ocorre com as músicas de cada povo reunidas num só ritual, mas oposições e incompatibilidades.

As histórias são em geral aprendidas em casa, mas elas circulam fora dali independentemente dos gravadores que antropólogos sem rumo carregam consigo, ou dos livros de mitos produzidos pelas ONGs. Assim como um caso de picada de cobra suscita a narração noturna, aos netos, de uma história sobre cobras, essa mesma história poderá ser contada a um vizinho que aparece de visita durante a tarde, ou aos xamãs que se reúnem no centro da aldeia ao cair da noite. Os contadores de histórias contam-nas a outros homens e mulheres, em suma, quase sempre motivados por um ou outro acontecimento do dia. Talvez seja aí que as histórias adquiram o seu potencial maior de “orientação” – ao tornarem-se comentários sobre a vida é que podem servir como explicações sobre a atual ordem das coisas (“não é mentira, é história”). O próprio fato de que mitos eram rememorados para serem contados a mim era também um motivo

para que fossem recontados entre si, no centro. Em momentos como esses, os narradores apresentam suas histórias como se fossem *as* histórias que dizem respeito a certo fato, uma posição comparável àquela de apresentar-se como porta voz da mitologia ao visitante estrangeiro. O próprio ato de contar presume uma hierarquia que expõem os narradores à rebeldia de sua audiência, sobretudo quando se trata de uma audiência qualificada, como a dos anciãos no centro da aldeia. Nessa atividade aparentemente banal e executada com grande animação os narradores se prestam, assim, a serem escutados com a mesma ironia com que o eram as versões gravadas que eu carregava. Em público, essa ironia é momentaneamente reprimida, para tornar-se um comentário em casa: “fulano estava contando tal história, eu nunca vi essa história ser contada assim! ele não sabe essa história, meu pai sabia contá-la bem!”.

Histórias fazem parentes como a comida o faz – o que significa dizer que elas não circulam efetivamente “de graça”, mas fazem parte de uma rede de coisas deliberadamente, e não automaticamente, compartilhadas. Não se trata de dizer que um homem espere algo em troca das histórias, mas o ato de contar é co-extensivo a outros atos de doação de coisas e conhecimentos que marcam relações entre parentes. E se o conhecimento flui sempre do mais velho ao mais novo, isso não quer dizer que este não esteja dando nada em troca – no mínimo, o reconhecimento do parentesco (nem todo avô é chamado de avô, é preciso merecer, *cf.* cap 5). Isso explica porque na relação com o branco as histórias se converteram em objeto de troca. Os brancos eram demasiado distantes para receberem histórias como se fossem parentes, e tinham de recebê-las na condição de outros, parceiros de troca. Em contrapartida, os vizinhos que escutam uma história no centro da aldeia são imaginados pelo narrador como parentes seus, apesar de o estranhamento que demonstram na recepção denunciar o quão *outros* são; alteridade apreendida como defeito - “ele não sabe contar”. O fato de que brancos se interessam por histórias que nem

sequer entendem torna sua incorporação numa rede de parentesco ainda mais inviável; se nem mesmo o código linguístico é compartilhado, que dirá o conhecimento que ele transmite.

Disse que um dos narradores recusava-se a gravar histórias comigo antes que eu tivesse competência linguística para compreendê-las; na prática, ele me obrigava a permanecer e participar da convivialidade cotidiana o suficiente para que as histórias que me contasse não fossem o elemento único de ligação entre nós, mas apenas mais um deles. O que não me eximia de pagar por *algumas* delas – já que com o tempo delineavam-se sem meu controle distinções entre histórias que eu estava ouvindo *a trabalho*, outras que ouvia por acaso, quando eram contadas a outros, e algumas a que era praticamente obrigada a escutar (enquanto tinha ao contrário feito planos de lavar roupa com uma amiga ou ir à roça). Certa temporada, ao chegar da cidade, trouxe um presente bastante singelo a um desses narradores – algo que nunca havia sido combinado como pagamento. O contentamento que manifestou diante de meu ato espontâneo contrastava com o desprezo que havia demonstrado quando lhe dei uma bicicleta, segundo fora combinado, em troca das histórias contadas ao longo de certo período. “Eu ensinei tudo a fulano e ele nunca me deu nada. Todas aquelas histórias agora estão na mão de um sovina”, comentou ao receber o pequeno presente. Não importa quanto eu lhe pagasse pelas histórias, nunca seria suficiente; o que valia era o fato de ter manifestado uma atenção que ultrapassava o pagamento, e situava nossa relação no âmbito do reconhecimento e do cuidado - como se o estivesse chamando de avô, pai ou tio quero crer. É claro que seria preciso repetir infinitamente pequenos gestos similares para reafirmar, a cada vez, esse reconhecimento. De todo modo, o episódio me ajudava a perceber que escutar histórias tinha uma implicação muito maior do que eu poderia ter previsto de saída – implicava situar-me em uma ou outra rede de parentesco com gestos de generosidade e manifestações de simpatia pelo ponto de vista daquele que me orientava.

Mais precisamente, o simples ato de parar e escutar a alguém é já como a preparação do cenário para um tipo de relação, a criação de uma expectativa que pode ou não ser frustrada - idéia que já encontramos em Basso (1985, pg285), quando a autora insiste sobre a importância da participação do ouvinte no ato da narração como asserção de um ponto de vista compartilhado com o narrador, criando assim um “monólogo coletivo”¹⁷⁵. É preciso apenas lembrar que esse coletivo não se constitui sem projetar para fora aqueles que “não sabem”. Aquilo que se sabe parece tão constitutivo daquilo que se é (*to’o, izetu*) quanto o que se come, como se come, onde se dorme. Mais do que um debate em torno de conteúdos cosmológicos – sobre a verdadeira origem das coisas – as disputas acerca das histórias verdadeiras são efeito de um reconhecimento do poder constitutivo do saber sobre o ser, da determinação do sujeito que vê o mundo pelo mundo visto. O conhecimento, em suma, seria parte daquele feixe de afecções que constitui uma perspectiva, e logo um sujeito, na definição de Viveiros de Castro (2002e; ver também a comparação de Strathern com o perspectivismo melanésio, 1999, 246-253).

6.3 *Azój kat’ikaju tene*: acusar sem ter certeza

Compare-se o ato (supostamente) voluntário de contar e ouvir histórias às ocasiões em que se é obrigado a ouvir fofocas maldosas sobre parentes próximos, eventos que suscitam no

¹⁷⁵ Ver também T. Turner sobre o termo Kayapó para “amor”, *oamak* (onde *amak* significa “ouvido”):

A literal translations of *oamak* might be ‘to listen for’ but the expression is metaphorical and plays on activating the normally passive connotations of hearing/understanding through the ear, implying the subjects active desire for the social relationship of solidarity and close understanding with the other person (Turner 1995, pg.153).

A relação feita pelo autor entre a orelha furada pelos parentes e a disposição de ouvir como um signo do parentesco é pertinente também para o Alto Xingu, onde os mesmos avós que contam as histórias são geralmente quem fura a orelha dos meninos.

ouvinte o sentimento de “não suportar escutar” (ver abaixo). Reconhecendo - no que sigo os Aweti, quero crer - o caráter constitutivo das trocas lingüísticas sobre as pessoas, seria talvez possível tratar essas distintas formas de discurso como formas de influência distintas, assim como parentesco e feitiçaria. A narração de histórias têm por efeito a construção de identidade – e como contra-efeito a projeção da diferença para fora; uma fofoca (ou acusação) *lançada* seria uma influência forçada, invasiva como o feitiço, cujo sentido principal é a evidenciação da diferença entre dois interlocutores que poderiam se imaginar, inicialmente, parte de um mesmo corpo coletivo. A projeção da identidade entre acusadores contra os acusados e vice-versa seria o contra-efeito da diferenciação primeira¹⁷⁶.

Boa parte da literatura antropológica sobre feitiçaria trata antes de acusações de feitiçaria que do feitiço enquanto técnica ou ato de enfeitiçamento, confusão analítica que podemos creditar a duas razões. A primeira diz respeito a uma dificuldade imposta pelo próprio material etnográfico em contextos onde a feitiçaria nunca pode ser observada, onde não existem feitiçeiros confessos e tudo o que o etnógrafo tem à sua disposição são discursos sobre o feitiço, em grande parte acusações – como é o caso xinguanos. A segunda razão diz respeito aos preconceitos do etnógrafo ao descrever mundos alheios: partindo do pressuposto de que a feitiçaria não existe e de que só pode ser entendida enquanto falsa explicação a uma realidade social subjacente, o antropólogo é levado a tomar apenas os discursos e seus efeitos sociais como objeto. O texto

¹⁷⁶ Pode-se dizer que as análises sobre a fofoca em contexto urbanos na África de meados do século XX realizadas pelos pesquisadores ligados à Escola de Manchester se detiveram sobre este último aspecto. Gluckman (1963), num texto que é referência sobre o tema, enfatiza assim o modo pelo qual as fronteiras de um grupo social são redefinidas a partir da exclusão de um indivíduo tornado objeto da fofoca. A afirmação da unidade interna do grupo seria efeito da afirmação dos valores morais do grupo através da condenação pública de indivíduos desviantes – mesma perspectiva mais tarde adotada por autores como T. Gregor (1977), G. Dole (1964) e G. Zarur (1975) para analisar a feitiçaria, e as acusações de feitiçaria, no Alto Xingu (ver Steward & Strathern 2004 para um resumo e comentário dessa teoria).

introdutório de Middleton à coletânea de artigos que edita sobre feitiçaria na África é exemplar desse tipo de foco. Lembro as palavras do autor no trecho já citado acima (ver Introdução): “It should be noted at the outset that *the accusations of wizardry* against specific individuals are always made by people against others with whom they are mutually involved in a network of social relationships (...)” (grifos meus). Na visão desses autores, são as *acusações* que incidem sobre pessoas próximas, e não a feitiçaria ela mesma.

Feitiçaria e acusações de feitiçaria por vezes também parecem confundir-se no presente trabalho. Por um lado, porque de fato não tenho outra matéria para descrever senão o que se diz sobre a feitiçaria, basicamente na forma de acusações. Isso explica o fato de às vezes eu me referir a *supostos* feiticeiros ao invés de dizer simplesmente *feiticeiros*. Como disse, em quase todas as situações de troca se acusações entre os Aweti eu estava demasiadamente próxima de acusadores e acusados, simultaneamente, para que adotar um ou outro ponto de vista fosse uma opção simples. Um efeito dessa convivência pouco discriminada era que eu obviamente tendia a optar pela inocência generalizada – o que significa dizer, no limite, que para mim ninguém era feiticeiro.

Truques de linguagem como alguns adotados aqui – a opção por referir-me a um suposto feiticeiro antes que a um feiticeiro, por exemplo - cujo efeito é manter a dúvida quanto à ocorrência do feitiço, não são, no entanto, estranhos às manobras usadas pelos próprios Aweti em seus discursos. A questão para eles é menos manter a dúvida sobre quem é o feiticeiro, e menos ainda lançar dúvidas quanto à realidade iminente da feitiçaria, que manter a dubiedade da própria acusação, de modo que seja possível depois voltar atrás e negar o que havia sido especulado. É recorrente, assim, que se enfatize o caráter tentativo dos diagnósticos, mesmo aqueles proferidos pelos xamãs: *azoj kat'ikaju tene*, “estamos só buscando uma resposta”, “estamos só

especulando”, me explicava um homem enquanto discutia com sua esposa as possíveis causas do adoecimento dela.

Mas se falo de acusações é também porque os discursos nativos sobre feitiçaria apontam-nas como uma potência em si mesmas (Stewart & Strathern 2004 compilam uma série de menções etnográficas ao mesmo fenômeno na África e Oceania). Se é verdade que para os Aweti as acusações não são mais reais que o feitiço – como talvez o sejam para um antropólogo social – elas tampouco são menos reais ou menos efetivas que a feitiçaria, constituindo-se para eles como um objeto de reflexão por sua eficácia própria e independente. Mais do que isso, sugiro, uma acusação pode ser vista como versão atenuada de feitiço. Isso é consistente com o fato de que eventualmente um homem acusado de ser feiticeiro é também acusado de suspeitar demasiadamente de feitiçaria alheia. Em ambos os casos, a pessoa dá provas de um comportamento anti-social, gerando disjunção onde o ideal seria o compartilhamento de pontos de vista. É preciso considerar aí a agressividade envolvida nas acusações, freqüentemente feitas sob a forma de ameaças, ainda que o sejam somente dentro do ambiente familiar dos acusadores e que cheguem ao ouvido do acusado através de um mediador qualquer.

Ainda que as acusações sejam por vezes consideradas uma medida pacificadora com a qual se espera induzir o feiticeiro a desistir do malefício, acusações costumam ser vistas como tão daninhas quanto o feitiço. Lembremos que o contra-feitiço, ou feitiço de vingança, *é uma acusação* perpetrada pela própria vítima falecida, levando idealmente à morte do feiticeiro, e que no passado execuções de feiticeiros por um grupo de pessoas pagas pelos familiares da vítima não eram incomuns. Considera-se normal, assim, que as pessoas acusem seus vizinhos em situações trágicas, como a morte de um parente, ou um adoecimento grave, mas é preciso que as acusações não estendam-se indefinidamente. Quem foi acusado também deve, dentro de certo

tempo, relevar, contanto que os acusadores tenham mantido-se dentro de certos limites.

Contudo, freqüentemente os acusadores não apenas não se esquecem de um feitiço como se vingam de quem pensam tê-los atacado. Ou essa será a interpretação dos acusados quando alguém adoecer em sua família: “eles estão se vingando, injustamente, por um assassinato que não cometemos”. Os acusados, de fato, muitas vezes resolvem manifestar-se ameaçando de volta os acusadores. A lógica que rege essas contra-ameaças parece ser “já que estão dizendo que nós somos feiticeiros, vamos matá-los de uma vez!”. Ou então os acusados rememoram os acusadores: “se nós fôssemos feiticeiros mesmo, vocês já estariam mortos há muito tempo!”. O que vemos ocorrer, assim, são trocas de acusações, os acusados passando a acusar seus antigos acusadores, como se fossem enfeitiçados que se vingam enfeitiçando os malfeitores, ou inimigos de guerra. Mas essa troca envolve um jogo intrincado de suposições sobre suposições alheias pois, como aleguei a respeito do excesso de ciúme, o problema é sempre o que o outro imagina sobre o que imaginamos a seu respeito.

Acontecimentos podem ser objeto de uma multiplicidade de interpretações não apenas por pessoas distintas, mas freqüentemente pelas mesmas pessoas, que discutem constantemente entre si, *especulando*, a medida em recebem informações distintas, sobre as motivações alheias para um ato qualquer. É notável que isso se passe mesmo quando se trata de interpretar a ação de pessoas muito próximas. Não o ato de especular em si, mas o reconhecimento de que qualquer coisa que se diga sobre as motivações do outro não passa de especulação, me parece fundar-se numa percepção da alteridade dessas pessoas. A propósito da mudança de um homem da aldeia, por exemplo, sua mãe me contou que havia sido motivada por uma discussão entre ele e um vizinha que havia criticado uma atitude sua. Em outra ocasião, vi essa mesma mulher discutir com seu irmão que seu filho se mudara por medo de feitiço de um homem da aldeia. O tio, por

sua vez, havia comentado outro dia que seu sobrinho se mudara por medo de feitiço de um homem da aldeia onde agora fora viver – teria sido uma estratégia para fazer crer ao feiticeiro que viviam bem e não havia motivo para praticar nenhum malefício. Na casa do homem que, segundo me contara a mãe do rapaz, o havia criticado e com isso provocado a mudança, contaram-me que se mudara por não conseguir esquecer um parente que morrera na aldeia há cerca de um ano. Afora esta última versão, todas as demais vinham de familiares bastante próximos do sujeito cuja atitude procurava-se explicar. É muito provável que ele mesmo tenha dado múltiplas razões para sua mudança, mas havia também um caráter especulativo nas histórias que os parentes se recontavam, evidenciando uma dúvida que compartilhavam, ao mesmo tempo em que cada nova versão era contada com tal segurança que poderíamos tomá-la por definitiva.

Ao presenciar uma conversa inflamada sobre um tema polêmico, meu conhecimento da língua Aweti era insuficiente para que pudesse compreender mais do que uma ou outra frase solta, de modo que sempre me via perguntando em seguida o que fulano ou beltrano queriam dizer com isso ou aquilo. Mais grave do que minha incompetência lingüística, talvez, era o fato de que muitas vezes falava-se de gente que eu não conhecia, ou falava-se de gente que conhecia através de alusões que me eram incompreensíveis, como “aquele que está em tal lugar”. Cuspei um pouco a perceber o constrangimento a que submetia meus amigos pedindo que me dissessem os nomes de quem estava sendo citado em casos de acusações de feitiçaria. O fato de que pessoas eram mencionadas apenas por meio de alusões era significativo. Mobilizando um fundo de conhecimento compartilhado, não havia necessidade de dizer mais. E quanto menos se diz, mas fácil depois é voltar ao estado do nunca dito, porque as interpretações sobre um fato sempre podem mudar, a depender, também, do curso dos acontecimentos e relações.

6.4 Conversa de mulher

Mulheres não são feiticeiras, mas podem ser mandantes de feitiço, o que significa que não é o desejo de fazer mal - seja por vingança, inveja, ciúme ou pura maldade - o que lhes falta. Nunca pude saber dos Aweti porque mulheres não são elas mesmas as executantes do malefício, mas suspeito que isso esteja relacionado às habilidades morais e físicas requeridas ao feiticeiro, força e coragem (ver Gregor 1985, pg. 44-46, sobre mesma afirmação pelos Mehinaku). Já mencionei no capítulo anterior que mulheres não têm força, por exemplo, para conter uma flatulência: *an ipyjkwat antaka*, “não têm o ânus forte”. Coragem também não têm, por sua vez, para falar como homens, enfrentando-se: “se eu não fosse mulher diria a ele para não fazer essas coisas conosco”, dizia-me minha mãe sobre o problema dos Aweti com o sistema de saúde regional. Essas duas faltas por sua vez apontam para algo que em parte define a condição feminina: as mulheres fazem fofoca (*tui popy'i*, lit. “queixo disposto”, isto é, coisa de quem tem exagerada “disposição para falar”)¹⁷⁷. Tal disposição por um lado deriva da incapacidade das mulheres de conter sua fala e por outro se explica pelo medo que têm de falar abertamente. Dizer que a fofoca é um ato feminino não significa, contudo, que os homens não sejam fofoqueiros. Mas deles alguém poderá falar, como comentou certa vez uma amiga sobre um rapaz que havia espalhado notícias sobre dois amantes: “não sei porque ele faz fofoca, ele não é mulher!”.

Falar demais é um defeito, mas o problema maior talvez seja para quem se fala. Fofoca é

¹⁷⁷ Compare-se com o tema da avidez oral e retenção anal nos mitos analisados por Lévi-Strauss em *A Oleira Ciumenta*. O autor justamente estabelece uma analogia entre o ciumento e o incontido: um querendo tudo para si (ávido oralmente), outro cheio a ponto de explodir (incontido analmente) (1985, pg 93-6). A sogra jaguar – e as mulheres em geral – incontidas anal e oralmente, seriam talvez também a imagem do excesso de avidez, o que parece congruente com o fato de que elas são fofoqueiras não só porque falam demais, mas também porque escutam demais (avidez “auditiva”...).

um efeito da incontinência não apenas no sentido de que seria melhor não dizer nada, mas também porque uma *fofoca* nada mais é do que uma conversa doméstica que vazou. Ela só será qualificada como *fofoca* por aqueles que não compartilham o ponto de vista que veicula, enquanto outros dirão apenas tratar-se de uma história, *tomowkap*. O que caracteriza uma fofoca é sua dubiedade, o fato de ser um discurso inverificável ou falso, *mo'em* - termo que designa igualmente uma mentira deliberada e um engano. Diz-se que algo é *tui popy'i* para dizer “não dê atenção a isso”; *história*, em oposição, é algo verdadeiro que se pode e deve tomar como base para uma ação. A forma pela qual as histórias da vida cotidiana e fofocas são contadas ou o tema de que tratam não as diferencia. O que as distingue não é sua estrutura interna, mas o ponto de vista do ouvinte: *fofoca* é a *história* dos outros – mais do que da vida dos outros, do ponto de vista dos outros - algo impossível de definir desde um ponto de vista neutro.

Dizer que mulheres são fofoqueiras é mais do que dizer que mulheres falam demais, ainda que a expressão “ele (a) fala demais”, *oti'ing ytoto*, seja uma maneira alternativa de dizer que alguém é fofoqueiro, o que por sua vez equivale a uma acusação de que seja mentiroso. Um fofoqueiro é antes alguém cuja fala circula demais, e que isso seja associado às mulheres parece estar relacionado não só à incontinência que as caracteriza como à sua forma particular de sociabilidade cotidiana, ou à forma como essa sociabilidade é geralmente percebida ali. Ainda que homens se visitem tanto quanto mulheres, os Aweti sempre lembram do que se passa entre as mulheres quando vão ao banho e encontram-se com vizinhas com quem mantêm relações de maior ou menor proximidade, e com as quais sempre é preciso trocar algumas palavras por educação, contar algo, comentar algum acontecimento. No próprio caminho até o banho, mulheres não só falam como escutam demais, ao passar ao lado das casas alheias e ouvir conversas dos moradores – fazer fofoca é também *ouvir* demais. Se o feitiço lançado ou o

amarrado escondido sob o fogo de cozinha apontavam a impossibilidade de conter o que entra numa casa e no corpo de seus moradores (ver cap. 2), a fofoca diz respeito à impossibilidade de controlar o que sai dali. Mesmo quando a história não é deliberadamente contada fora, ela escapa pela cobertura de palhas das casas, através da qual toda conversa, choro de criança ou briga de casal podem ser entreouvados¹⁷⁸.

Todos os fins de tarde, os homens maduros que já passaram pela iniciação xamânica, sendo portanto fumantes de tabaco, reúnem-se no centro da aldeia à volta de uma pequena fogueira. Com o cair da noite, cada um retorna à sua casa, onde em geral irá contar à esposa o que andaram dizendo os demais, e eventualmente debater sobre o assunto. Adolescentes e crianças, porque visitam mais que adultos casas de vizinhos, também são fontes de histórias alheias incorporadas aos temas de discussão no ambiente familiar. O mesmo se passa com as histórias trazidas por parentes que vivem em outras aldeias e aparecem para uma visita, histórias trazidas da cidade por alguém que acaba de chegar, ou histórias ouvidas através do rádio comunicador. Esses temas tornam-se tanto assunto em conversa doméstica quanto nos encontros fortuitos de mulheres que vão em pequenos grupos tomar banho – ou quando se visitam. As histórias que circulam entre esposos, pais e filhos, entre afins co-residentes, chegam assim a uma irmã que veio da casa ao lado trazer algo, depois a uma vizinha com quem esta cruzou por acaso na beira do rio, que conta ao tio que chegou de outra aldeia.

Em seu caminho de difusão as histórias circulam como se cada par ou grupo de interlocutores compartilhasse a opinião sobre o que está sendo dito, pois uma discordância aberta seria o mesmo que uma briga – algo altamente evitado. Mas passando de parente a parente as

¹⁷⁸ Gregor (1977) enfatiza diversas vezes em sua etnografia que o controle da informação visual e sonora que sai das casas é um tema importante da vida social Mehinaku. Mas a análise do autor tende a reificar um individualismo nativo sem colocar em questão o que seria este indivíduo, do ponto de vista mehinaku.

histórias sempre atingem pessoas que não mais compartilham pontos de vista, por quem serão vistas como fofocas, inverdades, versões duvidosas das coisas ou fala maldosa. Esses *outros* podem ser coresidentes, coaldeões ou gente mais distante. Quando o ouvinte não compartilha o ponto de vista de falante, o próprio ato de escutar lhe será insuportável: *an antentup tut'yka*, “não quero escutar”, “não agüento mais escutar”, comenta alguém posteriormente sobre, por exemplo, uma vizinha que lhe contava histórias maldosas sobre um parente querido. Usando a mesma expressão, pessoas também reclamam sempre de como estão cansadas de escutar acusações de feitiçaria. Como disse, a fofoca pode ser vista como uma espécie de feitiço – ambos colocam em jogo um problema de super-dimensionamento da rede de pessoas com as quais alguém pode se identificar, que por fim se revela sempre mais curta do que o esperado em princípio. E como uma flecha invisível, uma história provinda de terceiros a respeito de uma pessoa amada pode tanto ser usada como agressão por aquele que conta, quanto sentido como invasão por aquele que escuta (o gesto de tapar os ouvidos, ao referir-se a uma situação incômoda como essa, é recorrente).

6.5 Fofocas sobre fofocas

Um dos temas preferidos de conversas entre coresidentes e com gente de outras casas são as próprias falas alheias. Fala-se muito sobre o que as pessoas andaram falando, denuncia-se este ou aquele como fofoqueiro. Em minha segunda viagem à aldeia, por exemplo, as mulheres da casa onde eu vivera durante a primeira estadia e para a qual retornava questionaram-me um dia sobre algo que teria dito a respeito delas a um pessoal de outra casa: uma senhora que sempre vinha visitá-las contara que eu teria reclamado para sua filha que minhas anfitriãs andavam

roubando minha comida. Como eu obviamente neguei ter dito isso, ela comentaram que tanto a senhora que lhes contara a história quanto sua filha eram grandes mentirosas. Em outra ocasião foi a sogra da minha anfitriã quem veio lhe questionar, pois uma pessoa teria dito que a nora andara falando mal dela e de seu filho (cunhado da suposta fofocadeira). Depois de negar à sogra que aquilo tivesse ocorrido, vi minha amiga averiguando o caso, num encontro fortuito na beira do rio com a suposta informante da velha. A outra, obviamente, negou que havia dito qualquer coisa sobre fofocas da nora à sogra.

A dinâmica das acusações de feitiçaria é idêntica. Muito raramente uma acusação é feita abertamente, e muito comumente pessoas negam que tenham feito acusações umas contra as outras. Se acusações chegam aos ouvidos dos acusados, é porque foram passadas adiante entre pessoas que aparentemente concordam entre si, até alcançarem distâncias impressionantes. Frequentemente as acusações entre pessoas de uma mesma aldeia passam por pessoas de fora. A seguinte história deve fornecer um exemplo. Um homem que vivia entre os kamayurá veio um dia visitar seu pai que estava doente na aldeia Aweti. No caminho de volta, ao passar pela aldeia Saidão, ele teria comentado que seu pai fora enfeitiçado por um vizinho aweti. Um velho de Tazu'jyt cujas filhas residem no Saidão chegou daquela aldeia trazendo a notícia, o acusado sendo seu primo de primeiro grau com o qual foi criado como irmão. Ao tomar conhecimento da acusação, o acusado decidiu defender-se formalmente, discursando cedo pela manhã no centro da aldeia contra o acusador. Sua auto-defesa incluía uma contra-acusação: dizia que o acusador havia matado por ciúme, a chutes, sua irmã, como quem aquele fora casado e que falecera há muito. Do ponto de vista do acusado de feitiçaria, o outro, sendo culpado pela morte de sua irmã, pensara que estava sendo agora vítima da vingança do ex-cunhado, e por isso o acusava. Mais sutilmente, o mesmo tipo de agressividade requerida para matar uma mulher a chutes era tida

como similar àquela mobilizada numa acusação de feitiçaria contra um vizinho, algo que poderia redundar em sua morte por execução. O homem que o teria acusado saiu ao centro para defender-se, negando que jamais havia dito nada do gênero de uma acusação¹⁷⁹.

Especulando mais tarde sobre o que haveria ocorrido, o velho recém acusado de acusador concluiu que só poderia ter sido um homem aweti a quem também chama de filho, filho de um irmão seu há muito falecido, que estava em sua casa quando da visita do filho verdadeiro, quem espalhara a notícia. “Foi *kat* quem me atingiu”, *kat i’api* (lembro a ambivalência dessa sentença, cf. cap. 1) - afirmava, “era isso que eu estava dizendo ao meu filho”. Tomando esta hipótese como única explicação para o caso da falsa acusação, deixou de falar com seu BS. Suas noras, donas da casa onde vive, tomaram suas dores e deixaram de mandar comida à casa do homem que tomavam por fofoqueiro, com quem até então mantinham uma intensa relação de compartilhamento de comida. O velho que, segundo a outra versão dos fatos, teria trazido a notícia da outra aldeia, também era criticado na casa do acusado de acusador de feitiçaria. Diziam dele com escárnio que não tinha aldeia, e que transitava sem rumo entre sua própria casa e a de suas filhas. Assim, se as críticas mais duras recaíram sobre um parente bastante próximo – o mais próximo desta família naquele momento – uma mágoa difusa não deixava de ser dirigida a outros, considerados fofoqueiros em geral.

Quanto ao conteúdo das acusações, no fato de que dois antigos oponentes desconfiavam um do outro não apenas de feitiçaria, mas também de acusações mútuas, não havia nenhuma surpresa. Era mais relevante, por exemplo, que um sobrinho próximo como um filho (genealogicamente e pela relação corrente) tivesse traído seu tio falando algo que se disse em

¹⁷⁹ De um modo recorrentemente empregado em casos de acusação de feitiçaria, em sua defesa alegava inocência com uma espécie de ameaça: “Se eu matei sua irmã, por que então não matei você há muito tempo atrás? E por que você não me mata de uma vez, se eu matei sua irmã?”.

casa deste, ou inventando algo que não se disse, fora. E também que os dois ex-cunhados trouxessem à tona sua desavença acusando-se abertamente e aos gritos no centro da aldeia.

Essa dificuldade de saber de onde vieram as acusações, e se chegaram mesmo a ocorrer, não é fruto de um defeito de comunicação. Se as acusações não são feitas sempre a plenos pulmões é em parte porque as pessoas não estão completamente seguras do que afirmam, seja sobre fulano ser o feiticeiro que está matando um parente, seja sobre fulano ser um fofoqueiro que falou mal de um parente. As fofocas, antes de serem consideradas fofocas, são conversas com caráter investigativo, lançamento de hipóteses que podem ser confirmadas ou rejeitadas, a depender da recepção e das considerações feitas pelo ouvinte. A transformação desse aglomerado de hipóteses em *fofoca* – quando alguém se sente atingido, ofendido ou simplesmente discorda – implica a cristalização de um ponto de vista até então tentativo, móvel. A partir daí um grupo de pessoas é identificado como grupo em torno daquele conhecimento partilhado: tais pessoas dizem que é fulano o feiticeiro que está matando sicrano. Ainda assim, essas conversas de parente a parente podem ser sempre revistas, negadas, corrigidas. Isso é o que faz das “conversas de mulher” o veículo mais cômodo para as acusações de feitiçaria, como se não tivessem peso.

São as mulheres que mais acusam feiticeiros, e não sem eficácia. Veja-se a conversa de duas irmãs que vivem em aldeias vizinhas pelo rádio comunicador, a respeito do enfeitiçamento de uma parenta comum: “já disse aos nossos irmãos que falem com esse pessoal [os feiticeiros], porque não adianta nada a gente falar, isso é só conversa de mulher”. Ora, tudo que se fala pelo rádio pode ser ouvido por qualquer pessoa da região, contanto que esteja sintonizada na mesma frequência; considerando que se escutam assim conversas em todas as línguas presentes no Alto Xingu, o que se fala pelo rádio é ao mesmo tempo público e limitado a uma audiência específica. Como era de se esperar, essa conversa em aweti não deixou de ser ouvida por seus destinatários

ocultos, os feiticeiros acusados, homens aweti que viviam distante de ambas as acusadoras. No dia seguinte veio também pelo rádio a resposta indireta - para uma acusação igualmente indireta - numa conversa entre um dos acusados e seu irmão. Nenhum nome havia sido pronunciado pelas irmãs, assim como nenhum nome foi pronunciado pelo acusado em sua resposta. Ele mandava um recado, através desse irmão que residia na cidade, ao irmão das suas acusadoras, que residia também ali. Note-se que este irmão a quem o recado se destinava era justamente aquele que nunca chegou a fazer acusação nenhuma, e de quem as mulheres diziam “já falei com nosso irmão para fazer alguma coisa”. Ao mandar o recado, o acusado explicava a seu irmão o que havia se passado no dia anterior – a acusação velada que havia sido dirigida a ele. Contava ainda o quanto ele e seus familiares estavam já cansados de ser acusados por aqueles outros, e que então haviam decidido preparar-se para o pior, comprando munição suficiente para todas as espingardas da aldeia: “diga-lhe que não temos medo deles, e que temos tantas espingardas quanto homens na aldeia”.

A conversa não podia ter deixado de ser ouvida pelas mulheres que tinham protagonizado a conversa do dia anterior, cada uma de sua aldeia. Agora aqueles que elas diziam ser feiticeiros estavam chamando sua família de assassinos (executores de feiticeiros), e ameaçando-os ao mesmo tempo com a compra de munição. Do ponto de vista dos acusadores, aquela resposta agressiva confirmava sua suspeita – os outros demonstravam ter as qualidades requeridas a um feiticeiro: “eles não disfarçam sua braveza”. Por outro lado, na iminência da eclosão de um embate, o próprio ato de acusação foi negado. “Nós nunca dissemos nada”, asseguravam-se, “apenas falamos que tinha gente matando nossa família, que havia feiticeiros nos matando há muito tempo. Nós não estávamos bravos”. E por fim mostravam-se revoltados com a agressividade da resposta a uma simples suspeita: “se um dia algum de vocês ficar doente, não

comecem a suspeitar de ninguém!”, comentavam, como dizendo “é normal que as pessoas desconfiem umas das outras, vocês não deveriam ter ficado tão bravos com uma acusação meramente aludida”.

A rapidez e aspereza da resposta tiveram por efeito baixar o tom das mulheres, não apenas em sua explosão pública, naquelas conversas “entre si” via rádio, mas também nas conversas entre si dentro de casa: *otewaupeju tene ta'i*, “eles mesmos estão se acusando”, “estão imaginando apenas que foram acusados”, comentava-se. Num outro caso de que tive notícia a intervenção feminina teria sido ainda mais direta: a irmã de um homem enfeitiçado, falando de uma cidade próxima, disse via rádio comunicador ao feiticeiro que, se ele não desfizesse imediatamente o amarrado que estava matando seu irmão, iria ao banco sacar todo o dinheiro do malfeitor – era uma metáfora, explicaram-me, para dizer que iria matá-lo de contra-feitiço caso o irmão morresse¹⁸⁰.

Mulheres falam, e muito, sobre feitiçaria, como se seu discurso fosse ineficaz, mas vemos que a eficácia do que dizem está ancorada no fato de que idealmente suscitam respostas moderadas, expondo hostilidades sem levar a um confronto direto. As palavras das mulheres parecem ser versões atenuadas das falas masculinas. Devido à forma como são proferidas - de boca a boca, nunca como discurso oficial - são *menos potentes* e possíveis *antecedentes* destas últimas. Ao mesmo tempo, as palavras femininas possuem um potencial agentivo próprio, e podem caracterizar uma forma de agressividade feminina comparável ao feitiço masculino.

¹⁸⁰ Muitas vezes os xinguanos comentam sobre alguém que sacou o dinheiro de um amigo que lhe havia deixado cartão do banco, ou de alguém compelido pelo cônjuge a gastar todo seu dinheiro (ganho pela venda de artesanato ou algum programa social do governo) em presentes para os afins. Contas no banco, hoje em dia, são mais uma espécie de bem cujo acesso a uns e a limitação a outros é tema de debates e decepções.

6.6 Morezowagetu

Em geral, os cantos de rituais de cura (festas de *kat*) e dos rituais funerários são elementos da tradição cujo aprendizado é objeto de empenho e só ocorre mediante pagamentos de alto valor. Os Aweti são incapazes de entender o sentido de boa parte desses cantos (como já foi reportado para outros grupos xinguanos), pelo fato de que muitos são em línguas xinguanas estrangeiras. No mais das vezes, as pessoas apreendem um sentido geral do que é cantado, ao menos no que diz respeito ao tema.

Há no entanto um tipo de performance cantada, *morezowagetu*, que pode aparecer em alguns rituais de cura ao lado de outras modalidades performáticas, e se destaca pelo fato de que os cantos aí são sempre comentários sobre a vida cotidiana, de conteúdo perfeitamente compreensível a todos os aldeões, ainda que alusivo. Não é preciso ser “dono dos cantos”, isto é, saber os cantos tradicionais associados a um dado ritual, para participar de um *morezowagetu*: qualquer um, homem ou mulher, pode compor seu próprio canto, “basta ter coragem” ‘*yku’at angta*, ter “fôlego forte”. É também possível, mas não obrigatório, participar de um *morezowagetu* evocando os cantos compostos por algum ancestral, ou cantos ainda mais antigos que os ancestrais cantaram em rituais de outras épocas, porque então lhes convinhem como comentário de sua vida. O termo *morezowagetu*¹⁸¹, poderia ser traduzido toscamente por “debate” (a raiz *-wage* significa “virar” ou “transformar”, aqui aparentemente no sentido de passar ao outro lado, mudar de posição¹⁸²).

Morezowagetu é um estilo performático adotado por alguns *kat*, e reproduzido pelos

¹⁸¹ O mesmo ritual foi descrito por Franchetto (1986, pg. 266) acerca dos kuikuro, onde é denominado *kwamby* ou *kwampá*.

¹⁸² A expressão *oporezowage-zowage* me foi traduzida como “eles ficaram debatendo, discutindo, batendo-boca”, onde a repetição do verbo (*-zowage*) confere sentido de continuidade à ação.

humanos à medida em que aqueles os fazem adoecer. A dona da mandioca, *mi'u ty*, “faz/canta *morezowagetu*” (*oporezowage*). *Kwalowyt* e *munuti*, que não são tipos de *kat*, mas roupas/máscaras (*epit*) que diversos, usadas por peixes diversos, também fazem *morezowagetu*. A piranha gigante (*pakãj watu*) e a piranha vermelha (*pakãj angyt*), por exemplo, usando a roupa de *kwalowyt*, podem atacar pessoas fazendo-as adoecer, caso em que será necessário fazer um ritual de *morezowagetu*. Deste modo, quem quer que decida participar do ritual, seja como compositor, seja evocando algum canto dos antigos (*mote mo'aza té*), *oporezowagezoko kwalowyzan*, “irá cantar *morezowagetu* na condição de/sendo *kwalowyt*”. Tudo se passa, pois, como se quem estivesse *debatendo* fossem os *kat* eles mesmos, ainda que o conteúdo das canções, sejam recém compostas sejam lembradas, é sempre uma referência a um tema da vida ordinária atual da aldeia. Por vezes são lembrados também cantos de *morezowagetu* aprendidos de seres não humanos, aprendidos pelos humanos quando, doentes, visitam a aldeia de *kat* e aprendem seus cantos rituais (na condição de ‘*ang*). Assim os Aweti comentavam de pessoas que haviam trazido cantos de *morezowagetu* dos tatus, dos peixes e das onças.

Diversos desses cantos que aprendi entre os Aweti haviam sido aprendidos pelos homens hoje adultos através das gravações feitas George Zarur em meados dos anos 60 com um homem que mais tarde foi executado sob acusação de feitiçaria. Alguns cantos estão transcritos na monografia daquele autor (Zarur 1975, pg 47-57), à qual remeto o leitor. Nestes e em todos os demais que pude escutar, repetem-se as mesmas duas temáticas: relações amorosas e acusações de feitiçaria. Nunca cheguei a escutar cantos femininos de *morezowagetu*, porque as mulheres Aweti diziam não ter coragem de reproduzi-los para mim, ou não se lembrar. Quanto aos cantos masculinos, havia uma pequena minoria com temática amorosa, como este que traduzo livremente:

*'coma, você vai comer
 coma, você vai comer', ela disse
 você é sovina com seus bens [i.e. "com sua vagina"]
 misturada com seu xixi
 misturada com a lama da sua bunda*

Note-se que nos primeiros dois versos o cantor repete uma fala da amante “coma, você vai comer”, enquanto na segunda é ele quem diz à mulher “você é sovina com sua vagina”. Esse tipo de inversão perspectiva ou diálogo interno aos cantos é altamente recorrente, também nos cantos sobre acusações de feitiçaria, que constituem a grande maioria do repertório de *morezowagetu*. Nestes últimos também a oposição entre os gêneros é praticamente onipresente. Mulheres aparecem via de regra no papel de acusadoras, mas eventualmente surgem no lugar de uma filha que foi ou será vítima de feitiçaria ou de uma amante que sentirá saudade do cantor quando este for embora por causa de acusações. Em geral, as mulheres são endereçadas pelo coletivo *kujãjã*, e muitas vezes como coletivo de irmãs, *injuryza* (ou *injuryza* “*zokupa*”, que os Aweti traduziam simplesmente por “minhas irmãs”). Abaixo apresento alguns trechos de cantos sem transcrevê-los literalmente, e com uma tradução tentativa feita informalmente ao lado de ouvintes nativos diversos.

*eu me vou, eu me vou
 eu me vou, me vou daqui, mulherada
 'vai embora daqui', você disse para mim, eu ouvi
 vai embora daqui, você disse para mim*

Aqui um homem acusado de feitiçaria é obrigado a se mudar de sua aldeia. No terceiro

verso, repete em discurso direto (usando linguagem feminina¹⁸³) o que as mulheres da aldeia teriam dito expulsando-o; no quarto, a mesma frase é repetida em discurso indireto (linguagem masculina).

venham me ver
venham para me contar, mulherada
venham fazer fofoca
'acho que é ele
que acabou com a gente'
venham dizer sobre mim, mulherada

O cantor se dirige às mulheres que o estão acusando de feitiçaria, convidando-as a irem fofocar em sua casa. No quarto e quinto versos reproduz o que elas dizem sobre si: “foi ele quem acabou conosco”, isto é, quem matou nossos parentes com feitiço.

o que eu vou dar para você?
'a minha bituca de cigarro'
'o meu uluri'
'eu vim buscar da sua mão'
você me diz

O segundo e terceiro versos reproduzem a fala de um homem e a fala de uma mulher, pessoas que teriam ido reclamar objetos pessoais roubados para fazer feitiço. O cantor afirmar que não tem nenhum desses objetos consigo, por isso diz no primeiro verso “o que posso te dar?”.

¹⁸³ A língua aweti é genderizada de acordo com o falante, e não os com objetos, que não possuem gênero. ntre outras coisas, os deíticos demonstrativos são distintos para falante feminino e masculino. Quando um homem quer reproduzir o que disse uma mulher, deve usar a linguagem feminina, e vice-versa. Ver Drude s/d.

'ai! ai! ai! ai!'
eu vou dizer, meu filho
quando seus pais [eupizuja: seus FB] me matarem
quando eu for flechado

Um homem se dirige a seu filho, ou consangüíneo menor, citando seu próprio discurso (ai! ai!) no momento de sua execução iminente por parte dos homens da aldeia, coletivamente referidos como “tios paralelos” de seu filho/irmão menor. Ele será executado por uma coletividade de consangüíneos, portanto.

sou eu mesmo, sou eu mesmo
dono do feitiço
minhas irmãs
sou eu mesmo, sou eu mesmo
dono do laço
minhas irmãs

Aqui o coletivo de mulheres que acusam um homem de feitiçaria é referido como “minhas irmãs”. Como em muitos dos cantos, um homem se defende da acusação assumindo-a, “sou eu mesmo o feiticeiro”. Veja-se ainda o trecho de um canto de *morezowagetu* aprendido entre os peixes:

foi Jarumy [Jaramy?] quem me flechou
mãe do meu sobrinho [minha irmã?]
foi Tsuyá quem me flechou
mãe do meu sobrinho

Neste canto há uma dubiedade sobre a ocasião descrita: o que parece ser uma guerra entre

povos indígenas, envolvendo os karib xinguanos Jaramy (Nahukwá), e os Suyá, povo Gê vizinho do ponto de vista dos peixes, pode ser também uma pescaria em que os peixes são flechados. E lembro por fim uma canção dos antigos, que um velho aweti teria reproduzido certa ocasião, ao ser acusado de feitiçaria. O cantor avisa que vai sair para pescar e caçar, e não para matar gente com feitiço:

*pacu é meu inimigo, mutum é meu inimigo, pacu é meu inimigo
mutum é meu inimigo, pacu é meu inimigo, mutum é meu inimigo
não é de gente que vou fazer-me inimigo*

Com um arco e flecha na mão, batendo-os no chão no ritmo da canção, um cantor circula a aldeia entrando de casa em casa, repetindo em cada uma sua performance. Um homem que se refere a uma acusação de feitiçaria nos cantos de *morezowagetu* refere-se, sem nomeá-los, a acusadores específicos. Estes podem então responder ao cantor, circulando a aldeia com um canto diverso em sentido oposto. *O'ataka tsã* “eles se encontram”, “vão de encontro” um ao outro. Até onde pude saber, quem responde a um homem é sempre um homem, mesmo que os cantos se refiram a acusações de mulheres. Os cantos, pois, são formas de contra-acusação que suscitam resposta: assim como um homem acusado de feitiçaria canta para se defender da acusação, um homem acusado de acusar (ou o parente de mulheres acusadas) canta, em resposta ao primeiro. O estilo comporta um “debate”, assim, em diversos níveis: uma resposta do homem a seus acusadores, ou a seus opositores internos; uma resposta dos acusados de acusadores ao primeiro; e uma alternância entre as vozes do acusador e do acusado interna a cada canto. Mas é preciso lembrar que *morezowagetu*, como outros rituais, é uma festa, uma “coisa de alegrar” (*te'aykap*) e nesse sentido um meio de afirmação da coesão grupal – de fato são os *kat*, e não as pessoas, que

cantam. Acusações (de acusações) neste contexto, portanto, não deveriam ter o mesmo efeito de uma acusação fora do ritual, precisamente o contrário.

No caso de mulheres cantoras, devem usar os paus que sustentam a esteira na qual se filtra a massa de mandioca (*mopy'yta*) como bengala e instrumento percussivo. Homens participam do ritual providos de seu instrumento de ação por excelência, sua flecha/pênis (*u'wyp*, o termo tem duplo significado), opondo-se às mulheres, que designam sempre como coletividade distinta. As mulheres, igualmente, participam munidas de seu instrumento de ação mundana por excelência, paus de madeira de maciça com cerca de um metro de comprimento, objetos que também lembram armas - sabemos pelas narrativas dos antigos que a borduna (*kapem*) era a principal arma de guerra aweti, o que é confirmado pelas observações de Steinen (1940) mencionadas na Introdução. Homens e mulheres assim “armados” sugerem que a oposição entre acusadores e acusados tematizadas em quase todos os cantos podem ser análogas a uma oposição entre os sexos.

Cantos femininos, aparentemente, tratariam sempre de questões amorosas, o que é consistente com a idéia de que mulheres não acusam feiticeiros publicamente. Note-se, porém, que os cantos “de amor” são sempre cantos de oposição entre mulheres e homens, nos quais a pessoa do sexo oposto é apresentada como sovina, ridicularizada ou simplesmente aparece como um objeto de desejo distanciado (“já voôu meu xerimbabo/o chefe dos gaviõezinhos/ abandonou-me meu antigo xerimbabo”- cantou certa vez um pai, na voz do filho, a respeito da esposa deste que o havia abandonado).

Lembremos do *kuriti* (cf. cap 2) que, mais bem do que “feitiço amoroso”, deveríamos caracterizar como feitiço entre os sexos. É por medo de *kuriti* que mulheres não gostam de ser tocadas por homens que não sejam muito próximos. A oposição inter-gênero atravessa, com esta

modalidade de malefício, outros modos de distinção entre parentes e não parentes, situando as mulheres na posição de vítima preferencial, igualando a condição masculina à do agressor. O *morezowagetu* não deixa de operar uma restituição de seu potencial agentivo, atribuindo-lhes a palavra como arma.

O que estou sugerindo é que o *morezowagetu* apresenta a feitiçaria como parte de uma “guerra dos gêneros” - cito a expressão de Gregor (1986, pg. 119) acerca do ciclo de festas do pequi. Acredito que uma investigação sobre os termos dessa “guerra” pode nos ajudar a pensar as associações que sustento aqui entre feitiçaria e parentesco, por um lado, e entre feitiçaria masculina e fofoca feminina, por outro. Encontramos o ponto culminante e origem da distinção entre os gêneros nos rituais de flautas *karytu*, instrumentos cuja visão é proibida às mulheres. Sem pretender esgotá-lo o tema, apresento aqui apenas uma reflexão tentativa sobre o tema, tomando como base a etnografia de Gregor (1986) sobre a vida sexual dos Mehinaku.

A mulher que vir uma flauta *karytu* em uso ou guardada na casa dos homens será vítima de um estupro coletivo. Por isso quando as flautas saem tocando todas as mulheres encerram-se em casa sem poder sair sequer para fazer suas necessidades. Por isso também antes de haver o rádio comunicador as mulheres deveriam ter cuidado ao viajar para outras aldeias: sempre corria-se o risco de cruzar um grupo de *karytu* na pescaria, ou de encontrar as flautas dançando na aldeia visitada. Mulheres “se vingam” (*otepyk*) da proibição de ver *karytu* como o ritual de *jamurikumã* (um ritual de cura, como *karytu*, cujo dono/patrocinador é aquele que adoeceu pelo contato com *kat*). Neste apenas elas participam, cantando e dançando com o corpo pintado com suas pinturas e adornos femininos, sobre os quais usam também cintos e cocares tomados dos esposos. As *jamurikumã*, isto é, as mulheres na condição deste *kat*, podem voltar-se contra os homens que estejam por perto, e destruir seus objetos, roupas, espancá-los, lambuzar seu corpo com *tipatyk*

(uma seiva colante). Mas o tabu envolvendo as flautas *karytu* é incomparavelmente mais ameaçador, e mais efetivo.

Gregor (1986) conta como a primeira coisa que lhe foi explicada por seus anfitriões acerca de seu modo de vida foi a existência da casa dos homens, um lugar proibido às mulheres dado que ali ficam guardadas as flautas *kauka (karytu)*. O gêmeo demiurgo Sol, contam os Mehinaku, instituiu a planta circular de sua aldeia, determinando que deveria ser atravessada por uma estrada que leva do rio Curisevu ao Tuatuari no eixo leste-oeste, tendo a casa dos homens ao centro, “o lugar dos espíritos”, voltada para o leste (*idem*: 92). A distribuição espacial entre homens do centro e mulheres da periferia é, como veremos, um efeito da existência das flautas.

Strathern (1988, 70 e subs.) nota, a respeito dos rituais de flautas sagradas nas terras altas da Nova Guiné, que sua mitologia de origem conta na verdade como as flautas foram tomadas à força pelos homens às mulheres. Na mitologia xinguana registrada por Gregor passa-se exatamente o mesmo, assim como na mitologia do Alto Rio Negro, onde observa-se a presença dos mesmos rituais (*cf.* S. Hugh-Jones, 1979). Antigamente, diz o mito xinguano, os homens viviam sozinhos, pois haviam sido abandonados pelas mulheres. Eles usavam as mãos para fazer sexo, não tinham arco nem flecha, nem braçadeiras, cintos ou rede para dormir; pegavam peixes com os dentes e os assavam debaixo do braço. Os homens viram que as mulheres estavam tocando flautas no centro da aldeia: “estão roubando nossas vidas”, disseram. Eles então invadiram a praça da aldeia com seus zunidores, produzindo um som assustador. Agarraram todas as mulheres, tiraram seus adornos e lavaram sua pele para tirar-lhes a pintura, avisando-lhes: “Vocês não usam cinto *yamaquimpi* [cinto masculino de caramujo] e sim cinto de palha. Nós nos pintamos, vocês não. Nós fazemos discurso de pé, vocês não, vocês não tocam flautas sagradas. Nós somos homens”. As mulheres correram então para dentro das casas (*idem*, 110-113).

A ameaça do estupro é a garantia masculina de manutenção do controle sobre as flautas, que se desdobra em controle do espaço público do centro e da vida ritual: “*If Kauka did not rape the woman, then all the men would die, it must happen*”, explicam os Mehinaku (*idem*, 104). Por outro lado, aquilo que as mulheres detinham antes tampouco era seu *por natureza*; os homens haviam sido abandonados pelas mulheres e todos os artigos culturais que elas detinham era já fruto de um roubo: “elas estão roubando nossas vidas”.

“Vocês fiam algodão e fazem redes”, dizem os homens às mulheres. Se eles viviam em um estado pré-cultural no momento em que elas detinham o controle sobre as flautas – sem fogo de cozinha, sem armas de caça, sem rede de dormir, sem parceiros sexuais - não é a tal estado que as condenam após o roubo. As mulheres são expulsas para a periferia, o que não significa que estejam do lado da natureza. Aquilo que elas detinham só para si, como as redes de dormir, será agora compartilhado. Apenas, o poder feminino será restringido. É curioso que no ritual do *jamurikumã* as mulheres também se mostrem como detentora de todos os bens culturais, masculinos e femininos: elas não estão exatamente no lugar dos homens *como se fossem homens*; são mulheres, pintadas e ornamentadas como uma mulher xinguana deve ser, utilizando alguns símbolos de status tipicamente masculinos *tomados a seus maridos*. Ao tornarem-se mulheres e homens ao mesmo tempo, elas relegam os homens a uma vida pré- (ou melhor, pós-) cultural. No mito de origem do *jamurikumã*, os homens transformam-se em porcos, enquanto as mulheres transformam-se numa sociedade, passando a desempenhar todas as funções masculinas e femininas sozinhas, e considerando os homens como um povo inimigo. Na história de *karytu*, ao tomarem para si as flautas, os homens instituem a própria distinção corporal entre os gêneros: “vocês usarão cintos de palha” (embremos que os cintos, como as pinturas, são mais do ornamentos, são instrumentos de fabricação corporal).

Gregor registra ainda outro mito mehinaku sobre o tempo em que as mulheres ocupavam a praça central e a casa dos homens, enquanto estes permaneciam em casa fiando algodão e cuidando das crianças. As mulheres tinham o clitóris tão grande quanto um pênis mas, ao contrário do que se passou com os homens depois, elas faziam sexo entre si (*idem*, 196). Mulheres são ávidas demais e, quando a vida é por elas ordenada, toda a vida social recai sob seu comando. Homens instituem a diferença entre os sexos e no mesmo movimento criam a divisão do espaço e da vida social, dominando apenas uma parte dessa nova ordem, a vida pública. A reversibilidade do controle político, como se vê, não é simétrica. Um homem chefe e uma mulher chefe não são imagens em espelho.

Como aponta Strathern, a mitologia de origem das flautas sagradas não trata de diferenças intrínsecas aos sexos, mas do fato de que o poder é exclusivo e excludente, não podendo pertencer a dois ao mesmo tempo e constituindo-se portanto como um objeto de disputa (1988, 98 e subs.). A própria distinção entre homens e mulheres é criada nessa disputa, e não anterior a ele. Contudo, a distinção entre os gêneros aponta também para diferentes formas de distinção através do poder. As diferenças entre homens e mulheres são diferentes quando homens ou mulheres estão no poder.

Ou poderíamos pensar em masculino e feminino como formas distintas da diferença? Vimos que os xinguanos só podem ser plenamente *gente*, dançando, sendo *kat* (podemos dizer ainda que como *donos de espíritos* os humanos podem ser sujeitos mais efetivos entre si). Mas, através dessa fusão, a vida ritual tem também o efeito de criar macro distinções entre humanos e não humanos (quem não dança vira *kat*), homens e mulheres (sempre opostos ritualmente, o que não posso demonstrar aqui), xinguanos e não xinguanos (aqueles que realizam e aqueles que não realizam certas cerimônias) e entre os grupos xinguanos (cada um com seu cantor ritual). Em

contraste com tais distinções, estaria a diferença entre parentes e não parentes, mais difusa e móvel, criada no universo secular e doméstico, o domínio feminino.

Quando são expulsas do centro para a periferia da aldeia, onde irão alimentar as crianças, fiar e fazer redes, as mulheres passam a ocupar-se do mundo do parentesco, não porque este lhes fosse naturalmente associado, mas porque foi aquilo que os homens distinguiram como domínio feminino, em oposição ao domínio das relações rituais com não humanos (a praça central é o “lugar dos espíritos”) do qual acabavam de apropriar-se. É preciso ressaltar, primeiro, que estes domínios não se opõem como natural e cultural, já que o parentesco é um feito cotidiano e constante, como vimos no capítulo anterior (cf. Viveiros de Castro, 2002: 454). São ambos domínios culturais, onde se desenvolvem trabalhos distintos.

Estou sugerindo que a extrema avidez revelada pelas mulheres no mito e no ritual é a mesma que caracteriza o feiticeiro (o ciumento, o invejoso) – pois tanto no mundo por elas ordenado, quanto no feitiço, o que se promove é um fusão indesejada, uma indistinção que deve ser corrigida. Quando os homens expulsam as mulheres da vida pública, é como se estivessem limitando ao universo do parentesco essa impossibilidade de distinção que as caracteriza. Enquanto a identificação através do compartilhamento de substâncias, bens e palavras é a própria essência do parentesco, diria que o feitiço, incidindo neste mesmo campo, e manipulando os mesmo materiais, revela a face obscura da proximidade, o lado negativo do processo de fusão que tem sua face positiva no aparentamento. Note-se que se a influência entre gente próxima é o problema do feitiço (é o feitiço), ela é também a solução para ele, quando parentes reúnem-se para pagar o tratamento xamânico ou a contra-feitiçaria de alguém¹⁸⁴. A guerra entre os sexos em

¹⁸⁴ A identidade como um “problema” seria também um modo de ver a conexão entre tio materno e sobrinho entre os Daribi. E ali também, o parentesco é a solução: a patrilinhagem é quem paga para cortar a conexão potencialmente maligna do sobrinho com o tio materno (Wagner, 1967). Com a diferença de que, no sistema cognático amazônico, o

torno do feitiço expressa nos cantos rituais de *morezowagetu* poderia ser pensada também como uma oposição (ou debate) entre o modo relacional do parentesco e da feitiçaria, e o modo relacional do ritual e da vida pública.

Mas as mulheres não são feiticeiras, são fofoqueiras¹⁸⁵. É significativo que no *morezowagetu* elas apareçam quase sempre na posição de agressoras, acusadoras, contra os homens, que são suas vítimas (invertendo a relação estabelecida através do feitiço amoroso). Já aleguei que fofocas, como o feitiço, incidem no universo das relações duvidosas – uma história que é contada a uma parente atinge um não parente, pois a recepção revela que não havia compartilhamento de opiniões. Aqui também nos deparamos com uma indiferenciação primeira que, como o feitiço, acaba produzindo diferença: quando torna-se claro, no congelamento da fofoca em acusação, que certas pessoas realmente são *izetu*, diferentes.

Ao tomarem para si as flautas *kauka*, os homens garantiram sua exclusividade sobre a fala pública, relegando às mulheres o falar entre si dentro de casa, na roça ou no banho. O feitiço, assim como a fala feminina, é uma atividade das margens (segundo Gregor, 1977, os feiticeiros

“problema” e a “solução” não competem a distintas linhagens.

¹⁸⁵ Apesar de poderem ser agentes do malefício não só com palavras, como revela o caso a seguir. Comentando o poder patogênico do sangue menstrual sobre os homens, Gregor nota que algumas mulheres podem usar deliberadamente seu sangue para contaminar algum homem específico, escondendo o fato de estarem menstruadas. O sangue menstrual assim introjetado no corpo masculino é designado *kauki*, mesmo termo aplicado às flechinhas patogênicas lançadas pelos espíritos (em aweti, *kat u'wyp*), e deve ser sugado pelo xamã através da pele da vítima (*idem*, 143). Ora, para que uma mulher atinja um homem desta maneira, é preciso que ele se alimente de uma comida preparada por ela, o que significa que entretém com ela algum tipo de relação de parentesco. Essa forma de agressão feminina lembra o feitiço “por envenenamento”, ou feitiço posto na comida oferecida a alguém (ver cap. 2, seção 2.6). Recordo-me de duas irmãs aweti que se recusaram a comer o peixe cozido que havia sido mandado através de mim por um homem que vivia do outro lado da aldeia. As relações entre as duas casas já havia sido tão pacífica quanto bélica, mas o fato de que a comida fosse naquele momento enviada deveria ter sido tomado como sinal de amizade: o homem tinha comida em casa, e havia se preocupado em enviar um pocuo às esposas de seu irmão. Ora, nenhuma das duas teve coragem de comer, com medo de enfeitiçamento. Recorro a esta história apenas para sublinhar que quase sempre um homem come comida preparada por uma mulher *como se fossem parentes, para que sejam parentes*, e que este é, ao mesmo tempo, o meio pelo qual uma mulher pode introduzir suas flechas no corpo alheio. O sangue pode ser usado como uma forma de feitiço pelas mulheres e sua influência se exerce, como o feitiço, entre pessoas próximas.

são referidos pelos Mehinaku como “homens dos fundos”, *trashyard men*), e é justamente nos caminhos em torno da aldeia, ou entrando numa casa pela porta dos fundos (voltada para a roça e, mais adiante, a floresta) que atacam. Os feiticeiros, em suma, habitam os mesmos espaços que as mulheres, e não deixam de produzir, como elas, identidade, amarrando-se a suas vítimas. A feitiçaria pareceria assim ser uma atividade eminentemente feminina, mas não o é. Contudo palavras também são formas de influência, formas de constituir pessoas, como se viu com as histórias, e palavras femininas são equiparadas a fofocas ou acusações: coisas que circulam demais, abusos do princípio da identidade.

6.7 Epílogo: formas da diferença

Talvez um dos principais temas que atravessam esta tese diga respeito à contituição de corpos individuais e coletivos a partir dos objetos que circulam entre eles, ora sob a forma de troca, diferenciando-os, ora sob a forma de compartilhamento, identificando-os. Tentei colocar num mesmo plano, tratando a todos como “objetos”, as substâncias corporais compartilhadas entre parentes conectados pelo ato da concepção, bens de valor e conhecimentos; quanto a estes últimos, talvez tenha ficado perdida ao longo da tese a associação que procurei estabelecer entre os conhecimentos sobre técnicas de fabricação corporal e as histórias dos antigos, principal fonte de conhecimentos cosmológicos dos xinguanos – sendo ambos elementos cujo compartilhamento é um importante componente do parentesco, ou das relações de identidade. Sustentei, por fim, que o feitiço pode ser visto como uma perversão da identidade, e logo do parentesco, em dois sentidos: por ser geralmente motivado pelas carências de compartilhamento (por mágoas entre pessoas próximas, para dizer muito simplesmente) e por estabelecer ele mesmo uma espécie de

conexão física.

Poderíamos também formular a oposição entre parentesco e feitiçaria como uma entre o processo de virar mesmo através do outro e aquele de virar outro através do mesmo. Vimos que a fabricação corporal do xinguano implica a apropriação de qualidades *de fora*, seja na absorção de potência dos donos espirituais de remédios, seja na aquisição de conhecimentos de conhecedores de remédios, seja através do que se come, da ornamentação ou dos nomes. Se o parentesco é compartilhamento, pois, o material que ele veicula, através do qual ele se constitui, não é transmitido de geração a geração, mas sempre captado fora (mesmo quando é transmitido entre gerações, como os nomes, pode ser visto como uma captura de qualidades externas). A fabricação do corpo de um parente é, assim, espelhada pela vida ritual, em que o virar *kat* permite à comunidade afirmar-se como comunidade humana e coesa, corpo de parentes, portanto. A feitiçaria, por sua vez, revelando que o aparentamento não se efetivou pelas vias esperadas, através do compartilhamento, e que uma unidade foi perversamente criada através do roubo, faz um igual ser visto como outro – não parente, não humano.

Para encerrar, porque é necessário encerrar em algum ponto, gostaria de retomar a reflexão com que iniciei esta tese, a respeito da unidade xinguana e de suas partes, os grupos “étnicos” que a compõem. Reconhecendo a natureza histórica e processual tanto do que chamamos de Alto Xingu quanto de subunidades como “Kamayurá” ou “Aweti”, aleguei que, se os próprios xinguanos se referem repetidamente a tais unidades, devemos considerá-las com certo cuidado: não reificando-as, como se correspondessem a um dado fixo, mas também não reduzindo sua existência a um produto da intervenção branca ou a uma ficção antropológica. Quero sugerir aqui que os mecanismos que permitem aos grupos xinguanos a um só tempo distinguirem-se uns dos outros e identificarem-se como parte de um mesmo corpo coletivo

podem ser contrastados aos processos de identificação e diferenciação engendrados pela feitiçaria e pela fofoca.

Diversos autores descrevem que o bilinguismo seria mal visto na região. Para os Aweti, poder comunicar-se em línguas estrangeiras, e sobretudo entendê-las, parece ser um valor, um meio de expandir o horizonte de relações e de conhecimento sobre pessoas. Por exemplo, um homem sai de sua casa na aldeia Aweti para participar de um ritual na aldeia Mehinaku, onde nasceu sua mãe, já falecida há muito anos. Esse homem se considera aweti mas, estando entre os Aweti, pode dizer que é mehinaku, enquanto do ponto de vista destes é certamente um aweti, porque viveu toda a sua vida entre o povo do pai e tem competência apenas passiva do idioma de sua mãe. Sem pelo menos entender o mínimo do que se diz lá, no entanto, não estaria indo participar do ritual, a convite do tio. Entender uma língua estrangeira também é interessante para saber notícias de fora pelo rádio, sejam notícias de gente desconhecida sobre as quais se tem uma curiosidade genérica, sejam notícias de parentes falantes de outras línguas, como este tio Mehinaku, ou uma prima Trumai etc. Por outro lado, uma situação como a atualmente vivida pelos Yawalapití é extremamente penalizadora para os Aweti. Na aldeia da Boca¹⁸⁶, onde vivem aqueles, fala-se basicamente em kuikuro e kamayurá, povos com quem os Yawalapití firmaram alianças de casamento no período em que seu grupo local teve de se reconstituir após longa dispersão (ver Introdução e também Viveiros de Castro 1977, Bastos 1987/88/89). Os Aweti às vezes dizem que os Yawalapití verdadeiros acabaram, enquanto em outras situações se referem aos habitantes daquela aldeia como “Yawalapití”, *jawarawyzyza*, sem grandes problemas.

O que importa mais, me parece, aos Aweti, não é manterem-se puros quanto à identidade lingüística, mas poderem manter sua autonomia lingüística, e manter a língua como um objeto de

¹⁸⁶ Assim chamada por localizar-se “na boca” do rio Tuatuari, isto é, no ponto em que este desemboca no Curisevo.

distinção em relação a outros povos. Se em muitos momentos é proveitoso falar a língua dos outros, a língua é manipulada como um meio de criar corpos sociais internamente homogêneos, ao menos temporariamente, sobretudo nos rituais interaldeãos. Um homem filho de mãe mehinaku pode dizer que é mehinaku apesar de ter sempre vivido entre os Aweti, mas em ocasiões rituais ele é inequivocamente aweti. A mútua incompreensão torna-se um elemento chave desses encontros, pois marca justamente a diferença entre sujeitos a partir dos objetos distintos que colocam em circulação, sendo aí a própria língua o objeto “trocado”.

Assim, nos diálogos altamente formalizados entre representantes de aldeias, o que se está comunicando não são os conteúdos, mas posições diferenciais. Ou melhor dizendo, é a combinação de uma estética comum (expressa nos estilos discursivos, modalidades musicais musicais e coreográficas e na ornamentação corporal) com um discurso cujo conteúdo é incompreensível, o que permite aos grupos constituírem-se como iguais, participantes de uma comunidade definida em termos do compartilhamento de um código estético-moral, e distintos, unidades lingüisticamente diferenciadas. A incompreensão entre xinguanos reproduz ainda o efeito, na medida em que limita as trocas linguísticas, da evitação entre afins, e portanto não devemos pensar a primeira como mais natural que a segunda: ambas são produzidas com o mesmo fim, como já foi bastante enfatizado na literatura sobre a área (cf. Basso, 1969, 1985, Gregor 1977, Franchetto, 1986, Ball, 2006). A fofoca, como descrevo a seguir, é pensada pelos xinguanos como um objeto de troca. Mas nesse caso, sustento, as diferenças evidenciadas são de outro nível, não mais aquelas entre grupos linguísticos e sim diferenças entre “parentelas”.

Segundo Franchetto (1986, pg. 266-77), os Kuikuro referem-se ao ato de fofocar pelo termo que designa a troca cerimonial (*uluki*, em kuikuro; *joro'jyt*, em aweti; *moitará*, em kamayurá). A fofoca, para os Kuikuro, é objeto de troca não apenas porque palavras circulam

entre pessoas, mas também porque fofocas podem ser trocadas por outros objetos - quem deseja uma informação pode comprá-la, inclusive com serviços. Franchetto conta como foi aconselhada por seus parentes na aldeia a “não fazer moitará”, isto é, a não dar ouvidos a fofocas - naquele caso específico, sobre quem seriam os feiticeiros da aldeia. Apesar de nunca ter ouvido semelhante analogia entre os Aweti, nem tampouco ter sabido de casos de compra de informação, ela me parece descrever bastante bem a noção de “fofoca”, justamente porque chama atenção para o fato de que a troca lingüística se dá aí entre diferentes, *izetuza*. Quando as pessoas trocam objetos no *joro jyt*, não importa se são duas irmãs que vivem na mesma casa ou se são desconhecidos de aldeias distantes, é na condição de possuidoras de atributos distintos, mas equivalentes, que podem trocar. Como disse, uma história vira *fofoca* quando ultrapassa o círculo de “parentes” e atinge os “não parentes” – sejam moradores de casas distintas que se encontram fortuitamente, ou mesmo coresidentes que divergem sobre um dado tema. Os kuikuro deixam bastante claro que, se é preciso pagar por uma informação, é porque ela vem de *outros*, gente com quem o compartilhamento de histórias poderia não ocorrer. Podemos ainda imaginar que o parente de Franchetto que lhe aconselhava a não dar ouvidos a acusações de feitiçaria aconselhava-a a não receber informações dos outros, fora ele mesmo.

Nos encontros rituais o estilo discursivo compartilhado pelos xinguanos expressa o pertencimento comum, enquanto a identidade diferencial de cada grupo é evidenciada pelo fato de que os discursos são mutuamente ininteligíveis. A fofoca, por sua vez, não é um estilo discursivo específico, uma fofoca é apenas uma história. A forma aí não importa, apenas o conteúdo da fala. Mas se o código é compartilhado, os pontos de vista é que não o são.

A fofoca seria então o correspondente interno da variedade lingüística no nível inter-aldeão? Dado que muitas pessoas possuem parentes próximos vivendo em outros grupos locais, é

comum que certas informações circulem mais facilmente para fora que para dentro, isto é, que uma história (como um colar de caramujo) seja compartilhada com alguém que vive longe e nunca chegue a um caldeão, ou tenha que ser “comprada” por este. A distinção entre nível local e nível supra local não descreve perfeitamente, pois, a relação entre fofoca e diversidade lingüística. Me parece mais bem que esta diz respeito a distintos modos da vida social, um público e ritual, outro das relações privadas e cotidianas. tanto a variação do código linguístico quanto a variação de opiniões que se evidencia à medida em que as histórias circulam dão forma a corpos coletivos definidos em termos daquilo que é compartilhado internamente.

Mas há uma diferença relevante entre as diferenças criadas por cada uma dessas trocas lingüísticas. A distinção criada pela variação lingüística é desejada, fundamental para a constituição do cosmos xinguano enquanto tal. Sabemos já que, na mitologia de origens, os gêmeos Sol e Lua dão origem às línguas xinguanas em seu lamento funerário à mãe falecida. No ritual do kwarup, é preciso que duplas de cantores rituais dos grupos convidados sucedam, uma por vez, às duplas de cantores do grupo anfitrião – cada uma cantando os seus próprios cantos, em suas próprias línguas. Uma festa celebrando mortos kalapalo, por exemplo, deve contar com cantores kuikuro, yawalapití, kamayurá - quantos se possa arregimentar, já que os especialistas rituais são cada vez mais raros em toda a região. Disso depende o bom destino dos mortos, que seguem então para sua aldeia no céu (ver Introdução e cap. 1). Este é apenas um exemplo, enfim, da forte interdependência que reúne os povos xinguanos *em sua diferença*, isto é, tendo a diferença, lingüísticamente marcada, como um fator de coesão.

Quanto à fofoca, podemos dizer que opera um tipo de distinção a um só tempo inevitável e incômoda. Se ela circula entre pessoas de um mesmo grupo local, ou mesmo se ocorre em relações inter-locais, é sempre entre e a respeito de gente conhecida, via de regra, xinguanos. Ora,

se nenhum aweti jamais dirá que *mo'aza* é um universo composto apenas de parentes, ao mesmo tempo espera poder estabelecer com cada outro xinguano em particular uma relação de parentesco – chamando-o de tio, primo ou avô. Por maior a distância que se projete nesses modos de endereçamento (chamar de tio não equivale a chamar de pai), é uma distância que aproxima à medida em que reconhece conexões e prevê sua continuação (*cf.* cap 5). O falar da vida alheia, assim, como o feitiço, pressupõe a proximidade ao mesmo tempo em que denuncia a distância. Note-se que a mesma circulação de histórias que torna as pessoas conhecidas umas das outras, e logo parentes, é por vezes o que impõe sua distância, na medida em que são recebidas como histórias dos outros, fofocas. As histórias da vida cotidiana que circulam são o correlato discursivo dos objetos que se constituem, por um lado, como meios de fazer parentes e, por outro, meios de desfazê-los.

Essas mínimas diferenças que surgem no nível do parentesco não podem ser, pois, o correspondente em menor escala das diferenças inter-aldeãs cuja recriação é efeito da vida ritual. Podemos vê-las antes como formas antitéticas de diferenciação: uma moralmente controlada e deliberadamente produzida, gerando unidades idealmente auto-idênticas; a outra residual e incontrolável, atravessando as unidades que a outra forma cria. Mais do que antítese da diferenciação lingüística, a outra forma de diferenciação, pelo feitiço e a fofoca, pode ser o fundo contra o qual ela opera (*cf.* Viveiros de Castro 2002e). Temos assim, de um lado, um mecanismo de diferenciação cujo produto parece ser a identidade – tanto a auto-identidade dos grupos “étnicos” quanto a identidade xinguana de uma moral compartilhada. Essa diferenciação tem a própria diferença como ponto de partida: o pacifismo só se faz necessário se a guerra estiver no horizonte de possibilidades. E, por outro lado, uma diferenciação que tem a identidade como ponto de partida, a possibilidade de comunicação e compreensão mútua, mas que diferencia sem

direção ou limite, mesmo que produza também, a contrapelo, algum tipo de identidade, as parentelas identificadas por suas verdades particulares. Ocorre que essa identificação é, como venho enfatizando, instável.

Bibliografia¹⁸⁷

- ALLARD, Olivier. 2003. *Emotions and relations: a point of view on Amazonian kinship*. Masters Dissertaton. University of Cambridge.
- AGOSTINHO, Pedro. 1970. “Estudo preliminar sobre o mito de origens xinguano. Comentário sobre uma variante Aweti.”. *Universitas – Revista de Cultura da Universidade Federal da Bahia*. 6-7: 457-519.
- _____. 1974. *Kwarup: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.
- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X.
- BALL, C. G. (2007). *Out of the Park: trajectories of Wauja (Xingu Arawak) language and culture*. Tese de doutorado. University of Chicago.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2004. 310 p.
- _____. 2006. “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja de agência letal”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 12 (2): 285-313.
- _____. 2007. “Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional”. *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 93-1, p. 73-95.
- _____. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp.
- BASSO, Ellen B. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston. 157p.
- _____. 1973. The use of portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib) encounters: changes in a central Brazilian communications network. *Language in Society*, 2, p. 1-21.
- _____. 1975. Kalapalo affinity: its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, 2, p. 207-228.

¹⁸⁷ As referências no corpo da tese remetem sempre à data de publicação original dos trabalhos.

- _____. 1985. *A musical view of the universe*. The University of Pennsylvania Press.
- _____. 1987. *In Favour of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____. *The Last Cannibals: a South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995. 319 p.
- _____. 2000. “O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a ‘história kalapalo’?”. In: *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). Rio de Janeiro: UFRJ.
- BASTOS, Rafael J. de M. O ‘payemeramaraka’ Kamayurá – uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingu. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, p 139-178, 1984/1985.
- _____. “Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, p.391- 426, 1987/88/89.
- BECKER [Basso]. 1969. Ellen R. *Xingu Society*. Tese (doutorado). The University of Chicago, Chicago.
- BOUDIN, Max Henri. 1966. *Dicionário Tupi Moderno (dialeto Tembé-Tenetehara do Alto rio Gurupi)*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente. Governo do Estado de São Paulo.
- BETTS, La Vera. 1981. *Dicionário Parintintin-Português Português-Parintintin*. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics.
- CARNEIRO, Robert L. 1956/1958. “Extra-marital sex freedom among the Kuikuro indians of Mato Grosso”. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo : Museu Paulista, n.10, p.135-42.
- _____. 1978. “Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion”. In: COHEN, Ronald; SERVICE, Elman R. (eds.). *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc. pp. 205-224.
- _____. 1995. “The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right?”. In: SPONSEL, Leslie E. (ed.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson e Londres: The University of California Press. pp. 45-70.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Hucitec: São Paulo. 152 pp.

- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004 [1977]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 1992. *Faces da afinidade: um estudo bibliográfico do parentesco xinguano*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. 1995. Da complexidade do elementar: Para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 121-206.
- _____. 2001. Virando gente: notas a uma história awetí. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 358-400.
- CROCKER, J. C. 1985. *Vital souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. 1982. *Dicionário Histórico de Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. In: _____. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lucia Oliveira, Lucia Claudia e Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996 [1980], p. 83-116.
- DOLE, Gertrude. 1964. "Shamanism and Political Control Among the Kuikuro". In: BECKER, Hans (ed.). *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover, Druck: Munstermann-Druck GMBH. pp. 53-62.
- _____. Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro. In: SWARTZ, M. J. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1976, p. 73-88.
- DOUGLAS, Mary. 1963. "Techniques of Sorcery Control in Central Africa". In *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. pp 123 -141.
- _____. 1970. "Introduction: thirty years of witchcraft, oracles and magic". *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications. pp 257-275.
- DRUDE, Sebastian. "Fala masculina e fala feminina em Awetí". manuscrito. s/d.
- _____. "Tense, Aspect and Mood in Awetí Verb-Paradigms: Analytic and Synthetic Forms". manuscrito. s/d.

- _____. 2007. "Nasal Harmony in Awetí and the 'Mawetí-Guaraní' Family (Tupí)". *Estrutura das Línguas Amazônicas: Fonologia e Gramática*. Manaus.
- DRUDE, Sebastian, AWETI, Waranaku, AWETI, Awajatu. 2007. "A Ortografia da Língua Awetí". manuscrito.
- ERICKSON, Philippe. 1987. "De l'appivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne". *Techniques & Culture*. 9 Janvier-Juin.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. 2005 [1937]. Rio de Janeiro: Zahar (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).
- EWART, Elizabeth. "Lines and Circles: Images of Time in a Panará Village". *Journal of Royal Anthropological Institute (N.S)* 9, 261-279.
- FAUSTO, Carlos. 1999. 'Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia'. *American Ethnologist* 26(4), 933-56.
- _____. 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* [online]. vol.14, n.2, pp. 329-366.
- FAVRET-SAADA, J. 1980 [1977]. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAVRET-SAADA, J. & CULLIN, C. 1989. "Unbewitching as Therapy". *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 1. pp. 40-56.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006. 109 p.
- _____. 2008. "Imagens do poder: a política xinguaná na etnografia". *Cadernos de Campo* v. 17 n 17.
- _____. 2008. "Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu". *IDE* n. 48. pp. 94-98.
- FRANCHETTO, B.1986. *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Tese de doutorado. Museu Nacional, UFRJ.
- _____.1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu)". In: Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, Eduardo (orgs). *Amazônia:*

etnologia e história indígena. São Paulo, NHII/USP FAPESP. Pg. 95-116.

- _____. 1998 (1992). “O aparecimento dos caraíba’. Para uma história kuikuro e alto-xinguana”. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp 339-356.
- FORGE, Anthony. 1970. “Prestige, Influence and Sorcery. A New Guinea Example”. In Douglas, Mary (ed.). *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications. pp 257-275.
- GELL, A. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana, The University of Illinois Press.
- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso do Piro”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 3(2): 39-65.
- _____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu. In: *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1953], p. 73-119.
- _____. 1979 [1949]. Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. In: *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.
- GLUCKMAN, Max. 1987 [1940]. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna” (Parte I). In: *Antropologia das sociedades contemporâneas* (org. Bela Feldman-Bianco), São Paulo, Global, p. 227-267.
- _____. 1963. “Gossip and scandal”. *Current anthropology* 4 (3): 307-316.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia Selvagem. Ritual e Mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP.
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. 382 p.
- _____. 1985. *Anxious Pleasures. The sexual lives of an amazonian people*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- _____. 1992. Uneasy peace: intertribal relations in Brazil’s Upper Xingu. In: HAAS, J. (ed.). *The Anthropology of war*. Nova Iorque: The Cambridge University Press, pp. 105-

125.

- HECKENBERGER, Michael. 1996. War and peace in the shadow of empire : sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1400-2000. Pittsburgh : Univ. of Pittsburgh.
- _____. 2000. “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana”. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2000b. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese”. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2004. “The Wars Within: Xinguano Witchcraft and Balance of Power”. In: *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Dark Shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. pp 179-201.
- _____. 2005. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova Iorque: Routledge.
- IRELAND, Emilienne. 2001. Noções Waurá de humanidade e identidade cultural. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro : UFRJ. pp.249-86
- HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. “Introduction”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press. p. 1-25.
- HUGH-JONES, Stephen 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- _____. 2006. “The Substance of Northwest Amazonian Names”. In von BRUCK, G. & BODENHORN, B. *The Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 73-96.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1975. *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo : Ática (Ensaio, 7).
- KAPFERER, Bruce. 1997. *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- _____. 2002. “Introduction: Outside All Reason – Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology”. In: _____ (ed). *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York, Oxford: Berghahn Books. pp 1-30.

- KEANE, Webb. 2002. "Sincerity, 'modernity', and the Protestants". In: *Cultural Anthropology* 17 (1): 65-92.
- LARAIA, Roque de Barros. 1967. "O Sol e a Lua na mitologia xingua". *Revista do Museu Paulista*, 17.
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e "nekrets" Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.
- LEACH, Edmund R. 2001 [1966]. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948. Tribes of the Upper Xingu River. In: STEWARD J. (org). *Handbook of South American Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution. V 3: The Tropical Forest Tribes. pp. 321-348.
- _____. 2003 [1950]. "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 11-48.
- _____. 2004 [1964]. *Mitológicas I: o cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004 [1967]. *Mitológicas II: do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2006 [1968]. *Mitológicas III: a origem das maneiras à mesa*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 1986 [1985] *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1993 [1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze 1995. *A Parte do Cauim: Etnografia Juruna*. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. 2002. 'O quê é um corpo?'. *Religião e Sociedade*. pp. 22, 9-19.
- _____. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp : ISA; Rio de Janeiro : Nuti/ISA.
- MALINOWSKI, B. 1978 [1922]. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril.
- MAYBURY-LEWIS, David. *Akwě-Shavante Society*. 1974 [1967]. Nova Iorque: Oxford University Press,
- MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

- MENGET, Patrick. 1993. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, vol. 33 n. 126-128. pp.59-76.
- _____. 2001 [1977]. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.
- MIDDLETON, J; WINTER, E.H (eds.). 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. 302 pp.
- _____. 1963. "Introduction". In *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. pp 1 -26.
- MIDDLETON, J. 1963. "Witchcraft and Sorcery in Lugbara". In *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. pp 257-275.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. 1966 [1955]. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle: The University of Washington Press.
- OBBERG, K.1953. "Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil". Smithsonian Institution: Institute of Social Anthropology Publication n. 15, Washington, D.C.: Government Printing Office.
- OVERING KAPLAN, J. 1977. "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vl II.: 9-10 e 387-394.
- OVERING, J. 1984. "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity Among the Piaroa of Venezuela". In: Kensinger K.M (ed.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana and Chicago: university of Illinois Press. pp 127- 155.
- _____. 1985. "Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatoru confusion". In: Overing (ed). *Reason and Morality*. London and New York: Tavistok. pp152-179.
- POLLOCK, D. 2004. "Siblings and Sorcerers: The Paradox of Kinship among the Kulina". In: *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Dark Shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. pp 202-214.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1973 [1935]. "Sucessão patrilinear e matrilinear". In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.
- RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.
- _____.1970. "Factions and Exclusions in Two South American Village Systems". In

- Douglas, Mary (ed.). *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications. pp 245-255.
- _____. 1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, Marshall D. 1970 [1968]. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. 1972. *Stone Age Economics*. London : Tavistock Publications.
- _____. 1977 [1963]. Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. In: GUASTI, L.; LANDÉ, C. H.; CHMIDT, S. W.; SCOTT, J. C. (eds.) *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press. p. 220- 231.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1993. From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America. *L'Homme*, 126-128, p. 213-230.
- _____. 2002. The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America. In: HILL, J., SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press. p. 25-51.
- SCHADEN, Egon. 1972 [1965]. A aculturação intertribal. In: Fernandes, F. (org.). *Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SCHNEIDER, D. M. 1980. [1968]. *American kinship. A cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2004 [1972]. "What is kinship all about?". In: Parkin R. & Stone L. (eds). *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SCHULTZ, Harold. 1965/66. "Lendas Waurá". *Revista do Museu Paulista NS*, 16: 21-149.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987[1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in J. Pacheco de Oliveira Filho (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed da UFRJ/Marco Zero.
- SEEGER, A 1981 *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- SERRA, Ordep. 2006. *Um tumulto de asas. Apolicalipese no Xingu*. Salvador: EDUFBA.

- STANG, Carla. 2009. *A walk to the river in Amazônia: ordinary life for the Mehinaku indians*. Londres: Berghahn Books.
- STASCH, R. 2001. Giving Up Homicide: Korowai Experience of Witches and Police (West Papua). *Oceania* 72 no1. pp 33-52.
- _____. 2009. *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Los Angeles: University of California Press.
- STEINEN, Karl von den. 1940 [expedição de 1886] *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: separata renumerada da "Revista do Arquivo" Nos. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura.
- STEWART, P. & STRATHERN, A. 2004. *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, M. 1988. *The gender of the gift*. Berkley: University of California Press. 422 pp.
- _____. 1999. "The Ethnographic Effect II". In: *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: The Athlone Press. pp 226-258.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- TAYLOR, Anne-Christine 1994. 'Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Equateur'. In: E. Copet and H. Hérítier-Augé (eds). *Les Complexités de L'Alliance IV (Économie, Politique et Fondements Symbolique de L'Alliance)*. Paris : Archives Contemporaines.
- _____. 1996. 'The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 201-15.
- _____. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155:309-334.
- _____. 2003. "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro" in *L'homme* (165).
- TELLE, Kari G. 2002. "The smell of Death. Theft, Disgust and Ritual Practice in Central Lombok, Indonesia". In: Kapferer, B. (ed). *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York, Oxford: Berghahn Books. pp 75-104.
- TURNER, Terence. 1979. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". In Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press.

- _____. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the kayapó". *Cultural Anthropology* 10(2): 143-170.
- URBAN, G. 1996. *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.
- VILAÇA, Aparecida 1992. *Comendo Como Gente. Formas do Canibalismo Wari'*. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro : Rio de Janeiro.
- _____. 2005. "Chronically unstable bodies: reflection on Amazonian corporalities". *Royal Anthropological Institute (N.S.)* 11, 445-464.
- _____. 2009. "Dividuality in Amazonia: God, Devil and the constitution of personhood in wari' Christianity". manuscrito.
- VILLAS-BOAS, Cláudio & VILLAS BOAS, Orlando. 1990 (1970). *Xingu: os índios, seus mitos*. Porto Alegre: Kuarup.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapiti'*. 1977. Tese de mestrado. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro
- _____. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- _____. 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In M. Carneiro da Cunha & E.B. Viveiros de Castro (eds), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- _____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.
- _____. 2002a. "Esboço de cosmologia Yawalapiti'". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 25-86.
- _____. 2002b. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 87-180.
- _____. 2002c. "Imanência do inimigo". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 265-294.
- _____. 2002d. "Imagens da natureza e da sociedade". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 317-344.
- _____. 2002e. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 401-456.
- _____. 2002f. Xamanismo e sacrifício. In *A Inconstância da Alma Selvagem*.

São Paulo: Cosac & Naify. pp 457-472.

_____. 2002g. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 401-456.

_____. 2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, 2(1): 3-22.

_____. 2007a. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, 14/15, 319-338.

_____. 2007b. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos Cebrap* 77: 91-126.

_____. 2009. “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic”. In S. Bamford and J. Leach (Eds.), *Kinship and beyond. The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books. pp 237-268.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CALAVIA, O.; FAUSTO, C.; STOLZE LIMA, T.;FRANCHETTO. B. 2003. *Transformações indígenas – os regimes de subjetivação à prova da história*. Projeto PRONEX apresentado ao CNPq, Núcleo de Transformações Indígenas. Rio de Janeiro, Museu Nacional. [manuscrito].

VIVEIROS DE CASTRO, E. & TAYLOR, A-C. 2006. “Un corps fait de regards”. *Qu'est-ce qu'un corps*. Paris. Musée du Quai Branly. pp 148-199.

WAGNER, Roy. 1967. *The curse of Souw: principles of daribi clan definition and alliance*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1977 “Analogic kinship: a Daribi example”. *American Ethnologist* 4(4): 623-642.

_____. 1981. *The invention of culture* (2nd edition revised and expanded). Chicago: University of Chicago Press. Whitehead, N. L. & Wright, R. (ed.).

WHITEHEAD, N. L. & WRIGHT, R. (ed.). 2004. *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Dark Shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. 327 p.

WINTER, E.H. 1963. “The Enemy Within: Amba Witchcraft and Sociological Theory”. In *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. pp 277-299.

ZARUR, George. 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: Funai.

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1540> - consultado em 30/04/2010

Coletivo Kuikuro de Cinema, 2008. “O dia em que a lua menstruou”.

Anexo 1

Terminologia de parentesco

Ego masculino

Termo referencial	vocativo	Posição relacional
<i>itamuj</i>	<i>atu</i>	MF/FF e gerações acima
<i>itak</i>	<i>ati</i>	MM/FM e gerações acima
<i>itup</i>	<i>apaj</i>	F
<i>ity, iteamamaj</i>	<i>ama, mamaj</i>	M
<i>itupizu</i>	<i>apaj</i>	FB, FFBS, FMZS etc.
<i>itywati'yt</i>	<i>ama mamaj</i>	MZ, MFBD, MMZD etc.
<i>itutyt</i>	<i>awaj</i>	MB, MFBS, MMZS etc.
<i>itaité</i>	<i>ajeje</i>	FZ, FFBD, FMZD etc.
<i>ityti'yt</i>	<i>tataj</i>	eB, FBS, MZS etc.
<i>itywyt</i>	<i>pi'a</i>	yB, FBS, MZS etc.
<i>injyt</i>	<i>tataj (eZ)</i> <i>tōti (yZ)</i>	Z, FBD, MZD etc.
<i>ipáwyt</i>	-	MBCh, FZCh
<i>ita'yt</i>	<i>pi'a</i>	S, BS, FBSS, MZSS etc. MBSS, FZSS
<i>itati'yt</i>	<i>tōti</i>	D, BD, FBSD, MZSD etc. MBSD, FZSD
<i>iti'yt</i>	<i>pi'a (ZS), tōti (ZD)</i>	ZCh, FBDCCh, MZDCCh etc. MBDCCh, FZDCCh
<i>itemiamuju</i>	<i>atu</i>	SS/DS/DS/DD
<i>itaty</i>	-	W
<i>Itaty up</i>	<i>(potikatu*)</i>	WF, WMB etc.
<i>Itatitoza</i>	<i>(potikatu)</i>	WM, WFZ etc.
<i>ikytsitsap</i>	<i>(potikatu)</i>	ZH, WB etc.
<i>itowatsat</i>	-	SWF, SWM, DHF, DHM
<i>ita'yt aty</i>	<i>(potikatu)</i>	SW, BSW, ZSW
<i>itati'yt men</i>	<i>(potikatu)</i>	DH, BDH, ZDH

Ego feminino

Termo referencial	vocativo	Posição relacional
<i>itamuj</i>	<i>atu</i>	MF/FF e gerações ascendentes
<i>itak</i>	<i>ati</i>	MM/FM e gerações ascendentes
<i>itup</i>	<i>apaj</i>	F
<i>ity, iteamamaj</i>	<i>ama, mamaj</i>	M
<i>itupizu</i>	<i>apaj</i>	FB, FFBS, FMZS etc.
<i>itywati'yt</i>	<i>ama mamaj</i>	MZ, MFBD, MMZD etc.
<i>ituty</i>	<i>awaj</i>	MB, MFBS, MMZS etc.
<i>itaité</i>	<i>ajeje</i>	FZ, FFBD, FMZD etc.
<i>ikywy</i>	<i>tataj (eB)</i> <i>pi'a (yB)</i>	B, FBS, MZS etc.
<i>itytet</i>	<i>tataj</i>	eZ, FBD, MZD etc.
<i>ikyppy'yt</i>	<i>tōti</i>	yZ, FBD, MZD etc.
<i>ipáwy</i>	-	MBCh, FZCh, MBCh, FZCh
<i>imenbyt</i>	<i>pi'a (S)</i> <i>tōti (D)</i>	Ch, ZCh, FBDCh, MZDCh etc. MBDCh, FZDCh etc.
<i>ipeng</i>	<i>pi'a (BS), tōti (BD)</i>	BCh, FBSCCh, MZSCCh etc. MBSCCh, FZSCCh etc.
<i>imenpenbyt</i>	<i>tōti (fem), pi'a (masc)</i>	SS/DS/DS/DD
<i>imen</i>	-	H
<i>imen up</i>	<i>(potikatu)</i>	HF, HMB etc
<i>Imen ty</i>	<i>(potikatu)</i>	HM, HFZ, WM, WFZ etc.
<i>ikytsitsap</i>	<i>(potikatu)</i>	BW, HZ etc.
<i>itowatsat</i>	-	SWF, SWM, DHF, DHM
<i>imenbyt aty</i>	<i>(potikatu)</i>	SW, ZSW, BSW
<i>imenbyt men</i>	<i>(potikatu)</i>	DH, ZDH, BDH

* *potikatu* é a atitude de respeito entre afins de mesma geração e geração alternada, e aparece indicada ao lado das categorias relacionais a que se aplica o termo.

Livros Grátis

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

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)