

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

Angela Kurovski

Anfitriões Guerreiros:
um estudo sobre rivalidade e generosidade nos Kagwahiva Parintintin

Curitiba
março de 2005.

Angela Kurovski

Anfitriões Guerreiros:
um estudo sobre rivalidade e generosidade nos Kagwahiva Parintintin

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, sob a orientação do Pr Dr. Marcos P. D. Lanna e da Pra. Andréa M. de Oliveira Castro.

Este exemplar corresponde à
Redação final da dissertação
defendida e aprovada pela Banca
examinadora composta por:

Pr. Dr Marcos Pazzanese Duarte Lanna (Presidente)

Pra. Andréa Oliveira Castro (co-orientadora)

Pr. Dr. João Dal Poz Neto (1º examinador)

Pr. Dr Ricardo Cid Fernandes (2º examinador)

Pr. Marcos Silveira (suplente)

Curitiba
março de 2005.

Sumário

Introduzindo o Assunto	01
Capítulo I	
Os Kagwahiva Parintintin em Diferentes Temporalidades e Contextos	
1. 1. Os Kagwahiva.	14
1. 1.2. No tempo que Rondon descobriu o Brasil	22
1.2. As aldeias Parintintin	33
1.2.1. A aldeia Canavial – rio Ipixuna	34
1.2.2. A Aldeia do Lago e Igarapé Pupunhas	37
1.2.3. A Aldeia Traíra	42
1.3. Os Kagwahiva Parintintin e seus Outros	
1.3.1. Os Vizinhos Kagwahiva dos Parintintin	49
1.3.1.2. Os Tenonde do Igarapé Preto	53
1.3.1. 3. Os Jahoi	54
1.3.2.. Os Tapy	55
1.3.2.1. Os Pirahã	56
1.3.2.2. Os Tora, o Outro Próximo.	58
1.3.2.3. Os Apurinã	59
1.3.2.4. <i>Tapy'ytig</i> (O outro branco)	60
A. Os Agentes Governamentais	62
B. As Organizações não governamentais	64
C. Os Pesquisadores	66
D. Os brancos circunvizinhos	66
	66
Capítulo II	
Do Mito a História: a dualidade Parintintin	
2.1. O sistema de metades Kagwahiva	70
2.2. “Os abandonados”: O mito Cosmológico Kagwahiva	90
Capítulo III	
Discursos, Rituais e Cosmologia	
3.1. Tensões e articulações entre o discurso político contemporâneo e as categorias nativas:	123
3.1.1. As mulheres também fazem Política	140
3.2. Catolicismo e Canibalismo: faces da mesma moeda	
3.2.1. A Festa de Santo: os Parintintin, anfitriões civilizados.	147
3.2.2. <i>Nhakâga</i> : a festa da predação	153

3.2.3. A ritualização da guerra invisível: os Parintintin empenhados em reconstruir sua cultura antiga	168
Considerações Finais	
Inimigos Íntimos: entre guerras, predação e dádivas.	181
Referências Bibliográficas	190
Mapas	
Situação das Terras Indígenas – Funai/2002 – localização da área pesquisada	
Mapa Área Cultural Tapajós-Madeira - Nunes Pereira	20
Mapa – Croqui, elaborado por Nimuendaju (1922) – Rio Maici	21
Croqui – Localização das aldeias Parintintin	32
Mapa Terras Indígenas Madeira – Tapajós	48
Figuras	
Figura 01 - Unidades familiares da aldeia Canavial	35
Figura 02 - Unidade familiar lago Pupunhas	39
Figura 03 - Unidade familiar do igarapé Pupunha	40
Figura 04 - Casamentos por troca na aldeia Traíra	43
Figura 05 - Síntese das alianças Kagwahiva Parintintin na atualidade	69
Figura 06 - Casamentos por trocas entre os Parintintin	82
Figura 07 - Modelo de organização dual Parintintin	86
Figura 08 - Esquema de relações entre termos do mito	103
Figura 09 - Sistema de chefia na aldeia Traíra	135
Figura 10 - Sistema de chefia na aldeia Canavial	138
Tabelas	
Tabela 01 - Dados sobre a situação das terras indígenas Kagwahiva	29
Tabela 02 - Quadro demonstrativo das atividades econômicas das aldeias	47
Tabela 03 - Classificação de vegetais e animais segundo as metades	74
Tabela 04 - Nomes Parintintin e metades	78
Tabela 05 - Dados do número de pessoas por metade (1996)	87
Tabela 06 - Distribuição de cargos aldeia Pupunha	134
Tabela 07 - Distribuição de cargos aldeia Traíra	137
Tabela 08 - Modelos de chefia Parintintin	139
Tabela 09 - Quadro comparativo entre a Festa de Santo e Mbotawa	159
Tabela 10 - Quadro das Correlações entre mito, rituais e festas	177
Fotos - Arquivo OPAN	
01; 08; 12 - autor Ednelson Souza Pereira (Makuxi)	
10 - autor Fernando Penna	
04 - autor desconhecido	
Fotos 11; 09; 13; 42; 05; 06; 07 - autor Luciano Silva	
Fotos 2 ; 3 ; 14 - Museu Nacional	

Resumo

Este trabalho analisa várias dimensões da vida social Parintintin, especialmente os ritos, as trocas e as rivalidades que constituem sua cosmologia e história. Pretende ainda compreender como este povo Tupi Kagwahiva do Amazonas, apropria-se do mundo contemporâneo e coexiste com a sociedade envolvente. A exemplo de Mbahira - o herói trickster que reconstruiu o mundo cultural Kagwahiva pós-dilúvio que usou de artimanhas para roubar o fogo dos urubus e se apossar das flechas de outros povos, entre outras façanhas - os Parintintin buscam se apropriar das tecnologias e conhecimentos da sociedade nacional de várias formas: seja pela projeção de alianças para o exterior, pela lógica da predação simbólica ou forçando a generosidade generalizada dos seus Outros. Na atualidade, as práticas e discursos dos Parintintin, mais do que apontar para um desuso dos princípios estruturais próprios e, portanto para uma incorporação dos Parintintin a valores da sociedade nacional, frisam exatamente o contrário, uma aplicação e reelaboração de princípios sociais e culturais próprios, como forma de escapar da não humanidade e revitalizar sua própria sociedade.

Palavras chaves:

Generosidade, Predação, Metades Exogâmicas, Cosmologia, História, Ritos, organização social

Generosity, Predation, Exogamous Moieties, Cosmology, History, Rites, social organization

Abstract

This work analyses several dimensions of Parintintin social life, especially its rites, exchanges and rivalries which constitute their cosmology and history. It also aims to understand how this Tupi Kagwahiva people of the Amazon state in Brazil, appropriates the contemporary World and coexists with the involving society. As in the example of Mbahira –the trickster hero that reconstructed the cultural world Kagwahiva after-deluge using different cunning to steal the fire of vultures and take possession of the arrows of other peoples, among others exploits -the Parintintin search to appropriate technologies and knowledge of the national society in different forms: either by the projection of alliances in the exterior, by the logic of symbolic predation or by forcing generalized generosity of their Others. In the present time, Parintintin practices and discourse, rather than pointing towards the end of their own structural principles and therefore of an incorporation to the values of the national society, emphasize the opposite, an application and reworking of their own social and cultural principles as a form to escape a destiny of non humanity and to revitalize their society.

*Aos meus pais, Edmundo e Izabel,
Makuxi e
Iniwara;
meu porto seguro.*

*Aos Kagwahiva e Torá do baixo Madeira -
Guerreiros de ontem, e de hoje.
Outros portos, outras historicidades...*

Agradecimentos

Quando comecei a escrever esta página, duas coisas me vieram à mente: Um ritual de passagem, o meu ritual de passagem, - “do indigenismo à vida acadêmica, da Amazônia a Curitiba”; e a doce sensação, agora já no final, que valeu a pena. A outra, como dizia o poeta, que, neste momento, eu sou toda coração e tenho muito a agradecer a todos que viabilizaram esta passagem.

Agradeço, inicialmente ao Programa de Pós-graduação - Departamento de Antropologia Social da UFPR e a CAPES que me concedeu uma bolsa no período de 2003 - março 2005. Aos meus professores, que neste meu ritual de passagem, representaram uma espécie de “padrinho de iniciação”, me introduzindo nas diversas teorias deste mundo fantástico da Antropologia. Em especial, aos professores doutores: Pr^a Dr. Christine Chaves, Pr^a Dr. Ciméa Bevilaqua e Pr^a Dr. Sandra Stoll, com as quais tive a oportunidade de debater em sala de aula. Meus agradecimentos a Pr^a. Dr. Rosângela Digiovanni e Pr^a. Dr. Celma Baptista, Pr. Dr. Marcos Silveira e ao Pr. Carlos, pelo incentivo; e ao Secretário do Departamento, Andrade, pela amizade e disponibilidade em quebrar todos os “galhos possíveis”. Aos professores doutores, Márcio Silva e Ricardo Cid Fernandes, pelas valiosas e generosas sugestões ao meu trabalho e pelas aulas sempre muito interessantes, que me auxiliaram na seleção de parte da bibliografia.

Costuma se dizer, nas artes marciais, que mestres são aqueles que mostram o caminho. Nesta minha passagem, meus orientadores Pr. Dr. Marcos Lanna e Pr^a. Andréa Oliveira Castro não só me mostraram o caminho, mas ensinaram-me a fazê-lo e a percorrê-lo da melhor forma possível. Generosos, amigos, pacientes e, também críticos, quando necessário. A eles reconheço como meus mestres.

Agradeço ainda ao Pr. Dr. Bruce Albert, Pr. Dr. João Dal Poz, Pr. Edmundo Peggion, Pr. Ivo Schoroeder, Pr^a. Terezinha Corrêa e Pr. Luciano Silva pela generosidade em partilhar seus materiais e pelas tantas informações ao longo de minha vida. A coordenação da OPAN por disponibilizar o arquivo fotográfico,

especialmente a Fernando Penna, que gentilmente “scaniou” as fotos Kagwahiva.

Meus agradecimentos, aos velhos amigos, Margareth Lack, Kátia Zortea, Rosa *Mito* e Cleacir Alencar. A René Sperafico, amigo de todas as horas, que, gentilmente, fez sugestões sobre a formatação do meu trabalho. Aqui, também faço uma homenagem a Doraci Edinger, que compartilhou comigo essa experiência junto aos Kagwahiva e, infelizmente, nos deixou, injustamente assassinada na África por defender as causas populares. E aos novos, colegas de turma de mestrado - Daniela, Flávia, Ane, Tatiana, Laura, Célio, Liliane, Patrícia, Gustavo, Zélia, Rafael, Eveline, Ana Paula - pelos debates animados e polêmicos em sala de aula. Em especial, aos meus amigos, Márcia Ribeiro - minha parceira preferida de discussão; ao João Rickli - sempre com palavras otimistas e amigas; e, José Trajano - sempre presente. Não poderia deixar de citar, “meus amigos de fé, irmãos camaradas” Verediane Gautério, fascinada por bruxas e lobisomens e Ricardo Lienig, pelas análises de natureza e cultura; com eles aprendi muitas coisas, a mais importante delas foi que Epicuro tinha uma certa razão, alcançamos a felicidade quando temos amigos. A vocês dois, eu digo: - “amigo é coisa para se guardar”. Sem vocês, amigos, provavelmente meu ritual de passagem seria mais penoso.

Com os Kagwahiva Parintintin, os Tora, Tenonde e Tenharin, que sempre me acolheram com bons anfitriões, tenho uma dívida imensa, palavras seriam pouco para agradecer tudo que aprendi e vivi com eles. Acho que nós, juntos, fizemos um pouquinho de *morogweta* (história) nestas paragens do baixo Madeira. Esta dissertação pertence a vocês, Parintintin.

Por fim, agradeço aos meus pais, amigos sinceros e carinhosos, que não mediram esforços para que tudo desse certo. Iniwara, minha filha de 8 anos, que soube compreender minha ausência e respeitar meus momentos de solidão teórica. Nunca deixou de trazer cafezinhos e florzinhas para me animar nestes momentos de completa “hibernação” na frente do computador. Ao meu companheiro, que, pacientemente, corrigiu os termos em língua Kagwahiva presentes nesta dissertação, e me forneceu muitas informações preciosas. Esta dissertação, também tem muito de você, Makuxi. Meus agradecimentos sinceros aos meus irmãos, Adriano, sempre pronto a me ajudar, e ao Maurício, distante fisicamente, mas sempre presente. As minhas cunhadas Orli e Valéria,

amigas de todos os momentos, e que já foram “consanguinizadas” por mim. Aos meus sobrinhos, Adriana, Vitor e Giovana e a Thiago, 15 anos, que gostava de ler meus trabalhos de curso, e sempre estava pronto para me ajudar no mundo fantástico da informática. Minha família, meu porto seguro.

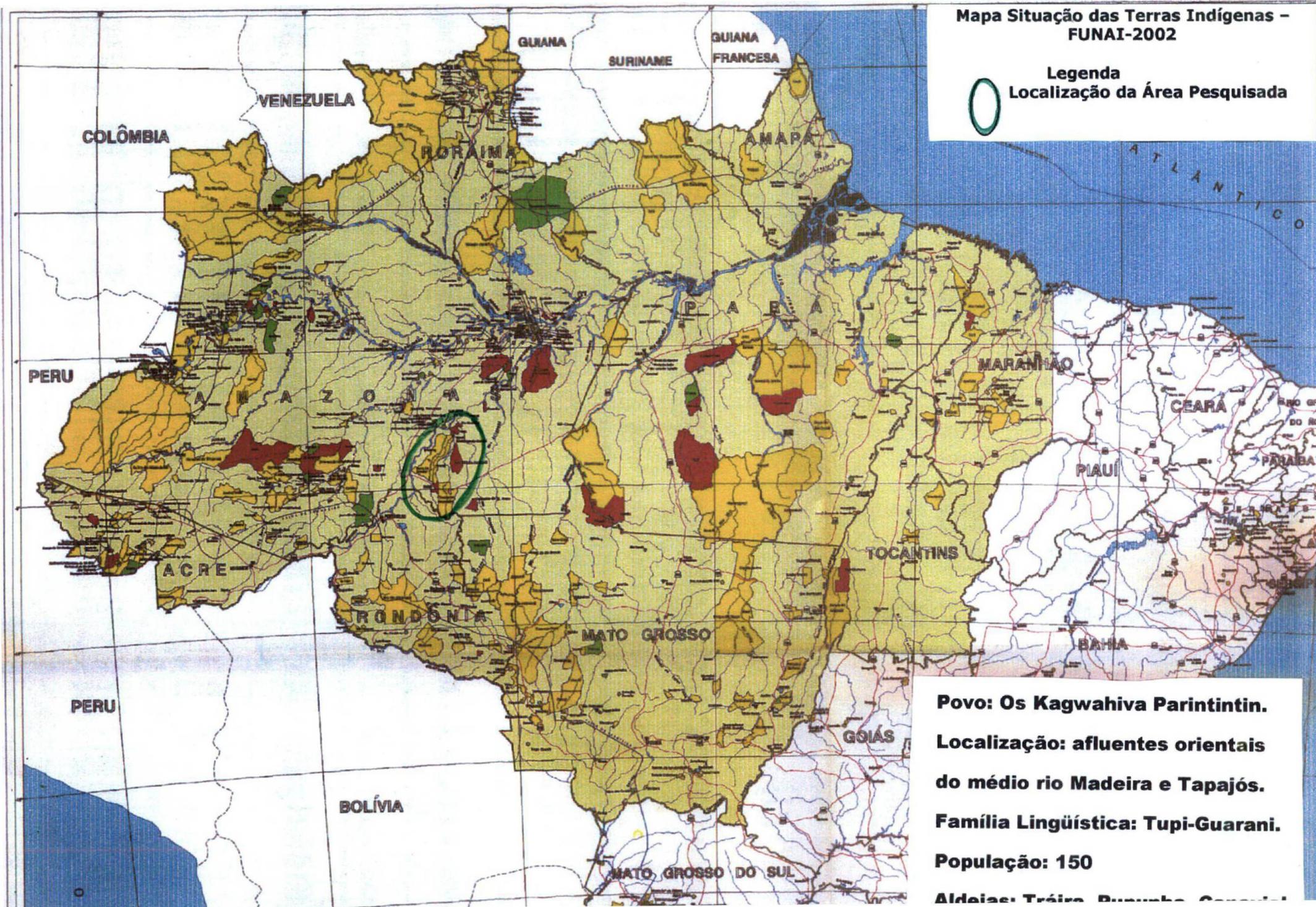
Agradeço também, aos tantos anônimos que cruzaram meu caminho pelos corredores da Universidade, e que conversamos amenidades, afinal, nestes momentos, voltava à realidade; e lembrava: - Sim, existe vida, além da pilha de livros. Isto nos animava “a juntar amigos” e debater Antropologia, no bar da esquina, depois da aula.

Obrigada, como diriam os Kagwahiva, ***Pyrehete***.

Mapa Situação das Terras Indígenas - FUNAI-2002

Legenda

Localização da Área Pesquisada



Povo: Os Kagwahiva Parintintin.

Localização: afluentes orientais do médio rio Madeira e Tapajós.

Família Lingüística: Tupi-Guarani.

População: 150

Aldeias: Três, Duas, Uma

Introduzindo o Assunto

Agwahiva'ğa, um velhinho Kagwahiva Parintintin, todo o início de mês, se deslocava da aldeia à cidade para receber os benefícios de sua aposentadoria. Logo que chegava, ele me pedia “*agasalho*” [hospedagem] e atava sua rede na varanda. Às noites, eu adormecia, ouvindo seus cantos e lamentos em língua Kagwahiva. Certa vez, ele retornara do bar e, embalado pelo **Kagwi** (aguardente dos brancos), disse-me:

- **Kunhavi** (como me chamava na língua Kagwahiva), você gosta de ouvir nossas histórias, né? Você quer ouvir histórias? Eu tenho muitas histórias para contar, mas são todas muito tristes!

No dia seguinte lhe perguntei, que histórias tristes tinha para me contar. Ele sorriu. Percebi, entretanto, uma ponta de tristeza em seu olhar. Deu-me a costa e, pensativo, foi caminhando em direção ao bar.

Sem que eu esperasse, virou-se e disse-me:

- Nossa história é triste, **Kunhavi!** Você precisa saber...(1996)

Ao longo desta dissertação pretendo contar um pouco da história de **Agwahiva'ğa** e de seu povo, todavia não é uma mera recapitulação da história do contato; trata-se antes, como lembra Gallois, construir uma análise do “encontro intercultural propriamente dito, dentro de contextos sociológicos, históricos e políticos”. (Gallois, 2002:05), na tentativa de compreender os princípios sociais e culturais que orientam as ações e discursos Parintintin no contexto contemporâneo.

Os dados etnográficos aqui apresentados resultam de observações sistemáticas realizadas nas aldeias Parintintin, no período de 1994 a 2000, quando estive vinculada a um Programa desenvolvido pela Organização Não Governamental Operação Amazônia Nativa (OPAN¹).

¹ A OPAN – Operação Amazônia Nativa, fundada em 1969, é uma organização não governamental, sem fins lucrativos e religiosos, que desenvolve projetos de apoio a diferentes grupos indígenas na região centro-oeste e norte do Brasil. Entre os Kagwahiva Parintintin, a OPAN atuou, desde os anos 80, desenvolvendo o Projeto Kawahib, posteriormente chamado

Em 2002, na condição de docente do Programa de Formação de Professores Indígenas da região sul do Madeira, retornei às aldeias; oportunidade em que reencontrei brevemente os Kagwahiva².

Durante estes anos de convivência com os Parintintin, a despeito do discurso veiculado sobre a sua inevitável integração, não deixei de observar que as suas representações sobre a situação de contato ainda estavam fundadas em antigas concepções e categorias nativas, embora subsumidas por um certo “verniz ocidental”. Reconhecer que os Parintintin mudaram, que ocorreram transformações na organização sócio-cultural deste grupo, não é o mesmo que desprezar por completo a possibilidade das suas interpretações ainda estarem apoiadas em esquemas culturais próprios, como procurarei mostrar no decorrer do trabalho.

Ademais, nos seus discursos, do mesmo modo que enfatizam o desejo em dominar vários aspectos do aparato técnico-científico da sociedade *branca*, fazem colocações que demonstram o desejo em reconstruir a sua cultura antiga, como podemos observar neste depoimento do cacique *Ihogavijui’ğa*: “*Antigamente nós vestia Kaá. Garcia [funcionário do SPI] colocou roupa em meus parentes. Nós quase acabamos. Mas hoje estamos lutando para recuperar nossas coisas, nossas histórias*” (1998). Este jovem cacique fala com dificuldades a língua Kagwahiva, não aprendeu os cantos e histórias dos antigos e, também não sabe ler e escrever em português, um exemplo típico da situação de liminaridade vivida pelos Parintintin, mas que, apesar disto, estão determinados a revertê-la.

Nas diversas narrativas Parintintin transparece esta preocupação com o destino de sua sociedade, que nos revelam, nas entrelinhas, a existência de um “Projeto Parintintin”. Projeto este, que tem nas suas intenções, a reconstrução de sua sociedade e cultura, a recuperação do crescimento demográfico, uma maior visibilidade no cenário político pela

Projeto Humaitá, que encerrou suas atividades por volta de 2004. Maiores detalhes sobre o trabalho desenvolvido pela Entidade consultar Ivo Schroeder em “Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin, tese de mestrado apresentada a Universidade Federal de Cuiabá, 1995.

² Ingressei na OPAN, em 1990, pelo Programa desenvolvido junto aos Madija do Juruá - AM. Quatro anos mais tarde, na condição de coordenadora técnica da entidade, acompanhei, como avaliadora, o Projeto Kawahib. No ano seguinte passei a compor a Equipe deste Projeto, retirando-me em 2000.

participação assídua em eventos exteriores e ampliação de relações políticas no seio da sociedade nacional.

Seria, pois, simplista reduzir este esforço dos Parintintin para a reconstrução de algumas práticas ancestrais como uma mera retórica frente ao Outro, fundada na incorporação do discurso de “etnicidade genérica”, com fins de uma razão prática: garantir a demarcação de suas terras, obter apoio e recursos estatais etc. Como Sahlins (1987) já havia sublinhado “os esquemas culturais são ordenados historicamente, ou seja, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Somente quando um evento é apropriado por e através do esquema cultural, é que adquire significação histórica”. (Sahlins,1990:08-15). Assim, a reflexão que proponho pretende compreender como práticas, discursos e princípios culturais se articulam criativamente no contexto de coexistência com a sociedade nacional e da ordem política social na qual os grupos indígenas se inserem na atualidade.

Não se pode negar que a política integracionista defendida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), permeada por interesses de grandes extrativistas nas terras dos Kagwahiva, tenha acarretado rápidas transformações na vida dos Parintintin. Conjugada a esta política, o ensino educacional oficial implantado desde do início, também representou um instrumento importante na tentativa de estabelecer novos valores e costumes, tais como, a introdução de comemorações de datas do calendário nacional, de festas regionais, do ensino da língua portuguesa, conforme sugere a leitura dos relatórios do SPI de 1924 - 1940. É desnecessário lembrar que, diante desta experiência de relação assimétrica de poder entre sociedade nacional e Parintintin, as antigas categorias culturais indígenas, foram, paulatinamente, remodelando-se para atender este novo contexto.

Do mesmo modo, assim que as duas novas aldeias se constituíram como tal, já em 1984, um jovem Parintintin, que vivera em comunidades regionais, organizou uma escola; ela pouco se diferenciava daquelas existentes nos antigos postos de atração. As crianças uniformizadas eram

postas em fila para comemorar datas cívicas e religiosas, o ensino enfatizava o aprendizado da língua nacional, de canções e costumes da sociedade ocidental. A partir do espaço escolar introduziu-se também a “Festa de Santo”, que descreverei com maior detalhes no capítulo III.

Em meados dos anos 90, constatei que havia poucos falantes da língua indígena. O português regional, com efeito, era usado em todos os momentos da vida comunitária e familiar. Quando comentei sobre esta situação nas aldeias, os Parintintin imediatamente acrescentaram: “*Nossa língua está se perdendo!*” (1994) e apresentaram uma solução simples para este impasse. A exemplo dos *tapy'ytig* (brancos), que usaram a escrita para guardar o conhecimento da língua Parintintin, propunham também a produção de um dicionário próprio, que facilitaria, às futuras gerações, o aprendizado da língua Kagwahiva.

De acordo com relatos Parintintin, a existência de poucos falantes da língua estava creditado não à ausência da transmissão oral pelos mais velhos, ou ainda ao desuso da língua materna no cotidiano. Mas antes ao fato dos “*brancos a terem roubado*”. (1994). Esta noção parece ter sido reforçada quando, segundo informações dos Parintintin, o Instituto, que realizou, por longos anos, pesquisas lingüísticas na aldeia Canavial, negou a doação de um exemplar do dicionário de língua Kagwahiva; colocando-o a disposição somente mediante a compra. Este fato era corriqueiramente lembrado; nas palavras dos Parintintin: “*Roubaram, agora querem vendê-la para nós, nós não vamos comprar nossa própria língua.*”(1994). Tudo se passava, no imaginário dos mais velhos, como se os brancos, ao se apropriarem deste conhecimento, o tivessem retirado dos Parintintin, por isto, dizem: “*Hoje as crianças não querem mais falar a língua*”.

Tal preocupação deu origem a um programa, desenvolvido com apoio da OPAN, que possibilitou aos Parintintin a pesquisa de sua história e sua língua materna. Dois Parintintin puderam visitar museus, pesquisar documentos, material lingüístico e coletar fotografias obtidas na década de 20; material depois apresentado e estudado pela comunidade, com a ajuda dos mais velhos (Kurovski & Pereira: 1996).

No decorrer de dois anos os Parintintin, num esforço conjunto, executaram o ritual do *Yrerupukuhu*³, ocasião formal que propiciou rememoração de cantos quase relegados ao esquecimento. Entre outras práticas, nominaram jovens e crianças em língua Kagwahiva, fabricaram diversos instrumentos antigos e introduziram a disciplina língua Kagwahiva nas escolas⁴. Nos discursos, dos anos 90, de fato, os Parintintin costumavam dar ênfase a este desejo de recuperar determinadas práticas ancestrais. Exemplo ilustrativo é o discurso de Manoelzinho Parintintin, um dos mais velhos da aldeia Traíra. Emocionado, após colaborar na reconstrução de um ritual Kagwahiva, falou a todos os presentes: “*Pyruhete Katu Pyruhete*⁵, nós não pensávamos que iríamos dançar mais, faz 50 anos que não dançamos, Agora vai ser sempre assim, sempre vamos dançar”. (idem :1996).

Cabe notar que a transmissão dos conhecimentos ancestrais e da língua Kagwahiva foi afinal delegada à escola. Deste modo, a instituição que antes servira a uma política integracionista e, recentemente, possibilitara a introdução da “festa de santo”, vem, também, a funcionar como um espaço de recuperação da língua materna e histórias antigas. Nas palavras de Igwa Parintintin, este pleito justifica-se em razão da configuração social e cultural atual: “*roubaram nossa língua; nossa escola vai devolver nossa língua, nossas histórias e nós vamos devolver a língua do branco*” (1996). Isto ainda nos sugere que as relações com os brancos não deixam se concretizar no campo da reciprocidade negativa.

Entretanto, não obstante a força com que este discurso de reconstrução da cultura antiga vinha se impondo, no espaço da aldeia conviviam diferentes práticas. Vejamos alguns exemplos. Ocorreu um movimento das crianças da escola, aplaudido pelos mais velhos, que contestava a obrigação imposta pela Secretaria Municipal de Educação

³ Dança com flautas de bambu ou embaúba (*yzeru*). Casais de metades opostas dançam em círculos no sentido anti-horário.

⁴ É interessante ressaltar que as chamadas “noites culturais”, promovidas durante os cursos de formação para professores, se configuravam como espaços para os mais velhos Parintintin transmitirem histórias antigas. Também havia um esforço surpreendente de adultos e crianças, durante as encenações teatrais com títeres, em comunicarem-se em língua Kagwahiva. Qualquer palavra dita em Kagwahiva era aplaudida com entusiasmo pela platéia, ao contrário, quando os diálogos somente ocorriam em português, a assistência logo completava: está fraco.

⁵ Tradução Muito bonito, muito bom!

de se cantar o hino nacional diariamente, justificado no seu direito à “indianidade” e à necessidade premente de valorização dos cantos em língua Kagwahiva. As aulas iniciavam ao som do *jiru’a* (flauta) e cantos antigos. Nas aulas que exigiam o aprendizado do hino nacional, as crianças cantavam a letra da música, simultaneamente executando danças Kagwahiva. Ao mesmo tempo, alguns Parintintin buscavam, embora com a reprovação pública dos demais, fixar alianças promissoras com regionais por meio do casamento de suas filhas, que assim deixavam a aldeia. Discursavam veementemente sobre a importância das crianças aprenderem a dança do *Yrerupukuhu*, mas permitiam e incentivavam que estas participassem de ensaios freqüentes de danças regionais, como boi-bumbá, introduzidas recentemente na aldeia.

Por outro lado, vários estereótipos estão presentes no senso comum da população regional e nos órgãos oficiais⁶. Nas cidades vizinhas, entre outros comentários, costuma-se dizer que “os Parintintin foram amansados”. O que realçaria uma pretensa tolerância com os Parintintin, ao contrário, dos sentimentos reservados para os Pirahã, que vivem ao norte e enquadrados na categoria “índio *brabo*”; e dos Tenharin considerados ainda não totalmente “*acaboclos*”. Os Parintintin, então, são vistos como “caboclos⁷” pelos regionais, ou “índios integrados” nos critérios dos órgãos oficiais. Contudo, para estes regionais, ainda que sejam “índios já assimilados” persiste uma certa desconfiança de que possam retroceder a “*comportamentos selvagens*”. Assim a baixa expressão demográfica e o estigma destas categorias, a princípio, não parecem oferecer aos Parintintin ou condições muito favoráveis para as reivindicações junto aos órgãos de assistência indígena⁸, ou para o exercício da plena cidadania na sociedade nacional.

⁶ Estou me referindo aos discursos, em voga nos anos 90, de alguns agentes da FUNAI Regional e das Secretarias de Educação Municipais, que ainda estavam fundamentados nos antigos critérios de graus de aculturação de um grupo indígena.

⁷ O termo caboclo como entendido na região pesquisada é próximo ao termo “bugre” no Sul. Nas categorias regionais locais, os Parintintin seriam entendidos como “índios amansados”. Corrêa identificou que os regionais dos municípios de Humaitá e Manicoré - AM se denominam “beiradeiros” ou “agricultores” e não apreciam quando são identificados pelo termo caboclo, pois “caboclo são os índios”. (Terezinha Corrêa, 2002: 171).

⁸ Em muitas das reuniões que participamos, agentes do Estado frisavam a baixa densidade demográfica dos Parintintin em relação a outros grupos indígenas, relegando-os em segundo plano na lista de prioridades de atendimento dos programas sociais.

Com efeito, nos seus discursos, dos anos 80, estava presente esta posição liminar de não se sentir índio, mas ao mesmo tempo não ser *branco*, exemplo bastante ilustrativo no relato de Marivaldo Parintintin⁹, que viveu em condições marginais em uma vila regional, Calama – Amazonas. Este jovem, atualmente, exerce um papel de destaque como liderança e é um grande defensor do projeto de recuperação da história e língua Kagwahiva:

Comecei a perceber que longe de mim tinha o meu povo e eles estavam precisando de mim (...). Então pensei, eu sou índio ou branco? E porque estou vivendo neste lugar? Falei para mim mesmo: Se sou índio tenho que ir para minha aldeia...” (1996).

O fenômeno do caboclisto já foi exaustivamente analisado por Cardoso de Oliveira (1976), como um processo de negação ou alienação dos valores culturais próprios, que se manifesta através de preconceitos e estereótipos introjetados e igualmente produzidos por brancos e índios. As categorias “Eu” e “Outro”, para Alcida Ramos, estão profundamente enraizadas na consciência individual e coletiva, e, sendo assim, uma mudança no significado básico dessas categorias não pode ser feita sem um profundo ajustamento mental e emocional. Quando os índios estão obrigados a aceitar categorias impostas e os estereótipos que as acompanham, se colocam diante de uma contradição insustentável onde não há reconciliação possível: “para ser aceito pelos brancos, eles têm que deixar de ser índio; mas, mesmo que eles queiram, não podem deixar de ser índio porque os brancos não deixam, nunca lhe perdoando sua indianidade”. (Ramos: 1990:297).

De fato, alguns Parintintin se constrangem em falar a língua Kagwahiva, pois consideravam sinal de atraso e ignorância. Apenas um exemplo é suficiente. Certa vez, na balsa que dá acesso à rodovia

⁹ Nascido no Calama – AM, Marivaldo estudou na escola da vila, concluindo o primeiro grau. Entre os Parintintin é o jovem com maior grau de escolaridade. Em 1995 foi convidado pelos Parintintin para assumir a escola do Pupunha, mas somente em 1997 tomou a decisão de mudar-se para esta aldeia. Vale ressaltar que os Parintintin tentam atrair para as aldeias estes jovens Parintintin educados na cidade, vislumbrando neles uma possibilidade promissora de transmissão dos conhecimentos da sociedade branca para a vitalização de sua própria sociedade.

Transamazônica, ao cumprimentar um casal de Parintintin em língua Kagwahiva, imediatamente retrucaram: *“Nunca mais fale em gíria perto dos brancos, isto é coisa de quem mora no mato, nós somos caboclo”* (1995).

Tal discurso pode apontar para um certo ideal de “caboclicização” ou representar uma estratégia de defesa no convívio com a sociedade regional. Mas ainda que à perspectiva de Cardoso de Oliveira (1976) e, em certa medida, de Alcida Ramos (1990) pareçam tratar esta situação como uma contradição mais do nível consciente; se tomarmos como base Sahlins (1990), não haveria necessidade de os Parintintin conscientemente se classificarem como índios. Eles podem querer ser como os brancos, mas permanecer sendo índios, como no caso dos havaianos analisados por este autor. Os chefes havaianos adotavam nomes, roupas e outros hábitos dos europeus e norte-americanos, contudo esta fascinação pelo novo estava prescrita pela estrutura cultural local. (Sahlins: 1990; Lanna: 2001).

O fato é que estas interpretações dos Parintintin foram, paulatinamente, sofrendo transformações. Hoje os discursos pregam uma maior valorização da língua materna e o uso da palavra gíria para se referirem à língua própria passou a ser alvo de críticas. Pode-se observar, acompanhando a trajetória Parintintin, mudanças substanciais no conteúdo dos discursos de seus líderes; a submissão e o conformismo deram lugar a argumentos acerca da valorização de traços da cultura antiga e à necessidade de autonomia frente ao branco.

Turner observou que, a partir dos anos 70, as populações indígenas brasileiras em geral passaram a “aplicar seus próprios princípios estruturais (sociais e culturais) na construção da situação de contato com a sociedade nacional de modos diversos” (Turner, 1993: 64). E, ao mesmo tempo, tenderam a perceber a cultura como produto social da sua ação e um instrumento poderoso frente aos desafios contemporâneos. Nos seus discursos mais recentes, Marivaldo enfatiza estes dois aspectos, como podemos notar: *“Dentro da gente tem um espírito que diz que somos índios. Devemos ficar unidos parentes para não perder força. Temos que aprender tudo, não depender mais do*

branco. Olha tem aquele índio Marcos Terena, que é piloto... O importante é nossa autonomia. Mas acho que índio tem que valorizar o índio. Temos que aprender nossa língua". (1999). Tomemos, também como exemplo, o discurso de Severino Parintintin, agente indígena de saúde, marcadamente voltado para a valorização dos conhecimentos locais em contraposição ao uso dos recursos da medicina ocidental que os mantêm em situação de dependência como os brancos: "Se nós deixarmos nossa cultura vamos perder nossa força. Eu não deixo o que aprendi, não deixo acabar meu povo. Vamos trabalhar com consciência, vamos falar nossa língua, vamos trabalhar com remédios caseiros, não usar antibiótico". (1998).

Estas questões preliminares nos sugerem que seria simplista analisar o fenômeno Parintintin apenas com base nos efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem meros reprodutores de estereótipos presentes na população regional; ou ainda como reflexo da incorporação da retórica indigenista do Estado e agências de apoio. Mas longe disso, como assinalou Albert, no discurso político indígena está presente uma simbolização complexa e original que, apesar de estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, nunca se reduz a ela. Antes revela todo "um processo político e cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial passa a ser contornado e subvertido". (Albert, 1995: 03-04).

Em seu clássico estudo sobre a organização social das diferenças étnicas, Barth já havia sustentado que o "que importa é como atuam os outros em cuja companhia se interage e com os quais se é comparado e que identidades alternativas e conjunto de normas estão disponíveis" (1976:31). A identidade Kagwahiva comporta hoje, ao meu ver, uma certa mobilidade nas suas fronteiras. Os Parintintin dançam forró, boi bumba e **Yrerupukuhu**. São fascinados em adquirir as coisas da sociedade nacional e reproduzir comportamentos dos regionais, mas com uma preocupação em não relegar em segundo plano o que eles chamam *a nossa cultura*. A dualidade parece ser constitutiva da identidade Parintintin.

O processo de reconstrução de sua cultura antiga é tomado como um meio de comunicarem em contextos específicos (Grandes Assembléias Indígenas e reuniões com agências governamentais e não governamentais) seu pertencimento as populações indígenas brasileiras, do mesmo modo que, em outros contextos, é necessário se assemelhar aos *tapy'ytig* (brancos). Mas mesmo esta semelhança aos *tapyi'ytig* se faz segundo seus próprios termos.

Manuela Carneiro da Cunha, em “Religião, Comércio e Etnicidade”, salienta que um mesmo grupo pode usar identidades diferentes, dependendo do contexto específico e os interesses em jogo que quer explorar. A etnicidade entendida enquanto forma de organização política, só existe em um meio mais amplo e é possível se manter uma dupla identidade. Assim “a cultura original de um grupo étnico em situações de contato intenso não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova *função, essencial* e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste. A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos”. (Carneiro da Cunha, 1996: 99-100).

Esta necessidade de salientar o contraste aos brancos está bem presente nas ações e negociações políticas levadas a cabo pelos Parintintin frente ao Estado, como podemos observar neste exemplo. Para os técnicos de educação municipal, a promoção de um programa de educação específico aos Kagwahiva representava um dispêndio desnecessário de recursos, já que se tratava de atender uma demanda formada por “índios integrados”; e, portanto, poderiam ingressar na formação oferecida aos professores rurais, sem maiores prejuízos. Na reunião com autoridades e funcionários de órgãos governamentais para discutir o reconhecimento oficial do Programa de Formação para Professores Indígenas Locais, os Kagwahiva, em contraste a este discurso veiculado pelos funcionários municipais, apresentaram-se com suas indumentárias, cantos, danças antigas e simularam um ataque às autoridades (apresentado em maiores detalhes no capítulo III).

O exemplo dos Kaiapó do Gorotire na tomada do garimpo Maria Bonita, apresentado por Turner (1993), parece conter semelhanças a este caso Kagwahiva. Nesta ação, os Kaiapó manipularam as imagens de acordo com os diferentes estereótipos presentes, com o fim de alcançar seus objetivos políticos. Encenaram simultaneamente quatro papéis: De *selvagens ferozes*, conforme estereótipos da população local; de *bons selvagens* enfrentando o exército com armas primitivas, conforme estereótipos da opinião pública esclarecida, nacional e internacional. O terceiro papel se configurou como uma encenação para si mesmos, mostrando o renascimento recente das práticas xamanicas, que estavam prontas a serem utilizadas em caso de fracasso da expedição. E, no quarto papel, como agentes de sua própria história, filmaram a ação e enviaram a cópia de vídeo aos escritórios da FUNAI. (Turner, 1993: 65)

Semelhante as estas ações Kaiapó, também podemos situar a festa de Santo Parintintin (ver descrição Capítulo III), introduzida há alguns anos na aldeia Traíra e que recebe críticas informais por causar prejuízos orçamentários às famílias. Todavia esta festa é realizada impreterivelmente todos os anos, nela os Parintintin reelaboraram as festividades regionais. Percebe-se, assim, que os Parintintin parecem produzir diferentes “papéis” diante de situações específicas: o de “kagwahiva” empenhados na reconstrução de sua cultura ancestral, de modo semelhante aos Tenharin que são beneficiados pela FUNAI e outros órgãos específicos da questão indígena; o de “agricultores pobres” para obter as benesses do clientelismo da prefeitura e o de “anfitriões *civilizados*” durante a festa de santo, em contraste com os estereótipos regionais acerca dos “índios”.

Esta situação Parintintin, como procurei mostrar, revela-se simbolicamente complexa e criativa e não nos permite, pois, analisar estas ações recentes - que, em determinados contextos, ora visam projetar símbolos da cultura antiga; ora reelaborar a cultura regional - como uma simples retórica teatral. Do mesmo modo que, ao fazer referência a estes diferentes papéis produzidos pelos Parintintin, não tenho interesse em reforçar conceitos analíticos que apontem para a idéia de substancialização ou reificação da noção de cultura, que poderia dar a

impressão de estarmos tratando da dicotomia: identidade indígena versus cultura regional. Longe disso, ao meu ver, as ações Parintintin nos apontam que a construção das representações dos que os rodeiam e de si mesmo se moldam diante das circunstâncias, como um complexo jogo de espelhos. E, mesmo após quase um século de contato e coexistência com a sociedade nacional, minha hipótese é que ainda as ações Parintintin estão fundamentadas em esquemas culturais do Universo Tupi.

Assim pretendo, pois, focalizar minha análise, privilegiando uma abordagem analítica que integre as dimensões: social (ritos e trocas de generosidade e rivalidades com os seus Outros), cosmológica e histórica. Tais passos parecem mais fecundos na tentativa de compreender como os Parintintin interpretam as suas relações com diferentes grupos sociais no contexto atual e em que medida o discurso contemporâneo se articula aos princípios sociais e culturais próprios.

No Primeiro Capítulo deste trabalho encontra-se inicialmente uma descrição histórica dos kagwahiva Parintintin, apontando brevemente as diferentes modalidades de contato no decorrer dos anos para, em seguida, descrever a configuração das atuais aldeias Parintintin e os principais grupos sociais que os Parintintin se relacionam. A reflexão volta-se para evidenciar alguns rearranjos e remodelações no estatuto da antiga classificação - *Kagwahiva* e *Tapy* (Outro) - apontando, todavia, que esta ainda continua amparada na dualidade aliado/inimigo.

O Capítulo II apresenta uma análise do sistema dualista Kagwahiva Parintintin, recuperando principalmente as reflexões de Kracke (1984), Menendez (1989) e Peggion (1996). Procuo evidenciar que, embora os casamentos entre metades, *Kwandu/ Mytý*, na atualidade, sofram restrições diante da atual demografia, este sistema ainda possui um valor ideológico para os Parintintin. Este capítulo ainda se dedica a evidenciar os diferentes níveis e relações presentes no “mito cosmológico Parintintin”, na tentativa de compreender algumas articulações entre mito e real, que permitam a construção das análises subseqüentes do III Capítulo.

O Capítulo seguinte reúne análises sobre as festas, ritos e categorias sociais. A primeira seção tem como ponto de partida um

estudo comparativo entre os sistemas de chefia, implantados nas aldeias Parintintin; para, em seguida, evidenciar possíveis tensões e articulações ocorridas entre novas e antigas categorias: a categoria nativa “dono do lugar” e o registro contemporâneo amparado na categoria política “terra indígena” e no código jurídico. A seção seguinte está dedicada à Festa de Santo, onde traço algumas comparações com a antiga festa *Mbotava*, buscando elucidar uma estrutura semelhante entre os dois eventos e como antigas concepções se reatualizam nas atuais comemorações Parintintin. E, a terceira seção, volta-se para analisar um ritual, que aqui passo a denominar “simulação de guerra às autoridades”, onde procuro mostrar como os Parintintin se apropriam do mundo contemporâneo, sem, contudo, deixar de reatualizar os elementos dos antigos rituais nos eventos políticos.



Os Parintintin preparando-se para o ritual do Yrerupukuhu (foto 01)

CAPÍTULO I

Os Kagwahiva Parintintin : diferentes temporalidades e contextos.

“Taracute guardava o segredo do sal. O sal era feito da palmeira. Taracuté cortava as folhas de palmeira e colocava sobre o fogo para que o líquido saísse. Das cinzas fazia o sal. O sal era usado para dar gosto às comidas, mas também para curar”.
(Maria das Graças Parintintin: 1998)

1.1. Os kagwahiva

Os Kagwahiva Parintintin estão localizados na região dos afluentes orientais do médio rio Madeira e Tapajós e formam um ramo da família lingüística Tupi-Guarani (cf. Rodrigues, 1986:39), da qual também fazem parte os Tenharin, Tenonde, Juma, Urueu-Wau-Wau, Amondawa e Jahoi.

Segundo Nimuendaju, o termo Kagwahiva é composto pelas palavras "*Kab, Káwa = vespa + ahib = (?) e designa uma qualidade de vespas, de cor avermelhada e muito irritáveis, conhecida pelos moradores do baixo Amazonas como cauahiba*". (Nimuendaju, 1924:46). Menendez o empregou no sentido de uma comunidade de línguas, já que os grupos Urueu-Wau-Wau e Juma, localizados mais distantes falam uma língua semelhante e são considerados pelos grupos da região do Madeira como kagwahiva. (Menendez:1987; 1989)

A identificação dos diferentes grupos Kagwahiva nas fontes históricas, todavia, não é precisa. Há evidências de que, no final do século passado, ocorreu um processo, denominado "parintintinização", que consistiu na classificação de vários grupos diferentes sob o nome Parintintin. Esta designação, ao que tudo indica, foi recebida dos Mundurucu¹⁰, supostamente traduzida como cabeça do inimigo; e, tornou-se corrente para vários grupos indígenas do Madeira-Tapajós. Como podemos conferir pelo levantamento realizado por Nimuendaju, em quatro pontos diferentes do Amazonas, populações indígenas localizadas no baixo Atumã, rio Amazonas; na margem oriental do médio Tapajós; no alto Tapajós e São Manoel; no oeste do Tapajós, na região do rio

¹⁰ Os Mundurucu, localizados nos tributários do Tapajós, estão classificados como Tupi e pertencem a família lingüística Mundurucu. São descritos nos documentos históricos como inimigos tradicionais dos kagwahiva.

Madeira, receberam a denominação de Parintintin. Algumas das quais com “costumes de utilizar rodela nas orelhas e denegrir o lábio superior em forma de meia lua” (Nimuendaju, 1924: 50) também estavam classificados sob este nome.

Este processo de “parintintinização” ainda se estendeu, por um bom período de tempo, após a atração do primeiro grupo Kagwahiva pelo SPI nos anos 20. Contudo, a partir da intensificação do contato com os demais Kagwahiva da região, por ocasião da abertura da rodovia Transamazônica, e, à ampliação do conhecimento etnológico sobre diversos grupos indígenas amazônicos, foi possível, pois, identificar que o nome Parintintin era atribuído a uma multiplicidade de grupos, que tanto poderiam ser kagwahiva, como de outras etnias diferentes.

Os Parintintin, Tenharin, Jahoi, Tenonde (Tenharin do igarapé Preto) se dizem Kagwahiva, acrescentando a este termo genérico o etnônimo pelo qual ficaram conhecidos. Quando questionados sobre significado da palavra Kagwahiva, imediatamente a traduzem como *gente*, *nós*. Conforme Raimundinha Parintintin (1996), anteriormente ao contato de 1922, a população Kagwahiva estava organizada em grupos locais, que dividiam uma **Onga'uhu** (casa grande) e levavam o nome do chefe¹¹. Os chefes de prestígio realizavam a **Mbotava**, grande festa Kagwahiva, ocasião em que firmavam suas alianças. Conflitos, rivalidades, guerras xamânicas e alianças marcavam as relações dos grupos Kagwahiva entre si.

Informações sobre o período, que compreende os anos de 1752 a 1850, demandariam uma exaustiva investigação e algumas doses de conjecturas, pois, como já aponte, os dados não são precisos e são pouco confiáveis. Interessante, contudo, ressaltar que Martius sugeriu que os Kagwahiva faziam parte de uma leva de Tupinambás que se deslocaram do sul do Brasil para ilha de Tupinambarana, registrados no curso do médio Amazonas em 1600 a 1650. (Nimuendaju: 1924). Com

¹¹ João Bosco Tenharin forneceu-me nomes de poderosos chefes de antigos grupos locais. Mboaga - chefe dos Tenonde do igarapé Preto, Tamanduá'ga - chefe de uma aldeia do mesmo nome. Nhãrarundi - chefe da aldeia Nhuhu; Pykahupepevae - poderoso chefe Parintintin. Segundo seus relatos, alguns chefes conseguiram estabelecer alianças e relações políticas com um maior número de grupos e, assim, adquiriram grande prestígio entre os Kagwahiva.

efeito, percebem-se algumas semelhanças de costumes e coincidências lingüísticas entre os kagwahiva e os Tupinambás¹², mas tal hipótese requer estudos mais aprofundados.

As primeiras notícias dos Kagwahiva datam de 1751, localizados no vale do rio Juruena, ao sul da área Tapajós-Madeira. Sob a designação genérica de Parintintin se encontram informações em Serra 1797-1847, Coudreau, 1896/1977, Castenau 1846/1851, Cazal 1817/1976. (cf. Menendez, 1987). No jornal "O Telégrafo Paranaense", de 1829, aparecem comentários sobre a antropofagia praticada pelos Parintintin do Madeira.

Nimuendaju deduziu que, nos primeiros decênios do século XIX, os Kagwahiva se achavam destroçados pelas guerras com os Mundurucu e, possivelmente, os grupos localizados na parte ocidental se retiraram para os afluentes do Madeira. Alguns destes grupos, os chamados de "Tupi", se fixaram no alto Machado, conservando-se desconhecidos até a abertura da linha telegráfica Cuiabá a Santo Antônio do Madeira, aproximadamente no início dos anos 10. Um outro grupo se estabeleceu a mais de 250 km de distância destes, ao norte do curso inferior do mesmo rio Machado, tornando-se "*célebre debaixo do nome Parintintin*". (Nimuendaju, 1924: 53).

A ocupação das frentes de penetração se deu a partir das margens dos grandes rios. O interior desta região continuou desconhecido por uma longa data, por causa das dificuldades de acesso e os obstáculos naturais. De fato, no decorrer de grande parte do século XIX, a localização geográfica do território Kagwahiva favoreceu a estes índios uma posição afastada das pressões das frentes de ocupação. Ademais, os Mura, Mawé e Mundurucu, situados nos cursos dos principais rios, se constituíram, por longo tempo, como uma espécie de escudo protetor à invasão das frentes de expansão. (Menendez: 1987).

Contudo, por volta de 1850, ocorreu uma penetração mais intensa das frentes extrativistas no interior da área Madeira-Tapajós, criando as

¹² Durante um dos cursos oferecidos pela OPAN, Ednelson Souza Pereira, em conjunto com professores Kagwahiva, analisaram um diálogo tupinambá e observaram muitas semelhanças entre os termos lingüísticos.

condições para trocas de hostilidade entre os grupos Kagwahiva e exploradores das riquezas naturais. Neste período são registrados confrontos constantes entre Parintintin e extrativistas invasores de seu território. Nimuendaju menciona que não se pôde averiguar a quem coube a culpa das primeiras hostilidades. Por certo, os Parintintin mantinham relações belicosas com vários grupos, como: os Ardará do Rio Preto, os Tora e os Mura-Pirahã e também com seringueiros do alto Marmelos. Entretanto, a imagem veiculada pelos colonizadores sobre os Parintintin tendia a um certo exagero, caracterizados como “*feras indomáveis e cruéis antropófagos*”, a ordem era atear fogo sobre qualquer índio que cruzasse o caminho. Neste embate os exploradores não hesitaram em utilizar e fomentar antigas hostilidades, sobretudo as existentes entre Kagwahiva e Mundurucu. (Nimuendaju: 1924)

Nesta época as frentes de expansão se dedicavam à extração de borracha, penetrando no sentido oeste-leste. A cidade de Humaitá foi fundada, por volta de 1860, na margem esquerda do rio Madeira. Anteriormente neste local, colonizadores tentaram estabelecer uma vila, chamada Pasto Grande, que sofreu ataques consecutivos de grupos conhecidos como Parintintin. O local, onde está constituída a cidade de Humaitá, segundo relatos, era território tradicional de circulação Kagwahiva. Os mais velhos costumam mencionar que a origem do nome desta cidade vem do fato deste lugar ser utilizado para caçadas e construção de suas **Moita**¹³.

Por sua vez, as tentativas missionárias não obtiveram resultados na atração e *pacificação* dos Kagwahiva. A Missão São Francisco, fundada, em 1871, no rio Machado, tinha o objetivo de conter as hostilidades na região. Após quatro anos de funcionamento contava com 135 índios, distribuídos entre os Araras e Tora. Todavia a missão não

¹³ Moita eram abrigos de palha em forma de iglu, com pequenas janelinhas, construídas em lugares estratégicos de caça. O caçador, de seu interior, observava a mata e os animais que se aproximavam. Para atrair a caça, imitava os sons de animais. O abrigo media cerca de 2 metros de diâmetro e 2,5 de altura. Schroeder (1995) obteve informações semelhantes dos Parintintin e compara-as com as da historiografia oficial, o nome da cidade estaria relacionado à tomada da fortaleza de Humaitá, na guerra do Paraguai. Mas para os Parintintin, Humaitá é o lugar de caça, que eles chamavam **Moita** e onde existia um “pizeiro de anta”. Segundo informações ainda dos Parintintin, o rio Madeira era muito estreito, tornando possível trafegar de um lado ao outro por pequenas pontes improvisadas.

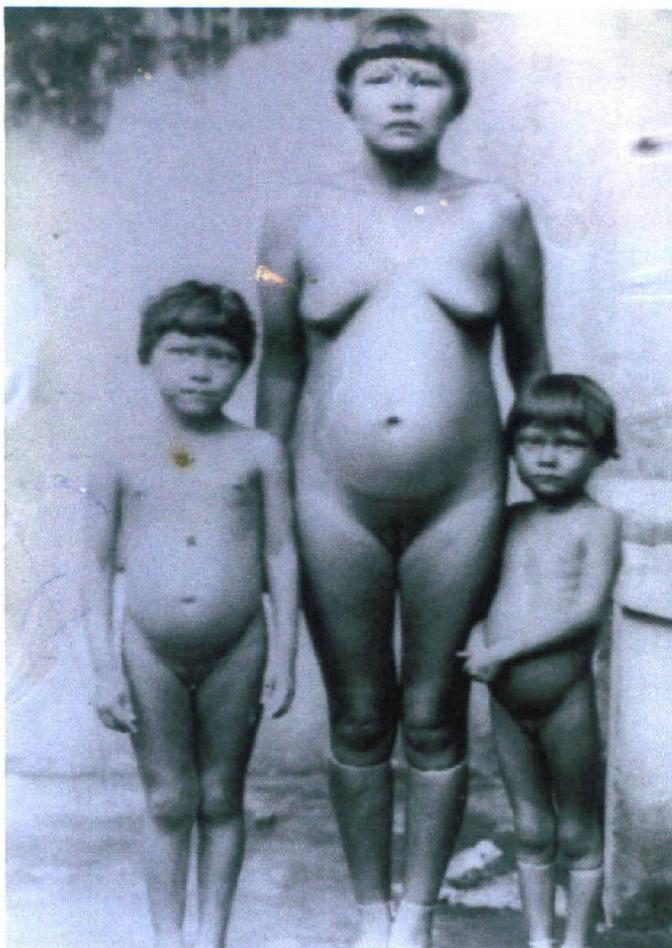
apontadas pelos missionários não eram nada otimistas em relação a um contato pacífico com os Parintintin, qualquer esforço neste sentido resultaria inútil. A missão havia sofrido uma tentativa de invasão por parte deste grupo, ocasionando a morte do capitão Tora. (Nimuendaju: 1924, 58). Uma das hipóteses do fracasso missionário se deve ao aliciamento de inimigos dos Parintintin, os Mundurucu, contra os quais faziam guerras e eram sempre derrotados. (SPI:1932).

Certamente as investidas guerreiras dos Parintintin feriam duramente os interesses particulares da empresa extrativista. Era necessário tomar medidas mais planejadas para *pacificação* destes grupos, pois manter um conflito permanente com os Kagwahiva, resultaria na impraticabilidade do funcionamento da exploração das riquezas naturais. Em 1910, Manoel de Souza Lobo, então proprietário do seringal Três Casas, no rio Madeira, passou a estender as suas explorações para o Sul e Sudeste até à bacia do rio Maici. A nova ordem era não atirar sem necessidade e a tática de aproximação consistia em deixar presentes nos locais de circulação Parintintin. Quatro anos mais tarde, os proprietários Lobo (seringal Três Casas), Francisco Monteiro (Casa Monteiro e seringal Paraíso) e Caetano Centauro fundaram o lugar Nove de Janeiro, no rio Maici (lugar próximo a atual aldeia Parintintin). As instalações construídas no local, entretanto, foram totalmente destruídas pelos Kagwahiva.

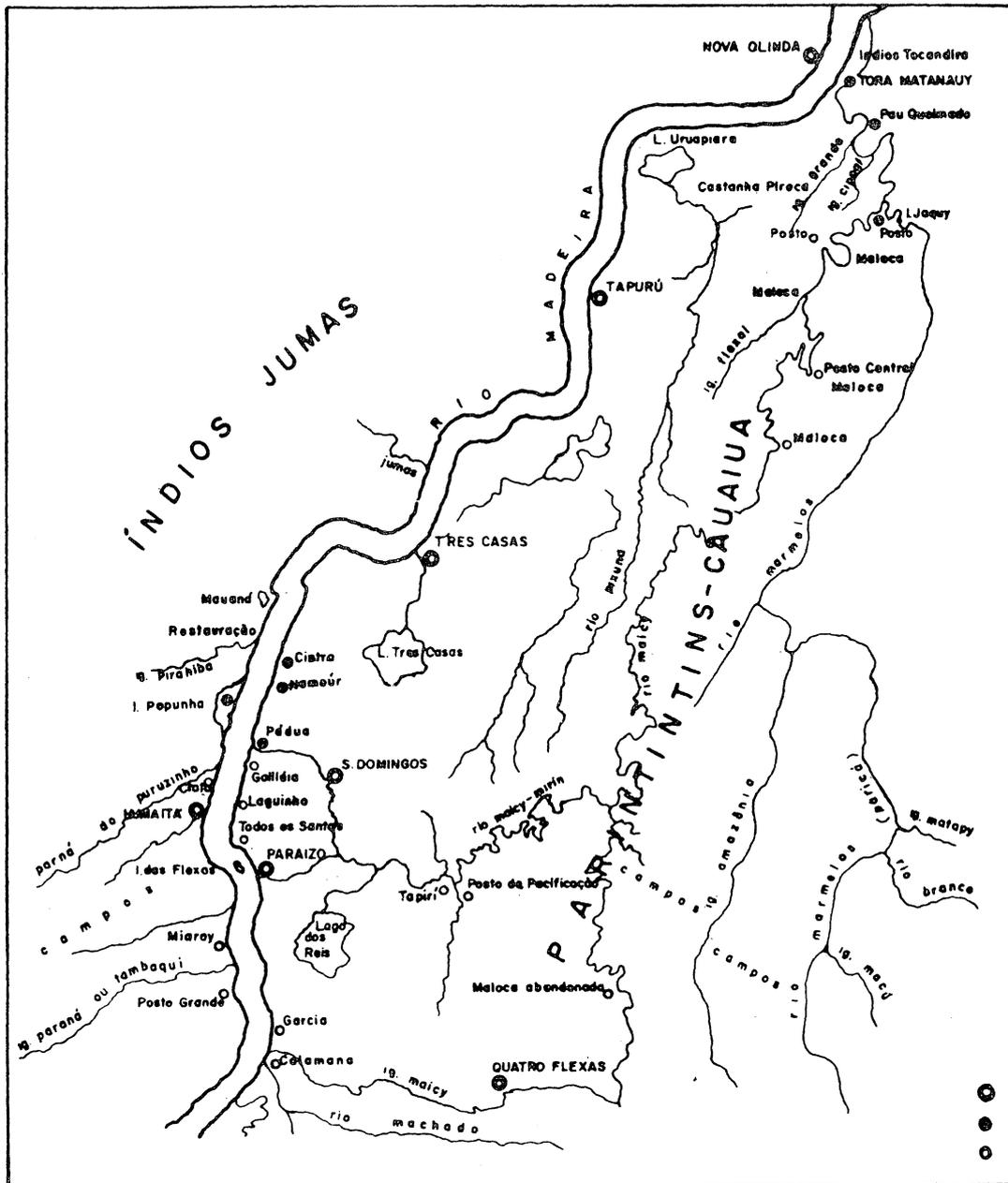
Neste mesmo ano, ainda em formato incipiente, se deram as primeiras ações do SPI na região, sem muito sucesso. João Portacio da Costa (ou Capitão Portátil), funcionário do SPI, realizou duas excursões no Maici, na tentativa de atrair os Parintintin. Na última viagem encontrou uma maloca abandonada, mas feriu-se gravemente, vítima de queda num fosso¹⁴ que protegia a entrada, não retornando mais ao local.

¹⁴ Os Kagwahiva possuíam algumas táticas de guerra, que lembram as empregadas pelos vietnamitas durante a guerra dos EUA. “Na entrada das malocas faziam fojos da largura do caminho e da fundura de um metro e comprimento duplo. No fundo do buraco colocavam taquaras afiadas em forma de faca e o cobriam com talas e folhas, espalhando terra e cisco de mato. Também usavam estepes de pontas de flecha de taquara, com folhas espetadas na ponta, que eram deixados pelo caminho na fuga”. (Nimuendaju: 1924). Vale ainda ressaltar que os relatos históricos indicam que nenhum branco conseguiu chegar a uma aldeia Parintintin, o contato ocorreu em lugares de perambulação dos Parintintin.

Ainda neste período, o inspetor, Bento Pereira Lemos, apresentou um relatório à Diretoria do SPI, produto de viagens de inspeção na região em 1917. Tal relatório expõe as razões para se promoverem medidas urgentes, voltadas à *pacificação* dos Parintintin, justificadas na possibilidade de aniquilação deste grupo diante dos intensos combates travados com os Mura-Pirahã. Ao mesmo tempo, menciona que os esforços dos seringalistas em tentar exterminar os Parintintin eram inúteis, resultando no completo abandono de vários seringais. Calculou “em 90 contos de reis”, mas acreditava ser possível fazê-lo com 50, o custo das ações de *pacificação*. Soma que não considerava exagerada diante da necessidade de se organizar uma expedição, formada por *um número de pessoas só aparentemente armadas, sem derramamento de sangue*”. (Idem, 1921:21-22)



Parintintin à época do contato de 1922 (Foto 02)



ÁREA CULTURAL TAPAJÓS-MADEIRA: Estado do Amazonas—Rio Madeira. Entre o rio Machado e o rio Marmelos Curt Nimuendaju apontou o território tribal dos Parintintim (CAUAIUA), na margem direita do rio Madeira. E vemos ali, segundo as convenções, além da tribo dos Juma ou Yuma as tribos Torá, Matanauí e Tocandira, a indicação dos Seringais TRÊS CASAS e PARAÍSO e da cidade de Humaitá, sede do município do mesmo nome.

1.1.2. No tempo em que Rondon descobriu o Brasil¹⁵

Em 1922 o SPI, em parte financiado pelo seringalista Manoel Lobo, iniciou o projeto de *pacificação* dos Kagwahiva Parintintin. Curt Nimuendaju foi convidado a chefiar uma expedição de atração deste grupo. A expedição percorreu a região e situou as suas instalações em um lugar na margem direita do rio Maici-Mirim, no igarapé Nove de Janeiro, instituído pelos proprietários de seringais, já citado acima. O acampamento ainda em fase de instalação, em 31 de março de 1922, sofreu o primeiro ataque pelos Parintintin.

O posto era quase um mini forte, consistia de cercas de arame farpado ao seu redor e uma casa revestida de chapas de ferro zincado. No quarto ataque, em 29 de maio, ocorreu um primeiro contato mais amigável com os Parintintin. Nimuendaju oferece presentes e consegue estabelecer algumas trocas. Os assaltos ao posto, entretanto, perduraram até agosto, num total de nove, incluindo saques e furtos de mercadorias.

Maria das Graças Parintintin (1997) relata que esses ataques ao posto eram realizados pelos mais jovens que estavam se iniciando na arte da guerra. Os guerreiros mais experientes subestimavam a força da expedição do SPI e não se davam ao trabalho de guerrear com um inimigo que não estava à sua altura. Este relato é confirmado na descrição de Nimuendaju (1924). Os grupos de guerreiros que investiam suas flechas contra o posto possuíam cerca de doze anos de idade.

Em dezembro, algumas famílias Parintintin passaram a pernoitar nas imediações do posto em pequenos barracos, construídos na margem oposta do rio Maici. Garcia de Freitas, funcionário da expedição, ocupava o cargo de encarregado durante o afastamento provisório de Nimuendaju. Destaquei o nome deste funcionário porque ele terá um papel

¹⁵ Frase usada por Pedro Parintintin para indicar o período de contato com o SPI. Manoel Lopes Parintintin ao se referir sobre as guerras entre grupos indígenas, anteriores a este contato, identifica este período como “No tempo da Segunda Guerra Mundial”.

controvertido no projeto de *pacificação* dos Parintintin e, ao meu ver, fundamental, ao lado da empresa extrativista local, na integração deste grupo indígena como mão de obra barata para os seringais.

Paulatinamente, famílias de Parintintin começaram a se aproximar do posto, todavia, as relações entre índios e funcionários ainda se caracterizavam pela hostilidade constante. Nimuendaju (1924) observava que a rivalidade também estava presente entre os próprios Parintintin, sobretudo na disputa de bens e mercadorias distribuídas. Relatou que os encontros de grupos de kagwahiva no posto eram permeados por disputas calorosas e ameaças com furiosos gritos de guerra.

Contudo, ao longo de doze meses, as relações já haviam melhorado e Nimuendaju acreditava que o *“grande milagre estava feito: As feras indomáveis, os antropófagos com os quaes só podia se fallar pela boca do rifle, tinham pacificamente conversado e trocado presentes”*. (Nimuendaju, 1924: 64). Todavia no seu retorno ao posto, após um período de afastamento, se mostrou preocupado com a forma como os funcionários estavam conduzindo as relações com os Parintintin.

Para Nimuendaju (1924), o único meio de coibir a hostilidade e a guerra era se constituindo como uma autoridade para o grupo. Na última semana que esteve no posto, as suas ações se voltaram para explicar aos índios que não formavam uma empresa particular, mas que recebiam ordens de um grande chefe, dono dos presentes distribuídos e dos que ainda muito mais iriam receber. Procurou reprimir as freqüentes hostilidades causadas pelos *incorrigíveis da tribo*, usando a velha forma para conter os ânimos dos Parintintin. Nestes casos, Nimuendaju não tinha dúvidas, mostrava o efeito das balas numa barrica velha para demonstrar a superioridade bélica, ou, ainda mandava que atirassem fogo por cima de suas cabeças. Segundo seus relatos, os Parintintin mostraram interesse em saber quem era esse grande chefe que não queria a guerra de uns com os outros; e, o que ele tinha a dizer para eles. Nimuendajú recebeu a solene promessa dos Parintintin recém-contatados de que a guerra havia acabado.

Entretanto, já nos anos 20, não havia recursos para concluir a obra iniciada por Nimuendaju. Nos relatórios de 1924, o próprio inspetor do SPI

já caracteriza como inconveniente às medidas, postas em prática pelo encarregado Garcia de Freitas, que incentivavam o afastamento dos Parintintin de seu local de origem. Segundo os relatos, os Parintintin abandonavam seus trabalhos agrícolas para se empregar em viagens constantes às propriedades do Madeira e Urapitaria. Além de contraírem inúmeras enfermidades, costumavam colher produtos das roças dos seringais, prática nem sempre recebida com benevolência por alguns proprietários. Em decorrência de denúncias, apresentadas pelo cientista Hermam Dengler, de que alguns destes proprietários estariam planejando um massacre dos índios, o inspetor tratou de reconduzir muitos Parintintin a seus lugares de origem.

O inspetor ainda denunciou que Garcia de Freitas incentivou a vinda de 25 Parintintin à Manaus. Destes, foram encontrados 12 na cidade de Manicoré, obrigados a interromper a viagem por motivo de doença. Os demais prosseguiram, tripulando um batelão e, ao final de quatro dias, chegaram ao seu destino. Os Parintintin tinham como guia Yete, que meses antes havia acompanhado Garcia de Freitas em uma viagem à capital. Yete conduziu os Parintintin ao hotel e, em seguida, para a Inspetoria que providenciou o tratamento da gripe contraída na viagem e, o regresso imediato às aldeias. (SPI: 1924). A Inspetoria enviou ordens aos encarregados dos postos para que coibissem a saída dos Parintintin de seus locais, mas já estavam dados os primeiros passos no processo irreversível de dispersão deste grupo e, conseqüentemente, sua futura integração como mão de obra aos seringais.

Neste episódio, a propósito, os Parintintin parecem realizar uma façanha semelhante à de um de seus heróis míticos. A exemplo do herói que empreendeu uma longa jornada em busca de um lugar e aliados; estes Parintintin enfrentaram uma série de contratemplos, no intuito de estabelecer relações mais próximas com a chefia regional do SPI, a fonte das dádivas de mercadorias. Do mesmo modo, o deslocamento dos recém contatados às regiões circunvizinhas, que causava tantos transtornos ao SPI, ao meu ver, estava previsto pelos padrões culturais locais, como veremos mais adiante.

As dificuldades financeiras do órgão, no entanto, já eram visíveis e a promessa orçamentária para o ano de 1926, voltada à manutenção dos postos, não fora cumprida. Contudo, as descrições dos relatórios sobre os serviços realizados pelo postos se mostravam bastante otimistas, transparecendo os ideais do SPI em transformar os índios em trabalhadores nacionais, contribuindo para o desenvolvimento regional. Nas descrições das atividades dos postos Antonio Paulo - situado no rio Maici, afluente do Marmelos; Posto Capitão Portátil - no Maici Mirim e Posto Ipixuna - no rio do mesmo nome, voltados ao atendimento dos Parintintin e outras populações indígenas da região, encontram-se dados da produção agrícola e educação das crianças. O relatório faz menção aos menores Parintintin, Inhábutam, Iporabary, Apanabe e Pirónáhim, freqüentando aulas na "Escola de Aprendizes Artífices de Manaus" nas modalidades de alfaiataria, ferreiro e serralheiro. (SPI: 1929).

Poucos anos depois já se percebe a decadência em que se encontravam os postos de atração, bem como, a presença das frentes extrativistas avançando nos territórios indígenas. Manoel Lobo já havia estendido suas atividades até às proximidades dos postos situados no Maici.

Por outro lado, os esforços da *pacificação* não conseguiram coibir as trocas de rivalidades entre diferentes grupos indígenas na região. As atividades do Posto Indígena Emanuel Amarante, no médio Maici, voltavam-se exatamente para vigiar e evitar hostilidades ainda existentes entre Pirahã e Parintintin. Os encontros entre estes dois grupos e o inevitável conflito ocorriam no verão, quando os Pirahã navegavam pelo curso do rio Maici em busca de ovos de tracajá.

Nos relatórios do SPI, 1929, também se encontram referências a conflitos entre Jahoi e Paim. Mencionam que José Garcia de Freitas incentivava ataques aos índios Jahoi, sobretudo àqueles que reagiram à tentativa deste funcionário em submetê-los a trabalhos servis e práticas de espancamentos. Estes conflitos resultaram na morte de uma mulher e dois homens Jahoi e um Parintintin. O espancamento, ao que tudo indica, era uma prática costumeiramente empregada por Garcia de Freitas. Marazona Parintintin (1997) relatou que penalidades físicas também eram

realizadas com os Parintintin do Calama. Garcia de Freitas costumava amarrar nos troncos das árvores e espancar com correntes àqueles que desafiavam sua autoridade, ou se negavam a trabalhar. Vale ressaltar que Hugo (1959) menciona que este funcionário foi contratado pela Missão Salesiana, em 1928, para convencer os Parintintin do Calama a se instalarem na boca do Maici.

Nos anos 30, diante das dificuldades financeiras enfrentadas pelo órgão, muitos postos entraram em colapso ou funcionavam de maneira precária. O posto situado no rio Maici Grande, por exemplo, foi extinto por falta de recursos e os índios foram removidos para o posto Capitão Portátil. Em outras situações, os encarregados utilizavam recursos obtidos com a venda da produção de castanha do território indígena para aquisição de utensílios para os índios. Esta situação permitiu que grandes proprietários se apossassem das terras e a região do Maici passa a ser totalmente liberada para o extrativismo de castanha a quem desejasse.

Por sua vez, a Missão Salesiana, em Belém – Pará, iniciou uma intensa mobilização para arrecadar fundos para o trabalho missionário entre os Parintintin. Os donativos eram enviados quinzenalmente, sobretudo roupas, já que os Parintintin eram "*conhecidos e tidos como cobiçosos de se vestirem*". Sabe-se que havia entre a Missão e Manoel Lobo uma intensa colaboração. O seringalista doou um terreno para construção da Missão Salesiana no Madeira. (Hugo: 1959: 225-226). Contudo os trabalhos da missão não prosseguiram e se encerraram no mesmo ano de sua fundação.

Sob o título "Impressão Desoladora", o relatório do SPI, de 1939, já faz menção às populações indígenas Kagwahiva, Tora e Pirahã, acometidas de diversas doenças, como a tuberculose, impaludismo, gripe, sarampo. Denuncia ainda as atividades ilícitas dos regatões, os quais trocavam a produção indígena por bebidas alcoólicas e, vendiam mercadorias a preços muito acima do mercado. Os relatos do SPI citam ainda que a dependência alcoólica, em muitos casos, predispunha estes índios a entregarem esposas e filhas aos comerciantes em troca de garrafas de cachaça. Este modelo de comércio encontra-se presente até nos dias de hoje, os Parintintin sempre estavam em débito com o

comerciante e a venda da produção comumente era destinada para resgatar dívidas contraídas pelo comércio anterior. Em uma certa ocasião, presenciamos o comércio de castanha em uma das aldeias. O comerciante, logo que chegou ao local, ofereceu bebida alcoólica. Um Parintintin mais velho ficou visivelmente alcoolizado, mas era impossível alertá-lo para a possibilidade de ser enganado durante as permutas; ao contrário, repetia que o comerciante era “*katuhete* (muito bom), *um papaí*” (1997).

O próprio Nimuendaju, ao tomar conhecimento por Dengler (1934) da situação do grupo Parintintin contatado, se mostrou arrependido em ter colaborado no processo de *pacificação*. Os relatos da época nos apresentam bons exemplos das mudanças ocorridas. Os Parintintin foram narrados por Souza, *morando em tapiriu insalubres, acometidos de diversas enfermidades, num verdadeiro estado de angústia e comiseração*. (SPI, 1939:01). Acometidos pelas doenças, muitos velhos morreram e poucas crianças chegaram à adolescência. Neste período os castanhais localizados no território Parintintin estavam sob a posse do coronel Manoel Lobo e dos irmãos José e Paulo Alecrim (idem, 1941:10). Conforme Nunes Pereira (1980), assim que se decidiu pela interrupção dos serviços do SPI e pela dispensa de Nimuendaju, os Parintintin foram encaminhados por Garcia de Freitas, com recursos e anuência de Manoel Lobo, para o Seringal Três Casas.

Em 1941 o retrato não é menos desolador. Grupos Parintintin foram encontrados disseminados pelas margens do Madeira, dizimados pelas doenças e, sofrendo toda a espécie de falta de recursos. Apenas algumas famílias, localizadas no Ipixuna e Maici, caracterizadas, no relatório, por ainda possuírem costumes *primitivos* e dedicadas aos seus roçados e às atividades de caça e pesca, estavam em melhores condições de vida. (SPI: 1941). Os postos Antonio Paulo e Ipixuna se encontravam em franca decadência. Este último atendia alguns Kagwahiva que residiam próximos a dez não índios. No primeiro, em condições de quase abandono, achavam-se apenas três famílias indígenas, duas Kagwahiva e uma Apurinã. Da maioria dos subpostos restavam apenas capoeiras.

Segundo relatos, nas terras do seringal Três Casas e em outras propriedades de Manoel Lobo, foram encontrados 71 Parintintin, trabalhando na extração de castanha e se dedicando ao roçado, pesca e caça para sustento próprio. Outros, 51, trabalhavam em regime de semi-escavidão, sem assistência e vítimas de maus tratos, na extração de castanha, lenha e feitura de roças nas terras de Garcia de Freitas, então proprietário de terras no Calama.

Nos anos 60, os Parintintin do Ipixuna foram assim descritos por Land, um missionário do SIL, que prestava serviços ao SPI como recenseador das populações indígenas: *não mais fabricam ornatos e seus artefatos, somente arco e flecha que usam na pescaria, usando armas de fogo nas caçadas, de sua cultura original, ao que apurou o recenseador, somente lembram da música.* (idem, 1965: 24-25). Ainda, conforme Land, este grupo recebia visitas constantes de seringueiros, coletores e pescadores, com os quais negociavam seringa, sorva¹⁶, peixe e castanha. No relatório de 1967, Willem Bontkes, também do SIL, fez referências sobre a existência de oito famílias Parintintin no Calama, num total de 48 pessoas. (SPI: 1967)

Os ataques aos brancos pelos outros grupos Kagwahiva não contatados perduram ainda por alguns anos, diminuindo sensivelmente a partir dos anos 50. Neste período se registrou a presença de regatões, comercializando farinha, borracha e castanha do Pará em troca de mercadorias com os grupos Tenharin e Jahoi. O inspetor Barroncas menciona a aproximação dos Jahoi, Apairandes¹⁷ e Boca Preta. Seu relatório ainda faz menção às atividades comerciais estabelecidas por Delfin da Silva, que mantinha, no rio Maici e no rio Marmelos, trabalhos de extração de produtos naturais em terras Jahoi e Tenharin. (SPI: 1941). Pelas minhas informações, os Tenharin cederam uma esposa a este comerciante; e as relações comerciais se mantiveram por longa data.

Nos anos 70, com o início das obras da Br 230 – rodovia Transamazônica, todos os grupos Kagwahiva passaram a manter

¹⁶ Sorva (Coma utilis). As sorveiras chegam a medir de 6 a 20 metros e produzem o látex, utilizado para a produção industrial de gomas e vernizes, além de seu fruto ser comestível.

¹⁷ Apairande, ao que tudo indica, era um chefe de um grupo Kagwahiva, provavelmente do grupo Tenharin do Marmelos.

relações mais intensas com novas frentes de colonização e a receber atendimento pela FUNAI. “Levas de colonos se estabeleceram ao longo da Br 230 e seus lotes foram regularizados pelo INCRA, até dois mil metros de cada lado da estrada. Algumas poucas famílias Parintintin escondidas nos igarapés Pupunhas, Mariano e Traíra foram redescobertas”. (Schroeder, 1995: 42).

O levantamento antropológico para identificação dos limites do território Parintintin ocorreu nos anos 80, com a colaboração de Waud Kracke e José Carlos Levinho, os quais incentivaram o agrupamento dos Parintintin em aldeias, no intuito de serem alcançados pelos serviços assistenciais da FUNAI. A área Ipixuna foi identificada oficialmente em 1988 e, no ano seguinte, a área Nove de Janeiro, atualmente homologadas.

Os Kagwahiva da área do Madeira ocupam atualmente cinco áreas indígenas, conforme quadro seguinte:

Território	Grupo	Extensão	Situação jurídica	Pop
T. I. Ipixuna	Parintintin do Canavial	215.362 há	Homologada em 1997	20
T. I. Nove de Janeiro	Parintintin da aldeia Traíra e Pupunhas	228.777 há	Homologada em 1997	90
T. I. Tenharin do Marmelo	Tenharin	497.521 há	Homologada em 1996	301
T. I. Tenharin Igarapé Preto	Tenonde	88.240 há	Homologada em 2004	43
T. I. Sepoti	Tenharin do Sepoti e Estirão Grande	247.859 há	Homologada em 2004	65
T. I. Jahoi	Jahoi	47.600 há	Homologada em 2004	20

Tabela 1

Dados Instituto Sócio-Ambiental – dez 2000 e FUNAI

Schroeder, em suas análises sobre este período pós-contato, concluiu que, para os Parintintin, “tanto a Inspetoria, como grandes

proprietários da região desempenharam o mesmo papel, o de patrão. A única diferença é que a Inspetoria mostrava-se mais generosa lhes dando maiores quantidades de mercadorias”. (Schroeder,1995:03). Vale transcrever os relatos de Raimundinha e Manoelzinho, dois velhos Parintintin, sobre as impressões que guardam do período de declínio do atendimento do SPI:

Assim que acabou de amansar foi embora [referindo-se ao SPI], entregou tudo para finado Lobo, finado Ventura, Lobato(...) Repartiram todo o caboclo, um pouco pra cá, um pouco pra lá. Três Casas, Ipixuna, tudo repartido.

Depois ficou abandonado, só sorva e castanha para troca com marreteiro. Morreu muito velho (...). Com a saída do SPI não tinha recurso...Senão tinha bastante gente. (...). Rapaziada se espalhou ou morreu. (Schroeder, 1995:73-75).

Ao se referirem às guerras que antecederam o período de implantação do projeto de atração do SPI, os Parintintin se colocam numa posição de igualdade de forças, mesmo frente aos brancos. Ao contrário, quando mencionam à época do declínio dos postos de atração, costumam salientar que foram abandonados pela Inspetoria. Antes de agentes da história, o sentimento que carregam é o de vítimas de um processo de usurpação. Suas narrativas enfatizam que os bens e serviços lhes foram negados por um longo tempo e, somente é possível recuperar este tempo perdido se, cada vez mais, apropriarem-se dos recursos e tecnologias da nossa sociedade.

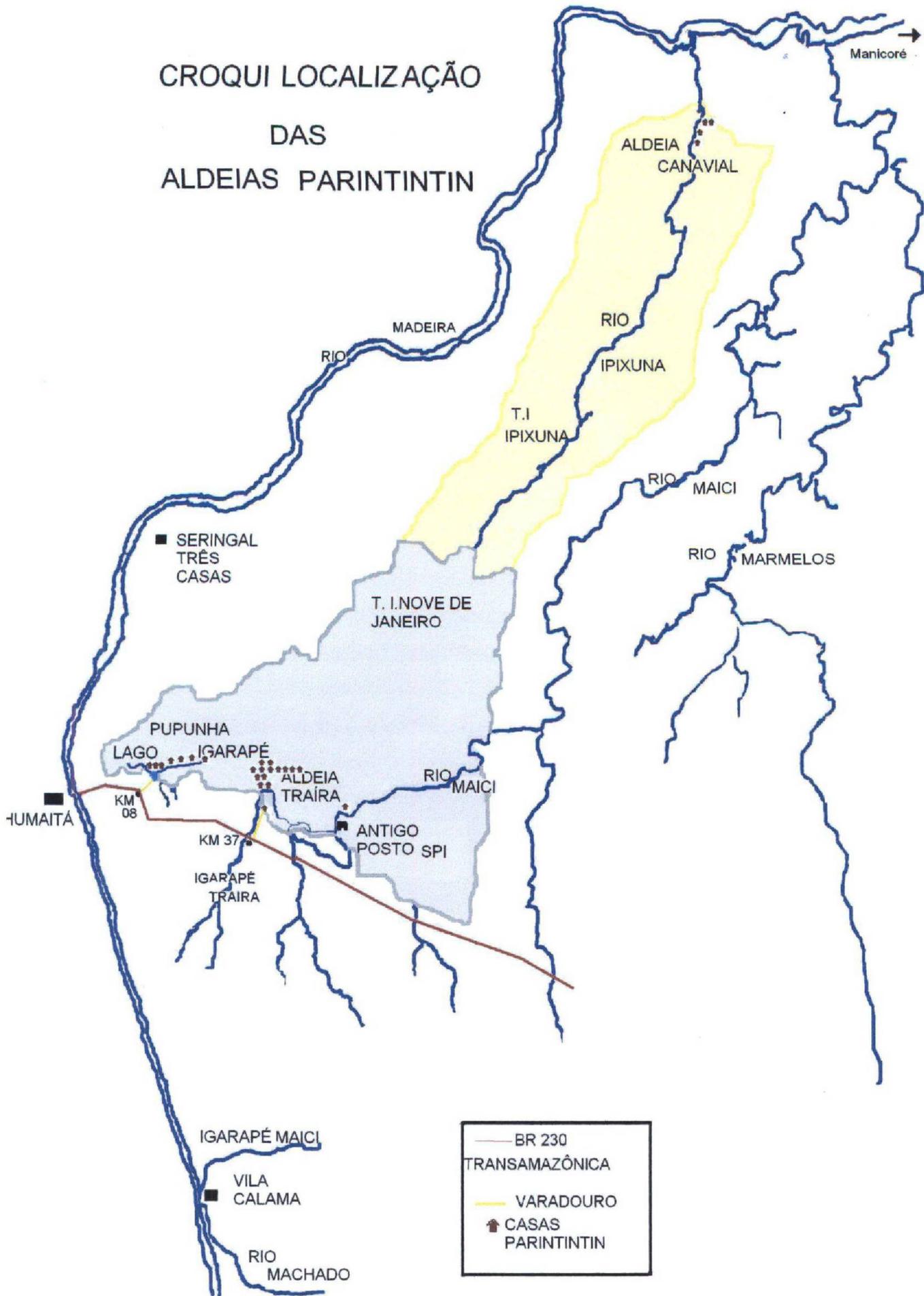
Transparece em seus relatos, uma sociedade nacional sempre em débito para com eles. Tudo se passa como se existisse uma prestação impossível de ser saldada e, assim, o jogo das relações pode configurar-se no campo da reciprocidade negativa. Isto nos sugere que, para os Parintintin, o pós-contato representa um período semelhante ao dilúvio mítico. Esquecidos e dispersos, tentam reorganizar suas aldeias e, à maneira do herói civilizador, **Mbahira**, buscam se apropriar de tecnologias de ponta da sociedade nacional; ao mesmo tempo, desejam recuperar sua língua materna que, na sua visão, foi roubada pelos brancos. Para os

Kagwahiva, na atualidade, não se trata de negar a relação com o branco, mas buscar ativamente contatos com o mundo externo, tentando controlar estas relações, revertendo-as em prol da vitalidade interna.



Guerreiros Parintintin à época do contato 1922 (Foto 03)

CROQUI LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS PARINTINTIN



1.2. As aldeias Parintintin

Atualmente os Parintintin somam aproximadamente 150 pessoas, distribuídas em três aldeias. No censo realizado pela OPAN (Terezinha Correia, julho de 1994) a população das aldeias Parintintin contava com 113 pessoas, destas 19 eram de outras etnias (9 Apurinã e 6 Tora) e 7 regionais. Ainda do que nos foi possível pesquisar 41 Parintintin residiam fora do território, dispersos entre as cidades de Humaitá - AM e Porto Velho - RO, trabalhando em subempregos e, ou como funcionários da FUNAI. Também se encontram alguns casos de Parintintin que moram com outros grupos indígenas, destes, três vivem próximos aos seus sogros nas aldeias Tenharin.

Utilizarei a categoria aldeia, que talvez não seja o termo mais apropriado, mas é assim que os Parintintin se referem ao seu núcleo residencial. As casas das aldeias obedecem ao estilo regional, geralmente na forma de palafitas, contendo dois cômodos. O assoalho é fabricado à base de palmeira de paxiúba e a cobertura do telhado é de palha. Geralmente a maioria das casas possui um alpendre amplo, onde também, nos fundos, está a cozinha. É costume receber os visitantes na parte da frente deste recinto. Somente o quarto de dormir é revestido por paredes de madeira ou palha. Nos locais onde se congrega um número maior de casas, as cerimônias são realizadas no pátio principal, que é também um campo de futebol. Todas as aldeias possuem uma casa com equipamentos básicos para a fabricação de farinha e um espaço construído especialmente para reuniões. As roças são relativamente próximas à aldeia.

Cada casa é ocupada por uma família, constituída por um homem, sua esposa, filhos solteiros e separados e seus genros. Os filhos separados comumente retornam à casa do pai até contraírem novo matrimônio. Os genros, geralmente, ainda em prestação de serviço para o sogro, convivem na mesma residência do pai de sua esposa. O genro presta cinco anos de serviço para o sogro e lhe deve obediência.

Geralmente colabora na derrubada e plantio de roça, nas atividades de caça, coleta e pesca; além de prestar outros pequenos serviços. Existem alguns casos de homens viúvos residindo junto a seus genros e filhas. As casas na aldeia estão dispostas segundo a proximidade de parentesco.

Apresentaremos abaixo uma descrição mais detalhada das três aldeias Parintintin.



Parintintin e a aldeia Canavial (foto 04)

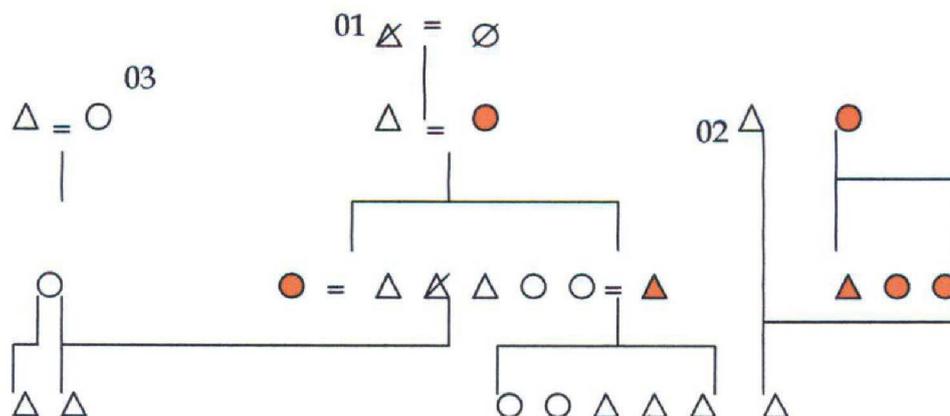
1.2.1. A aldeia Canavial – rio Ipixuna

A aldeia Canavial (Terra Indígena Ipixuna) está localizada próxima ao rio Ipixuna, na fronteira entre os municípios de Humaitá e Manicoré – AM. O acesso ao local se dá via fluvial (18 horas da cidade de Humaitá por barco de transporte *batelão*). Próximo a este local, o SPI manteve um posto, extinto nos anos 30 e reorganizado em 1941. Ainda nos anos 60

missionários do SIL se estabeleceram no local, relação que perdurou até 1975.

Atualmente, a aldeia Canavial é formada por duas famílias, originárias de casamentos mistos entre Parintintin e regionais, formando um total não superior a 30 pessoas (2000). Os filhos jovens solteiros oscilam entre residência temporária em Porto Velho - RO e na aldeia. Outras duas famílias moram mais isoladas em núcleos próximos, uma delas, formada pela filha do cacique casada com regional e, a outra, constituída por parte da família de Francisco.

Abaixo as três unidades que compunham a aldeia Canavial até 2000. Seguindo o padrão de mobilidade dos grupos, Francisco mudará, em 2002, juntamente com sua filha mais nova e filhos desta filha, para a aldeia Traíra, onde vivem duas de outras suas filhas casadas.



■ Regionais

Unidade 01 – Diet e katu'í

Unidade 02 – Roberto

Unidade 03 – Francisco

figura 01

O número reduzido de moradores na aldeia Canavial e a caracterização de sua população como *miscigenada* justificou, por um bom tempo, o quase abandono do atendimento assistencial desta população pelos órgãos governamentais específicos. Contudo, vale ressaltar que mesmo os filhos não Kagwahiva do primeiro casamento de suas esposas regionais, que vivem entre eles desde a infância, são

reconhecidos como parte integrante da população indígena, existindo uma preocupação em denominá-los como Parintintin nos Censos Oficiais. Além do mais, estes jovens regionais conhecem muitos mitos e costumes Kagwahiva, por causa da influência recebida de Diet e Katu'í, mais velhos que detinham um vasto conhecimento ancestral.

Não obstante enfrentarem uma série de dificuldades, desde a falta de assistência à saúde, transporte e educação das crianças, os Parintintin deste local, possuem uma certa autonomia econômica favorecida pela fartura de recursos alimentares no território. Produzem roçados diversificados, cultivando mandioca para produção de farinha, macaxeira, cará, mamão etc e mantêm pequenas criações de animais domésticos. As mulheres ainda cultivam uma variedade de plantas medicinais para uso fitoterápico.

As famílias permutam sua produção, que inclui, sobretudo farinha de mandioca e peixe seco, por gêneros de primeira necessidade com comerciantes do distrito e vilas situados nas proximidades. Nestas permutas costumam ter acesso ao consumo de bebidas alcoólicas, que, algumas vezes, têm potencializado as rivalidades entre os dois grupos de prestígio.

A terra Ipixuna, embora homologada recentemente, ainda sofre constantemente a invasão de não índios que retiram do território a sorva, madeira e pescado, inclusive praticando a pesca ilegal do peixe-boi. No período que compreende 1994 - 2000 presenciamos algumas ações das lideranças das demais aldeias Parintintin, em parceria com a FUNAI e organizações não governamentais, para coibir a exploração ilegal de madeira na área. Contudo a relação de dependência dos Parintintin deste local com extrativistas, geralmente os mesmos com quem comercializam a produção da aldeia, propicia o estabelecimento de acordos nem sempre favoráveis ao grupo. Em muitos casos o extrativista retira uma produção muito acima do valor a ser pago.

Por outro lado, existem relações de *compadrio* e *camaradagem*¹⁸ entre Parintintin e regionais vizinhos, favorecendo a entrada destes

¹⁸ Os laços de parentesco podem se estender tanto pelos sacramentos religiosos católicos ou pela escolha de um “padrinho de fogucira” nas festas de Santo Antônio. Esta última é uma prática que

últimos para exploração dos recursos naturais do território indígena. Estes regionais, a exemplo dos Parintintin, também enfrentam problemas de falta de assistência à saúde e educação. Os lagos locais, dos quais retiram seu sustento, estão praticamente esgotados, por causa da pesca predatória praticada ao longo dos anos, contribuindo para a invasão do território indígena.

Recentemente, em consequência da pressão das demais aldeias e organizações não governamentais, a aldeia Canavial passou a ser atendida pelo Pólo Sanitário de Saúde Indígena, com sede no município de Manicoré - AM. A aldeia conta ainda com um pequeno laboratório para exames de malária e uma escola. Atualmente existe uma relação bastante próxima desta aldeia com uma organização não governamental de Porto Velho – Rondônia, sobretudo porque o atual cacique é casado com uma não índia, integrante da coordenação desta instituição.

1.2.2. A aldeia do lago e igarapés Pupunhas

A aldeia Pupunha está localizada a sete km da cidade de Humaitá –AM, na terra indígena Nove de Janeiro. O acesso é via Br 230 – rodovia Transamazônica.

O igarapé e lago Pupunhas, território antigo de perambulação dos Kagwahiva, em 1924, passou para posse do Seringal Pádua, gerenciado por Ventura, pai de Raimundinha, uma das Parintintin mais antigas. Na década de 80, a parte que compreende o igarapé Pupunha foi delimitada e famílias remanescentes do rio Ipixuna, rio Maici Mirim e rio Machado passam a reocupá-la, construindo casas isoladas no curso deste igarapé. Algumas destas famílias já eram antigas moradoras das cabeceiras do Pupunhas, que após um período morando no rio Machado, retornam ao seu local original. Oito anos depois reconquistam também uma porção de terra, situada nas proximidades do lago Pupunhas. Neste local é construído um posto da FUNAI, em volta do qual, Felipe Parintintin reuniu

ainda ocorre nos festejos da área rural. Qualquer pessoa pode escolher, além de seu padrinho de batismo católico, um outro, o “padrinho de fogueira”. O ritual consiste em padrinho e afilhado pularem juntos uma fogueira na Festa de Santo Antônio.

um pequeno grupo e tentou se consolidar como chefe geral. O cargo de vice-cacique passou a ser ocupado por **Apaiube**, um antigo morador do igarapé. Casado com uma regional, constituiu sua residência na cidade de Humaitá, mas passa períodos na aldeia, da qual retira sua sobrevivência.

No lago, ao contrário do igarapé, as casas estão dispostas umas ao lado das outras. À frente, fica um pátio amplo que dá acesso ao lago. Cada família possui sua roça, contudo se observa que os grupos de outras etnias co-residentes colaboram nos trabalhos de roçado do anfitrião, uma espécie de prestação por residirem no território. A estrutura da aldeia está totalmente concentrada próxima ao lago e é formada por um posto da FUNAI, uma escola, um pequeno laboratório organizado por dois agentes de saúde indígenas treinados e aptos a realizar exames de malária, tuberculose e verminose, além do atendimento básico de saúde. Estes jovens, moradores do igarapé, se deslocam sistematicamente até o lago, e se revezam no atendimento de toda a população indígena local e de regionais que procuram seus serviços. Recentemente um deles deixou à aldeia para morar na cidade e está casado com uma regional.

A escola foi implantada, no ano de 1993, para alfabetização de 15 alunos. Contudo o processo escolar na aldeia sofreu inúmeras interrupções, por causa de conflitos, ora entre os moradores, ora com os próprios professores contratados pela Secretaria Municipal, sobretudo quando se tratavam de não índios. Recentemente a escola passou a contar com uma professora indígena, filha do cacique, e, com a colaboração de Igwa, um dos mais velhos, que tinham pretensões de implantar um modelo de ensino voltado à recuperação da memória histórica e da língua Kagwahiva, preocupação, sobretudo, da nova geração. Todavia a própria configuração dos grupos e os conflitos que se estabelecem têm dificultado a execução do projeto destes jovens.

Das dez famílias Parintintin, moradoras do igarapé Pupunha, em 1999, quatro são compostas por casamentos entre Parintintin; outras, três, são viúvas de Parintintin em segundo casamento com regionais, além do caso de **Apaiube** que nos referimos acima. Também consta uma família Tora e outra que afirma ser indígena do alto Solimões. Esta última

contratada temporariamente por **Apaiube** para trabalhar nos serviços de extração de castanha. Neste período ainda, a convite de Felipe Parintintin, duas famílias (Apurinã e Jahoi¹⁹) organizaram um pequeno núcleo nas proximidades do lago. E, em 1996, a irmã de Felipe, originária da vila Calama, muda-se para as imediações do posto.

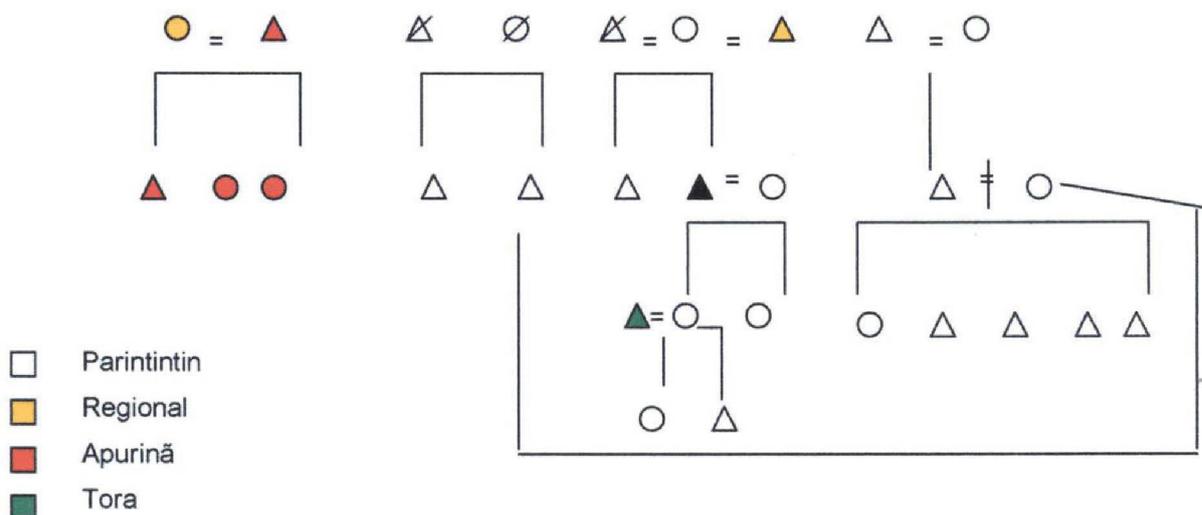
Embora utilizemos a categoria aldeia, quando nos referimos às unidades familiares do lago e igarapé Pupunha, se pode observar que não se trata de uma organização política homogênea, mas de várias famílias que compartilham um mesmo território.

Abaixo apresentaremos a composição das famílias e os casamentos inter-étnicos realizados. Cabe ressaltar que a composição destes grupos é bastante móvel. Observamos que existe um deslocamento de indivíduos ou famílias para outros locais (cidade, outras aldeias), sobretudo em caso de conflitos declarados entre partes, sendo, entretanto possível o retorno ao antigo local, após um período de afastamento.

Constituição do Grupo de Felipe (morador do lago). A configuração apresentada abaixo, a partir de 2000, sofre mudanças com a saída da aldeia de algumas famílias que compunham o grupo.

1. Unidade de Felipe –residente no Lago Pupunhas

figura 02



¹⁹ Após a reconquista do território Jahoi, os moradores deste núcleo mudaram-se para este local.

2. Unidades dispostas ao longo do igarapé Pupunhas

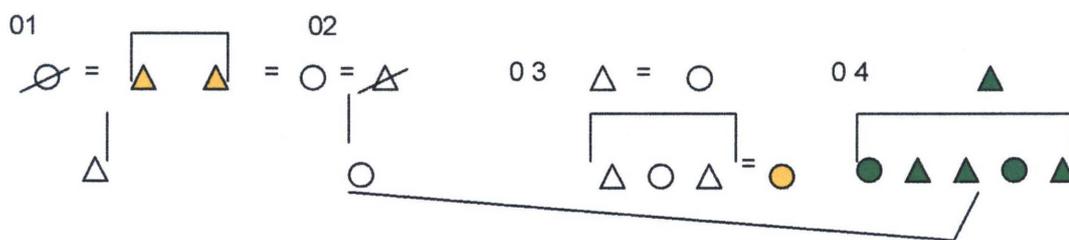


Figura 03

1. Núcleo de Mandua'i e José Souza
2. Núcleo de Maria Parintintin e João Souza
3. Núcleo de Isaías e Rosa Parintintin
4. Família Tora

Obs: Apaiube (não consta no diagrama), sua esposa regional e seis filhos residem na periferia da cidade de Humaitá.

Diante deste quadro das unidades familiares, é possível supor que, na atualidade, a tendência das alianças é de serem projetadas para o exterior - Parintintin/Regional - ou para uniões conjugais com outros povos residentes na aldeia - Parintintin/Tora, Parintintin/Apurinã. O número reduzido da população Parintintin não permite que um grupo se afirme com prestígio suficiente para reivindicar a chefia geral do grupo; ademais, a consolidação de alianças entre as próprias unidades residenciais Parintintin é limitada. Este cenário, ao meu ver, tem relevância nas relações sociais e políticas da aldeia. Por outro lado, a heterogeneidade inter étnica que a compõe, em certa medida, não permite que a aldeia forme um conjunto com interesses mais ou menos convergentes. A aldeia é palco de constantes conflitos entre as unidades familiares e também entre indivíduos.

A disputa pela exploração dos castanhais e outros produtos naturais, a divergência entre as concepções dos antigos e novos moradores sobre uso do lugar, bem como, a proximidade da aldeia à cidade que facilita a aquisição de bebidas alcoólicas e outros produtos similares, constituem alguns dos fatores que têm potencializado as

rivalidades internas. Geralmente os conflitos violentos que ocorreram, sobretudo no lago, tiveram como pano de fundo um quadro de embriaguez de uma das partes. São vários casos de famílias e indivíduos que deixaram a aldeia, por se envolverem, ou serem envolvidos em disputas acirradas, ainda mais pelo estado de embriaguez. As relações com seus vizinhos *brancos* também são permeadas por uma certa dose de rivalidades. Os *forrós*, promovidos na parte do lago, quase sempre resultavam em brigas e hostilidades com estes convidados regionais.

Fazer comércio, acumular bens industrializados e possuir residência em Humaitá representam sinais de status social. Humaitá parece se apresentar como uma extensão do território - era no passado - visitar freqüentemente a cidade, ou ainda manter uma residência na periferia são práticas comumente encontradas. Esta última, sobretudo pelos aposentados. A fabricação de farinha de mandioca, uma parte comercializada na cidade de Humaitá e o comércio de castanha são atividades que garantem acesso aos bens industrializados. Embora o comércio quase nunca traga lucros para os Parintintin. A extração de castanha é mais intensamente realizada pelo cacique e vice-cacique, sendo que as famílias do igarapé usufruem deste recurso somente nos castanhais situados nos limites do seu lugar.

O local ainda se caracteriza pela abundância e diversidade de pescado e animais de caça. A pesca é praticada diariamente pelos moradores do lago e igarapé, sendo a caça uma atividade secundária, como dizem, *só para tirar o gosto do peixe*. A fartura de recursos encontrada no igarapé e lago Pupunhas tem atraído pescadores da redondeza, que negociam com Parintintin a pesca de meia²⁰.

²⁰ A pesca de meia consiste num acordo entre os moradores do local e pescador de fora. É permitido que o pescador retire uma quantidade de peixe, destinando a metade de sua produção aos moradores. Em 96 presenciamos um fato inusitado, os regionais barganham com os Parintintin do lago o uso do varadouro - que corta seus lotes, e dá acesso a aldeia - em troca de pescarias nos cursos d'água do território. Contudo os moradores do igarapé desautorizaram a pesca no igarapé e não reconheceram a negociação realizada por Felipe, que consistia em liberar um total diário de 10 kg de peixe para os regionais em troca de livre acesso pelo varadouro. Esta situação potencializou desentendimentos internos, além de externamente permitir a intensificação de conflitos entre Parintintin e moradores regionais da Transamazônica e do baixo Pupunha.

1.2.3. Aldeia Traíra

A aldeia Traíra se situa próxima ao Km 35 da Br 230, rodovia Transamazônica, no município de Humaitá, AM, sendo formada por dois grupos familiares, liderados por *Iturui* e *Agwahiva*. Aquele, até 1981, residia próximo ao igarapé Traíra e Nove de Janeiro, formando um núcleo de 24 pessoas, constituído por sua família e irmãos. A convite da esposa de *Iturui*, *Agwahiva*, originário do rio Ipixuna (Canavial), se mudou com sua esposa e quatro filhos menores para as proximidades do igarapé Traíra. As duas famílias então decidem organizar uma aldeia, na qual, *Iturui* reivindica o título de cacique para si. (Schroeder: 1995).



Aldeia Traíra (foto 05)

A permanência definitiva destes migrantes se consolidou a partir de casamentos por trocas entre os dois grupos referidos. Posteriormente vieram se somar a esta população dois outros filhos de **Agwahiva**, após terem cumprido o serviço ao sogro Francisco no Ipixuna. Mais recentemente Jeremias, o filho mais velho de **Agwahiva**, casado com uma Mundurucu, estabeleceu uma moradia próxima à aldeia. Francisco, até então residindo no Canavial, em 2002, muda-se para junto de suas filhas e genros, casando a filha mais nova com um dos filhos de Jeremias. Ainda encontram-se quatro casamentos com não índios e dois casamentos Parintintin/Tora, Parintintin/Apurinã. E, no rio Maici Mirim, vive, mais isolada, uma família, formada por casamento entre irmãos germanos consaguineos.

Casamentos por troca na aldeia Traíra

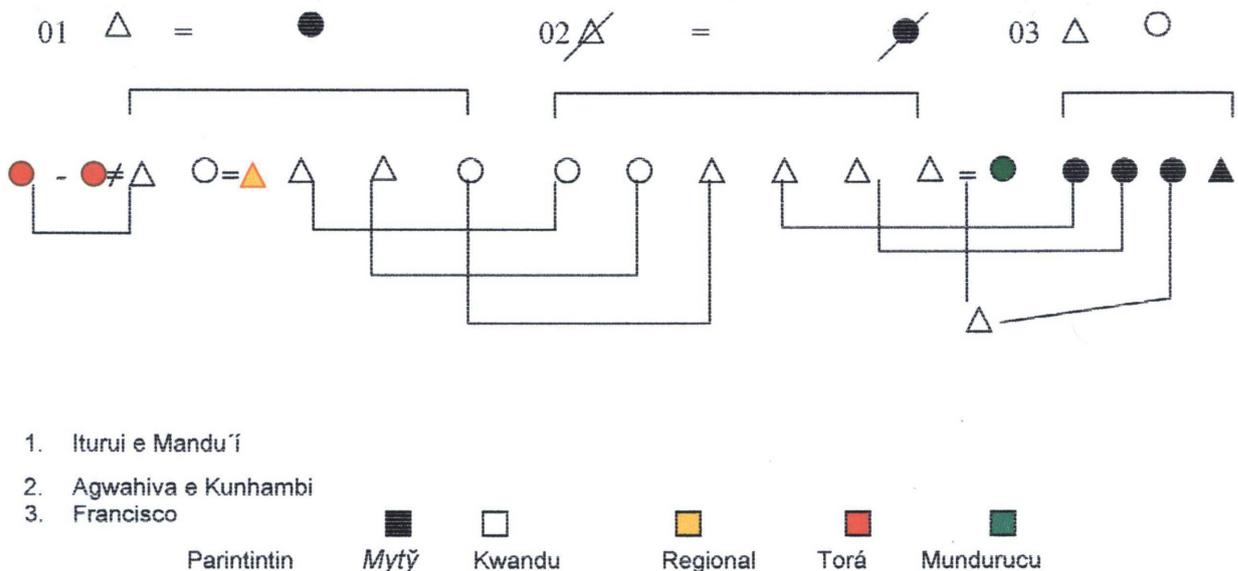


Figura 04

Nos casamentos que ocorreram recentemente e que não constam no diagrama, observa-se que **Kaite'í** e **Karantã**, filhos de **Agwahiva**, projetaram suas alianças para o exterior, sendo que duas de suas filhas

se casaram com colonos e passaram a residir com seus esposos em um agrupamento regional próximo; ao contrário de um dos filhos homem que trouxe a esposa regional para residir na aldeia.

Como podemos observar no quadro acima ocorreram casamentos por trocas entre as famílias, possibilitando a construção de alianças entre as três unidades. Esta configuração vai permitir que a aldeia Traíra se organize de forma bastante diversa da aldeia Pupunha. Os Parintintin, do Traíra mantêm um fórum de discussão coletivo de todas as questões que envolvem a vida na aldeia e as suas relações com o exterior. Assuntos mais polêmicos ou escolha de lideranças, que por ventura acompanharão o cacique em viagens externas, passam pela apreciação via voto direto. Qualquer morador acima de cinco anos pode exercer esse direito de escolha. Eventuais conflitos são resolvidos com o afastamento provisório de um dos envolvidos, geralmente mudando sua casa para um pouco mais distante da aldeia. A própria configuração do grupo, permite que as hostilidades sejam abafadas, evitando que o conflito atinja maiores proporções. Observei que os conflitos entre indivíduos se expressam e são canalizados para as partidas de futebol que ocorrem diariamente na aldeia.

No que se refere ao aspecto geográfico-econômico, as águas claras do igarapé Traíra se caracterizam pela escassez de peixes, principalmente no período das secas. Nesta época as pescarias são realizadas, a dois dias da aldeia, descendo o igarapé via canoa até o rio Maici Mirim – um local de muita fartura de caça e pesca. Ainda em épocas de penúria realizam excursões até as cabeceiras do igarapé Pupunhas, ou ainda no lago do mesmo nome. A caça, nas proximidades da aldeia, também se tornou escassa, obrigando o caçador a andar quilômetros em busca deste recurso alimentar, o qual, ao contrário da aldeia Pupunha, é bastante apreciado pelos Parintintin deste local. Como utilizam a espingarda para caçar nem sempre possuem munição suficiente para executar esta atividade, dependendo de sua aquisição na cidade com a venda de algum produto. Segundo relatos dos Parintintin, tem ocasiões que chegam a passar três dias sem uma alimentação consistente, alimentando-se apenas de frutos de coleta e farinha.

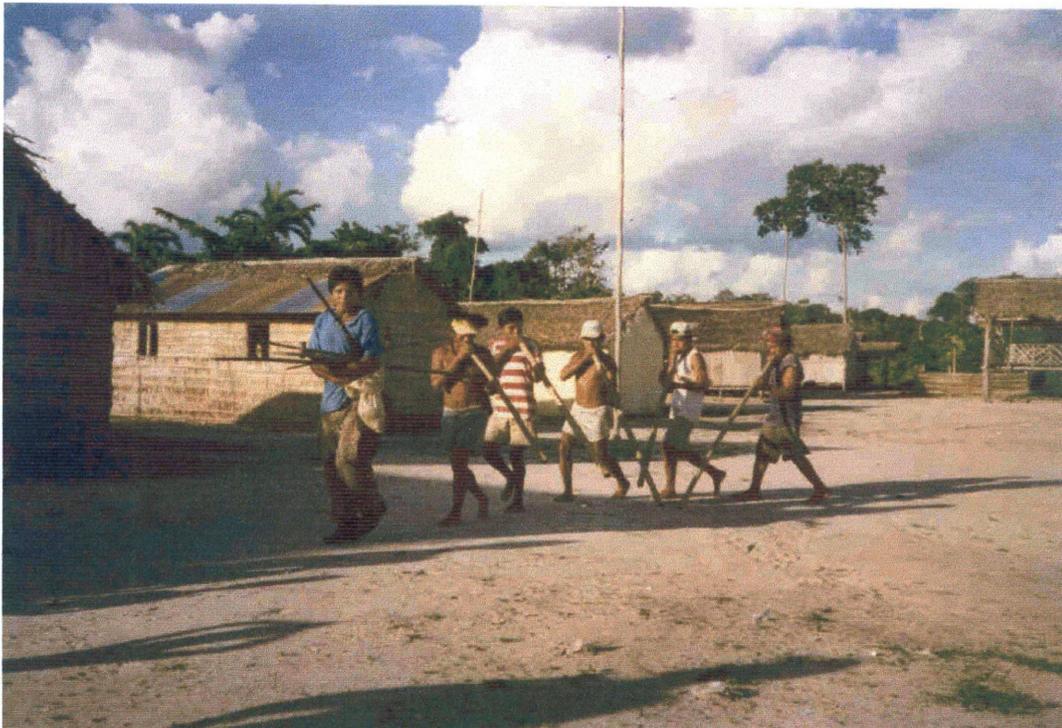
Assim que as águas começam a baixar, os Parintintin se dedicam à extração de castanha, uma fonte expressiva na sua economia. Anualmente, em abril, grupos de jovens, crianças e casais deixam a aldeia por um período para empregar-se ao extrativismo coletivo da castanha nos igarapés Maici Mirim e Nove de Janeiro, produto que será, posteriormente, permutado em Humaitá por mercadorias de primeira necessidade. Estes acampamentos anuais também representam um período de fartura de pesca e, portanto melhores condições de alimentação.

A aldeia Traíra, ao contrário da aldeia Pupunha, mantém um sistema de distribuição e circulação de alimentos por todo o grupo. A caça é entregue ao cacique, que distribui igualmente entre as famílias. Também se observa ajuda mútua entre as unidades familiares na partilha de alimentos. Os recursos conseguidos via aposentadoria, na sua maioria, também participam deste circuito, transformados em roupas e alimentos, distribuídos comunitariamente entre filhos, genros e netos, sobretudo pelos dois aposentados *Iturui* e *Agwahiva*. Outras fontes, como, venda de artesanato – atividade essencialmente feminina - e salários do agente de saúde e do professor são atualmente outras fontes de renda. Em 2000, parte do salário do agente de saúde e, no ano seguinte, do professor foram empregados para compra de alimentos de primeira necessidade (*rancho*), consumido durante a extração coletiva de castanha.

Atualmente a aldeia Traíra conta com uma mini farmácia e laboratório e uma escola, levada a cabo por pessoas da própria comunidade. A chefia do posto em funcionamento na aldeia é exercida por um jovem Parintintin, que viveu entre os Urueu-wau-wau. A capela, construída recentemente, funciona sob a coordenação de Pascoal Parintintin. Pascoal, atualmente morando entre os Tenharin, freqüentemente retorna à aldeia, sobretudo em períodos que antecedem a “festa de santo”, pela qual é responsável tanto pela criação quanto pela organização anual.

Nos anos 90 a aldeia Traíra passou a contar com novos professores indígenas, que implantaram um modelo totalmente diverso ao que vinha ocorrendo. O currículo, elaborado pela comunidade,

contemplava, entre outras disciplinas, módulos voltados ao ensino de caça, agricultura e pesca; histórias e língua Kagwahiva. Os mais velhos foram convidados, ao lado destes novos professores, a colaborar no ensino das crianças.



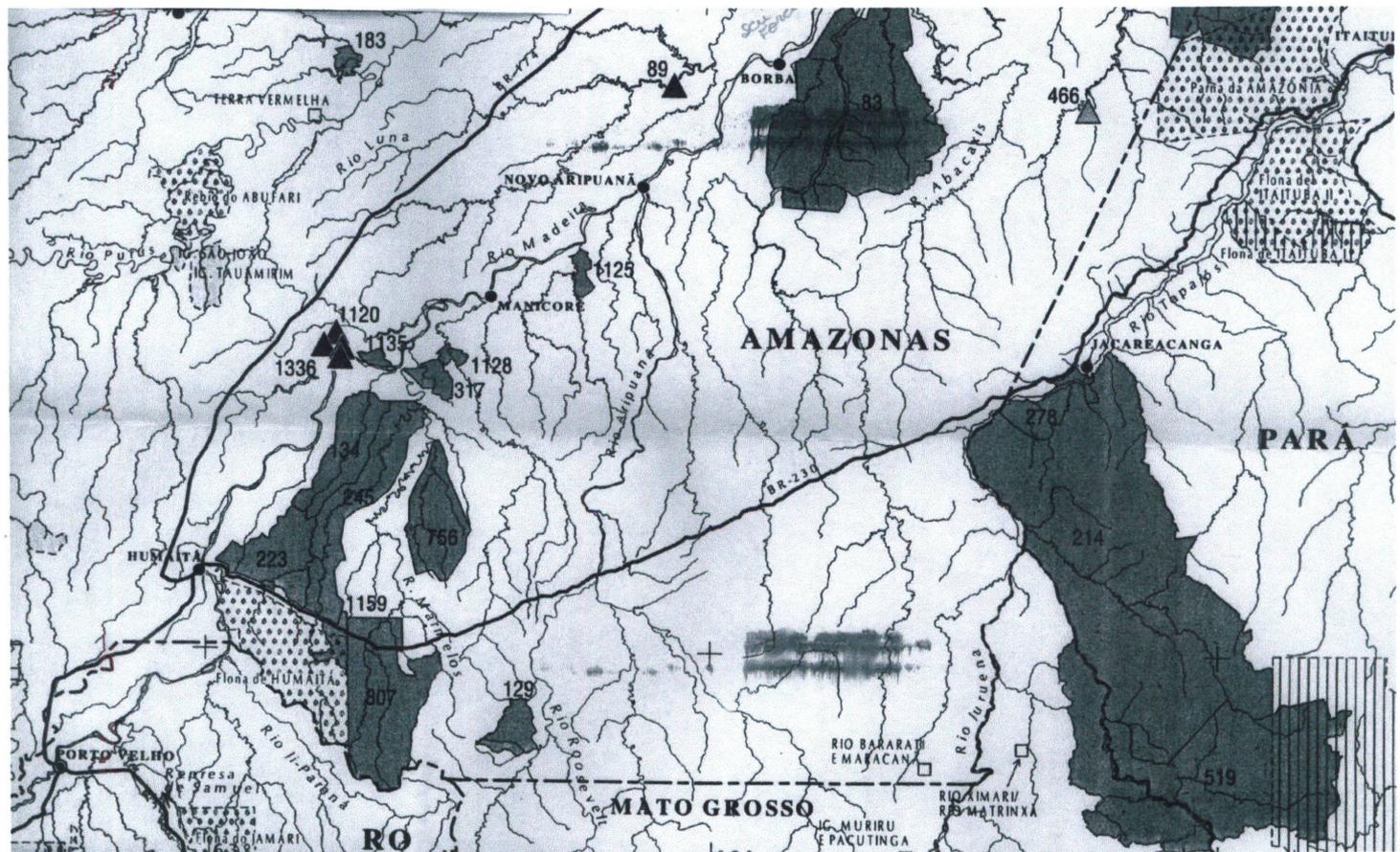
Caçador é recebido na aldeia Traíra durante uma festa. Parintintin dançam Yrerupukuhu (Foto 06)

Quadro demonstrativo das atividades econômicas das aldeias

	Aldeias		
	Traíra	Pupunha	Canavial
Roças familiares	+	+	+
Roças comunitárias	+	-	-
Sistema de mutirão nos roçados	+	-	+ -
Fatura de recursos naturais nas imediações da aldeia	-	+	+
Emprego de trabalhos coletivos na coleta da castanha	+	-	-
Intensidade de conflitos entre grupos ou indivíduos	-	+	+ -
Transmissão hereditária da chefia	+	-	+
Incidência do alcoolismo	-	+	+
Reciprocidade de alimentos entre grupos familiares	+	-	-
Incidência de casamentos com regionais	04	05	Famílias mistas
Incidência de casamentos com outros grupos indígenas	03	02	-----
Incidência de casamentos entre Parintintin	07	03	-----

Tabela 02

Terras Indígenas Tapajós - Madeira



Legenda

- 83 - Terra Indígena Coaté-Laranjal - Mundurucu - Saterê**
- 129- Terra Indígena Igarapé Preto - Tenondé (Tenharin)**
- 134- Terra Indígena Ipixuna - Parintintin**
- 214- Terra indígena Mundurucu - Mundurucu**
- 223- Terra Indígena Nove de Janeiro - Parintintin**
- 245 - Terra Indígena Pirahã - Pirahã**
- 307- Terra Indígena Marmelos - Tenharin**
- 317- Terra Indígena Tora - Torá**
- 756- Terra Indígena Sepoti - Tenharin**
- 1128- Terra Indígena Manicoré - Mura**
- 1159- Terra Indígena Jahoi - Jahoi**



Área Militar



Área de Conservação Ambiental

CAPÍTULO II

Do Mito à História : a dualidade Parintintin

“Akaraju enrolou o cipó no pescoço. Este cipó tinha o poder de atrair todas as mulheres. Akaraju tornou-se muito belo aos olhos das mulheres e elas passaram a perseguí-lo insistentemente. Akaraju não tinha mais paz, pois todas as mulheres o queriam. Os outros homens enciumados e desprezados pelas mulheres mataram Akaraju”
(Carlos Parintintin: 1996)

1.3. Os Kagwahiva Parintintin e seus Outros.

Conforme Menendez, no passado, os Kagwahiva classificavam a humanidade em duas grandes categorias, Kagwahiva e *Tapy* (Outro). A “identidade” interna estava organizada em três níveis: Kagwahiva (nós, gente), as metades exogâmicas *Kwandu/Mytŷ* e a identificação do grupo territorialmente localizado. Na categoria *Tapy* (Outro) incluíam seus inimigos, os Pirahã, chamados de *Tapyi'-gwigwi*²¹. A partir dos primeiros contatos com a sociedade nacional, a categoria *Tapy* foi acrescida de mais duas, negros - *Tapy'yhum* - e brancos - *Tapy'ytigŷ*. (cf. Menendez 1987).

No século XX, a coexistência com os brancos se acentuou, permitindo que os Kagwahiva estabelecessem relações com conjuntos diferenciados dentro desta categoria de alteridade. Seringueiros, colonos, mineradores, madeireiros, agentes dos órgãos governamentais e, mais tarde, não governamentais, uma maior variedade de povos indígenas, passaram a fazer parte das relações cotidianas dos Parintintin. A qualidade destas relações, ao longo dos anos de contato, criou condições para novas leituras da “categoria Outro”, e, possivelmente, o estatuto das classificações sofreu algumas mudanças. Interessa-me aqui, pois, fazer uma breve caracterização dos grupos sociais com os quais os Parintintin mantém relações e apontar eventuais mudanças ocorridas no estatuto destes grupos. Para efeitos metodológicos, dividiremos os grupos sociais segundo as antigas categorias *Kagwahiva* e *Tapy*.

1.3.1. Os Vizinhos Kagwahiva dos Parintintin

1.3.1.1. Os Tenharin

Com uma população de cerca de 409 pessoas, os Tenharin falam uma língua semelhante aos Parintintin. Na sua maioria são bilíngües,

²¹ *Tapyi'-gwigwi* – Tapy – é nome dado ao estrangeiro; o “i” é traduzido como ele, mas os Parintintin relataram que este “i”, na palavra, tem conotação de algo que é assombroso, próximo a não humanidade.

usando a língua materna no cotidiano da aldeia e o português nas relações com o exterior, mantendo ainda vários aspectos da cultura antiga.

A aldeia Marmelos está localizada às margens do rio do mesmo nome, afluente do Madeira, próxima ao município de Humaitá – AM, no km 100 da rodovia Transamazônica. Até recentemente a aldeia Marmelo era a mais populosa, formada por vários grupos domésticos que conviviam em um mesmo espaço aldeão e estava dividida em três segmentos residenciais²², sendo dois deles separados pela Br 230 e, o outro, situado à margem esquerda do rio Marmelos. Outros núcleos familiares moravam um pouco afastados da aldeia maior, como o caso das famílias de Pedro Peruano, de Manoel Duca; e, ainda da aldeia Mafuí, formada por um dos genros do cacique geral da aldeia Marmelos. Na atualidade, a aldeia maior se fragmentou em várias outras menores, embora ainda se mantenha uma complexa rede de relações políticas e alianças via-casamento entre diferentes grupos domésticos.

A aldeia do Sepoti localiza-se mais distante das outras, próxima ao município de Manicoré - AM; e constituiu-se, a partir de casamentos entre duas mulheres Tenharin com regionais, diferenciando-se em vários aspectos das aldeias da Transamazônica. Os Tenharin deste local mantêm um sistema econômico semelhante ao em uso na aldeia Canavial, permutando produtos naturais por mercadorias industrializadas com comerciantes da região. Também possuem poucos falantes da língua materna. Contudo mantêm contatos sistemáticos, relações políticas e intercassamentos com outros Tenharim da Transamazônica.

As relações entre Tenharin e Parintintin são marcadas pela ambigüidade. Ainda que os primeiros representem uma referência política e cultural para os Parintintin, existe um certo antagonismo que permeia as relações entre os dois grupos. Nos comentários atuais dos Parintintin, transparece um sentimento de inferioridade frente a estes seus vizinhos, que, na sua concepção, de modo aparentemente mais vivo, ainda mantêm a memória da cultura antiga. Eis, alguns exemplos; “*Precisamos*

²² Ver Edmundo Peggion em Tese de Mestrado apresentada a Universidade de Campinas, 1996, e em Relatórios de Identificação e Delimitação de Terra Indígena, apresentados à FUNAI, 1998.

falar mais nossa língua, ensinar às crianças, os Tenharin não perderam a língua e a cultura". (1998) "*O ruim de participar com os Tenharin é que eles sempre pedem tudo pra eles e conseguem*". (2000)

Menendez já apontava que as relações entre os Kagwahiva, à época do contato, estavam marcadas por uma forte rivalidade, que freqüentemente finalizava em ataques guerreiros, entretanto estes confrontos não tinham o intuito do extermínio, mas antes a preservação das fronteiras do grupo. (Menendez, 1989:73-76). A rivalidade latente entre Parintintin e Tenharin, em alguns momentos, é mais intensa e declarada; e, em outros menos. Na atualidade, juntos, dançam, comem e participam de eventos; discutem calorosamente os problemas em comum, se apóiam mutuamente nas reivindicações frente ao Estado. Todavia persiste uma certa hostilidade, ainda que velada, sobretudo quando se trata de disputar os recursos e bens oferecidos pelo exterior.

Um fato ocorrido no encerramento de uma festa, promovida para receber políticos da região em campanha eleitoral na aldeia Parintintin Traíra, nos revela o caráter ambíguo presente nas relações entre esses dois grupos. À noite, quando as atividades da festa se encerraram, filhos de importantes chefes Tenharin foram flagrados, conversando com filhas de líderes Parintintin. Estes últimos, segundo relatos, embriagados, seguiram o conselho do tio materno de uma das moças e castigaram duramente os rapazes Tenharin, os mantendo amarrados em esteios na casa de reunião até ao amanhecer.²³ Este fato deu origem a um conflito entre Parintintin e Tenharin que perdurou meses. Os Tenharim se recusavam a participar de qualquer evento realizado nas aldeias Parintintin e, na primeira oportunidade, em vingança ao ocorrido, um daqueles líderes Parintintin envolvido também foi amarrado e mantido cativo durante 24 horas nas dependências da ADR - Funai, em Porto

²³ Esta prática de amarrar pessoas de fora do grupo local em troncos encontra-se relatada na mitologia e parece ter o sentido de domesticar o Outro. Presenciamos os Kagwahiva empregarem esta tática de "amarrar" tanto para conter os ânimos de alguns Kagwahiva que se exaltaram na aldeia, como, também em atos de vingança, sobretudo a brancos que invadem seu território. No mito de Diud-iuet e Guai, registrado por Nunes Pereira (1980), Diud-iuet rouba o filho de Guai e o esconde no fundo de um buraco. Guai, após muito procurar o filho, volta para seu lugar nas cabeceiras do igarapezinho. Então Diud-iuet amarra o menino no esteio por três dias para domesticá-lo. Muito tempo depois Guai volta a procurar do filho e o encontra brincando com outras crianças, mas aquele não o reconhece.

Velho. As lideranças Tenharin de diversos grupos domésticos se revezavam em discursos enfáticos, perante os funcionários do órgão e outros indígenas presentes naquelas dependências, de que não reconheciam a posição de líder deste Parintintin. Contudo, após um período de afastamento entre Parintintin e Tenharin, novamente as relações foram reatadas.

No passado, ocorreram alguns casamentos entre Parintintin e Tenharin, sendo os filhos destas uniões considerados Tenharin. Ao que tudo indica, não houve retorno de cônjuges para os Parintintin. O matrimônio, nestes casos, representou a perda permanente de membros para o grupo, pois, o fato de terem se casado com filhos de chefes Tenharin de prestígio obrigou-os a permanecerem definitivamente atrelados ao grupo doméstico de seus sogros Tenharin. Provavelmente, esta seja uma das razões pela qual os Parintintin não recomendam os casamentos com Tenharin.



Caças recebidas ritualmente (Foto 07)

1.3.1.2. Os Tenonde do igarapé Preto

Os Tenonde contam com uma população de 43 pessoas e vivem em uma região intermediária entre a mata serrana e o cerrado. São conhecidos como Tenharin, todavia se dizem pertencentes a outro grupo Kagwahiva, denominado como Tenonde ou Borovi, este último deve se tratar do nome de um chefe de um grupo local. Localizam-se um pouco mais isolados, mas mantêm relações políticas com os Tenharin da Transamazônica e casamentos por trocas. No passado havia caminhos que interligavam as aldeias destes dois grupos, e se visitavam freqüentemente. Há também relatos de um grande chefe Parintintin que mantinha relações amistosas com os grupos do igarapé Preto, mas não há relatos de casamentos por trocas entre Parintintin/Tenonde.

A aldeia foi construída como parte das negociações pela utilização do subsolo da terra indígena e está situada às margens do igarapé Preto, nas proximidades à rodovia do Estanho, a um km da antiga sede da mineradora, no município de Manicoré – AM. Semelhantes aos Parintintin, nos anos 40, ingressaram como mão de obra barata na exploração de seringa para empresa extrativista. Nos anos 60, o território foi invadido por garimpeiros à procura de cassiterita e, posteriormente, por grandes empresas, como a Paranapanema e a Mineração Brasileira Estanho Ltda. Neste período ocorreram casamentos com brancos; e vários casos de prostituição de mulheres e alcoolismo na aldeia.²⁴ Na atualidade, a aldeia se vê cercada por plantadores de arroz, que utilizam técnicas de mecanização no plantio. Estes fazendeiros não medem esforços para convencer os Tenonde a se transferirem para o território Tenharin da Transamazônica.

Talvez, a distância física que separa os Parintintin dos Tenonde, favoreça relações mais cordiais e amistosas entre estes dois grupos, pois se visitam raramente. Os encontros ocorrem por ocasião das reuniões e Assembléias. Por outro lado, as semelhanças de situações contextuais

²⁴ Após o esgotamento do mineiro, a empresa abandonou o local, deixando um rastro de destruição ambiental. O leito do igarapé foi removido, afetando o abastecimento de água no período das secas. Toneladas de lixo e ruínas da vila, construída para abrigar os funcionários, foram deixadas abandonadas por toda a extensão da área. Em plena floresta de cerrado se encontra uma piscina azulejada, e restos de peças de avião e outros maquinários.

entre os dois grupos, enfrentando dificuldades similares nas suas relações políticas com o exterior, em decorrência da pouca densidade demográfica, os aproximam e os tornam solidários entre si. Como os Parintintin costumam dizer, “os *Tenharin do igarapé Preto, poderiam ser ricos, mas foram abandonados como nós*”. (1998)

1.3.1.3. Os Jahoi

Apenas uma parte da população Jahoi é bilíngüe, falante do português e kagwahiva. Somam aproximadamente 60 indivíduos e, até recentemente, não possuíam um território próprio. Parte de sua população encontra-se dispersa, residindo em cidades ou terras de outros grupos indígenas. Nos anos 70, um grupo de oito Jahoi juntou-se aos Tenharin do Marmelos, resultando em casamentos inter-étnicos, sendo que os filhos de casamento entre homens Jahoi e mulheres Tenharin foram considerados Jahoi. Na aldeia Panorama, localizada na área indígena Tora, encontram-se algumas famílias de descendentes Jahoi/Apurinã e, como já mencionei, o atual vice-cacique da aldeia Ju'i residiu, por alguns anos, na aldeia Pupunha. Atualmente ocupam a terra indígena Jahoi, localizada próxima ao rio Amazônia, entre o km 93 e 110, da Br 230, onde vivem, cerca de 20 pessoas, em uma aldeia chamada *Ju'i*.

Cabe notar que a luta para conquista do território Jahoi mobilizou todos os grupos Kagwahiva do alto Madeira, os quais, foram solidários nas várias etapas do processo de reocupação territorial. E tudo começou com a recuperação da memória histórica das relações hostis ocorridas entre estes grupos no passado²⁵. Na memória dos mais velhos, ainda estão muito presentes os conflitos e guerras xamânicas, sendo os Jahoi o alvo das acusações de práticas de feitiçaria passadas. Os relatórios do SPI, também trazem comentários sobre o medo que causava aos Parintintin as práticas de um determinado *ipaji* Jahoi, que, à noite,

²⁵ Pirova'i Jahoi, morador do Pupunhas, havia proposto, na Reunião de Planejamento dos Povos Indígenas do Madeira (início de 1998), como módulo de ensino para o próximo curso de formação dos professores, a história do seu povo. Jovens professores Tenharin acompanharam atentos os relatos das informações históricas do SPI sobre os Jahoi, posteriormente confirmaram esses dados com os mais velhos Tenharin. Este fato deu origem a uma reunião entre Tenharin e Jahoi, na qual esses mais velhos aconselharam os Jahoi a reconquistar seu antigo território.

enviava morcegos para roubar-lhes os cabelos, usados em sessões xamanísticas. (SPI: 1924:20). Nimuendaju (1924) também mencionou que os Parintintin tinham um cuidado extremo, quando aparavam o cabelo, examinavam minuciosamente o local e todos os fios de cabelo eram apanhados e lançados na água do rio. Este comportamento pode ser observado até nos dias de hoje.

Nas narrativas coletadas recentemente, "os homens e mulheres Jahoi ainda são apontados como possuidores de poderes xamânicos e suas crianças são *ipaji* em potencial". (Pereira: 1998). Embora o passado de rivalidades seja sempre lembrado, as narrativas Parintintin são acompanhadas pela certeza de que a guerra entre eles acabou definitivamente. As relações dos Parintintin, em especial com o atual vice-cacique Jahoi²⁶, que viveu um período na aldeia Pupunha, são bastante próximas. Este líder e sua família participam assiduamente das festas e demais eventos políticos nas aldeias Parintintin.

1.3.2. Os Tapy



Como os antigos recebiam estrangeiros. Na foto um índio Karitiana (Foto 08)

²⁶ Vale ressaltar que este Jahoi viveu grande parte de sua vida na cidade de Porto Velho - RO

1.3.2.1.Os Pirahã

Os Pirahã falam a língua Mura e localizam-se nos rios Maici e Marmelos (afluente do rio Madeira ao sul do estado do Amazonas). No período de estiagem vivem nas praias destes rios, enquanto, na época das chuvas, se mudam para as terras altas, estabelecendo-se em pequenas unidades familiares. Sua economia está baseada na caça, pesca e coleta de castanha.

No passado, como já mencionei, as relações entre Pirahã e Parintintin eram marcadas pela guerra e predação. Esta situação de rivalidade permanente foi confirmada por Catarina Parintintin, uma das mais velhas, que presenciou na sua infância alguns ataques, sucedidos de vingança mútua entre os dois grupos. Conta Catarina que os Pirahã, quando navegavam nas proximidades de uma aldeia Parintintin, costumavam se proteger dos ataques das flechas, usando a tática de manter o corpo imerso quase por completo na água, segurando-se à borda das canoas, fabricadas de casca de árvores. Ainda relatou a prática de canibalismo realizada pelos Parintintin em represália a um ataque Pirahã.

Segundo Gonçalves, no passado, a relação dos Pirahã com os inimigos representava "uma fonte de nomes". Os guerreiros/matadores tinham como principal objetivo o assassinato de inimigos e a caça, provendo de alimento ritual o grupo. Esta classe de guerreiros costumava fazer emboscadas nas regiões ribeirinhas e na mata, imitando sons de animais para atrair o inimigo, porém, antes observavam cuidadosamente a vítima a ser sacrificada. Os nomes dos guerreiros eram produzidos pela semelhança entre o inimigo e algum Pirahã já falecido. (Gonçalves, 1990: 32-35).

Os Parintintin, na atualidade, não fazem mais guerras como os Pirahã, mas ainda perduram relações de desconfiança e temor da possibilidade de conflitos belicosos. Nos comentários dos Parintintin, os Pirahã são caracterizados como "índios bravos, que não possuem casa, vivem nas praias e são ladrões". (1999). Por outro lado, reconhecem e

elogiam a destreza deste grupo no manejo do arco e flecha e nas suas excelentes habilidades para caça.

Geralmente, quando os Pirahã costumam acampar nas proximidades da aldeia Canavial, imediatamente, a FUNAI é acionada pelos Parintintin. Certa vez, o cacique se viu obrigado a fornecer hospedagem a um grupo Pirahã, temendo a possibilidade de um conflito. Mas logo as hostilidades começaram, acusaram os Pirahã de saquearem as roças e destruírem a casa de hospedagem, usando as tábuas do assoalho e paredes como lenha.

Na aldeia Traíra, a situação não é diferente, em uma ocasião encontraram um arco Pirahã nas imediações. Em clima de tensão foi convocada uma reunião, às pressas, onde debateram, por horas a fio, as precauções a serem tomadas para evitar um encontro com os Pirahã. No final falaram aos brancos: "*Levem o arco, não queremos nada dos Pirahã*". (1996)

A primeira vez que vi os Pirahã, em 1996, eles se deslocavam em massa para a cidade de Humaitá, como diziam, estavam *conhecendo a estrada*. Logo surgiram denúncias de regionais sobre saques de roças e roubo de canoas. A FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e a OPAN se deslocaram até o local; a contragosto e visivelmente receosos, os Parintintin acompanharam a expedição. Mantiveram-se calados durante todo o encontro, embora os Pirahã se esforçassem para estabelecer um mínimo de comunicação. Tentavam persuadi-los de que não havia mais guerra e perguntavam se poderiam visitar as aldeias Parintintin. Contudo, os Parintintin preferiram continuar mantendo um relacionamento à distância e nenhum convite foi feito aos Pirahã.

Interessante que, quando questionados sobre as denúncias de roubo de canoas, os Pirahã responderam: "*Pirahã não rouba, pega emprestado*". Concordaram em deixar a cidade e arredores em troca de ferramentas. Dias depois, o funcionário da FUNAI atendeu o pedido, informando também a decisão desta agência em estabelecer um posto entre eles. Os Pirahã nada comentaram, colocaram as ferramentas doadas em uma canoa, virando-a no meio do rio e todo o material afundou na água, sob as vistas de um funcionário da FUNAI perplexo.

Tão logo souberam do fato, os Parintintin acrescentaram: “*Não falamos, eles são brabos, não entendem, não dá pra confiar*” (1996).

1.4.2.2. Os Tora, o Outro próximo

Os Tora vivem nas proximidades da foz do rio Marmelos, com uma população de aproximadamente 51 pessoas. As aldeias são constituídas por grupos consangüíneos, duas ou três famílias moram próximas e vivem da caça, pesca e do extrativismo da castanha²⁷. Nos registros históricos consta sua localização próxima às cabeceiras do baixo rio Machado e cabeceiras do Marmelo. Estes locais estavam ligados via terrestre, contudo, o tráfego dos Tora por estas vias, se tornou impraticável, por causa das hostilidades dos Parintintin. A população Tora se dispersou e reduziu drasticamente a partir das expedições punitivas que foram vítimas. Muitos morreram; ou se tornaram cativos nas vilas e missões e foram obrigados a ingressar nas tropas contra os Mura. A partir da década de 20, ingressam como mão de obra para empresa seringalista. (Nimuendaju:1924).

Falavam uma língua pertencente à família *Txapakura*, mas, na atualidade, o português é usado, tanto para as relações internas, como para o exterior. Apenas dois velhos são falantes, todavia, no levantamento do vocabulário, se observa o empréstimo de muitas palavras Kagwahiva. De sua cultura antiga pouco lembram, mas tem uma forte ligação com o seu território.

Conforme Nimuendaju, os Kagwahiva “*desde o seu primeiro aparecimento era uma tribo aguerrida, penetraram no Madeira como invasores, estabelecendo-se à custa dos Tora e, provavelmente, também dos Mura*”. Entretanto, nos depoimentos, registrados por este etnólogo entre os Tora, os Kagwahiva são apontados como “*não tão hostis no início e que a guerra implacável teria sido provocada pelos excessos dos invasores brancos*”. (Nimuendaju, 1924: 56). Contudo, nos dias de hoje, as relações, antes de hostilidade, adquiriram outro estatuto. Os relatos

²⁷ Ver Edmundo Peggion. Relatório de Identificação e Delimitação Terra Indígena Tora, municípios de Humaitá e Manicoré, dezembro de 1998.

Parintintin parecem indicar que a proximidade e convivência estabelecida, ao longo dos anos, entre os dois grupos, dividindo espaços territoriais próximos e, sobretudo trabalhando lado a lado na extração de produtos naturais, contribuiu para a mudança na representação dos Tora. Estes foram os primeiros a receberem o convite dos Parintintin para ingressarem no Programa de Formação, realizado em suas aldeias. Do mesmo modo, são sempre lembrados, em ocasiões de festas, Assembléias e outros eventos realizados pelos Parintintin. Como já salientei, também ocorrem inter-casamentos entre os dois grupos, como é o caso de uma família de Tora, residente no território Parintintin, que mantém alianças, via casamento, com várias unidades familiares da aldeia Traíra e Pupunha.

1.4.2.3.Os Apurinã

Uma breve referência a uma família Apurinã que viveu alguns anos no território Parintintin, resultando desta relação dois casamentos inter-étnicos. Esta família, no final dos anos 80, pediu abrigo no território Parintintin, em decorrência de conflitos com os Tora, com os quais dividiam um espaço territorial comum. Segundo informações, são descendentes de Apurinã arrigimentados pelo SPI para colaborar nos serviços de atração dos grupos do Madeira. Com a extinção deste órgão, estes Apurinã “teriam se fixado no Maici, formando uma comunidade mista com Parintintin, Tenharin, Jahoi e ocorrendo alguns casamentos inter-étnicos” (Rosa Cartagenes e Lobato: 1988: 08).

É interessante ressaltar a ênfase dada pelos Parintintin às relações com grupos exteriores e, a utilização dos eventos, realizados em suas aldeias, como espaços privilegiados para ampliar as redes de socialização com outros grupos indígenas. A cada viagem ao exterior voltavam com a notícia que haviam convidado outros povos para participar das suas atividades, foi assim com os Tora e diversos índios de outras regiões. As viagens ao exterior também possibilitaram abrir canais de entendimento com as organizações indígenas CUNPIR (Coordenação da União das

Nações e Povos Indígenas de Rondônia), COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), a antiga COPIAR²⁸ (Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre), e outros movimentos; os quais tornaram-se convidados assíduos de suas Assembléias locais.

Cabe notar que nos Encontros da COPIAR, um espaço indígena, os Parintintin procuraram marcar seu pertencimento aos Kagwahiva. Enquanto que a grande maioria dos grupos vestia roupas ocidentais, os Parintintin faziam questão em ostentar suas indumentárias e pinturas corporais. Talvez por este fato, nestas reuniões, se aproximaram dos Yanomami, sobre os quais, teciam elogios ao modo de se apresentarem nos eventos, sempre paramentados com sua cultura material.

A Casa do Índio em Porto Velho, embora seja um local, mantido pelo Estado, de finalidades específicas para tratamento de saúde, é freqüentada assiduamente pelos Parintintin e tem representado também um espaço de socialização com diferentes povos.

1.3.2.4. *Tapy'ytig* (O outro branco)

Como vimos pelos relatos históricos no primeiro Capítulo, as representações dos brancos foram mudando a partir da complexidade em que foi se estabelecendo o contato. De 1752 a 1850 o contato é de caráter isolado e possivelmente as informações acerca destes estrangeiros eram transmitidas por outros grupos indígenas vizinhos. (Menendez: 1987). Nos anos de 1800 até inícios do século XX, com a aproximação sistemática das frentes de colonização, os Parintintin passaram a estabelecer relações belicosas e trocas de assassinatos e vinganças, que proviam o grupo Parintintin de cadáveres a serem consumidos.

Esta nova ordem estabelecida, a partir da presença sistemática do branco, é “negada no plano mítico” (idem:1987). “*Mbahira*, um dos heróis da criação, joga pedras na água do poço e ordena que os índios a

²⁸ Atualmente COPIAN - Coordenação dos Professores Indígenas da Amazônia Nacional

apanhem. Alguns pulam na água e viram brancos, e **Mbahira** os presenteia com machados etc. Outros se negam a entrar na água e vão viver na floresta” (Carlos:1997). Esta narrativa nos sugere que o branco foi incorporado na mitologia e englobado, no sentido dumontiano (Dumond:1992) do termo. Não é algo exterior, mas era, anteriormente à prova de **Mbahira**, também um Kagwahiva que, ao pular na água, foi transformado culturalmente na medida que possui os bens tecnológicos. É interessante que, até os dias de hoje, os Kagwahiva não apreciam esteticamente os brancos, principalmente os de origem européia, de cabelos loiros e a tez muito clara, os quais chamam de **Twaia’ğa** (velho). O óleo de um produto natural era exatamente empregado, como cosmético, para evitar a presença de cabelos brancos com a chegada da velhice²⁹.

A presença do SPI possibilitou aos Parintintin o acesso a bens e mercadorias, antes na posse exclusiva dos brancos. Todavia a decadência dos serviços assistenciais e, por conseguinte, a interrupção do fluxo dos bens distribuídos, criou as condições para que ficassem a mercê dos interesses inescrupulosos dos patrões de seringais e do “sistema de barracão”, onde os índios trocavam produtos naturais por mercadorias industrializadas. Como já relatei, na concepção dos Parintintin, esta época é descrita como o “*tempo do abandono*”, semelhante à história mítica quando perderam o fogo. Sem dúvida, que a perspectiva dos patrões sempre fora voltada para o lucro, enquanto que os Parintintin interpretavam esta relação pela lógica da troca. Alguns seringalistas, como Manoel Lobo, eram chamados pelos Parintintin de **Papai Dobo**, porque “*a casa comercial deste proprietário distribuía vales trocados por roupas, alimentos e dinheiro*” (Hugo, 1959: 22).

O caráter destas novas relações implicou na releitura da categoria **Tapy’ytiğ**, que sofre, assim, uma subdivisão: **branco Tiruhũ** (mau caráter, ruim) e **branco Katuhete** (muito bom). Os classificados nesta última categoria são chamados de “papai” pelos mais velhos, “o que traz

²⁹ Eu e minha filha, na aldeia Tenharin, éramos recebidas pelas mulheres, que penteavam nossos cabelos e passavam este óleo. Por várias vezes ganhei garrafinhas deste produto e me aconselharam aplicá-lo frequentemente nos cabelos de minha filha para evitar que ficassem claros e feios.

coisas”, “cuida”, “manda”, o “patrão bom”. Isto nos leva a sugerir que o sistema de barracão emplacou entre eles, porque foi entendido como uma extensão remodelada do sistema de organização Kagwahiva. O chefe de um grupo doméstico é aquele que cuida, mas também manda trabalhar.

Colocado as questões preliminares, nosso esforço abaixo consistirá em apresentar os *Tapy'ytig*, divididos em conjuntos, contudo, vale destacar que as categorias nativas *Tapy'ytig Tiruhũ* e *Tapy'ytig katuhete* continuam orientando as relações com os brancos na contemporaneidade. Deste modo um indivíduo, mesmo considerado pertencente a um conjunto pouco generoso, poderá ser classificado como *Katuhete*, dependendo dos seus esforços para manter a generosidade nas relações; ou, o contrário também é possível. Portanto a constituição das relações estabelecidas tem um caráter circunstancial e oscilante dentro de um mesmo conjunto.

A . Os agentes governamentais

Na atualidade os Parintintin mantêm relações políticas com várias agências oficiais, FUNAI, FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), Secretaria de Educação dos municípios de Humaitá e Manicoré - AM, Secretaria Estadual de Educação do estado do Amazonas, IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente) e Procuradoria da Justiça, as quais são convidadas para participar de suas Assembléias e reuniões; e estão associadas à possibilidade de fluxo de bens e serviços para o interior. Os Parintintin fazem muitas críticas à precariedade dos recursos assistenciais, destinados pela União, no entanto, sobretudo a presença da FUNAI parece lhes dar uma impressão de “*não abandono*”.

Nos discursos proferidos para agentes governamentais transparece uma dupla exigência. A mesma narrativa oscila entre argumentos que, ora reforçam o ideal da autonomia, não depender em nada dos brancos; e, ora a necessidade de ampliação da assistência, acrescentando longas listas de pedidos, que vão desde de cestas básicas até apoio na vigilância de seu território. Os Parintintin fazem todo o possível para atrair a generosidade generalizada destes órgãos. Caso não obtenham sucesso,

buscam como alternativa a “simulação de guerra”. Assim as relações são sempre carregadas de ambigüidade, oscilando entre a amizade e hostilidade. Isto nos sugere que, neste caso, as observações de Valeri (2001) sobre os melanésios são apropriadas, algumas trocas com não-parentes são possíveis, mas a condição destes últimos sempre será de estrangeiros e inimigos. Os bens e serviços adquiridos estão associados a troféus de guerra.

Uma das grandes preocupações dos Parintintin estava no reconhecimento de sua competência profissional na área da saúde e educação. Para os Kagwahiva não existe limite na apropriação de conhecimentos de fora. Um exemplo; durante um estágio no hospital aprenderam a fazer suturas cirúrgicas e lhes causava muita indignação à proibição de realizar tais serviços, quando necessários na aldeia, que, segundo o código de saúde, é competência exclusiva dos médicos. Assim os agentes indígenas de saúde, por vezes, se viam às voltas em conflitos como funcionários dos órgãos oficiais que tentavam restringir a sua atuação à ação preventiva, como versava o manual³⁰; mas, ao mesmo tempo, mantinham excelentes relações com um dos médicos da prefeitura que reconhecia e elogiava sua capacitação profissional.

Cabe notar que, nas reuniões e demais eventos com as agências governamentais, os Kagwahiva sempre procuraram ostentar a identidade Kagwahiva e usar seus atributos culturais antigos para distinguir-se dos brancos. O discurso de Kaitéi Parintintin para a comunidade, antes da visita do secretário estadual de educação à escola do Traíra, é um bom exemplo: *“O pessoal da prefeitura disse para as crianças virem de uniforme dos brancos, mas nós vamos mostrar, ao secretário, o que é uma escola indígena mesmo. Todas as crianças vão se pintar e vão dançar, nós somos índios, nossa escola é diferente, vamos receber eles do jeito de índio”*(1998). E assim o fizeram.

³⁰ Um das justificativas dos técnicos de saúde dos órgãos oficiais para restringir o atendimento dos agentes indígenas estava baseado no fato destes não possuíam registros no COREN (Conselho Regional de Enfermagem). O primeiro registro no COREN alcançado por Luizinho Parintintin foi exibido como um troféu. Os Kagwahiva não sossegaram, enquanto todos os seus agentes de saúde portassem a referida carterinha.

B. As organizações não governamentais

Na atualidade os Parintintin mantêm relações com várias agências não governamentais, A OPAN, APARAI, PACA, Canindé e CIMI³¹, além de outras. Tomarei como exemplo privilegiado a OPAN, que, por longo tempo, atuou entre eles. Interessa analisar esta relação entre OPAN e os Kagwahiva, pois parece que os membros desta organização foram absorvidos neste complexo circuito que move a sociedade Kagwahiva, na qual, a rivalidade e amizade são faces opostas e complementares de uma mesma moeda. Relatarei apenas um exemplo para ilustrar o caráter oscilante das relações em um mesmo conjunto de alteridade.

Uma certa vez, os Parintintin exigiram a transferência do Toyota, utilizado no trabalho da OPAN, para a posse da Associação Parintintin. Este veículo, segundo acordos anteriores, era utilizado também para atender também a agenda dos Parintintin (deslocamento de aposentados, carregamento de palha para cobertura de casas etc). Por iniciativa própria, em troca, à comunidade disponibiliza seus motoristas indígenas, que trabalhavam como voluntários no serviço de transporte de cursistas aos eventos locais promovidos pela OPAN. Ocorreu uma mudança na Equipe do Projeto Humaitá e novas regras foram estabelecidas. A saída do veículo para atender a agenda Parintintin sofreu algumas restrições, justificada no fato dos altos gastos de manutenção e conserto que o Projeto arcava. Criou-se um impasse entre as partes e os Parintintin ameaçaram confiscar o veículo. Do mesmo modo, os motoristas passaram a exigir pagamento por seus serviços.

Este exemplo acima nos sugere um conflito de perspectivas, que revela inconscientemente a estrutura de valores de ambas as sociedades. (Valeri:2001). Enquanto que a Equipe percebia esta ação como rompimento às práticas de assistencialismo e planejamento do orçamento; na perspectiva dos Parintintin, a troca de dádivas entre parceiros fora rompida, dando assim lugar para a lógica da reciprocidade

³¹ APARAI – Associação de Proteção Ambiental e Recuperação de Áreas Indígenas (atualmente extinta). CIMI – Conselho Indigenista Missionário, ligado a Igreja Católica, já atua por vários anos na região. Canindé e Paca, com sede em Porto Velho –RO, são entidades criadas mais recentemente que desenvolvem trabalhos de assessoria às populações indígenas.

negativa. Esta “guerra virtual” somente teve fim com a entrega definitiva do veículo aos Parintintin.

Esta história, entre outras ocorridas, nos leva a traçar as seguintes associações. No passado, os inimigos, provavelmente, eram fonte de nomes; ademais, como vimos, provinham os grupos de cadáveres a serem consumidos ritualmente. Estes bens eram adquiridos pela guerra e predação. Na atualidade, os inimigos são fonte de outros bens que interessam aos Parintintin, esses bens do exterior funcionam como troféus de guerras, que são trazidos para o interior como forma de aumento de prestígio de um grupo, de um indivíduo. Caso não possam ser adquiridos pela generosidade inscrita nos padrões culturais Kagwahiva, resta-lhes tomá-los por outras formas.

Como vimos, as diferenças entre o caráter das relações que os Parintintin mantêm com agentes oficiais e agências não governamentais são mínimas, ambas oscilam entre amizade e rivalidade. Contudo das organizações não governamentais é exigido um maior fluxo de bens e serviços, já que no discurso destas agências está reforçado os ideais de solidariedade e, portanto, na concepção dos Parintintin, a generosidade deve se expressar na sua plenitude.

Vale destacar que, o tempo todo, os Parintintin mensuram comparativamente os graus de generosidade dos estrangeiros com os quais se relacionam. Em seus discursos de 1996 a 2000, nas reuniões de avaliação dos trabalhos dos órgãos governamentais e não governamentais, os Parintintin costumavam tecer comparações entre uma entidade e outra, mensurando o grau de generosidade de cada uma delas. Isto sempre criava um clima de tensão e constrangimentos entre os representantes das agências. A impressão que se tinha era de se estar em uma verdadeira arena de guerra, onde esta forma de oratória era utilizada tanto como manobra para ampliar a generosidade do governo, como estender a distribuição dos recursos via entidades não governamentais. Um recurso para manter os doadores atrelados no seu sistema ideal de trocas. Em última instância, caso a generosidade esperada não ocorresse, outra forma de troca tomava o seu lugar: “a simulação de guerra”.

Ademais, as aldeias são formadas por grupos domésticos, que podem se aliar entre si ou manter uma hostilidade latente. Aparentemente o grande aglomerado aldeão nos faz pensar em uma única aldeia, politicamente homogênea, entretanto, num olhar mais acurado, identifica-se pequenos grupos domésticos com seus respectivos chefes. Qualquer decisão ou distribuição de bens e serviços deve levar em conta esta forma de organização. Na verdade são várias aldeias situadas em um mesmo espaço e, a todo custo, o rompimento interno deve ser evitado, quando isto não é possível os conflitos são canalizados para o exterior, para o estrangeiro.

Torna-se quase impraticável a um estrangeiro se relacionar em harmonia perpétua com todos os diferentes grupos domésticos ao mesmo tempo. As relações com o exterior são englobadas pelo interior e inseridas na dinâmica das relações políticas internas. Portanto, a relação com o branco sempre está sujeita a “guerras virtuais” ou à lógica da reciprocidade negativa e, a possibilidade de canibalismo simbólico. Todavia a generosidade funciona na relação como o fiel da balança.

C. Os Pesquisadores

Algumas breves palavras sobre a imagem que os Parintintin construíram acerca dos pesquisadores. Nos seus discursos os Parintintin reconhecem a importância destas relações, sobretudo porque muitos destes pesquisadores colaboraram no processo de demarcação de suas terras e são considerados “*brancos katuhete*”. Mas, ao mesmo tempo, existe uma certa desconfiança em relação a qualquer pesquisa realizada por estrangeiros, um caso característico, já citado, é o dos lingüistas americanos, tomados como usurpadores da língua Kagwahiva.

D. Os brancos circunvizinhos

Com a intensificação do extrativismo de produtos naturais e a vinda de seringueiros não índios às regiões ribeirinhas amazônicas no período do *boom* da borracha; e, na década de 70, pela instalação dos Projetos

de Colonização às margens da rodovia Transamazônica, os Parintintin passaram a coexistir definitivamente com a sociedade nacional. Sobretudo, com migrantes sulistas e nordestinos que se estabeleceram às margens desta rodovia e regiões ribeirinhas situadas próximas às aldeias.

A relação com estas categorias de brancos - "beiradeiro" (ribeirinhos) ou colono - também oscila entre rivalidade e amizade, esta última, expressada de diferentes formas, via casamento, compadrio e trocas econômicas. Existem casos em que alguns brancos regionais foram tratados como inimigos, amarrados, sofreram, inclusive violência física por haver retirado, sem acordos prévios, recursos do território. Mas também situações como as mantidas pelos Parintintin da aldeia Traíra com os colonos vizinhos, moradores de comunidades situadas no Km 37 e 45 da rodovia Transamazônica. Estes regionais são convidados privilegiados de festas, amistosos de futebol e passíveis de alianças via casamento, no entanto não são convidados para as Assembléias Políticas. Mas ainda, neste último caso, as relações têm um caráter circunstancial e podem passar da aliança para a inimizade. Vejamos o exemplo de um casamento de uma jovem Parintintin com um pequeno fazendeiro vizinho. O sogro Parintintin esperava do genro, como reciprocidade, a doação de um boi para a festa de santo, o que não ocorreu, além do mais, a jovem, segundo seus próprios relatos, era tratada como empregada na casa do regional. O casamento foi desfeito e a moça retornou à aldeia.

Vale mencionar que mesmo homens brancos transformados em afins não possuem nenhum status político na aldeia. Isto pode ser constatado na aldeia Pupunha, os maridos regionais de mulheres Parintintin nunca eram consultados nas decisões políticas. Do mesmo modo, no Traíra, o único homem branco que mora na aldeia, residia com o sogro indígena, prestando os cinco anos de serviço da noiva, como seria a obrigação de qualquer Kagwahiva, mas não possui expressão política alguma. Nos casamentos com mulheres Parintintin e regionais, a tendência é aquelas deixarem a aldeia, o mesmo não ocorre nos casamentos de homens Parintintin, costumeiramente estas mulheres brancas são trazidas para o interior. Dizem os Parintintin que o homem

branco não respeita a autoridade da chefia indígena e "acaba querendo assumir o lugar do cacique, portanto não é bom que morem na aldeia". (1999).

As descrições acima podem nos apontar possíveis mudanças no estatuto de alguns grupos, que estavam identificados segundo a polaridade *Kagwahiva/Tapy*. Grupos que, no passado, eram caracterizados como inimigos e a única relação possível era de predação são, na atualidade, passíveis de aliança via casamento. Como vimos, a tendência dos casamentos por troca projeta-se para os classificados em *Tapy* e não para os considerados *Kagwahiva*, como é o caso dos Tenharin em que, na atualidade, o casamento não é preferencial. Contudo tanto os brancos e outros grupos indígenas, co-residentes afinizados, ainda assim são chamados de *Tapy'ytig* ou de sua etnia correspondente respectivamente, mas os filhos destes casamentos são considerados Parintintin.

Procurei mostrar que, embora mudanças tenham ocorrido, as relações fora do grupo doméstico ainda são marcadas pela dualidade rivalidade/generosidade, faces de uma mesma moeda que opera nas relações com seus próximos e distantes. Tentaremos representar estas relações oscilantes e circunstanciais nas figuras abaixo:

Passado	Contemporaneidade
Troféu de Guerra	
Corpos	Bens e Serviços da Sociedade
	Envolvente
Pirahã	Brancos <i>Tapy'ytig</i> <i>Tiruhũ</i> e <i>Tapy'ytig</i>
↓	<i>katuhete</i>
	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> ↓ ↓ </div>
Predação	Predação e Generosidade
Nomes e Prestígio	Tecnologia e Prestígio
Floresta	Cidade

Figura Síntese das alianças Kagwahiva Parintintin na atualidade

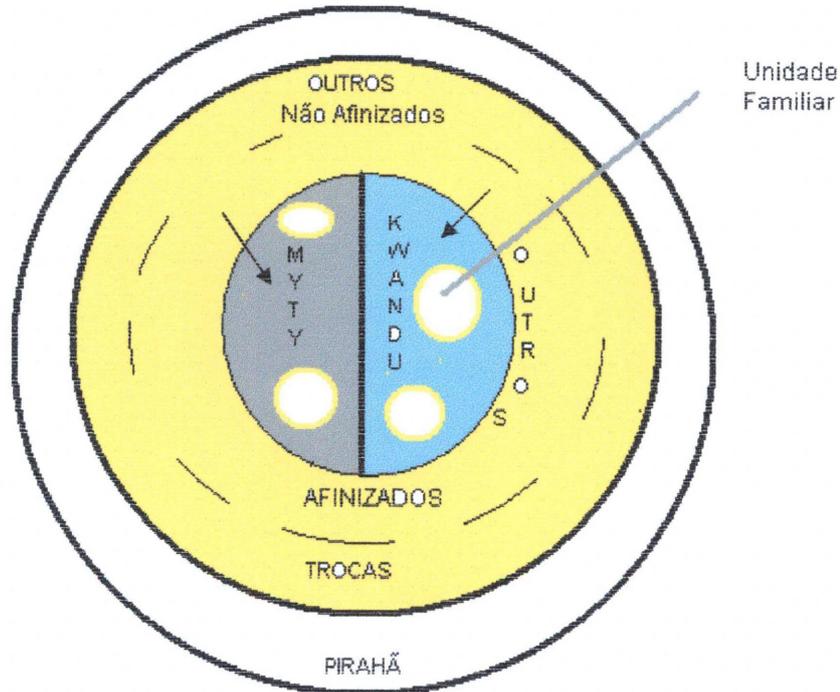
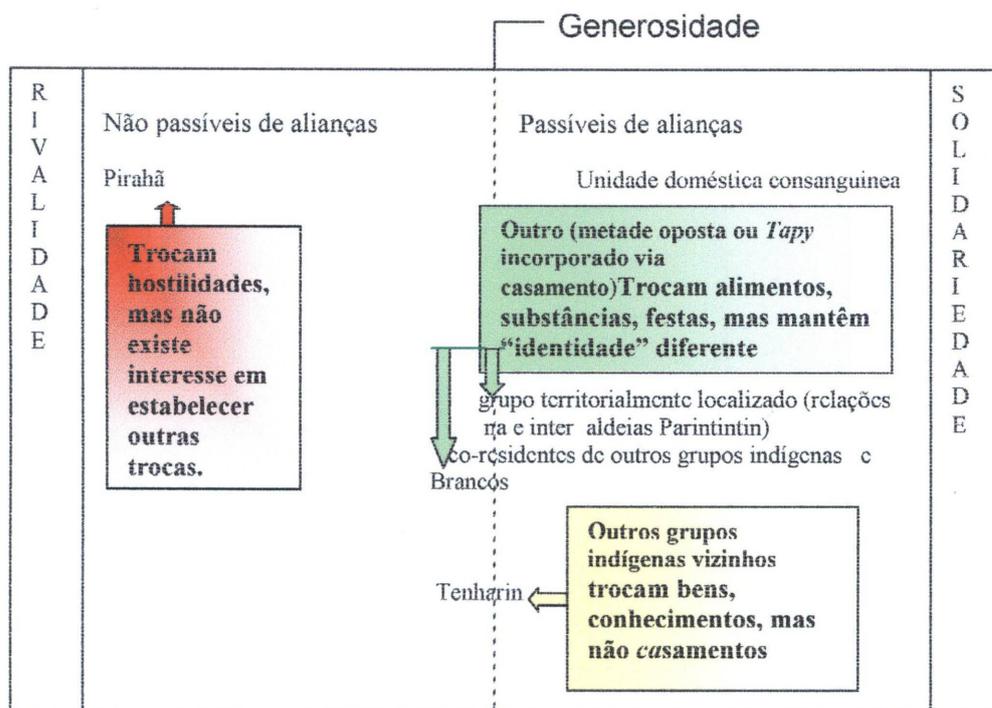


figura 05



.2.1.O sistema de metades Kagwahiva

Internamente, os Kagwahiva (Parintintin, Tenharin, Jahoi, Tenonde e Urueu-Wau-Wau) se dividem em duas metades patrilineares, **Kwandu** (gavião) e **Mytŷ Nhāgwera** (mutum). Segundo informações de Igwa Parintintin, **Nhāgwera** - nós antigos - se refere aos primeiros da terra e, portanto a metade **Mytŷ** estaria relacionada ao herói civilizador **Mbahira**. Os Kagwahiva Tenharin acrescentam o termo - **Tarave** (Arara maracanã) na metade **Kwandu**, algumas vezes também utilizado pelos Parintintin e definido por eles como sendo o mesmo que **Kwandu**.

Os Parintintin mencionam oposições e contrastes nas características físicas e comportamentais entre os integrantes das duas metades. Segundo eles, as crianças **Kwandu** são mais bravas e as **Mytŷ** mais calmas. A aparência e textura da pele também são utilizadas como elemento distintivo entre as metades. Ao que tudo indica, as diferenças entre as duas aves são estendidas aos seres humanos. **Kwandu** é um caçador e indomável, ao contrário de **Mytŷ** que são criados com animais domésticos no pátio da aldeia.

Como se observa, as aves epónimas são simetricamente opostas: **Kwandu** – gavião - de coloração clara, voa alto. **Mytŷ** – mutum – coloração escura, voa baixo, é terrestre. (Kracke: 1984; Menendez: 1989; Peggion: 1996).

Kracke (1984a) observou entre os Kagwahiva Parintintin uma subdivisão das metades, com o nome **Gwyrāŷ'gwara**³², a qual o autor chamou de um “terceiro clã clandestino”. Conforme Kracke, casamentos em uma mesma metade seriam uma exceção permitida. Pelos seus dados, os casamentos incestuosos ocorriam freqüentemente entre a metade **Kwandu** e nenhum caso entre os **Mytŷ**, levando a sugerir que os **Gwyrāŷ'gwara** são assimilados à metade **Kwandu**, dando origem a três clãs.

³² Segundo Betts (1968: 68), o termo significa “parentes dos Parintintin”. Kracke (1984:123) definiu como uma seção da metade Kwandu, e significa comedor de pequenos pássaros. Um dos seus entrevistados também traduziu o termo como gavião-tesouro.

A existência de sistemas de metades em diversos grupos se tornou uma questão intrigante para os antropólogos ao longo dos anos. Na América do Sul, as descobertas de organizações dualistas entre povos do Brasil Central com reduzida significação matrimonial, abriram margem para novas interpretações sobre estas formas de organização que se expressavam de modos diversos em diferentes contextos. Lévi-Strauss, em *Estruturas Elementares do Parentesco*, nos alerta que a organização dualista não é primeiramente uma instituição. Afirmo o autor que se quiséssemos interpretá-la desta maneira seríamos condenados a procurar sem esperança onde começa e onde acaba, e correríamos o risco de sermos lançados no atomismo e no nominalismo de Lowie. É antes um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas, como regular casamentos, trocas econômicas e rituais, outras vezes somente uma dessas atividades. O caráter funcional da organização dualista nem sempre é manifesto. Este princípio é apenas uma modalidade do princípio de reciprocidade. (Lévi-Strauss, 1982:113–114,122).

Em publicação posterior o mesmo autor argumentará que os estudos das organizações dualistas revelam anomalias e contradições em relação à teoria antropológica. As descrições antropológicas das instituições indígenas coincidem com a imagem que os indígenas possuem de sua própria sociedade. Intrigava ao autor se “as organizações dualistas existiam”, e, na tentativa de responder esta questão, sugere dois modelos: estrutura diametral e estrutura concêntrica. Aquele apresentando uma estrutura mais simétrica e o dualismo concêntrico assumindo dicotomias como centro e periferia, feminino/masculino, revelando uma desigualdade implícita, já que os dois elementos são ordenados em relação ao mesmo termo de referência: o centro. Entre os Bororo, Winebago e diversos grupos da Indonésia, o autor observou que as estruturas concêntricas coexistem com muitas outras do tipo diametral. As manifestações do dualismo dariam lugar a uma tríade. (idem, 1996:158-159).

Este debate sobre o papel da função das metades exogâmicas em certa medida está presente nos estudos antropológicos sobre os Tupi -

Kagwahiva. Até bem pouco tempo, os grupos Tupi eram considerados desprovidos de qualquer tipo de divisões morfológicas, prerrogativa apenas dos povos Jê³³. Locais onde apareciam vestígios desta forma de organização eram atribuídos como empréstimos de outros grupos³⁴. (Laraia: 1986; Menendez, 1989). A análise de Kracke (1984a) parece coincidir com esta tendência. Para este autor a fissão em metades é uma instituição adquirida recentemente pelos Parintintin, sendo que não possuem importância na vida cerimonial, não aparecem de forma explícita na mitologia e, embora possam apresentar uma função nominadora em cada estágio do ciclo da vida, na prática, esta função é bastante frouxa. Conforme o autor o sistema de casamento Kagwahiva revela três sistemas separados, operando em diferentes planos: a organização dualista exogâmica, um sistema triádico de clãs exogâmicos (*Myt̃y – Kwandu - Gwyrä'gwara*) e a existência de patrilineias. Menendez (1989), nos seus estudos sobre os Tenharin, ao contrário, sugere que as metades possuem fundamento mítico, além de operarem na nomeação, escolha de cônjuges e no estabelecimento de alianças políticas. Da mesma forma, os estudos de Peggion (1996) sobre os Tenharin irão se contrapor à tese de Kracke, apresentando uma análise sobre a forma e a função das metades Kagwahiva.

Nesta seção, pois, me debruçarei sobre algumas questões apontadas pelos autores mencionados acima, que tratam da função cerimonial, referência às metades na mitologia, metades como reguladoras de alianças matrimoniais e econômicas e o papel na nomeação. Ao tentar recuperar estas análises, não é meu objetivo um estudo aprofundado do sistema de organização dualista Kagwahiva, mas apontar algumas questões que considero relevantes para o entendimento das atuais trocas matrimoniais entre os Parintintin.

Iniciarei pelo papel que as metades ocupam no aspecto cerimonial. Nos rituais Kagwahiva as metades ainda operam como distintivo de

³³ Interessante ressaltar que o caso Mundurucu, um grupo Tupi, é bastante semelhante aos Parintintin. Os Mundurucu são patrilineares e estão divididos em duas metades, contendo uma série de grupos ou *clãs* que se casam entre si, mas a residência é uxorilocal provisória.

³⁴ Várias pesquisas etnológicas comprovaram a existência de metades entre grupos Tupi, como nos Mundurucu, Mawé, Parintintin. Entre os Suruí foram encontrados clãs que podem apontar a existência de duas seções. (Laraia: 1986)

grupos, isto bastante visível, ainda nos dias de hoje, nas cerimônias Kagwahiva Tenharin. Os homens costumam pintar o corpo com genipapo ou carvão, sendo que integrantes de uma metade devem pintar os da metade oposta. Na atualidade, entre os Parintintin, as pinturas corporais masculinas já não apresentam diferenças distintivas entre os dois grupos. Todavia, durante os preparativos de rituais que presenciei, se reportavam freqüentemente sobre as diferenças entre pinturas *Kwandu* e *Myt̃y*. Segundo informações que obtive e dados de Peggion (1996), no passado, as metades se distinguiram no uso de diferentes produtos empregados na pintura corporal; o genipapo era utilizado pela metade *Myt̃y* e o urucu pela *Kwandu*. Também diferentes plumagens, de acordo com cada metade, eram empregadas para confecção das *akanitara* (diademas de penas) e demais instrumentos.

Por sua vez, as pinturas corporais femininas consistem em pequenas manchas feitas com a ponta dos dedos em tinta de genipapo, imitando uma onça pintada e algumas linhas finas horizontais nas pernas. As pinturas das mulheres *Kwandu* se estendem desde do tronco até os pés, enquanto que a das *Myt̃y* restringe-se à parte inferior do tronco e pernas.

Por ocasião dos rituais, também, se observa um cuidado na distribuição dos parceiros dançarinos, homens *Kwandu* necessariamente devem dançar com mulheres *Myt̃y* ou vice-versa. Na festa da *Mbotava* Tenharin, Peggion (2004) ainda identificou uma divisão de tarefas, segundo as metades exogâmicas³⁵. Os *Myt̃y* são responsáveis pelo cuidado do moquém da carne de anta, enquanto os *Kwandu* pelo carregamento do cesto de farinha.

As metades também exprimem uma classificação bipartida do mundo. Os Kagwahiva nos relataram que todas as coisas e os seres podem ser classificados ou repartidos em duas metades. Menendez (1989) obteve alguns exemplos, como demonstrado na tabela abaixo:

³⁵ Os Parintintin não mais realizam a festa Mbotava, contudo ainda, em algumas ocasiões, dançam o *Yrerupukuhu* (dança das flautas). Nestes eventos identifiquei diferentes traços entre pinturas femininas de acordo com sua metade.

Myt̃	Kwandu
Ururutum	Arara Canindé
Uruçu	Japu
Premu	Tucano
Inhambu Grande	Galinha
	Borrachudo
Jacu	Jacamim
Macaco barrigudo	Macaco Prego
Traíra	Surubin
Matrixão	Tucunaré
Jatuarana	
Acará	Mandioca
Milho	Castanheira
Banana	Caititu
Batata doce	Anta
Queixada	Paca
	Cachorro
	Fogo, cinza
Patauá	Ireru (flauta)
	Açaí
	Copaíba
	Urucu

Tabela 03

Esta tabela pode nos sugerir algumas oposições entre as coisas pertencentes a uma ou outra metade, como cor clara X cor escura, alto X baixo, + agricultura X + caça etc.

Por outro lado, imediatamente este quadro nos sugere a pergunta se haveria relação entre proibições alimentares e metades. Os Parintintin ainda mantêm a memória de uma série de regras a serem cumpridas sobre os alimentos e condutas, mas, segundo relatos, estas restrições estariam antes relacionadas às fases da vida de uma pessoa, desde a

gravidez, o resguardo masculino e feminino, a puberdade, casamento e morte. Entretanto, atualmente, os Parintintin nem sempre as cumprem na sua totalidade.

No que se refere às regras de alimentação, a escassez de alimentos na região da aldeia Traíra é um facilitador à transgressão, ao lado do seu desuso pós-contato. Eis, um exemplo; na aldeia Traíra, certa vez, uma onça abatida serviu de alimento para todos os moradores, do mesmo modo que um gato maracajá. *Tapi'ira'ğa*, o caçador da aldeia, revelou que tem conhecimento sobre as proibições acerca destes animais, mas em tempos de penúria não há escolha. Manoelzinho Parintintin acrescentou que os jovens não cumprem suas obrigações alimentares, por isto não possuem a força física dos mais velhos. Alimentar-se da carne do mutum, independente da metade que um indivíduo pertença, segundo ele, acarreta velhice precoce, *o cabelo fica branco e tem preguiça de trabalhar*" (1997). Sobre o gavião não tenho informações precisas e, ao que tudo indica, os Parintintin não se alimentam desta ave. Sabe-se que a caça do **Kwanduhu** (gavião real) é extremamente perigosa, portanto o caçador deve tomar alguns cuidados, como dividir as penas do animal entre os demais caçadores da aldeia.

Passarei a tratar sobre a função das metades na nomenclatura. Como já mencionei, Kracke (1984a) em "Marriage Practices in Lowland South America" argumenta que poucos nomes próprios correspondem à lista de coisas classificadas em metades. Em outra publicação, também de 1984, menciona a nomenclatura das crianças pós-nascimento, lembrando que o nome de seres mitológicos, como *Mbahira*, limitava-se às crianças da metade *Myty Nhāgwera* e os nomes de *Ivaga'ğa* (gente do céu) as crianças *Kwandu*. (Kracke, 1984b: 17).

Peggion (1996) refere-se a constante mudança de nomes entre os Tenharin ocorrida no passado. Garcia de Freitas já havia relatado este costume entre os Parintintin. Cita o caso do Parintintin Matikamundé, que se envolveu em freqüentes conflitos com funcionários do posto de atração. Quando retornava para uma nova visita apresentava-se com outro nome, Tukairi e após outro conflito, nova mudança de nome, Euétui (Ventania). Passado algum tempo, arrependido de seu comportamento,

sugeriu a troca de seu nome, Euétui, com o de Garcia e passou a usar este último. (Garcia de Freitas, 1926:72). Isto nos sugere que, como Gonçalves (1990) observou entre os Pirahã, o inimigo era fonte de nomes.

Provavelmente, os Parintintin possuíam um acúmulo de nomes adquiridos no decorrer da vida. Quando perguntei a um dos velhos seu nome na língua materna, respondeu: *Eu tenho muitos nomes*. Pensativo, por alguns segundos, nos indicou o nome **Agwahiva**, nome do instrumento musical confeccionado com sementes de pequiá. Talvez tenha utilizado este nome devido ao contexto da época, pois neste período os Parintintin estavam confeccionando instrumentos musicais antigos e ensinando a dança de **Yrerupukuhu. Iturui**, o antigo cacique, também relatou que possuía mais de um nome.

No caso dos Parintintin atuais torna-se difícil identificar o papel das metades na onomástica. Os Parintintin utilizam comumente o seu nome em português, que são dados por ocasião do nascimento da criança. Os jovens sempre recorriam aos mais velhos da aldeia para confirmar seu nome na língua e, outros, diziam não ter. As crianças não possuíam nomes na língua Kagwahiva. Além do nome em português são chamadas por diminutivo, Raimundo – Raimundinho; ou apelidos, como Pitiquina, Xuxuca. Estes apelidos, na concepção de D. Maria das Graças Parintintin, eram definidos como nomes indígenas. Passados alguns anos, Raimundinho, já um jovem, passou a ser tratado como Raimundo. Da mesma forma Xuxuca passou a ser chamado por Joveliano. Isto nos leva a sugerir que estes apelidos em português dados às crianças são uma reelaboração de um dos aspectos do antigo sistema de nomação, “os nomes de brincar”, já observados por Kracke (1984b).

Os Tenharin, embora usem mais freqüentemente o nome próprio em português, ainda mantêm o costume da nomação em língua Kagwahiva. Peggion concluiu que a onomástica Tenharin resultaria da ‘relação de afinidade com o exterior, nome dado por um afim, nome sobre a cabeça do inimigo, nome de seres divinos’. (Peggion, 1996: 22). Albertino, um chefe de grupo doméstico Tenharin, relatou que se chamava **Kairana**, mas, na próxima festa **Mbotava**, mudaria seu nome para **Kaināni’ga**, provavelmente este seria o seu último nome adquirido.

Kracke (1984a), entre os Parintintin, identificou que o nome era dado pelo tio materno, que reivindicava a criança para si como um afim. Presenciei vários nascimentos na aldeia, relatarei um deles em que a criança recebeu um nome na língua materna. Enquanto todos aguardavam o comunicado do sexo da criança, os avós paternos discutiam o nome em Kagwahiva da criança. Perguntei ao avô materno qual o nome da criança, imediatamente ele me falou que aguardava a decisão dos avós paternos. Este relato parece estar de acordo com a descrição de 1928, sobre nascimento e nomeação dos recém-nascidos. Conforme relatórios do SPI:

O nome do nasciturno, entretanto, constitui um segredo até para própria genitora, pois somente ao avô, e na falta deste só pae, é conferido o direito de por o nome da criança, isto até o primeiro mês da criança, de ahí em diante por diante, poderá a mãe do curumí escolher o nome que lhe aprouver.

Nunca isto, porém, acontece, porque o avô, ou o pãe, reunida a tribo faz o seu unibe, que afinal é uma canção onde se exaltam, as glórias dos antepassados da grei, dando-se, então, o nome do nascituro, que é repetido, numa espécie de coro, pelos ouvintes. (SPI, 1929: 22).

Uma certa ocasião, os Parintintin debateram sobre o desuso dos nomes próprios em língua Kagwahiva, fato que propiciou a realização de um ritual público de nomeação. Os mais velhos tocaram *yrreru* e nominaram os jovens que não possuíam nomes na língua Kagwahiva. Parece que a nomeação esteve amparada em critérios, como: características pessoais, habilidades ou feitos, nomes de seres mitológicos e de animais. Quando se referem ao nome indígena masculino acrescentam a palavra *ǵa*³⁶ e aos nomes femininos *hěa*³⁷. Ex: Tapi'ira'ǵa, Tapiira – anta, ǵa – ele; Nhambuí' hěa – nambu pequeno, hěa – ela. Alguns exemplos de nomes indígenas, seguido ao lado pela letra K – *Kwandu* e M – *Mytŷ* indicam a respectiva metade do dono do nome, na tabela abaixo:

³⁶ Ga/gaha –ele, pronome masculino – terceira pessoa do singular – ou pronome que indica posse –deles.

³⁷ Hěa –ela, pronome feminino , terceira pessoa do singular – ou indicando posse –dela.

Nomes femininos	Nome crianças/ adolescentes	Nomes masculinos
Ireha – visão além do alcance – K	Arinã ♂ - k. (recém-nascido)	Tapi'ira – anta (nome de caçador mais eminente da aldeia Traíra) – K
Kunhavi – mulher pequena – estrangeiro	Awaia ♂- K. (recém-nascido)	Kaite'í (macaco) – K
Nhambu'í – pássaro nhambu- M	Moan ♂ (semear) – K	Sinai ³⁸ (não soube explicar) – K
Kwandu'i – gavião pequeno – K	Aruka ♂. (ser mitológico que em companhia de outros levou a terra para os céus), - K.	Kairana (nome dado a um Tora, pois parecia com o macaco) –
Katu'í – bonitinha – M	Gwyráí ♀ (pássaro pequeno) - M.	Mohãga (remédios da mata, nome dado ao agente de saúde) – K.
Nhãjia – espécie de peixe- bagre – M	Ahyde - ♂ (Veado) – K	Pirova'i – nome dado ao motorista (nome de ser mitológico que levou a terra para o céu) – K
Mãdua'i tamanduá pequeno e vermelho – K	Tarave'i ♂- (ararinha) – K.	Kwanurana –(espécie de gavião) – K
	Kwandu'í ♀ (gavião pequeno) - K	Boheru – M Igwa (pilão) – K

Tabela 04

Se tentarmos relacionar a nomenclatura com a classificação das coisas pertencentes a uma ou outra metade, poderíamos supor que, de fato, nos exemplos citados, alguns nomes masculinos e femininos podem nos sugerir a que metade o indivíduo pertence. Por exemplo, Aruka (ser mitológico que sobe aos céus), Pirovaí (ser mitológico que sobe aos

³⁸ Sinai viveu o período em que os missionários americanos atuavam entre os Parintintin, talvez seja uma referência ao Monte Sinai.

céus), são nomes de gente do céu, relacionados à metade Kwandu. Kwandurana (espécie de gavião), Igwa (pilão), Kaite'í (macaco –prego), Tarave (arara maracanã), animais, objetos da lista **Kwandu**, são nomes de pessoas pertencentes à referida metade. Da mesma forma, nomes femininos, como Nhãjia (peixe do qual Mbahira fez a mulher) é um nome da metade **Mytŷ** e Kwandu'i (gavião pequeno) da metade **Kwandu**. Contudo não poderia ir além destas suposições.

Acredito que a nomenclatura masculina também esteja pautada em acontecimentos especiais na vida de uma pessoa ou feitos que realiza, além disso, a mudança de nome exige a ocorrência de algum evento que marque a passagem, como podemos observar no caso de Moan (semear milho). Noan recebeu este nome, porque recentemente havia plantado uma roça de milho, motivo de orgulho para seus pais, já que se tratava de um pré-adolescente. Coincidência ou não, Igwa quando nos comunicou o seu nome na língua Kagwahiva, havia concluído a fabricação de um pilão para o Museu da Escola. Da mesma forma que **Mbohava**/borduna, nos relatos Parintintin, é o mesmo nome daquele que inventou este instrumento. Por sua vez, a nomenclatura feminina hipoteticamente nos parece estar amparada em características pessoais e também em associações entre o aspecto físico da pessoa e um animal.

Embora Kracke (1984a) classifique este o sistema de nomenclatura baseado em metades como “*frouxo no seu funcionamento*”, tendemos a concordar com Lopes da Silva (1986) que não devemos ver esta “*fluidez*” como um atributo negativo, definido pela ausência de uma harmonia estabelecida a priori, mas como uma força própria do sistema, e que, portanto demandariam pesquisas mais aprofundadas sobre a significação dos nomes Kagwahiva e sua relação com o sistema dualista.

Por fim poderíamos questionar se haveria algum tipo de classe de idade entre os Parintintin. No período em que convivi com eles, nenhum dos Parintintin se referiu a qualquer diferença interna às metades, baseada no critério de idade. Apenas tenho alguns dados sobre os ritos de passagem de jovens para a fase adulta. Atualmente a cerimônia da menina moça não é mais realizada pelos Parintintin, mas ainda é praticada entre os Tenharim. Por ocasião da primeira menstruação a

menina-moça é mantida reclusa, por oito dias, em um ambiente isolado, e submetida a uma espécie de dieta alimentar. Passadoeste período, a menina é trazida por seu pai à casa do avô paterno, onde se encontram membros de sua família e parentes. Neste local é pintada e enfeitada por uma das tias paternas. Em seguida o avô paterno canta e reza para a menina. Logo em seguida, guerreiros simulam um ataque ao local. A menina é levada à beira do rio, onde FZ lava suas mãos e rosto. No decorrer de cinco dias, a menina seguirá uma dieta alimentar e deverá apresentar um comportamento reservado.

Nos relatos de Garcia de Freitas (1926) o aparecimento da primeira menstruação era saudado publicamente com gritos de guerra e lançamento de flechas pelo pai e parentes. No caso dos meninos, o uso do *Kaa* (estojo peniano, confeccionado de doze folhas de uma heliconia arumã) indicava sua passagem para uma nova categoria de idade. Segundo também relatos de Garcia de Freitas (1926) este fato era anunciado publicamente com gritos de guerra e lançamento de flecha. Os jovens permaneciam um período na mata, empregando-se em caçadas. Quando retornavam eram recebidos novamente com gritos e disparos de flechas. Maria das Graças também nos relatou que a coragem e a realização de empreendimentos guerreiros era um dos atributos louváveis nos jovens.

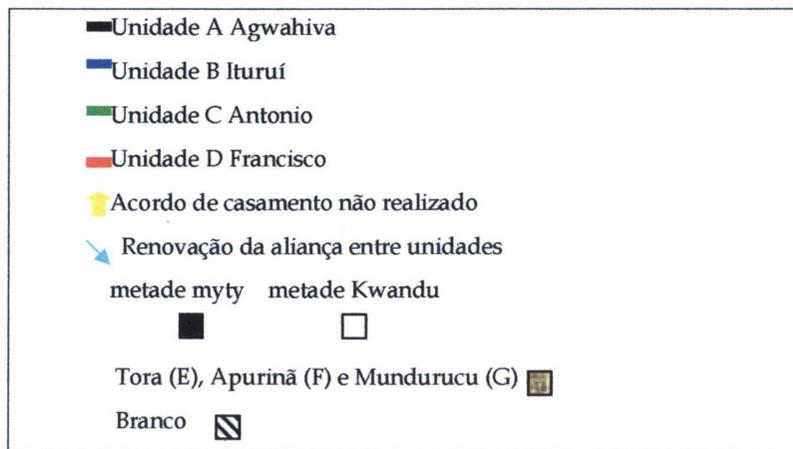
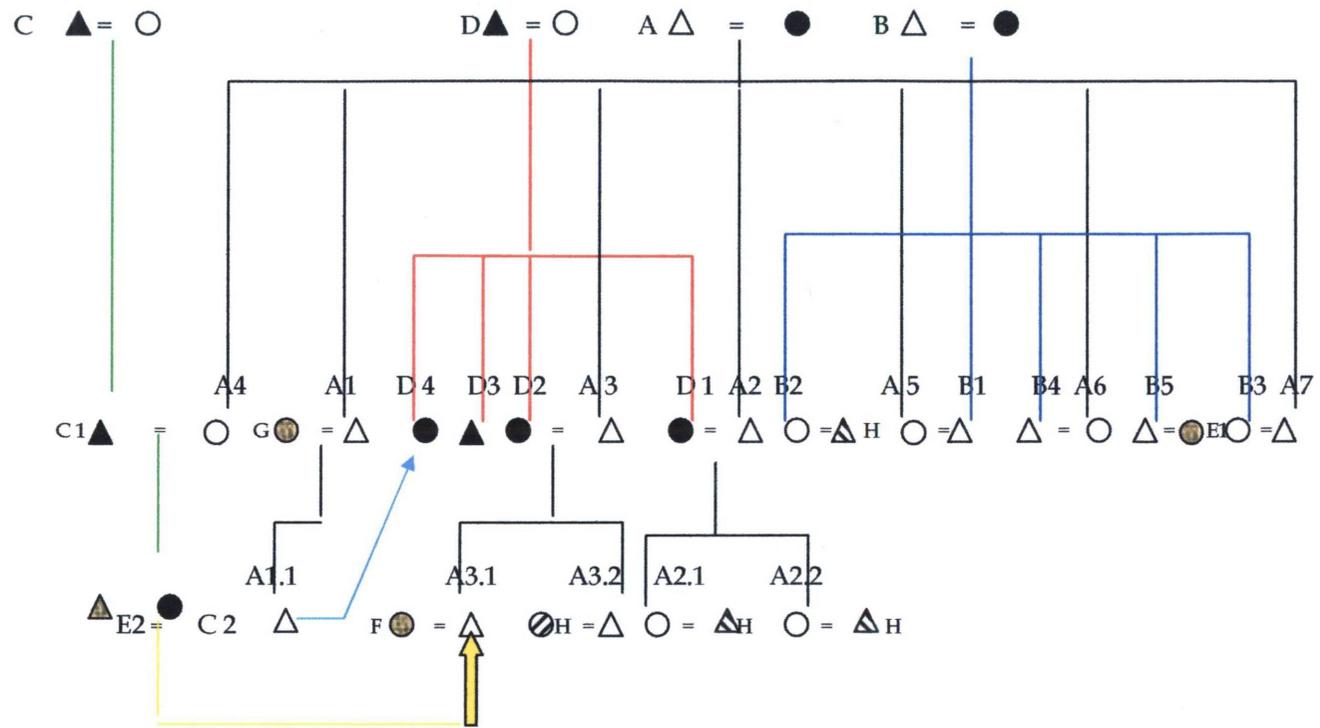
Apresentado alguns aspectos sobre a função desempenhada pelas metades no cerimonial e na nomeação, passarei a tratar do papel das metades exogâmicas como reguladoras de alianças matrimoniais. O casamento Parintintin se dá pela troca de irmãs, casamento de primos cruzados e incorporação de aliados. A presença de linhas entre os Parintintin, segundo Kracke (1984a), é um fator determinante nas possibilidades de casamento. As patrilineias surgem no acordo realizado entre dois indivíduos na troca de irmãs ou mais geralmente de filhos, continuando nas gerações subseqüentes, resultando na permanente aliança e troca por matrimônio entre a linha do irmão da esposa e do marido, ou seja, na geração seguinte há o retorno de um germano cruzado cedido. (Kracke, 1984a: 109).

Vejamos atualmente como os casamentos Parintintin estão ocorrendo. Tomemos o exemplo da unidade de **Agwahiva** da aldeia Traíra que estendeu suas alianças para o maior número de outras unidades. Na primeira geração ocorreu a troca de irmãs entre as unidades. Dois de seus filhos germanos (masculino), em segunda geração, entretanto irão projetar suas alianças para outros povos indígenas (Tora e Apurinã) e regionais da Transamazônica. Contudo a aliança com a unidade de Francisco é renovada na segunda geração, como podemos observar na figura seguinte.

Grupos Domésticos e Casamentos por Trocas

<i>A Agwahiva</i>	<i>B Iturui</i>	<i>C Antonio</i>	<i>D Francisco</i>	<i>Outros</i>
A1 Jeremias				G Mundurucu
A2 karantã			D1 Madalena	
A3 Kaite'í			D2 Marta	
A4 Cláudia		C1 Felipe		
A5 Mara	B1 Tapi'ira			
A6 Rosilda	B4 Marco Antônio			
A7 Mohaga	B3 Doralice			
	B5 Kwanurana			E1 Tora E2 Tora
		C2 Gwyarái		
A1.1 João			D4 Maria D3 Pascoal	
A3.1 Pirovaí				F Apurinã
A3.2 Moan				H Branco km 45
A2.1 kwandu'í				H Branco km 45
A.2.2 Ireha				H Branco km 45

Trocas por casamento entre os Parintintin – Figura 06



Consta na figura um caso de acordo de casamento entre filhos de Antonio e de **Agwahiva** por ocasião do nascimento de uma das filhas daquela unidade, o que confirmaria a reciprocidade entre doadores e recebedores e renovaria a aliança entre as duas unidades que trocaram na geração anterior. A unidade recebedora de uma esposa doaria uma filha para a segunda geração de **Agwahiva**, no entanto tal compromisso foi desfeito recentemente, ainda que a moça estava grávida. Ao que tudo indica, segundo relatos, ocorreu uma disputa entre pai e sogro sobre o lugar de residência futura do rapaz. Como se tratava de dois chefes, que residiam em aldeias diferentes, ambos, se consideravam com prestígio suficiente para reivindicar o rapaz. O compromisso foi desfeito, e o filho gerado desta união, que não foi formalizada, ficou aos cuidados da unidade do pai da mãe. O rapaz recentemente casou-se com uma Apurinã co-residente.

Podemos também constatar que existe uma tendência, ainda que incipiente para projeção de alianças a outros povos indígenas residentes no território Parintintin e regionais. Contudo presenciei várias conversas entre os pais sobre possibilidades de casamento entre as unidades de **Agwahiva e Iturui** em segunda geração, mas que não se configuraram como acordos formais. Tais possibilidades somente poderão ser confirmadas como fato real quando estas crianças atingirem a idade para casamento.

A configuração dos casamentos por trocas nos leva a concordar com Peggion de que as patrilineias, sugeridas por Kracke (1984a), não são unidades perpétuas de troca, ou seja, um indivíduo tanto pode continuar as alianças estabelecidas por seu pai, como pode ocorrer que um dos filhos projete suas próprias alianças a outros grupos que não aqueles com os quais seu pai realizou trocas. (Peggion, 1996: 98).

Como já mencionei, existe uma tendência para casamentos por trocas com outros grupos indígenas e regionais, apontando para uma busca de aliados no exterior. Enquanto que para Kracke (1984a) a busca de aliados está além e acima do funcionamento das metades, Peggion argumenta que é exatamente a incorporação de estrangeiros que explicaria a forma das metades. Para o autor os estrangeiros são sempre

Taravé³⁹, ou seja, a metade **Mytj** se refere ao interior e metade **Kwandu/Taravé** incorpora o exterior. (Peggion, 1996: 62). A classificação social em metades está subordinada à distância geográfica e geneológica, uma vez que indivíduos não co-residentes, mas pertencentes a povos Kagwahiva podem contrair casamento, ainda que sejam da mesma metade. Peggion irá definir algumas regras que ditam as possibilidades de incorporação de estrangeiros de acordo com o sistema de metades:

1. Entre cognato e não cognato co-residentes o casamento é exclusivamente exogâmico;
2. Entre estrangeiro e Tenharin o indivíduo é incorporado na metade Taravé e pode se casar em qualquer metade;
3. O sistema de metades coaduna-se com o conceito escalar de distância presente no dravidiano amazônico. Pois, segundo dados do autor, não existiam casos de estrangeiros incorporados à metade Mytj.
4. As verdadeiras unidades exogâmicas estão no interior das metades, na forma de um complexo sistema patrifiliativo que surge da aliança matrimonial entre dois grupos agnáticos. Cada filho com o tempo, após a morte de seu pai, estabelece sua própria relação, constituindo em torno de si uma nova unidade de troca. Cada unidade trocadora (troca homens e mulheres) tem no seu centro um sênior, caracterizando um sistema de troca multilateral. Estas unidades de troca de cônjuges no interior das metades não permitem que o sistema de metades constitua-se como duas macro-classes matrimoniais. Cada unidade estabelece suas próprias alianças com várias outras, mas que nunca se reduzem a apenas duas. Os Tenharin operam com um sistema multilateral apesar de possuírem metades. (Peggion: 1996: 63).

Todavia uma dúvida surge a partir do argumento de Peggion (1996), que aponta a incorporação inevitável de estrangeiros na metade **Kwandu**. Em geral a regra de descendência é a criança herdar a metade do pai, entretanto, no caso de mulheres Parintintin casadas com regionais consideram a metade a do pai da mãe. O caso de **Nhãjia'í** Parintintin, é

³⁹ Segundo Peggion não há casos de estrangeiros enquadrados em metades que não seja a Kwandu. Tanto o antropólogo como sua esposa foram classificados, ambos, de Kwandu/Tarave. Contudo, entre os Parintintin, o meu companheiro foi classificado de Kwandu. Perguntei-lhes, em seguida, a que metade eu pertenceria, os Parintintin imediatamente acrescentaram: “Se ele é Kwandu, você só pode ser **Mytj**” (1996). Obviamente que os Parintintin ao nos classificarem desta forma estavam amparados no ideal de casamento.

um exemplo entre tantos outros ocorridos: filha de regional com mulher Parintintin, foi classificada na mesma metade do MF, *Mytý*. Do mesmo modo que nos casamentos entre mulheres Parintintin e homens indígenas de outras etnias, a metade considerada é também a metade a do pai da mãe⁴⁰. Isto nos leva a questionar as razões da não incorporação de *Nhãjia'í* na metade *Kwandu*, já que seu pai é um estrangeiro? Que categorias estão sendo acionadas pelos Parintintin para classificar filhos de casamento com estrangeiros? Minha hipótese é que ainda as categorias Kagwahiva de humanidade podem estar sendo acionadas. O branco está classificado como *Tapy* (outro), que mesmo transformado em afim, continua a representar a alteridade. Assim, parece que a relação *Tapy/Nós* quando trazida para o interior precisa ser domesticada, precisa de alguma forma ser co-substancializada. No caso de pais estrangeiros não está em jogo a descendência patrilinear, mas o gradiente classificatório Parintintin (Kagwahiva/Outro). No interior do grupo, as metades operam definindo dois grupos distintos com os quais se deve trocar. Mas, à medida que se ultrapassa o âmbito local e se buscam afins no exterior, não há necessidade de se recorrer exclusivamente ao princípio classificatório das metades, já que o sistema de metades coaduna-se com o gradiente “distante e próximo” que garante a diferenciação. Contudo, na classificação dos filhos gerados destas

⁴⁰ Ao longo do texto citei que os casamentos entre Parintintin e Tenharin, os filhos foram identificados por estes últimos, como Tenharin. Ao contrário, nos casamentos de mulheres Tenharin com homens Jahoi, os filhos foram identificados como Jahoi. Segundo informações nativas, no caso dos Jahoi, trata-se um acordo entre os dois grupos para evitar a extinção destes últimos. Sabe-se também, ou pelo menos é o que se tem notícia, que as rivalidades e guerras xamânicas ocorriam mais intensamente com os Jahoi, do que com os outros grupos Kagwahiva. Assim, a descrição destes três casos (Parintintin, Tenharin e Jahoi) nos leva a questionar quais os fundamentos que estão sendo acionados para o reconhecimento da filiação e descendência. Parece que pode estar subjacente o princípio de englobamento, e nestas relações de alianças podem estar em jogo vários critérios, como prestígio de um grupo sobre outro. Veja, para os Parintintin os filhos de Parintintin e brancos e ou outras etnias são transformados em Parintintin, por sua vez, no caso Tenharin, os Parintintin que foram englobados pelos Tenharin, e os filhos destas uniões considerados Tenharin. Também nos remete a pensar se há uma teoria da concepção subjacente. Até aonde vai meu conhecimento, na antiga teoria da concepção Parintintin, as crianças eram sonhadas pelo xamã e o sêmen do pai contribuía para a formação do bebê. Mas, como vimos, no caso de mulheres casadas com homens estrangeiros, a descendência é traçada pelo pai da mãe. Ademais, nos dias de hoje, não existe mais a figura física do xamã. Por outro lado, os Parintintin tomaram conhecimento de outras teorias de concepção, quer seja pela formação recebida pelos agentes de saúde e ou pelo convívio com a sociedade nacional. Infelizmente, a ausência de dados mais aprofundados de minha parte sobre como os Parintintin pensam, na atualidade, a concepção de seus filhos, não nos permite avançar mais nesta discussão. Além disso, parece que estamos tratando de regras em formação.

alianças matrimoniais com o exterior tudo se passa como se a alteridade devesse gradativamente diminuir, dando lugar à consangüinidade, esta englobando a afinidade. Ou seja, trata-se do princípio de “englobamento”, a maneira dumontiana (1966); num primeiro momento a consangüinidade é englobada pela afinidade e posteriormente se dá o inverso. Afinidade e consangüinidade fazem parte de uma mesma estrutura que oscila entre dois pólos, cada termo, ora englobando ora sendo englobado. (Viveiros de Castro & Fausto:1993).

Assim proponho um modelo de organização dual Parintintin que pressupõe duas formas de estrutura, uma concêntrica - relação dentro e fora, próximo e distante, **Tapy** aliado e Parintintin, na qual impera um princípio de consanguinização, encompassa o diametral das metades; e outro diametral, relação simétrica entre metades - predominando no âmbito local - na qual o princípio das metades é o princípio englobante e a afinidade vai englobar a consanguinidade. O gradiente funciona como um fator de atração da afinidade e filtro transformador dela em consanguinidade. Conforme figura abaixo:



figura 07

Na atualidade, ainda que existam restrições para o funcionamento ideal do sistema dualista, as metades ainda possuem um valor ideológico para os Parintintin. Sendo assim, não nos parece necessário postular que seja um empréstimo de instituições de outros povos, como nos sugeriu Kracke. Nimuendaju já havia observado, à época do contato, que não teve dificuldades em descobrir qual metade pertenciam os indivíduos Kagwahiva, pois tão logo chegavam declaravam: “Sou Mitú! Sou

Kwandú!” (Nimuendaju, 1924:72). Consideravam inteiramente inconcebível que os funcionários do posto não pertencessem a uma das metades referidas.

Possivelmente a depopulação sofrida pelos Parintintin no decorrer do processo de contato, corroborou para afetar este sistema dualista de representação, criando as condições para o surgimento da categoria **Gwyray'gwara**⁴¹. Afirmam os Tenharin, que esta categoria somente é encontrada entre os Parintintin. Contudo, aqueles, na época do contato, também foram obrigados a fazer alguns rearranjos nas trocas matrimoniais para manter o sistema em funcionamento. Menendez (1989) observou que o ciclo matrimonial Kagwahiva Tenharin estava baseado numa exogamia interna do grupo. Mas, nos anos 70, com a abertura da Transamazônica, muitos Tenharin morreram, vítimas de doenças, e este fato acarretou escassez de cônjuges no grupo local. Tal situação levou-os a praticar alguns casamentos que implicaram em uma exogamia local, Tenharin/Parintintin, Tenharin/Jahoi.

Se analisarmos os atuais casamentos Parintintin, concluiremos sobre a restrição em se estabelecer uniões conjugais entre as metades exogâmicas. Conforme dados (1996) na tabela:

Aldeia	Número de pessoas <i>Myt̃y</i>	Número de pessoas <i>Kwandu</i>	Número de pessoas de outros povos
Traíra	06, dos quais 03 solteiros.	44	09
Pupunha	09	17	10

Tabela 05

O quadro acima revela um desequilíbrio entre a quantidade de pessoas **Myt̃y** em relação a **Kwandu**. Os dados apontam para a impossibilidade futura de se manter em funcionamento o sistema dualista

⁴¹ Wagley (1988), em suas análises sobre a organização social Tapirapé, menciona que para os Tapirapé o número populacional garantia o funcionamento de suas instituições. A aldeia deveria ter gente suficiente para sustentar vários grupos de parentesco, fornecendo associados às inúmeras Associações de Pássaros e membros para todos os grupos de Festa. Com a intensificação do contato, muitas mudanças ocorreram e, em 1965, por ocasião de uma nova visita a aldeia, Wagley observou que as Associações de Pássaros ainda funcionavam, embora com menos rigor que antigamente. Do mesmo modo no caso Suruí, Laraia (1986) aponta que a depopulação sofrida pode ter obrigado essa sociedade a tornar mais amplo intercâmbio matrimonial entre clãs.

apenas com cônjuges locais, já que a maioria da população em possibilidade de casamento pertence à metade **Kwandu** e o princípio de transmissão é em linha paterna. Todavia, os Kagwahiva Parintintin continuam se identificando em metades e se reportando ao ideal de casamento entre **Myt̃y** e **Kwandu**.

Existem duas versões apresentadas pelos Parintintin para explicar esta situação. Na primeira, os casamentos **Kwandu/Kwandu** ocorridos não são considerados ideais e estão classificados como **Gwyař'gwara**. **Gwyař'gwara** nos foi traduzido como *pássaro mexido, misturado*. Uma forma de casamento não ideal, *que não conserta mais*. (Igwa Parintintin, 1986). O assunto é considerado tabu e, portanto, não comentado em público. Todavia nenhum Parintintin que realizou casamento em uma mesma metade se identifica como **Gwyař'gwara**. Caso questionados sobre qual metade pertencem se autodenominam em uma das metades oficiais.

Se assim for, os Parintintin têm consciência que casamentos em uma mesma metade significa o rompimento da regra, mas, diante da impossibilidade de mantê-la, procuram justificar sua opção ou simplesmente evitam tocar no assunto e não se denominam **Gwyař'gwara**. Esta situação nos reportaria a clássica distinção de Leach (1995) entre ideal e norma [(cf. Leach 1995 para o caso Kachin)], já sublinhada por Malinowski em 1922. Afirma Leach que entre a teoria e a prática do sistema de casamento kachin se encontram consideráveis discrepâncias." O sistema **mayu - dama** parece rígido e complexo, mas na prática possui uma flexibilidade que permite aos Kachin falar como se estivessem ajustando-se às normas **mayu-dama**". (Leach:1995,137). Para ilustrar, destacamos o depoimento de um indivíduo **Kwandu** casado com mulher **Kwandu**; quando perguntei sobre a existência da categoria **Gwyař'gwara**, mostrou-se bastante envergonhado e justificou: "Sou criticado porque casei com minha prima, mas branco também casa com prima" (D.:1996).

Contudo se considerarmos, como afirma Lopes da Silva (1986), que, nas sociedades sul-americanas, a existência de uma flexibilidade na vinculação de indivíduos a grupos, mais que apontar para arranjos

contextuais, é antes prevista estruturalmente, me parece fundamental recuperar a segunda versão registrada por Schroeder (1995). O depoimento de Manoelzinho Parintintin justifica a possibilidade de casamentos em uma mesma metade desde que os cônjuges sejam de outro local e não aparentados entre si. Este argumento de Manoelzinho referendaria as conclusões de Peggion (1996) que casamento entre cognatos e não cognatos não co-residentes podem ser realizados dentro de uma mesma metade, sem que isto implique um rompimento completo da regra. Neste caso o critério de distância geográfica e genealógica estaria sendo acionado. Mas, ainda que as duas unidades familiares trocadoras da aldeia Traíra estejam classificadas na mesma metade **Kwandu**, vale destacar que a distribuição das responsabilidades econômicas entre os dois grupos denotam uma oposição simétrica na aldeia, vejamos: Um dos filhos do grupo local se responsabiliza pela caça, enquanto o filho do grupo migrante é responsável por coordenar as atividades agrícolas, isto nos sugere uma alusão às metades, **Myt̃y**: agricultura:: **Kwandu**: caça.

A despeito das duas versões, o fato é que os Parintintin quando se referem ao casamento ideal, se reportam à exogamia de metades. Deste modo, mesmo estando correto o argumento de Manoelzinho, futuramente, os eventuais casamentos que porventura ocorram entre co-residentes da mesma metade, representariam o rompimento da regra e, portanto, dariam origem ao surgimento dos **Gwyraỹ'gwara**. Sendo assim, se o casamento ideal é a exogamia de metades, e se o discurso de Igwa tem fundamento, as uniões em uma mesma metade resultariam num grave problema para a identidade Parintintin. Isto nos leva a pensar que a busca de casamentos inter étnicos, mais do que apontar para um desuso dos princípios estruturais próprios e, portanto para uma integração dos Parintintin à sociedade nacional, frisa exatamente o contrário, uma aplicação destes princípios como forma de escapar da não humanidade, do incesto. A busca de aliados no exterior parece, pois, estar em correspondência com o sistema dualista de metades exogâmicas; ou seja, não existe contradição entre a busca de aliança com o exterior e o princípio das metades. Como afirma Viveiros de Castro (2000), o Outro é

primeiro de tudo é um Afim. “A afinização de outrem ocorre a despeito do fato que a vasta maioria das alianças matrimoniais efetivas se firmam no interior do grupo local, mas tais alianças não podem se concentrar no grupo local”. (Viveiros de Castro, 2000:14).

Resta tratar da referência às metades na mitologia. Para que o leitor acompanhe as reflexões remeterei tal análise para próxima seção, na qual farei uma apresentação do mito cosmológico, retomando em seguida a discussão sobre a relação entre metades e mitologias.

2.2. “Os abandonados”: O mito Cosmológico Kagwahiva

Na tentativa de compreender como práticas, discursos e esquemas culturais se articulam criativamente diante da situação de intenso contato com a sociedade nacional, recorrerei a uma análise do mito cosmológico Kagwahiva. Minha pretensão é partir de uma abordagem do mito, que servirá, posteriormente, como subsídio para estabelecer algumas relações entre mitologia e interpretações dos Parintintin na contemporaneidade. Interessa, pois, procurar uma gramática subjacente ao discurso mítico, e, portanto nosso olhar estará voltado para as relações que constituem os termos entre si ou mais precisamente para os feixes de relações e suas combinações à moda estruturalista.

A discussão, que proponho, terá como referência teórica as análises de Lévi-Strauss, e os procedimentos metodológicos utilizados por este autor em “A Gesta de Asdiwal” (1958). Assim, o texto, inicialmente, estará voltado para a comparação dos diversos níveis em que o mito Kagwahiva se inscreve: geográfico, econômico, sociológico, cosmológico, buscando as diferentes articulações. O segundo passo trata de comparar as versões disponíveis do mesmo mito umas com as outras e identificar as variações que as distinguem. Na medida do possível buscarei reconciliar análises dos sistemas cosmológicos e a sócio-história da situação de contato. Pretendo, com base na proposta de Albert, “ultrapassar os debates convencionais e antiquados sobre a suposta *grande divisão* estruturalista entre *sociedades frias* - pautadas pelo mito – e *sociedades quentes* - lançadas à história – geralmente enviesadas por

leituras falhas de Lévi-Strauss, que apenas atualizam o dualismo redutor e estéril que pretendemos denunciar”. (Albert, 2002:10).

O mito escolhido narra a história de um personagem Kagwahiva que realiza uma viagem aos céus. Uma das versões foi publicada no Anuário Antropológico 99, em um estudo sobre a liderança Parintintin de Kracke e Levinho (2002). Kracke já havia coletado a mesma versão, apresentada em uma comunicação na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, abril de 1984. Miguel Menendez, 1987, registrou entre os Tenharin um mito semelhante. Na publicação de Nunes Pereira (1980) se encontra uma série de mitos, entre os quais “A Vingança de Bahira”. As versões disponíveis apresentam conteúdo similar, distinguindo-se a nomenclatura dos personagens centrais e outras permutações que apresentaremos no decorrer do texto. Utilizarei como referência uma versão coletada em 1999, entre os Tenharin, por Ednelson S. Pereira, que a princípio parece fornecer maiores possibilidades de análise. As demais versões serão apresentadas em seguida. O mito que apresentarei é partilhado pelos diferentes grupos Kagwahiva, Parintintin, Tenharin, Tenonde, e Jahoi, localizados entre os municípios de Manicoré e Humaitá – Am.

2.1. As versões do mito cosmológico

a. Versão A - História de *Pyreapi'ğa*

Mito relatado por Albertino *Kairana* Tenharin

Pyreapi'ğa era um Kagwahiva que tinha muitos poderes e, tudo que fazia dava certo. *Kairerana* implicava muito com *Pyreapi'ğa* e ambos brigavam muito. Aquele ameaça matar *Pyreapi'ğa*. Um dia *Pyreapi'ğa* ficou aborrecido com tanta briga e resolveu procurar outro lugar para morar com sua família extensa.

Pyreapi'ğa visita o fundo da terra, mas lá tem *Anhãğa*. *Pyreapi'ğa* volta e conta para sua mulher: - Lá no fundo da terra não é bom, tem muito *anhãğa* (espírito de morto). Vou procurar outro lugar.

Viaja para as águas, mas nas águas encontra muito peixe. Conta o que viu e resolve procurar um outro lugar.

Em uma nova viagem, visita as árvores, mas nas árvores moram as abelhas e as *cabas* [vespas]. Volta e conta que nas árvores tem muita caba e abelha.

Vai então visitar o primeiro céu. Lá é a casa dos urubus. **Pyreapi'ğa** volta e conta o que viu no primeiro céu. Muito urubu! Também não é bom!

Então viaja para o segundo céu. Lá encontra as onças. Volta e conta que viu a onça e que irá procurar outro lugar. Pois viver com as onças não é bom.

No terceiro céu, lugar da **Ivaga'ğa** (gente do céu), é recebido por mulheres, a **Jipyrihã** e **Ğwevĩnhundi**, e, elas o convidam para morar com **Ivaga'ğa**. O lugar é muito bonito, tinha roça de cara, milho, mas não tem as coisas da terra. **Pyreapi'ğa** diz que sentirá saudades das coisas da terra. A mulher o aconselha a trazer todas as coisas da terra que gosta.

Pyruhete' ğa retorna à terra e convida os parentes para morar no céu. **Kairerana** tenta dissuadir **Pyruhete'ğa** de seu intento, pedindo-lhe desculpas, mas a decisão de partir já havia sido tomada. O pajé de **Pyreapi'ğa**, “combinado” com os pajés das mulheres do céu, faz aparecer um imenso cipó do céu até a terra. **Pyreapi'ğa** começa a cantar e à medida que bate com uma borduna em cada esteio da casa, a água começa a borbulhar. **Arekai'ğa** e **Arukama'ğa**, irmãos de **Pyreapi'ğa**, ajudam a bater nos esteios. Do buraco dos esteios transborda muita água. A terra é tomada pelas águas.

A casa vai subindo e os Kagwahiva que ficaram na terra se agarram às palmeiras de **kaiwoe** [dendê da Amazônia] para não caírem na água e morrerem afogados. A prova de que isto ocorreu está nas marcas que temos nas palmas das mãos.

Quando **Pyreapi'ga** vai subindo vê que só tem água e muitos Kagwahiva podem se afogar. Lança, então vários utensílios. O abano de fogo ao tocar na água se transforma em arraia, a peneira grande transforma-se em tartaruga e o pilão em piranha. O tipiti virou poraquê (peixe elétrico). **Mbahira**, um herói trickster, assiste tudo, rindo muito da

situação em que se encontram os Kagwahiva. Baixada a grande enchente, os Kagwahiva estão desolados, pois não têm mais fogo, não têm mais nada. O solo da terra não era mais frio como antes da enchente, se tornara quente.

Os Kagwahiva começam a andar pela terra e o primeiro pássaro que encontram é o *Myt̃y. Pyreapi'ga* havia mandado as coisas de volta. Na floresta encontram anta, caititu, etc. Avistam do outro lado do rio *Mbahira*, que então decide ajudar os Kagwahiva a reconstruir o mundo. Rouba o fogo dos urubus...

b. Versão B, coletada por Miguel Menendez em 1987.

"Nharemboi-pui Tupana-gã morava com *Preapi. Piragua-uma, Arukama, Guabinhundi, Kanharerana-gã, Dijipuy* e *Bahira* moravam numa casa grande. *Kanharerana-gã* não gostava de *Tupana-gã*. Brigavam muito. Brigavam todos os dias.

Tupana-gã cansou de tanta briga e foi procurar outro lugar onde morar.

Tupãã'ga baixa no fundo da terra, só tem *Anhã*, conta para a mulher. Entra no tronco da árvore, só abelhas, entra na água só tem peixe.

Depois lembra que no último céu (tem quatro céus) tinha parentes, milho, cará, mandioca.

Tupangã leva a casa grande para o céu. *Bahira* vai também. *Tupanaga* reza (canta) quando levanta a casa, dos buracos dos esteios sai água, muita água. Aí ficam 20 homens, 20 mulheres e 20 kurumim procurando serra grande".

c. Versão C - coletada por Nunes Pereira (contada por *Paquiri*), publicada 1980.

"Um dia os filhos de *Baira* brigaram com os filhos de *Diaí*.

O grande chefe ficou zangado. Depois cantou, dizendo que ia levar toda a gente de *Diaí* para o céu onde morava.

Baíra foi subindo para o céu. E levava consigo a terra e gente de Diaí.

Conforme subia, os rios e os lagos transbordavam.

Mas ninguém queria ir atrás **Baíra** e agarrava-se aos troncos e galhos de árvores, às palhas das casas. (Por isso ficamos com os sinais dos cortes das folhas das palmeiras nas mãos).

Diaí, mesmo, se jogou do céu, caiu sobre uma palmeira e daí rolou para um pedaço de chão.

Baíra quando ia subindo para o céu jogou na água que subia, um pouco de pirão, que virou poraquê, um pilão, que virou jacaré, uma peneira grande, que virou tartaruga, uma peneira pequena, que virou tracajá, um abano que virou raia.

Como só havia água e toda a gente que nela caía morria afogada. **Baíra** teve pena. Fez aparecer, então de novo, a terra. E os companheiros dele, que iam pulando do céu, caíram sobre a terra.

Por isso, nós, **Cauaiua**, existimos, explicou **Paquiri**".

d. Versão D - coletada por Levino e Kracke (publicada em 2002)

"Os filhos de **Pindova' umi'ga** brigavam na mata e reclamaram um do outro ao pai. **Pindovaúmi'ga** ficou com raiva e disse: "Vou levar vocês para longe! Vou levar vocês para longe, para não se perderem! Não gosto da gente daqui!" (refere-se a nós, comentou o narrador). Então, ele foi espiar o céu, mas lá havia urubu por toda à parte. Voltou e contou. Tem urubu lá. Em seguida, ele entrou na terra, onde viu **Anhang**. Voltou e contou a todos. Então, ele mergulhou na água. E lá... viu peixe. Voltou e disse à esposa: "Tem muito peixe"! Ai, ele entrou num tronco. Tem mel, tem mel dentro da árvore! E ele foi de novo ao céu. Existem dois céu, não é? O céu é dividido, ele foi para o segundo nível do céu. Não tinha mais urubu – **nomina hurubu**. Então ele voltou e disse à sua família: Nós vamos lá. A mata aqui não presta. Lá, ela é bonita, **ikatu'ka' guyra**".

Aí as crianças perguntaram: "Onde é que vamos brincar?" Ele respondeu: "Vou levar tudo – a casa, a terra, os caititus. Vou levar tudinho". Levou-os todos **Kwatijakatu'ga**, **Arukakatu'ga**,

Mbirava'umi'ga e Pyraharamarano'ga. Foram para cima da casa. Os filhos e a esposa ouviram cantar

Karamemua nhatiman i

Ore rerogwówo rimba'e iaaá (Com raiva das coisas, danço, ii!
Para levar nos outros, há muito tempo, iaaá.

Assim levou a casa e ele e seus filhos ficaram lá, em cima dela. Não queria que os outros fossem, só seus quatro filhos e sua esposa. Ele jogou um pau, que virou poraquê. Jogou um pedaço de lenha, que virou jacaré, Ele jogou um abano do fogo, que virou arraia. Nós ficamos cá embaixo e ele foi embora, Deixou-nos na terra do jeito que é, só pau, toco. E nós, tristes, estamos todos juntos nesta terra – não há outra. Nós ficamos, não é? Nunca mais nós o vimos. É ***Kwahiv, Kwahiv*** não é? Não se é ***ipaji***, não é, é ***ipaji***... É, ***Mbiraova'umi'ga ipajiheté***, muito pajé. É ***nhanderuvihav***, chefe”.

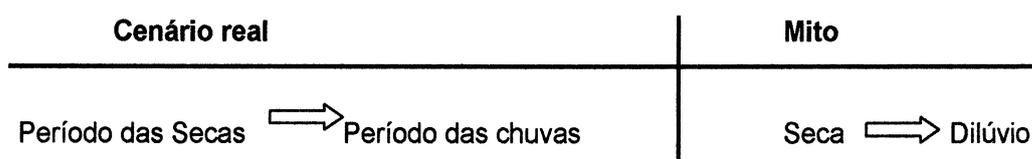
2.2. Os diversos níveis do mito e suas articulações essenciais

A análise se preocupará, inicialmente, em isolar os diversos níveis do mito, evidenciando as articulações essenciais presentes. Primeiramente destacarei o aspecto geográfico do mito. Duas viagens do herói parecem ser de cunho geográfico e seguem o padrão característico da mobilidade dos grupos Kagwahiva. Como veremos, os aspectos físicos e geográficos descritos no mito são uma representação fiel da realidade Parintintin.

Geralmente a construção das aldeias dos grupos Tupi ocorre em terra firme. A vegetação característica do território Kagwahiva varia entre floresta tropical, contendo castanheiras e árvores de grande porte. Extensões de terras firmes são alternadas por várzeas, igapós, lagos, igarapés e rios e campos naturais. O clima oscila entre um período das secas (maio a outubro) e chuvas torrenciais (novembro a abril). Durante as chuvas anuais se observa uma elevação considerável do nível da água dos rios e lagos, mudando completamente a paisagem e alagando consideráveis extensões de florestas de várzeas.

Como podemos observar, o mito parece conter elementos característicos do clima, flora e fauna da região. Trata da alternância entre um período seco e outro de enchente. A subida do herói aos céus aponta para mudanças bruscas na paisagem da região, a terra é tomada pelas águas, sobressaindo apenas palmeiras. Este cenário é próximo ao real, nos períodos anuais das cheias, nas terras baixas, somente as copas das grandes árvores e palmeiras ficam acima das águas.

Encontramos então no quadro geográfico a seguinte configuração:



As atividades evidenciadas no mito são próximas à realidade econômica dos Kagwahiva. No plano do real, a caça é mais abundante no período das cheias, enquanto as de pesca e coleta ocorrem no período das secas. Antes do dilúvio, nosso herói visita as árvores (coleta) e água (peixes), seguindo o padrão Kagwahiva em que a pesca e coleta são fundamentais na sua economia nas estações secas.

Plantas oleaginosas, como as palmeiras de tucumã, patauá, bacaba, babaçu, piquiá, murici, babaçu, *kawoe* etc referidas no mito, também constituem importantes fontes econômicas, garantindo um estoque de óleos para pintura corporal e alimento, como também massas para a fabricação de vinhos, além de material para cobertura de casas e fabricação de assoalhos e paredes das casas. A propósito, os abanos de palha, peneiras etc, instrumentos mágicos lançados pelo herói mítico, são todos confeccionados tendo como matéria-prima a madeira e a palha. Inclusive, no passado, o *pira'arãgava* (entalhes de cascas de árvores com formatos de peixes) era um artifício utilizado na pescaria para atrair os peixes.

O mito trata de várias idas e vindas do herói na procura de um novo lugar, culminando com sua migração definitiva aos céus. Nos fatos reais, o deslocamento de um grupo para outro local de moradia causa vários transtornos. O grupo necessariamente precisa abrir novas roças,

construir casas etc, deixando para trás grande parte de benfeitorias realizadas no antigo lugar. Neste aspecto o mito inverte a realidade: aquele que parte leva a terra, a caça, casa, restando a aqueles que ficam a enchente e a penúria.

O intenso movimento do herói cessa quando se inicia sua jornada rumo ao lugar pertencente a *Ivaga'ğa*, causando o dilúvio. Aqueles que ficam na terra, no período crítico, estão condenados à inércia, agarrados em palmeiras, única alternativa para evitar a morte por afogamento. Quando as águas baixam, o movimento é reiniciado: a tarefa dos que ficam é reconstruir o lugar e retornar ao estado de cultura. Tais considerações nos levam a crer na correspondência com o real: seca: mobilidade ----- cheias: imobilidade.

O mito, no seu início, aponta para a abundância de peixes, em contraposição, no período crítico do dilúvio se observa escassez de alimentos. Como relatado, aos que ficam restam as águas de enchente, posteriormente povoadas, pela condescendência do herói, com peixes e animais aquáticos pelo lançamento de objetos mágicos. As cheias, assim, parecem se configurar como períodos de maiores carências alimentares. Isto nos leva a postular que seca: fartura – chuvas: carência.

No quadro sociológico, o mito inicia relatando a saga de um chefe de grupo familiar que convive em um mesmo espaço territorial com outros grupos. As divergências internas, decorrentes desta moradia próxima, criam as condições para nosso herói procurar um novo local; onde possa se relacionar sem conflitos e exercer a liderança junto aos seus filhos. O mito parece reforçar o ideal das relações não conflituosas entre co-residentes, deixando implícito que existe uma tensão entre a busca de unidade no grupo e dispersão.

Com efeito, os Kagwahiva se organizam economicamente em torno de grupos domésticos, constituídos por vários grupos familiares. (Menendez: 1989, Peggion: 1996). A regra de descendência é patrilinear, combinada com a residência uxorilocal temporária. Cumprida a obrigação do serviço ao sogro, o genro poderá partir com sua esposa e filhos e formar um novo grupo. Caso um homem não abra um novo local, existe a tendência de retornar ao lugar próximo ao seu pai. Segundo Laraia

(1986), a combinação da patrilinearidade com a uxorilocalidade temporária pode ser explicada como uma reação ao seu fracionamento, pois não permite que um grupo de irmãos permaneça numa mesma unidade residencial, evitando conflitos maiores entre parentes próximos. Contudo entre os Kagwahiva Parintintin, mesmo no caso de um irmão formar um novo grupo, ainda assim, observa-se que são mantidas fortes relações e compromissos com a linha patrilinear. Entre os Tenharin, Edmundo Peggion (1996) obteve informações, que um homem pode prestar serviços na roça de seu sogro, como na de seu pai, ao mesmo tempo em que mantém sua roça própria. A intensidade deste serviço prestado dependerá do grau de prestígio do sogro. Convém ressaltar que em caso de um chefe poderoso, o filho não deixa a casa do pai.

Conforme Kracke e Levinho o fato de fundar um novo grupo local é indispensável para a reprodução da estrutura social Parintintin. Mesmo no caso de um filho que sucede ao pai na chefia do grupo, o estabelecimento de um novo lugar é o ato simbólico que autentica a liderança do filho. Contudo, “os limites territoriais impostos a partir da demarcação das terras Kagwahiva podem representar um fator potencialmente desestabilizante para a sociedade Parintintin” (Kracke, Levinho, 2002: 147-149). Sem dúvida, na atualidade, sobretudo, após o estabelecimento dos postos do antigo SPI e posteriormente da Funai, a tendência é a sedentarização dos grupos. A determinação de espaços territoriais definidos, com a demarcação dos territórios, obrigou os Kagwahiva a limitarem seus deslocamentos; e, possivelmente, esta nova situação tem favorecido uma maior aglutinação destes diferentes grupos domésticos em um mesmo local, gerando a necessidade de novos arranjos do antigo sistema patrilinear de chefia.

Esta convivência muito próxima pode gerar disputas entre chefes de grupos mais extensos. Comumente, rivalidades latentes e sistemáticas podem levar a conflitos declarados. Nestes casos, geralmente, o indivíduo ou a família ampliada deixa o local, buscando um novo lugar para morar junto a outro grupo aliado; ou, dependendo das ambições do chefe, um novo local. Atualmente os deslocamentos de famílias ou indivíduos pelo território demarcado persistem no padrão original. Os conflitos entre

grupos rivais, a busca de melhores recursos naturais e benesses da FUNAI e de outros órgãos oficiais têm motivado o deslocamento de grupos domésticos e, a formação de novos núcleos locais. Assim, parece que o mito faz referência ao padrão ideal de residência Kagwahiva, constituído por pequenos aglomerados, chefiados por um sênior.

O ideal de chefe de grupo que não impõe suas decisões está implícito no mito, a cada volta de uma viagem, o herói relata o que viu e suas impressões. Quando o chefe percebe que sua idéia de deslocar o grupo é aceita consensualmente, toma a decisão de procurar outro lugar para residir. Caso se trate de um chefe poderoso, que possua muitos filhos e as qualidades necessárias, como a generosidade, possivelmente, seu deslocamento atrairá um grande número de seguidores. Além de seus filhos e genros, poderão somar-se a ele outros grupos familiares aliados. Recentemente entre os Tenharin, presenciei a mudança de um grupo de aproximadamente 100 pessoas, que acompanharam o cacique da aldeia Marmelos para um local próximo chamado **Campinhu'hu**. Entre os Parintintin, na atualidade, ao contrário dos Tenharin, estes deslocamentos não são de grande porte. Geralmente as mudanças são realizadas apenas por um indivíduo ou pela família nuclear, composta pelo pai, mãe e filhos, que se mudam de uma aldeia a outra, ou abrem uma colocação nas proximidades do aglomerado maior. Há ainda casos de mudança para cidade de Humaitá, ou para fazendas de regionais, onde se empregam como mão de obra.

Portanto parece que o mito faz referência à mobilidade dos grupos como uma característica da organização social Kagwahiva Parintintin. Existe uma acentuada tendência aos deslocamentos, temporários ou não, de grupos ou indivíduos em busca de um novo local de moradia ou para reocupação de antigos lugares abertos por seus ancestrais. As mudanças sazonais para coleta e visitas temporárias às cidades mais próximas também são constantes.

Semelhante aos Araweté, e aos Cinta Larga⁴², os Kagwahiva Parintintin possuem a figura do **Tavijara**, referida a *aquele que vai à*

⁴² Tenotã m̃o segundo Viveiros de Castro, é o que segue a frente, o que começa. O primogênito de um grupo, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça a fila indiana na mata. É aquele que

frente, também usada para “dono de lugar” e chefe da aldeia.⁴³ Comumente, entre os Kagwahiva, aquele que desbravou a região, ou descende de um ancestral que realizou esta façanha é reconhecido como “dono do lugar”. O “dono do lugar” é uma categoria Kagwahiva que não indica posse de terra no sentido como é concebida na sociedade ocidental, mas apenas precedência nela. Espera-se que grupos migrantes rendam um certo respeito ao “dono do lugar”. Caso o “dono do lugar” consiga agregar ao seu lado um número expressivo de pessoas, além de sua família, poderá adquirir prestígio e assumir a chefia geral do grupo. Esta tendência pode ser observada na aldeia Traíra, embora os dois chefes de família possuíssem opiniões e encaminhamentos divergentes sobre várias questões, *Agwahiva* imediatamente acrescentava que a decisão final era de *Iturui*, na sua condição de “dono do lugar”.

Devo também salientar que a relação entre marido e mulher no mito deixa implícita uma cumplicidade entre ambos. O marido, no seu retorno, conta à mulher o que viu. Este padrão converge com a realidade, os Kagwahiva reprovam desentendimentos entre casais. Contudo, na viagem ao terceiro céu, a relação homem /mulher se inverte. A mulher é a que recebe e dá conselhos sobre o que o herói deve levar consigo em sua viagem. Parece que a mulher celeste é dotada de um status próximo ao homem na terra, é uma “dono de lugar”.

Ao que tudo indica, a patrilinearidade e a residência dos filhos próximos ao pai estão destacadas como um ideal no mito. Isto poderia nos sugerir que a patrilocalidade prevalece em relação ao padrão temporário uxorilocal ocorrido na realidade. Contudo não esqueçamos que o chefe vai morar no lugar das mulheres celestes. Parece, assim, que existe uma tensão entre patrilinearidade e uxorilocalidade, pois um chefe

começa, não comanda; é o que segue à frente. (Viveiros de Castro: 1986). Nos Cinta Larga é o Bexipo, o que está à frente de uma caçada, pescaria, expedições de coleta de mel etc. Entre o bexipo e seus seguidores instaura um vínculo de cunho funcional, embora de limitada duração. (Dal Poz: 2004, 160).

⁴³ Qualquer pessoa pode circunstancialmente assumir o papel de *tavijara*. Pois *tavijara* também é aquele que toma a iniciativa de uma atividade ou possui as habilidades eventualmente requeridas para executar um trabalho. Aquele que sabe um canto, necessariamente irá colocar-se à frente do grupo de dançarinos, um grande caçador irá à frente na caçada, um professor é *tavijara* de sua escola etc. Necessariamente o *tavijara* de uma dada atividade, por exemplo, como caça, não é sempre o chefe do grupo doméstico, mas um chefe comumente é *tavijara* do seu grupo.

somente se constitui como tal na medida que está cercado por seus genros, os quais, estão obrigados a lhe prestar serviços durante um período.

O mito não se refere explicitamente às metades *Kwandu* e *Myt̃y*. Entretanto podemos postular, segundo a classificação nativa, que os *Kwandu* são bravos e os *Myt̃y* calmos, dando origem à oposição doméstico/não domesticável. Estendendo ainda mais as características destas aves chegaremos de imediato à oposição: alto e baixo. A questão das metades, entretanto nos coloca um problema adicional que será aprofundado na parte final do texto. Provisoriamente, aceitaremos a correspondência *Kwandu*:alto: céu e *Myt̃y*:baixo: terra.

As viagens do herói ao fundo da terra, ao lugar das onças celestes, lugar dos urubus e da *Ivaga'ğa* são de cunho mítico. Na sua primeira viagem, o herói explora o mundo subterrâneo, concluindo que não é um bom lugar, pois é morada dos *Anhãğa*. Segundo as crenças Kagwahiva, o fundo da terra é habitado por estes seres. Os *Anhãğa* incorporam a categoria de espíritos de mortos e de seres mitológicos com características bizarras como: o *Anhãğa huku'a* (assombração afeminada, com longos cabelos entrelaçados em cobras), *Anhãğa kwaimbuku* (sua esposa é uma pedra), *Anhãğa piã*, entre outros. Costumam subir à terra, no intuito de assombrar os vivos. No caso de parentes mortos, por ocasião do sepultamento, são tomados vários procedimentos na tentativa de evitar que o seu espírito vague pela terra. Antigamente o corpo do morto, enterrado em sepulturas profundas, era posicionado tendo sua cabeça ou os pés voltados à água. Atualmente os cemitérios são construídos próximos aos rios⁴⁴.

Interessante ressaltar que a água é um elemento presente em vários rituais Kagwahiva. No casamento antigo, mãos e rosto dos noivos são lavados; da mesma forma, no ritual da menina moça. Antigamente, quando ocorria um falecimento, os pajés costumavam benzer a água

⁴⁴ Observei, certa vez, que antes de participarem de danças Kagwahiva, os enlutados Tenharin pintaram o rosto pelo negro do carvão e colocaram blusas de manga comprida de cor preta. Explicaram-me que era necessário tomar estas precauções para evitar males na família, pois não haviam ainda realizado o rito dos mortos. Este ritual, ainda realizado pelos Tenharin, consiste numa reunião de parentes e aliados do morto e, nesta ocasião, bezuntam o corpo com óleo de babaçu. Ocorre cerca de três meses após o falecimento.

utilizada para cozinhar e como precaução se evitava tomar banho nos rios.

Assim, no mito, encontramos a oposição:

Fundo da terra: mortos – terra: vivos⁴⁵

Fundo da terra: mortos: transformação da forma humana – terra: vivos: forma humana.

O mundo, habitado pelas onças celestes também se apresenta como um mau lugar, onde nosso herói não consegue estabelecer relações:

Onça: Animal predador: Morte – Humanos: Vida

Em suma, na terra o herói vive uma situação intolerável que somente será sanada com a mudança para outro lugar. Excetuando o terceiro céu, *Ivaga'ġa*, no qual nosso herói é bem recebido por uma mulher e, portanto é passível de serem firmadas alianças; os demais são lugares de relação negativa. Mas, em contraposição, o lugar da *Ivaga'ġa* não possui os objetos culturais (casa, utensílios e demais recursos), nos levando a evidenciar outros pares de oposição:

terra: cultura – *Ivaga'ġa* : carência da cultura da terra.

No final do mito a oposição se inverte, gerando:

Terrestres: terra: água de enchente: carência: natureza/

Ivaga'ġa : terra: ar: fartura: cultura

Estas oposições serão mediadas pela generosidade do herói e a intervenção de *Mbahira*.

2.3. As várias vozes do mito

A tentativa acima foi isolar os aspectos geográficos, econômicos, sociológicos e cosmológicos do mito em questão. O segundo passo, pois, tratará de integrar estes diferentes aspectos.

⁴⁵ Kracke (1984b) postula a oposição Forma humana: *Ivaga'ġa*, *Mbahira'ng*, *Kagwahiv*, *Tupã*/ Forma não humana: *Anhang*, animais, *jagwaporogwaw* (onça).

Como vimos, a mobilidade dos Kagwahiva é um tema geográfico, como econômico, sociológico e cosmológico. O mito apresenta duas viagens horizontais: visita ao mundo das árvores e ao das águas. A oposição terra/árvore e terra/água representam expedições que costumeiramente os Kagwahiva realizam nas estações de seca e se relacionam mais especificamente ao esquema geográfico – econômico. Como já assinalamos podem ser esquematizadas da seguinte forma:

Seca - enchente
Mobilidade – imobilidade

As quatro visitas - ao mundo dos urubus, associado ao primeiro céu; aos *Anhãğa*, no mundo subterrâneo; às onças celestes e ao mundo da *Ivaga'ğa* - somente podem ser realizadas por um Kagwahiva dotado de poderes sobrenaturais. Nosso herói é um destes Kagwahiva, é *ipaji – hete, ipaji* (*I* – ele, *paji* – poderoso/apoderado; *hete* – muito = aquele dotado de muito poder). Esta condição possibilita-o de fazer a mediação entre oposições extremas: alto e baixo, fundo da terra e terra, primeiro céu e terra; segundo céu e terra. Assim poderíamos esquematizar o mito da seguinte forma.

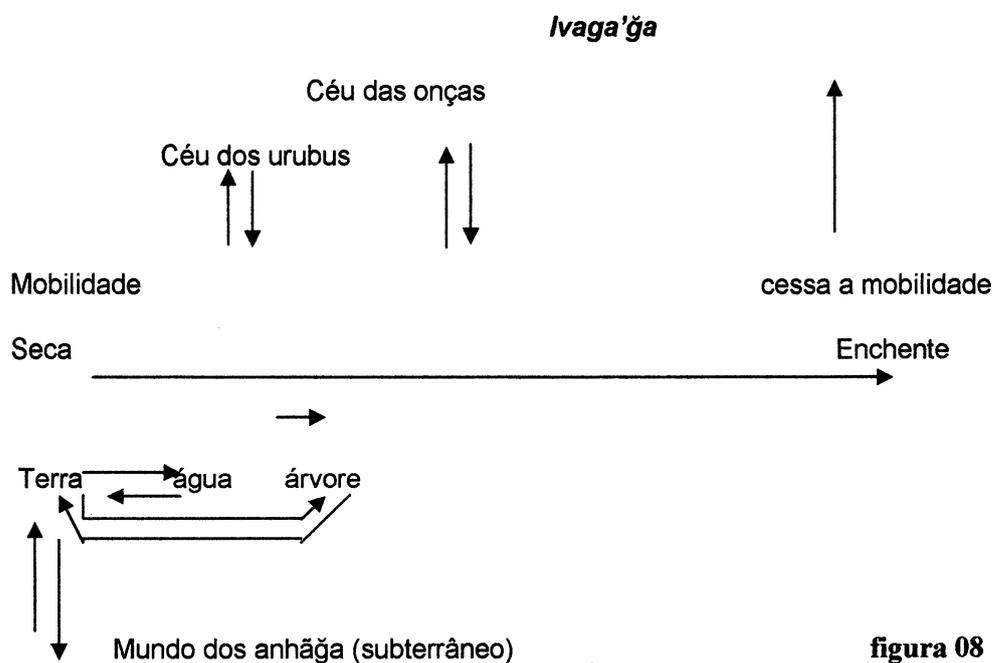


figura 08

O esquema alto e baixo conta com oscilações de amplitude média terra/mundo dos **Anhãġa**, prosseguindo por meio de uma amplitude mínima, terra e água; terra e árvores; e, prossegue por uma amplitude média, representada nas viagens ao céu dos urubus/terra---céu das onças/terra, culminando com a amplitude máxima **Ivaga'ġa** – terra.

O esquema geográfico é mais constante, formado por uma oposição de amplitude máxima seca e enchente, relacionada à mobilidade e imobilidade dos personagens envolvidos no mito. Nosso herói mostra uma intensa mobilidade, idas e vindas a lugares. Todavia a não possibilidade de estabelecer relações com os seres que encontra, leva-o à inércia, ou seja, a permanecer na terra e na situação que lhe causa infelicidade. Diríamos que o intenso movimento em decorrência das viagens sempre resulta no não movimento (voltar ao ponto 0 - terra). Com os **Ivaga'ġa**, existe a possibilidade de comunicação e aliança. O deslocamento aos céus então se configurará como uma mudança radical, o máximo do movimento; mas, ao mesmo tempo, representa o término da procura por um lugar.

O fim da mobilidade do nosso herói dará origem à separação entre: os que partem (céu, alto) e os Kagwahiva que ficam (terra). Contudo, é interessante notar que os da terra e gente do terceiro céu são seres de natureza muito semelhante; ao contrário dos demais seres visitados. Poderemos, então, observar que se estabelecem relações sociais entre termos concebidos respectivamente como semelhante aos humanos e diferente dos humanos.

Isto sugere que nosso herói não permanece nos diversos locais visitados, porque não existe a possibilidade de estabelecer relações positivas. O mito inicialmente apresenta uma tensão resultante da convivência entre diferentes grupos em um mesmo espaço. O rival de **Pyhete'ġa** representa o Outro. Mas é um outro mais próximo, um co-residente, da sua mesma natureza. Nas viagens tanto geográficas, como cosmológicas, o Outro que nosso herói encontrará é mais distante, são seres de uma natureza diferente da sua. Percebe-se, assim, que as oposições entre **Pyhete'ġa** e o Outro, vão oscilando em amplitude de distância mínima para máxima. A abelha e a onça são caracterizadas

como ferozes, a comunicação com estes seres é negativa. Os **Anhãğa** são seres de natureza humana transformada e de aspecto bizarro; estão associados ao medo. Os kagwahiva devem manter com eles uma relação de distância. O urubu e a onça, como veremos em detalhes em outra parte do texto, são inimigos dos Kagwahiva. A relação possível é de predação e roubo.

Em suma, nosso herói está fadado a retornar à terra. Contudo esta situação é insustentável, pois a convivência entre seus iguais, não é mais possível sem conflitos. É no mundo **Ivaga'ğa** que nosso herói encontrará esta possibilidade, representada num ser de sexo feminino, que o recebe, como também se mostra suscetível a aceitar a cultura da terra, permitindo que nosso herói leve aos céus as coisas que gosta.

No final do mito a relação entre **Pyreapi'ğa** e o outro próximo (os Kagwahiva que ficam) se inverte para uma distância de amplitude máxima. Os Kagwahiva, após o dilúvio, regridem ao estado de natureza, sem fogo, sem os objetos culturais, no limiar da vida e à morte. **Mbahira**, um ser de muito poder, terá o papel de restabelecer o estado de cultura, reduzindo a oposição entre seres humanos da terra e **Ivaga'ğa**. Ambos são seres culturais, separados apenas pela distância insuperável entre os patamares terceirocéu/terra. Somente um **ipaji** poderá transitar entre esses mundos.

Estas considerações acima nos levam a formular o seguinte esquema:

Cultura	Natureza
Natureza humana	Seres de outra natureza
Ivaga'ğa	animais
Gente da terra	Anhãğa
Mbahira	Onça
	Urubu

Ainda no esquema sociológico que se integra ao cosmológico poderíamos estabelecer outro esquema:

Terra	Céu
Esposa, filhos e irmãos do herói	Grupo do herói e mulher celeste
Patrilocal	Relações positivas
Homem toma a decisão de mudar status do homem	mulher recebe status da mulher

Realizadas estas considerações, poderíamos reduzir o mito a dois eixos fundamentais:

<i>Natureza Humana</i>	<i>Outra Natureza</i>
Gente do céu, gente da terra	Anhãga , onça, urubu, animais, vegetais
Possibilidade de comunicação	Não possibilidade de comunicação positiva
Outro próximo	Outro distante
Cultura	Natureza
Criação (+ movimento)	Sem possibilidade de criação (+inércia)
Aliança	Não aliança

Por fim, o último passo consistirá na tentativa de buscar as categorias subjacentes ao discurso mítico e decifrar o seu sentido. Para tal tratarei, inicialmente, de recuperar as outras versões coletadas entre os Kagwahiva, no intuito de apresentar algumas variações de uma versão a outra.

O primeiro ponto a sublinhar trata dos heróis míticos. Talvez a análise da significação dos nomes possa nos esclarecer algumas relações. **Pyreapi'ğa**, herói da versão de referência, pode ser traduzido como "aquele que enxerga longe". Na versão de Kracke o herói chama-se **Pindova'umi'ğa**. **Pindova**, que em língua Kagwahiva, é o genérico para palmeira. Observe que a palmeira, no mito, representa um meio dos Kagwahiva evitarem a morte por afogamento. A palmeira sobressaindo-se

às águas é um elemento da natureza, está, contudo, em contraposição à casa que se desloca da terra e sobe aos céus. A casa é a transformação da matéria prima oriunda da palmeira em objeto cultural. A maioria dos objetos mágicos, a peneira, abano de fogo, o pilão são utensílios culturais originários do processamento da madeira e palha; objetos domésticos utilizados pelas mulheres, que lançados na água transformam-se em objeto da natureza: animais aquáticos.

Tupanã'ğa, na versão de Menendez, é registrado como o herói que subiu aos céus. Ao que tudo indica o nome **Tupã** passou a ser mais utilizado a partir da presença dos missionários, que o traduziram como Deus. Contam os Kagwahiva que **Tupã** está associado ao trovão, ele é o próprio trovão. As rochas em formato de lâminas são lançadas do céu por este personagem, mas é **Mbahira** que inventa o machado de pedra. O machado de pedra, portanto é chamado tanto de **Tupãji**, como de **Mbahira itagwera**⁴⁶.

Na versão registrada por Nunes Pereira, **Mbahira** sobe aos céus, local de sua morada, levando consigo a terra e a gente de **Diaí**. Da mesma forma, na relatada por Menendez, **Mbahira** acompanha **Tupanã'ğa** em sua jornada. A princípio o deslocamento de **Mbahira** não parece denotar nenhuma dificuldade, mas nos coloca um problema adicional a resolver. A versão de referência e nossas informações etnográficas apontam que **Mbahira** permaneceu na terra, reconstruindo o mundo pós-dilúvio⁴⁷. Inclusive a morada deste herói e sua gente é nas pedras. Minha intenção em destacar as divergências entre as versões sobre o lugar de morada de **Mbahira**, como veremos, será fundamental no decorrer da análise, quando tratarei especificamente das metades patrilineares.

Como relatam as versões, o herói leva consigo as coisas da terra, contudo, como último gesto de generosidade povoa as águas do dilúvio com animais aquáticos (o não alimento) e, em algumas das versões, manda um pouco de terra. O novo estado de perda dos utensílios culturais será sanado por **Mbahira**, que rouba o fogo dos urubus, inventa

⁴⁶ Mbahira itagwera – ita – pedra – gwera- velho, podre, fezes

⁴⁷ Nos dados de Kracke (1984b) também consta que Mbahira é gente das pedras.

o machado de pedra, consegue flechas para os Kagwahiva, descobre o mel, entre outras façanhas. Parece que o tempo é cíclico, a separação entre os Kagwahiva gera o fim da vida cultural, reinventada por **Mbahira**. Como também no plano real, as estações do ano são cíclicas. O período das cheias pressupõe menos movimento. É tempo de cuidar da fabricação de flechas, dedicar-se à caça, preparando-se assim para o período das secas: as expedições de coleta e pesca.

No mito, o intenso movimento do herói, em idas e vindas pelos lugares, assemelha-se à mobilidade característica a determinados períodos do ano. Muito próxima à realidade, a enchente mítica marca um período de imobilidade para os Kagwahiva e, portanto um período de mais penúria. Superada esta situação limiar entre o fim do mundo e a possibilidade de salvar-se, é estabelecido, no patamar de baixo, uma oposição mais fracamente marcada entre terra firme e água, mantendo a oposição mais marcada entre céu e terra. Ao mesmo tempo, o movimento é restabelecido. **Mbahira** e os Kagwahiva terão que reconstruir o mundo.

Do mesmo modo, a mudança de um grupo doméstico para um novo lugar é um recomeço. Representa a recriação de um espaço semelhante ao antigo lugar de moradia que foi deixado para trás. Interessante ressaltar que tanto os Parintintin, como os Tenharin, possuem narrativas sobre migrações realizadas por **Ika'apytim** e **Nhaparundi**, grandes chefes Parintintin e Tenharin, que empreenderam longas viagens com suas famílias e aliados em busca de um novo local para morar.

Parece que os exemplos de **Agwahiva** que se mudou com sua família para a aldeia Traíra e do chefe Tenharin que organizou uma nova aldeia, reproduzem, em menor medida, estas narrativas antigas, que, de certa forma, possuem uma homologia com o mito da criação. Dito isto, não estamos postulando que os mitos refletem literalmente a realidade, mas que trazem significados importantes para entendê-la e nos auxiliar na tentativa de compreender as ações discursivas contemporâneas produzidas pelos Kagwahiva Parintintin. Isto nos sugere que a história de um grande chefe Kagwahiva que procura um novo lugar é, em menor medida, a reprodução da história mítica da criação. Como também

podemos postular que, na atualidade, os Parintintin buscam se colocar no papel do herói civilizador **Mbahira**, apropriando-se das tecnologias do mundo ocidental para reconstruir a situação de dispersão pós-contato.

Com efeito, independente dos nomes que carregam, o fundamental a ser sublinhado é a especialidade dos heróis. Todos eram **Ipajihete**, capazes de mediar as oposições entre os diferentes mundos: céus e terra; o fundo da terra e terra. Como vimos, a subida aos céus se realiza a partir de uma intervenção xamânica, o herói canta e, ao bater nos esteios da casa (árvores manufaturadas), a água começa a transbordar e tomar a terra. Nesta façanha o herói conta com a ajuda de seus irmãos, reforçando o ideal de convergência de interesses entre pai, filhos e irmãos.

Passarei, pois, a tratar das jornadas do herói mítico. Como vimos, a viagem ao primeiro céu, morada dos urubus, não é um bom lugar. Recorreremos a outro mito Kagwahiva para explicar a presença do urubu. O urubu era o dono do fogo, **Mbahira** finge-se de morto e espera uma oportunidade para roubar o fogo. Distraídos, os urubus preparam-se para assar **Mbahira**, mas são surpreendidos pela astúcia do herói, que foge com as brasas. Os urubus perseguem em vão o herói, porém não conseguem recuperar o fogo. De posse do fogo, **Mbahira** colocou à prova as habilidades de diversos animais. Somente o sapo cururu conseguiu a façanha de carregar a brasa de uma margem do rio à outra. As erupções na sua pele são decorrentes das queimaduras, ocasionadas pelo calor incandescente, bem como, a coloração vermelha dos caranguejos e camarões. **Mbahira** alargava com uma varinha mágica a extensão do rio para dificultar a tarefa do sapo. Exausto, o sapo, foi puxado pelos Kagwahiva que o esperavam na outra margem. Cumprida a tarefa, **Mbahira** encolhe o rio e pula para junto dos Kagwahiva. Graças ao roubo do fogo, os Kagwahiva passaram a comer assado e cozido⁴⁸.

O urubu, desde então, é um inimigo dos Kagwahiva, pois foi obrigado, com a ausência do fogo, a comer podre. Percebe-se, assim, que no mito de referência, como no do “Roubo do Fogo” estão presentes

⁴⁸ Mito coletado durante meu trabalho junto aos Kagwahiva (1996). Nunes Pereira (1980), Kracke(1984b) haviam coletado mito semelhante.

os mesmos elementos que se relacionam: terra/fogo/água/céu. Teríamos, então, a oposição:

Primeiro céu:come podre/terra:presença do fogo: cultura, simétrica à
oposição **Anhãğa**: mortos:podre/ terra:vivos:cultura

O mundo das onças celestes também é um mau lugar para se morar. No contexto Kagwahiva a onça é considerada um animal feroz, um predador que se alimenta de carne humana. Os caçadores em suas expedições, quando se sentem ameaçados, não hesitam em matá-las. Contudo sua carne não serve como alimento.

Um mito relata que uma mulher recusa um pedido de casamento de **Pereté**. **Pereté**, muito triste, casa-se com um onça e sofre uma metamorfose, transformando-se em onça. Sua vingança é devorar os Kagwahiva. Estas constatações nos levam a inferir que a onça está associada ao comer crú:

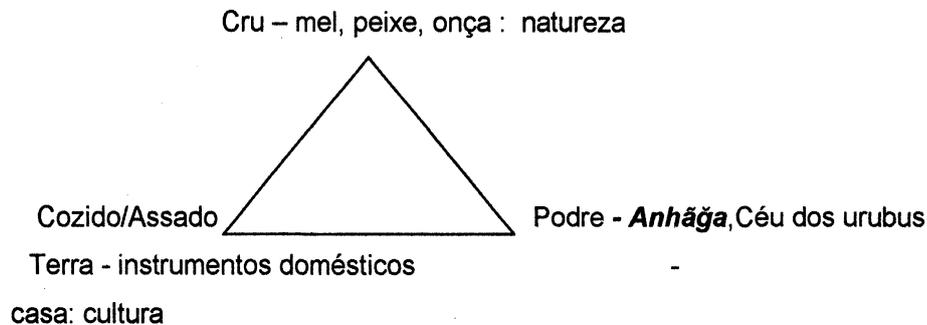
Segundo céu: onças (come cru):: terra: humanos (cultura)

A viagem ao oco das árvores - mundo do mel e dos insetos - é imediatamente relacionada à coleta e ao alimento que se come cru. O mel também está associado a **Mbahira**. Este alimento jorrou da sua barriga, quando cortava uma árvore com o machado de pedra. Interessante observar que o mel é uma restrição alimentar no resguardo masculino e, segundo relatos do SPI, ingerido nos antigos rituais de canibalismo. Ademais, as abelhas são animais ferozes, atacam os humanos⁴⁹.

O peixe abundante nas águas, por ocasião da viagem do herói, está em contraposição a sua carência no final do mito. O herói parece a princípio ter o papel daquele que retira o alimento, gerando o retorno dos Kagwahiva ao estado de natureza. Posteriormente, o fornece na forma de cru. Os animais aquáticos que povoam as águas do dilúvio e a floresta representam um não alimento, pois os Kagwahiva não mais possuem o fogo.

⁴⁹ Os Parintintin relataram que existem algumas precauções para retirar mel. É necessário, sobretudo cobrir os cabelos para evitar males ao coletor e sua família.

As análises acima nos remetem imediatamente às categorias empíricas cru, cozido e apodrecido, estudadas por Lévi-Strauss, que utilizaremos como ferramentas conceituais em nossa análise. Teríamos então um triângulo destas categorias que marca uma oposição entre elaborado – não elaborado, cultura/natureza (Lévi-Strauss: 1968: 25).



As categorias acima relacionadas nos permitem dividir em dois pólos os patamares que formam o mundo.

<i>Vida</i>	<i>Morte</i>
Mbahira (imortal)	Anhãga (morto)
Ivaga'ğa (imortais)	
Gente da terra (mortais)	
Mel (cru)	
Peixes (alimento cru - transformado em alimento pelo fogo)	Onça (predador, come carne cru)
	Urubu (come podre)

A água parece adquirir uma posição ambígua entre vida e morte. Se recorrermos a outro mito Kagwahiva, a água está para a vida. Vejamos, a mulher, que pode ser fecundada, teve sua origem do peixe jandiá, retirado por **Mbahira** do rio. Contudo, no final do mito, outra oposição dará origem a uma inversão do significado da água. As oposições entre os patamares do mundo de baixo: fundo da terra, água, árvores se dissolvem e, a terra é tomada pelas águas. Observe que um dos seres aquáticos é o jacaré, considerado pelos Kagwahiva um

predador e não-alimento⁵⁰. Terra e água tornam-se uma só por ocasião do dilúvio, mantendo-se a oposição de amplitude máxima água e céu. Talvez seja este o porquê dos mortos serem enterrados próximos à água. As árvores parecem ser intermediárias nesta relação entre a água e céu, vida e morte. Nas palmeiras se agarram os homens, o limiar entre a vida (salvar-se) e a morte (afogamento) e, portanto, diante da possibilidade inexorável de transformarem-se em **Anhãğa**.

Vida - **Ivaga'ğa**

Limiar vida/morte : gente da terra

Morte – água/anhãğa/predadores

Ao contrário dos outros mundos, formados por animais e por seres de outra natureza (mortos, seres bizarros), o mundo **Ivaga'ğa** é constituído de seres à imagem e semelhança dos humanos (nossos parentes), dotados, porém da imortalidade. Mas a floresta bonita das aves **Ivaga'ğa** (descrita brevemente na versão Kracke e Levinho) não possui os objetos culturais. Nosso herói parece tentar conciliar uma vida imortal com a cultura da terra. O preço é a separação. Após a subida do herói aos céus, somente os xamãs, possuidores de poderes, terão acesso ao mundo **Ivaga'ğa**.

Aos Kagwahiva, gente da terra, resta o sentimento de abandono, contudo com a ajuda de **Mbahira**, podem recomeçar o mundo terrestre e, assim, diferenciar-se, por um lado dos animais - seres da natureza - e, por outro, das assombrações - seres que mantêm uma relação negativa com humanos vivos. O preço pago pelos humanos é estar suscetível à morte e transformar-se em **Anhãğa**, passando a habitar o fundo da terra.

Com efeito, em todas as versões está destacado que uma situação intolerável de inimizade ou de comunicação negativa exige afastamento e abandono. Na versão registrada por Nunes Pereira (1980), os filhos de **Mbahira** brigam com os filhos de **Diaí**. Em Menendez (1987), personagens mitológicos que moravam juntos numa casa grande, tornam-

⁵⁰ A tartaruga, segundo minhas informações, é uma restrição alimentar na gravidez e ao futuro pai, pois, se alimentar dela nesta situação, pode gerar futuros problemas na hora do parto. O bebê demora para nascer.

se rivais. O mito de referência descreve conflitos de *Pyreapi'ğa* com um Kagwahiva que ameaça matá-lo.

Na versão “A Vingança de *Mbahira*”, coletada entre os Parintintin, os filhos de *Diai* - que poderiam ser genros potenciais - e o próprio *Diai*, recusam-se a subir aos céus. *Diai* prefere enfrentar a morte ao risco de separar-se do seu lugar; ou seguir seu rival. De qualquer forma, a recusa de *Diai* e de seus filhos em seguir *Mbahira*, parece reforçar a idéia de que rivalidade entre grupos faz parte da organização social Kagwahiva, mas o conflito declarado deve ser evitado porque pode representar a morte, a separação.

Na versão coletada por Menendez (1987) entre os Tenharim, apenas 20 homens, 20 mulheres e 20 crianças ficaram na terra. Poderíamos então supor que o grupo do herói *Tupanã'ğa* é constituído não somente pela esposa e filhos, mas também pelos netos, noras, genros e outros grupos aliados. Isto nos leva a sugerir que o relato mítico segue o padrão observado nos recentes deslocamentos entre os Tenharin, como já referi em exemplo acima.

Nas versões coletadas entre os Parintintin, o mito sugere como ideal a residência constituída pelo aglomerado mínimo, formado pelo pai, mãe, filhos. Em uma das versões, o herói deseja somente que seus filhos e esposa o acompanhem. Ao que tudo indica, o mito reforça a patrilinearidade e a patrilocalidade. Este padrão de migração de um grupo, formado pelo pai, filhos e filhas (versão Kracke-Levinho) é encontrado, de fato, entre os Parintintin, como já relatei sobre a formação da aldeia Traíra.

Assim o mito nos coloca um problema a ser resolvido em relação a uxorilocalidade, já que um homem adquire poder também pela capacidade de atrair genros. Mas se tomarmos o caso da aldeia Traíra, o chefe do grupo familiar é convidado a mudar de local pela mulher do outro chefe “dono de lugar”. E desta relação se estabeleceram os casamentos por trocas. Ademais, um chefe que possua filhos e prestígio, na sua velhice, adquire uma posição mais cômoda. Como se observa nesta fala de um chefe doméstico Parintintin. Perguntei-lhe porque nunca ia para roça com seus filhos e genros, disse ele: “*Eu trabalhei muito para meu*

sogro, agora posso descansar na rede, eles que trabalhem” (1997). Ainda cabe ressaltar que, pelos relatos de Parintintin que vivem entre os Tenharin, a prestação de serviço ao sogro Parintintin parece ser menos intensa e duradoura do que a exigida pelos sogros Tenharin.

O tema da uxorilocalidade imediatamente nos remete às mulheres referidas no mito, que parece não ser um termo de menos importância. A mulher terrestre, que age como uma cúmplice do herói, está presente em todas as versões. A celeste é omitida nas demais narrativas. Vejamos, a mulher é trazida por **Mbahira** da água (um peixe - alimento cru, não carne - transformado em mulher). Na terra, ela terá um papel de criação e transformação do milho cru em **Kagwim**, uma bebida cultural fermentada. Entretanto o homem representa o grande agente de civilização. **Mbahira** e **Pyreapi'ga** são dotados de habilidades sobrenaturais que os permite criar, destruir, manipular os estados de natureza e cultura.

Nos céus, a mulher, embora sem os elementos culturais da terra, age como aquela que recebe. A mulher celeste, semelhante aos seres da terra, está suscetível a aceitar o “Outro” e sua cultura, representando a possibilidade de relação e comunicação positiva; pois, ao contrário, seres da natureza, como o urubu, a onça, os insetos, os peixes; bem como os **Anhãga**, espíritos de mortos ou criaturas bizarras, não são passíveis de se manter relações positivas. Na versão registrada por Menendez, o lugar da **Ivaga'ga** possui roças e parentes do herói, mas não os seus objetos pessoais culturais, tanto que quando sobe aos céus leva sua casa.

No âmbito do real, a posição da mulher celeste ou dos parentes que receberam os migrantes se aproximaria da categoria “dono do lugar”, categoria Kagwahiva que se refere àquele que desbravou um lugar e, portanto, os que chegam devem lhe render uma atitude respeitosa. No cotidiano da vida real, a mulher não tem um papel político de destaque, contudo atua como uma conselheira de bastidores e as decisões não são tomadas sem sua aprovação. Por outro lado um homem de prestígio que possua muitas filhas poderá aglutinar um número significativo de genros e, por conseguinte aliados. A mulher Kagwahiva traz para dentro do grupo o outro, da outra metade, o genro que deverá prestar o serviço da noiva: fazer roças, caçar para o sogro.

Em todo o caso a separação gera tristeza. A morte representa o corte definitivo de uma relação positiva. Os encontros com **Anhãğa** devem ser a todo custo evitados. Conflitos entre grupos rivais também geram a separação, aliados tornam-se inimigos, pois viver junto de forma conflituosa somente pode ter um único desfecho, a morte de uma das partes, e, portanto, o afastamento da forma humana e a transformação em espectro (**Anhãğa**).

A oposição intransponível entre terra e céu se traduz na separação definitiva entre seres celestes e seres humanos: - "*Nós nunca mais o vimos*". Mas neste caso, a mudança, a mobilidade representou uma alternativa à morte.

A uxori-localidade também pressupõe uma separação entre pai e filho. Contudo, a separação é temporária, não existe um corte definitivo na relação. A constituição de um novo grupo de trabalho pelo filho é também uma forma de separação, mas relativa, pois, ainda se mantém com o grupo do pai fortes laços de solidariedade.



O ritual do Yrerupukuhu entre os Parintintin (Foto 09)

Em suma, nosso herói, entretanto, opta pela vida. Sua partida, contudo, causa o caos e o prenúncio da morte de seus inimigos. A situação crítica é minorada pela sua humanidade, sente pena e manda um pouco de terra para os Kagwahiva se salvarem (em duas versões), povoa o rio novamente, manda de volta a caça. De alguma forma restabelece as relações de reciprocidade entre os grupos e um mínimo de comunicação, evitando assim o rompimento definitivo. **Mbahira** progressivamente irá mediar a oposição **Ivaga'ğa**: seres com as coisas da terra e gente da terra em estado próximo à natureza após o dilúvio.

Resta-nos analisar o que o mito tem a dizer sobre as metades. Kracke na tentativa de explicar as metades coloca um problema. Se existe a “possibilidade de postular a correspondência *céu:terra::metade Kwandu:metade Mitum* (Kracke, 1984b:05), como integrar neste esquema os **Anhãğa**, os espíritos dos animais e as outras figuras mitológicas”. Segundo este autor a cosmologia não é explícita sobre as metades, apenas faz uma indicação trivial às aves de estimação de **Mbahira** e dos **Ivaga'ğa**, mutum e a arara respectivamente.

Kracke (1984b) afirma ainda que as histórias dos heróis mitológicos **Mbahira** e dos **Ivaga'ğa** (gente do céu) tratam mais profundamente dos dois princípios da patrilinearidade e uxorilocalidade. Sendo assim para o autor:

Não é a oposição entre metades que está destacada neste padrão, o que se representam nas figuras básicas da cosmologia são os princípios da sociedade e não os grupos em oposição. (Kracke, 1984b: 17).

Primeiramente, tendemos a discordar de Kracke no argumento acima, pois os princípios uxorilocalidade e patrilinearidade já apontam para a questão da afinidade, da aliança e isto não exclui a lógica das metades.

No mito registrado por Kracke (1984), o informante apresenta apenas dois céus, levando o autor a deduzir que existe não uma oposição diádica, mas triádica: terra/céu dos urubus/ **Ivaga'ğa**. Estes três patamares, explica o autor, poderiam estar associados às duas metades

Kwandu e *Mytŷ* e a terceira à categoria *Gwyray'gwara*, que casa indiscriminadamente com parceiros da mesma metade. Mas Kracke argumenta que esta associação é frágil, pois a fissão em três categorias é um processo recente. Além do mais as metades, como já vimos, para o autor, não possuem importância na vida cerimonial e cosmológica. Conclui, assim, que as divisões do espaço não correspondem tão nitidamente às partições sociais. Portanto as diversas categorias de seres do universo Kagwahiva apresentam um conjunto complexo, até emaranhado de inter-relações, mas que não se configuram em oposições nitidamente diádicas. (Kracke:1984b)

Discordo de Kracke, acreditando que esta situação é possível no discurso mitológico. Certas oposições passam de uma forma fortemente marcada para não marcada, podendo existir dois ou mais termos em relação. Em outro aspecto, como já nos alertou Lévi-Strauss (1993), a relação entre narrativa e sociologia é de natureza dialética e as instituições descritas podem ser o inverso das instituições reais. O relato mítico pode nos informar sobre as possibilidades inerentes do sistema, suas virtualidades latentes, como justificar seus aspectos negativos e mostrar suas inviabilidades, e não necessariamente corresponder a um retrato fiel da realidade; ou seja, nem sempre, como quer Kracke (1984b), o discurso mítico pode corresponder explicitamente a uma descrição da organização social.

Além do mais, os temas são intermináveis e se desdobram ao infinito. "Quando acreditamos termos desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos, na verdade que eles se reagrupam, respondendo à solicitação de afinidades imprevistas". (Lévi-Strauss, 1991:15). O esforço de interpretação estruturalista é antes uma tentativa de síntetização, evitando se perder na confusão dos contrários e no nível do conteúdo.

O fato das metades não serem referidas explicitamente na mitologia Kagwahiva, isto não quer dizer que não possam estar subjacentes ao discurso mítico. Até onde sabemos, ao contrário de outros povos, a alteridade Kagwahiva não se explica pelo mito de gêmeos que reproduzem a polarização eu/outro. Mas, como vimos, a construção da diferença se expressa na separação de grupos que vivem juntos e se

tornam rivais. Meu argumento é que as metades estão relacionadas à oposição: alto – baixo e a oposição marcada entre seres com os quais os Kagwahiva podem se relacionar positivamente e seres em que a comunicação, mediada pelos objetos culturais, não é possível.

As relações entre humanos e seres mitológicos, como **Anhãga**, onças celestes, o urubu, pelas razões já apontadas no texto, são perigosas e somente podem ser mediadas pelos xamãs. Com os **Ivaga'ğa**, embora um Kagwahiva normal não possa viajar até seu mundo, a relação não denota perigo, são seres de natureza semelhante.

Nosso herói quando sobre aos céus, mesmo numa situação de rivalidade, mostra-se generoso povoa a água com animais, fornece novamente a terra, possibilitando a **Mbahira** recriar o mundo. Não existe possibilidade de uma relação de reciprocidade negativa - como no caso dos urubus em que foi necessário roubar o fogo. As relações são reconstruídas pela generosidade, nosso herói cria as condições para o fim do mundo, a morte dos seres da terra, porém, em outro momento, possibilita a vida. De qualquer modo, a gente da terra é fadada a conviver com o movimento vertical, de vivos transformarem-se em **Anhãga** e, portanto tornarem-se almas imortais na terra, assombrando a gente da terra. Outrossim, a gente da terra terá ainda que conviver com a mobilidade cíclica horizontal, causada pelas mudanças climáticas (seca – chuva). Este é o preço de se negarem ao movimento radical vertical aos céus. Àqueles que seguirem nosso herói o prêmio é imortalidade, sem transformar sua natureza.

Conforme vimos, **Ivaga'ğa**, **Mbahira** e os Kagwahiva da terra estão relacionados pela cultura. As organizações dualistas são culturalmente heterogêneas, mas um homem e uma mulher pertencentes a metades diferentes são seres da mesma natureza. **Ivaga'ğa**, **Mbahira** e gente da terra são da mesma natureza, diferentes apenas no poder que possuem e na relação com a morte. Assim nos parece que na oposição entre celestes: alto e terrestres: baixo, está subjacente a origem das metades.

Se nosso argumento estiver correto **Mbahira** permanece na terra, sua morada são as pedras. No mito ainda está explícita a relação de compromisso de Mbahira para com os Kagwahiva da terra. Portanto

podemos deduzir que **Mbahira** está relacionado à metade **Mytý**. O mutum não voa alto, é terrestre e, portanto está associado aos que ficam na terra. Também o mutum é a primeira ave a ser vista após o dilúvio.

O mito, registrado por Nunes Pereira, que trata do casamento da filha de **Mbahira** com **Marupaí** talvez possa completar nossa análise. **Marupaí** era um caçador que perseguia um mutum. A filha de **Mbahira** o impede, pedindo que não mate o animal, pois era xerimbabo de sua gente. Mais tarde casam-se. Na festa de casamento a gente de **Marupaí** leva veado, anta, porco e pato, tucunaré, jandiá, branquinha, e a gente de **Mbahira** o mel, pupunha, mamão, abacaxi.

Conforme relatado **Mbahira** está associado ao mutum e aos produtos de coleta. O mutum, como se sabe, alimenta-se de frutos e vegetais. A gente de **Marupaí** traz peixe, carne e caça, que poderia ser uma alusão ao gavião, ave caçadora. Em uma das versões do mito cosmológico, quando o herói sobe aos céus leva consigo os caititus. O caititu está classificado na metade **Kwandu**. Contudo relacionar a coleta e a caça às metades não é ponto pacífico, pois como classificaríamos a ararinha/maracanã (**Tarave**) que também é uma ave que se alimenta de frutos semelhante ao mutum? Ora, poderíamos resolver da seguinte forma, **Mbahira** e ararinha são termos intermediários. **Mbahira** é um imortal dotado de poderes, está próximo aos **Ivaga'ğa**, pois jamais será um **Anhãğa**, mas também próximo a terra, mora nas pedras. A ararinha voa alto, mas não caça. Observe o nome das metades Gavião – Ararinha, Mutum – Nós antigos (relacionado a **Mbahira**).

Da mesma forma, os mortais da terra são termos intermediários, os vivos da terra estão fadados a se tornarem imortais da terra: **Anhãğa**, inimigos. Por sua vez, o **Anhãğa**, antes um ser vivo dotado de cultura, com a morte, torna-se uma assombração bizarra que perdeu sua face humana, e está associado ao podre. O urubu era dono do fogo. O fogo está relacionado à cultura, quando perde o fogo volta à sua natureza animal, mas não come cru, come podre (elaboração do cru). Onça, abelha-caba, animais ferozes e estão associados ao cru (o primeiro alimenta-se do cru, e o mel é um alimento ingerido cru). O peixe e a água parecem termos intermediários, o primeiro pode estar associados ao cru,

a não carne e o segundo à transformação (mel misturado à água, água para cozimento do cru). A água gera vida, mas também gera o caos e a possibilidade dos vivos da terra se transformarem em **Anhãġa**. Os mortos são enterrados próximos à água. Vejamos o esquema na página seguinte:

Patamares de Cima

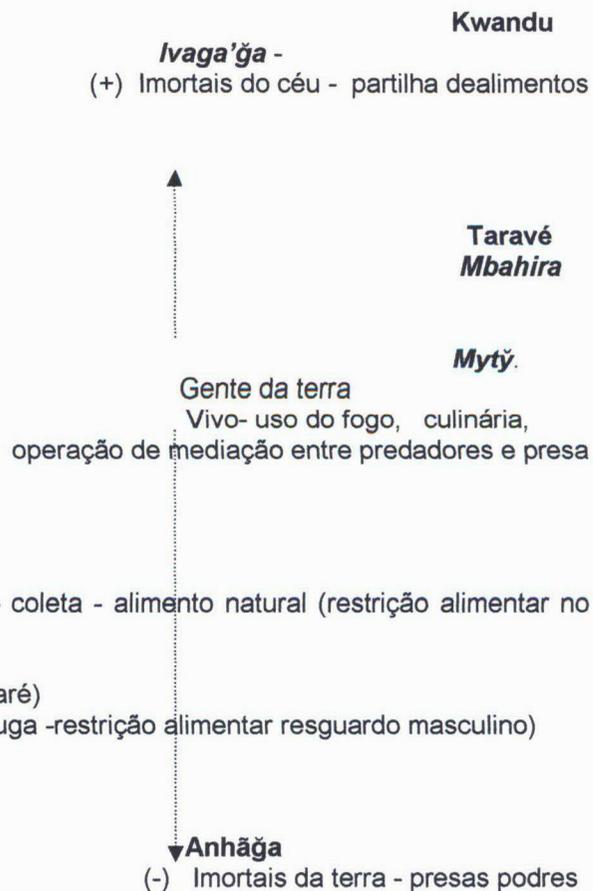
(-)Onça – predador que come cru
 (-)Urubu –predador que come podre

Patamares Médio

Cabas (-), Abelhas: produzem mel – coleta - alimento natural (restrição alimentar no resguardo)
 Agua: a) Peixe -presas- não carne:cru
 b) Animais não comestíveis (jacaré)
 c) Animais sob restrições (tartaruga -restrição alimentar resguardo masculino)

Patamares de Baixo

(-) comunicação negativa
 (+) comunicação positiva
 ▼ transformação de mortais em imortais



Finalmente poderemos voltar à questão inicial de Kracke. Se existe a possibilidade de postular a correspondência *céu:terra::metade Kwandu:metade Mitum*, como integrar neste esquema os **Anhãġa**, os espíritos dos animais e as outras figuras mitológicas? Acredito que esta questão poderá ser resolvida se tomarmos como ponto de partida o sistema apresentado abaixo:

Cultura	Natureza
Ivanga'ga: gente da terra	Anhãğa, mundo dos urubus: mundo das onças: animais
Possibilidade de comunicação positiva	Comunicação negativa
aliança	não aliança
Distância espacial	Distância
Possibilidade de aliança	Relações de medo/predação/roubo

No discurso mítico parece estar subjacente que somente seres dotados de cultura, como *Ivaga'ğa* e gente da terra, são capazes de tomar a diversidade das espécies como suporte de diferenciação social. O mito Kagwahiva não se refere literalmente às aves epónimas, mas podemos observar uma série de conexões lógicas que nos levariam a uma associação das metades às duas aves. (Lévi-Strauss:1986, 104). A velha pergunta de Radcliffe Brown (1951[1978]), o porque destes pares de aves, parece apropriada para entender a relação entre metades e mitologia. A divisão em metades é antes da ordem intelectual, as aves são boas para pensar, porque estão relacionadas à posição (bravo/alto/claro e manso/baixo/escuro) correspondentes a dois grupos de seres homogêneos em natureza e dotados de cultura. A rivalidade está presente nas relações entre grupos, mas a possibilidade de aliança somente é possível ser estabelecida pela mediação da reciprocidade de alimentos e objetos culturais. Assim, somente um pólo pode dar origem à oposição. Seres da terra: baixo: *Mytý* - *Nhãngwera*: *Mbahira* / seres do céu: alto: *Kwandu* – *Tarave*: *Ivaga'ğa*.

Desta oposição marcada, que se realiza através de metáforas (gente do céu – *Ivaga'ğa* - relacionados ao alto, e gente da terra - ao baixo), correspondentes às metades *Kwandu* e *Mytý*, se origina a tríade: gente do céu, gente da terra e gente do fundo da terra (espectros de

mortos). O exemplo de *Anhãga kwaimbuku* é ilustrativo: sua mulher é uma pedra, o símbolo da imobilidade. Isto nos sugere que o mito, além de tratar do surgimento da diferença entre gente do céu e gente da terra, também reforça a exogamia. Parece que existe a necessidade de se projetar alianças para fora, para o exterior do grupo consanguíneo, legitimando o ideal da afinização, pois as relações dentro de um mesmo grupo podem gerar discórdia ou ainda criar o risco da identidade na sua pureza total. E nesta relação entre grupos tanto cabem a hostilidade como a generosidade, ao passo que o corte definitivo da generosidade, da troca, resulta em distância, morte, inimigo predado e, inexoravelmente, em torna-se *Anhãga*, o completo afastamento. E “a morte desfaz a tensão entre afinidade e consanguinidade que move o processo de parentesco e completa o percurso de desafinização” (Viveiros de Castro: 2000).



Ilustrações, segundo Iturui', de *Anhãga'gakwaimbuku e sua esposa pedra; e Anhãga Piã*.

CAPÍTULO III

Discursos, Rituais e Cosmologia

“Canaurê e Ipanitê’ğa, dois velhos amigos, foram tirar um ninho de gavião e desentenderam-se, porque o segundo insinuou que mantinha relações com a mulher de Ipanitê’ğa. Ipanitê’ğa, magoado, corta a escada, impedindo que Canaurê desça do topo da árvore. Após cinco dias, sofrendo toda a espécie de necessidades, encontra um gavião real. Conversam e o gavião decide ajudar Canaurê a vingar o ocorrido. Canaurê sofre uma metamorfose e se transforma em gavião, e, junto com outros gaviões, atacam Ipanitê’ğa. Levam o seu corpo para o ninho na copa da árvore e todas as aves são convidadas para banquetear-se do corpo de Ipanitê’ğa”.
(Apaiande: 1924 cf. Nunes Pereira: 1980)

3.1. Tensões e articulações entre o discurso político contemporâneo e as categorias nativas:

Como vimos, o Mito Cosmológico aponta, além de outros aspectos, como ideal a convivência não conflitiva entre grupos que dividem um mesmo espaço territorial. Contudo uma solidariedade maior somente pode ser esperada no grupo doméstico, sugerindo assim um grande paradoxo: viver juntos é trocar também rivalidades, mas fechar-se em si mesmo é negar a reprodução da sociedade. A grande ambição passa a ser à busca de um lugar, onde a aliança é possível, gerando assim uma tensão entre unidade no grupo e dispersão.

Na atualidade, a justificativa do surgimento de novas aldeias menores está baseada na premissa que precisamos proteger nossa terra das invasões, *ocupando os antigos lugares de nossos amói*⁵¹. Todavia um dos fatores que parece motivar a fragmentação dos aglomerados maiores é justamente à dificuldade em se manter o modelo de organização social diante da diversidade de grupos que compõem as aldeias. Uma aldeia, constituída por um grupo doméstico (consangüíneos e aliados afinizados), permite ao chefe familiar abrir canais diretos de negociação com as agências da sociedade nacional, possibilitando alcançar maiores vantagens para o seu próprio grupo. Ao mesmo tempo em que se pode garantir uma distribuição mais igualitária de bens e exercer um maior controle das rivalidades internas.

Assim interessa aqui compreender possíveis articulações entre o discurso contemporâneo Parintintin - fundado nas categorias brancas de etnificação e código jurídico (categoria política "terra indígena") - e as pré-concepções culturais. Para tanto, terei como referência uma análise comparativa das chefias Parintintin, que, creio, me permitirão compreender as mudanças e reelaborações ocorridas do contexto atual. Como afirma Albert (1995):

⁵¹ Amói pode ser traduzido como vovô, ancestral mais velho. São chefes de grupos domésticos que já possuem idade avançada.

(...)o discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através de categorias (“território”, “cultura”, “meio ambiente”), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta “autenticidade”, nem tomá-los como estanques e antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata (Albert, 1995: 04).

Contudo, no caso Parintintin, a tentativa de articulação entre discurso político contemporâneo e as categorias nativas não se faz sem tensões, como veremos mais adiante.

Nimuendaju já havia observado que “nunca viu entre os Parintintin um chefe de qualidade alguma, sem ser o chefe de família. Vivem em pequenos grupos de 40 cabeças no máximo, que são formados de uma ou mais famílias e mudam sua composição constantemente”. (Nimuendaju, 1924: 86). Conforme Menendez (1989) o chefe Kagwahiva é aquele que manda trabalhar e tem ao seu redor quem mandar trabalhar (grupo de trabalho). A criação de um grupo local estaria relacionada diretamente ao **Mborerakwara**. Muitas vezes o nome do chefe é usado como distintivo do grupo e, ao seu redor, vão se estabelecendo seus irmãos (chefes em potencial) e seus genros. A metade ao qual o chefe pertence pode definir a linhagem de chefes. No caso dos Parintintin, conforme Kracke (1978), os **Kwandu** herdaram a chefia depois de ocorrerem casamentos sucessivos com três mulheres pertencentes à metade **Mytŷ**.

A relação sogro-genro é a única relação de autoridade incontroversa na sociedade Parintintin – secundariamente, o cunhado, irmão da esposa, também tem uma autoridade derivativa sobre o marido da irmã. (Kracke & Levinho:2002,146). Isto nos sugere que as características da chefia apresentadas por Clastres (1934 [2003]) cabem no caso Parintintin. Parece que são esperadas do chefe geral Parintintin algumas qualidades, como não impor suas opiniões e autoridade ao grupo e ter generosidade na distribuição de bens. A capacidade de se articular politicamente com os demais chefes de família e construir uma

rede de alianças em seu entorno são atributos necessários para a condição da chefia, sobretudo porque, como vimos, uma das máximas da convivência Kagwahiva é evitar que conflitos se tornem declarados. Sem dúvida, os chefes Kagwahiva de famílias extensas exercem autoridade diante de seus filhos e genros, mas as decisões quando tomadas, já contam com um certo consenso no grupo familiar. Também as decisões mais gerais que envolvem todos os grupos familiares exigem um trabalho de convencimento anterior.

O fato dos grupos Parintintin estarem sempre mudando de composição, levou Levinho (1990) a sugerir que os grupos podem acabar a qualquer momento e a chefia seria assim algo relativo. Com efeito, a composição dos grupos é bastante dinâmica, mas, ao que tudo indica, o padrão de transmissão da chefia, via hereditariedade, tem se mantido em duas aldeias Parintintin. Em geral, é transmitida hereditariamente ao primogênito, mas os irmãos mais novos também são chefes em potencial. Kracke (1978) já havia salientado que a liderança era o núcleo da organização Parintintin e estava dividida entre um líder principal e um co-líder, irmão real ou classificatório do primeiro. Tal padrão também se observa entre os Tenharin do Marmelo, o posto de cacique era ocupado por Kwahã e o de vice-cacique pelo filho do irmão de Kwahã. Entre os Parintintin, as três aldeias contam com um cacique e vice-cacique. Contudo, se observa que a chefia não é apenas um arranjo patrilinear, mas uma composição entre grupos poderosos. A ascendência no local e prestígio são requisitos fundamentais na divisão do poder, que se distribui entre as famílias mais importantes das aldeias.

Talvez este modo de se organizar dos Kagwahiva explique a impossibilidade de um chefe geral impor as suas decisões aos grupos domésticos, sem um trabalho anterior de convencimento. Os Tenharin apresentaram uma solução ao problema da convivência próxima entre diferentes chefes de grupos, criando um Conselho de lideranças, em que seus representantes são exatamente os chefes destes grupos familiares. O chefe geral não toma decisões sem a apreciação deste Conselho. Esta forma de organização foi criada recentemente, segundo relatos de um etnólogo, por influência do representante da FUNAI, diante do

descontentamento dos diferentes grupos locais com a chefia geral. Não tenho informação de quem partiu a decisão de formação do Conselho, contudo, certa vez, Kwará Tenharin narrou que um dos grandes chefes Tenharin mantinha um grupo de guerreiros ao seu lado, acompanhando-o em todas as suas viagens diplomáticas e nas guerras. Qualquer visitante estrangeiro que desejasse uma audiência com o referido chefe, deveria antes consultar este grupo de guerreiros. Isto faz lembrar o modelo de organização política dos Tupinambás. Florestan Fernandes (1948) descreveu que a menor unidade Tupinambá, a maloca, tinha à sua frente um chefe ou principal que era escolhido entre aqueles mais valentes e aparentados e com maior número de esposas. Cabia a estes chefes lembrar das obrigações rotineiras ou incitar e promover guerras contra os inimigos. Mas, ao lado desta autoridade, mantinha-se um Conselho de chefes, um órgão deliberativo e executivo, onde o poder estava concentrado nas mãos dos velhos.

Recentemente as aldeias Parintintin também passaram a contar com um grupo de apoio à chefia, denominado lideranças. Geralmente em número de 4 a 8 indivíduos, estes homens têm como função acompanhar o cacique nas viagens oficiais, além de discutir políticas públicas e tomar eventuais decisões por ocasião destes eventos.

Embora os Kagwahiva costumam dizer que “chefe bom, é aquele que sabe cantar e contar histórias na língua materna”, na atualidade, a chefia se insere em um novo contexto. Os caciques Parintintin também passaram a se preocupar com a ampliação e mobilização de grupos de solidariedade no seio da sociedade nacional. Assim as atividades de um cacique Parintintin, ao lado da Associação, estão voltadas para as relações exteriores; enquanto que as do vice-cacique para organizar trabalhos comunitários e favorecer as relações internas e apaziguar os conflitos.

Os Parintintin, até pouco tempo, não contavam com um fórum de discussão e decisão a respeito das problemáticas gerais que envolviam o grupo. Foi a partir de 1994 que realizaram a I Assembléia Parintintin⁵²,

⁵² A idéia de realizar uma Assembléia do povo Parintintin foi lançada, para apreciação dos Parintintin, pela Equipe da OPAN em uma das reuniões de Planejamento dos trabalhos para 1994.

com a participação de representantes das três aldeias, além de convidados de órgãos governamentais e não governamentais e indígenas de outros povos. Na II Assembléia, os Parintintin, com base no modelo de funcionamento de suas Organizações Indígenas, estabeleceram como regra a eleição dos caciques e vice-caciques e indicação de lideranças. No entanto, a votação é efetuada por toda a população das aldeias acima de cinco anos, garantido direito à voz e voto às outros povos indígenas co-residentes nas aldeias Parintintin.

Nesta mesma Assembléia, por incentivo da Coordenação e União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia (CUNPIR), da Associação Karitiana e de uma liderança Parintintin foi criada a Associação do Povo Parintintin - APIPAN. Esta instituição passou a se preocupar com a política externa, antes da alçada exclusiva do cacique. Nesta ocasião as lideranças externas que incentivaram a criação da Associação resumiram o papel da entidade da seguinte forma: *“Agora o papel do cacique só é preservar a língua, a Associação faz tudo, vocês não precisam mais ter presidente⁵³ da comunidade e vice-cacique”* (1995). Contudo as aldeias mantiveram o cargo de vice-cacique e o cacique continuou envolvendo-se na política externa.

Com efeito, as negociações com exterior adquiriram uma importância fundamental na vida dos Parintintin. Em muitas ocasiões, observei que os Parintintin deixavam seus trabalhos de roçado para dedicar-se à política com o exterior; como também a escolha da localização física das aldeias Traíra e Pupunha esteve amparada antes no critério de proximidade à cidade, do que fartura de recursos alimentares. A intensificação das relações políticas com o exterior também criou condições para o aumento do prestígio de alguns Parintintin, que viveram entre os brancos. Geralmente, estas lideranças, sem moradia fixa nas aldeias, passam longos períodos fora e têm acesso fácil às agências externas. Esta condição tem possibilitado, a estes

Os Parintintin debateram sobre a proposta e, consensualmente, referendaram a realização do evento.

⁵³ A aldeia Traíra contava com um responsável pela economia interna, chamado de presidente da aldeia. Com a criação da Associação Parintintin este cargo foi extinto e o vice-cacique passou a acumular esta função.

líderes, adquirir experiência política no trato com as autoridades, além de intermediar a canalização de alguns recursos via órgãos governamentais e não governamentais para as aldeias. Presenciei em raras ocasiões, os Parintintin das aldeias tecerem críticas ao seu representante (que oscila entre residência na cidade e aldeia). Apenas uma vez parece terem expressado descontentamento, visto que este líder não foi reeleito na segunda gestão da Associação, retomando o cargo somente em terceira gestão.

Os Parintintin se mostram condescendentes na avaliação dos trabalhos deste líder, já que não é possível empregarem-se exclusivamente para atender a dinâmica das relações com o exterior. E, de algum modo, através desta representação lhes é garantido acesso a pequenos bens, como gravador, calça jeans, além de outros serviços prestados, via recursos dos órgãos governamentais ou não governamentais. Ao mesmo tempo, este líder, funciona como um *tavijara do exterior*, garantindo a concretização do projeto político parintintin: marcar presença na sociedade nacional pela participação assídua nos eventos políticos que envolvem a questão indígena. Como dizem os Parintintin, “*uma forma de não sermos esquecidos de novo*”.

Esta nova regra de cargo eletivo para cacique, possivelmente está amparada na apropriação pelos Parintintin do discurso veiculado tanto, pelas agências aliadas, como pelo código jurídico nacional. As categorias “terra indígena” e “povo Parintintin” passam também a moldar a forma de organização social, e, portanto, pelo menos no discurso, a chefia, na atualidade, deve necessariamente estar antes a serviço de todas as aldeias e, não apenas do seu grupo local. Contudo, no caso Parintintin, a tentativa de articulação entre discurso político contemporâneo e sistema nativo da chefia não se faz sem tensões. Observa-se que, em alguns casos, existe uma tensão entre poder local e representação geral. O fato de ser eleito cacique nestas Assembléias, nem sempre confere poder de fato para estender sua autoridade além do seu grupo familiar. Vejamos como atualmente se configura a chefia Parintintin nas três aldeias.

Iniciaremos pela a aldeia do lago e igarapé Pupunhas. O cargo da chefia é ocupado por Felipe e o vice por *Apaiube*. Felipe se outorgou o

título de cacique geral da aldeia Pupunha a partir de sua participação em eventos nacionais indígenas, onde foi reconhecido como chefe Parintintin. Vale esclarecer que os moradores mais antigos do igarapé Pupunha não participam de eventos nacionais ou regionais, e, muitas vezes, não são consultados sobre a representatividade destes Parintintin que falam em seu nome nestas reuniões exteriores. Existe um certo descompasso entre a dinâmica do Movimento Indígena macro e a situação local. Ao mesmo tempo, estas pessoas mais velhas do Pupunhas não possuem a mesma disponibilidade e interesse em participar assiduamente destas reuniões. A agenda política é intensa, com reuniões sucessivas, criando condições para o surgimento de lideranças que se dedicam exclusivamente a participar de eventos externos.

Felipe parece ter se baseado no fato de que o reconhecimento externo lhe traria garantia de poder interno. Ademais, esta posição foi legitimada pela FUNAI, sobretudo após a sua atuação decisiva na conquista da porção de terra nas margens do lago Pupunhas. Em 1994 esta chefia foi retificada, via voto, em Assembléia Geral do Povo Parintintin, posteriormente na II Assembléia (1995), perde o cargo para seu irmão mais novo, Dario. Contudo, Felipe continua a se relacionar com o exterior na condição de chefe da aldeia Pupunhas, ignorando a autoridade de Dario que, sem experiência política e iniciativa, cai no ostracismo. Em Assembléias posteriores, Felipe é novamente referendado para o cargo de chefia, porém a legitimidade de sua autoridade na aldeia Pupunha não é ponto pacífico, sobretudo entre os antigos moradores.

Interessante mencionar o estudo de Kracke & Levinho (2002) sobre a trajetória deste Parintintin, apontando que o fato de assumir a postura de cacique da aldeia para o exterior representou uma ameaça aos moradores “donos de lugar” no igarapé. Para estes autores, Felipe, de certo modo, embaralhou categorias Parintintin, a expectativa é que o recém chegado se submeta a uma certa autoridade do “dono do lugar”, mas o seu histórico de vida versa exatamente ao contrário. Nos lugares em que passou acabou se envolvendo em dissídios justamente com estas autoridades locais.

No período de 1995-2000 ouvi relatos e presenciei várias situações em que Felipe esteve envolvido em conflitos, tanto com Parintintin, como, também com outros grupos Kagwahiva e representantes de agências da sociedade nacional. Felipe é genro de um chefe doméstico de prestígio e se estabeleceu, inicialmente, junto ao grupo de seu sogro em outro local. Mas logo foi obrigado a deixar esta aldeia, devido ter questionado a falta de iniciativa da chefia geral frente a um incidente que ocasionou a morte do filho do sogro de Felipe. Seu comportamento colérico insuflou uma briga violenta com os filhos do chefe local, que, possivelmente, resultaria na sua morte, já que seus cunhados e sogro não tomaram posição a seu favor, preferindo respeitar as decisões do “dono do lugar”. O chefe geral interveio, evitando um desenlace trágico, entretanto, Felipe foi obrigado a mudar-se da aldeia. Por sua vez, na aldeia Pupunha entrou em confronto com a moradora mais antiga do igarapé, que, como tal, é considerada “dono do lugar”. Segundo os relatos desta Parintintin, Felipe apresentava uma postura gananciosa na exploração dos castanhais. Autoritário, impunha suas vontades e opiniões pela força, não respeitando sua posição de antiga moradora do lugar. Nas suas palavras, “*já chega gritando com todo mundo*⁵⁴, *não diz nem bom dia*”. (1998).

Se observarmos a configuração das unidades locais da aldeia Pupunha (vide figura 02-03, pg 38 - 39) constataremos que Felipe teria as condições necessárias para se constituir como chefe de um grupo mais extenso, em relação às demais unidades familiares do igarapé Pupunhas, sobretudo após os seus esforços para identificação como território indígena da porção de terra do lago Pupunhas, onde se estabeleceu com sua família e passou a ser “dono deste lugar”. Além do mais, a família Jahoi/Apurinã passou a viver nas imediações de seu lugar a seu convite, e, portanto, como regra, deveria lhe render um certo respeito. Tais prerrogativas poderiam lhe auferir prestígio, e suas ambições de ocupar a chefia geral possivelmente estariam consolidadas. Contudo alguns fatos pesaram contra ele. Sua mãe e irmãos, embora possuam uma casa no

⁵⁴ Este relato também foi obtido por Kracke e Levinho, publicado no artigo “Um Mundo em Movimento: Os Parintintin” (2002) e por Ivo Schroeder (1995), *Indigenismo e Política Indígena Parintintin*.

lago, preferiram se estabelecer em uma colocação no igarapé Pupunhas. Juca Parintintin, membro do grupo de Felipe por ser parente de sua esposa, se retira do lugar após separação conjugal, passando a trabalhar em uma propriedade de regionais. Por sua vez, a família Apurinã, que se estabeleceu próxima ao lago, a convite de Felipe, segue *Pirova'í* e vai morar no território Jahoi. Por fim, o filho da irmã de Felipe, muda-se para a aldeia Traíra. Segundo este quadro, sua ambição de ser chefe de um grupo poderoso, mantendo a sua volta um número de aliados, não se concretiza como o esperado. Soma-se a este, o fato de Felipe possuir poucos filhos, o que não lhe garante possibilidades, em curto prazo, de possuir um número considerável de genros.

Por outro lado, o cacique e vice-cacique da aldeia Pupunhas parecem não possuir os requisitos necessários para exercer a função de chefes. Pelo contrário, reelaboraram o sistema de chefia com base no sistema administrativo dos antigos barracões de seringal: chefe=patrão, membro de um grupo de trabalho = freguês. Como podemos observar no exemplo de *Apaiube* que contratou uma família indígena para trabalhar na extração de castanha. Porém, nenhuma crítica é feita a *Apaiube* (considerado também "dono de lugar"), comumente as reclamações incidem sobre o sistema, adotado por Felipe, de coleta e distribuição dos recursos financeiros, obtidos pela venda da castanha; e, sobre a falta de generosidade na distribuição de bens adquiridos em suas viagens externas.

Como vimos, os relatos de alguns moradores mais antigos apontam para o fato de que Felipe não possui as características esperadas de um chefe. Mas nem sempre foi dessa maneira, em depoimentos, registrados por Kracke e Levinho (2002), os moradores relatam que, quando se estabeleceu no Pupunhas, Felipe se preocupava em agradar as pessoas, dividindo produtos de primeira necessidade, ajudando na abertura de roçados etc. Contudo logo foi acusado de explorar em demasia os sorvais, causando descontentamento aos "donos de lugar". Afirmam Kracke e Levinho que o argumento constitucional sobre o usufruto do território por todos Parintintin convinha a Felipe, visto que, de acordo com a "maneira parintintin de encarar a questão, nas

Pupunhas ele não possuía “direito algum”, já que ele não era dono de lugar no igarapé”. (Kracke & Levino, 2002: 152).

Embora estas críticas severas à postura de Felipe partam mais incisivamente das unidades familiares do igarapé; por seu lado, estas também mantêm um modelo de sistema econômico com base em um caráter individualista, sobretudo as famílias formadas por casamentos entre viúvas Parintintin com não índios, oriundos do nordeste brasileiro. A categoria “dono de lugar” é reinterpretada por estes brancos e adquire o sentido de propriedade privada; o lugar é chamado de “meu lote”. Criticavam Felipe na sua ganância em explorar os sorvais, mas, ao mesmo tempo, permitiam que outros regionais retirassem este produto sem receber nada em troca.

Não obstante, a disputa dos recursos econômicos do território possa aparentemente ser a fonte das divergências, parece, todavia, que está em jogo uma tensão entre diferentes interpretações, o discurso contemporâneo de “terra indígena”, adotado por Felipe; a antiga categoria de “dono de lugar”, reivindicada pelos mais velhos Parintintin; e a interpretação dos moradores brancos, baseada na noção de propriedade privada da terra.

Com efeito, se compararmos a postura de Felipe com a da chefia atual da aldeia Traíra, é possível se observar diferenças significativas. Felipe tem uma boa oratória, fala a língua Kagwahiva, conhece os cantos e mitos, discursa com firmeza diante de autoridades e representantes dos órgãos governamentais. A postura e reputação de violento impõem um certo temor a regionais e representantes de órgãos oficiais, sobretudo porque coíbe com firmeza as invasões do território. Contudo esta mesma postura impositiva, característica de seu comportamento nas relações que estabelece com o exterior, e, que de certa forma, lhe tem garantido sucesso em algumas negociações políticas externas, tem sido um empecilho, e a principal fonte de críticas nas suas relações internas com os Parintintin.

Sem dúvida, Felipe representa a exterioridade. No conflito, já relatado (vide pg.51), podemos observar que a vingança desferida a ele foi justamente nas dependências da FUNAI e não nas aldeias. Felipe

parece assumir a posição de guerreiro e como tal sua presença é cercada de perigos à coletividade. Tomemos como ilustração o seu próprio discurso: "*Guerreiro era Parintintin mesmo. Acho que até hoje existe, até hoje existe ainda. Quem era afamado era Parintintin mesmo. Meu avô atirou muita gente e assim era maior guerreiro*"⁵⁵. Talvez se possa entender o comportamento de Felipe nos remetendo ao fato de que ele foi educado por seu avô - um temido guerreiro - sobre o qual, Felipe costuma mencionar freqüentemente seus feitos e, as várias tatuagens, em forma de cicatrizes, referentes ao número de brancos e inimigos de outros povos mortos. Suas ambições de se tornar chefe podem estar amparadas no fato de se sentir um herdeiro legítimo desta posição, já que seu ancestral detinha um grande prestígio.

Como efeito, Felipe congrega características pessoais imprescindíveis na realização do projeto contemporâneo parintintin, abriu canais de relacionamento político com o exterior, mas ainda mantém a memória de conhecimentos sobre cosmologia e cantos kagwahiva. O fato de ser bilíngüe facilita, tanto o acesso aos códigos da sociedade nacional, quanto o relacionamento político com os grupos Kagwahiva ainda falantes, pois a língua materna é utilizada, em momentos de impasse, durante as reuniões e negociações com não índios, para combinar eventuais estratégias políticas. Contudo Felipe não conseguiu, pelas próprias circunstâncias da configuração das unidades familiares do igarapé Pupunhas, firmar alianças via casamento com os antigos moradores. Ao mesmo tempo, sua tentativa de renovação da aliança com a sua unidade trocadora na aldeia Traíra fracassou. O acordo que havia sido firmado, por ocasião do nascimento de sua filha, recentemente, foi desfeito, restando-lhe estender suas alianças para outros grupos, casando sua filha com co-residentes Tora.

Sem dúvida, Felipe conseguiu parte de seu intento, garantindo a porção do lago Pupunhas como o "seu lugar" e, assim seus esforços se voltaram para a construção de um grupo de aliados que lhe garantisse status de chefe geral. Todavia as ambições de estender sua autoridade

⁵⁵ Entrevista dada Eduardo Thielen e Stella Oswald Cruz

na região do igarapé Pupunhas, amparado no discurso Constitucional, entraram em choque com as interpretações que os antigos moradores possuíam. Felipe parece não ter conseguido articular as categorias nativas ao discurso político indígena contemporâneo. De todo o modo, é interessante como Felipe conseguiu conjugar a defesa da cultura antiga Parintintin com relações transculturais, assumindo um papel individualizado que o coloca em oposição à coletividade da aldeia. Embora Felipe não tenha adquirido um grau de escolaridade, a ele cabem as palavras de Sahlins (1997) sobre nativos que adquiriram a posição de doutores na sociedade ocidental e são ferrenhos defensores da cultura local. “Um mestre do local e global”, atuando como mediador entre dois mundos, sua ambição é obter poder local através de objetos e experiências adquiridas em proezas que transcendem as fronteiras culturais”.⁵⁶ (Sahlins, 1997: 129), mas isto, como vimos, não ocorre sem tensões.

Por fim, é interessante ressaltar que os novos cargos criados a partir da implantação da escola e do laboratório de enfermagem na aldeia Pupunha foram distribuídos de forma igualitária entre as unidades familiares. Contudo ainda, assim, se ouvia alguns comentários, nos anos 90, agora mais atenuados, sobre o fato do cargo de professor estar nas mãos de um membro da unidade de Felipe. Na visão destas pessoas, isto permitiria a Felipe interferir diretamente na escola; e alguns pais acabaram, temporariamente, retirando seus filhos da escola.

Unidades familiares	Escola	Agente de Saúde
Felipe	Gwyrá'i	
Isaías		Arimã
Mandua'i		Kwahã

tabela 06

⁵⁶ Recentemente Felipe me relatou que a aldeia, na parte do lago, “estava muito bonita, tinha muita gente e água encanada” (2005).

Se compararmos o sistema de organização política da aldeia Pupunha com o da aldeia Traíra, constataremos diferenças substanciais. Esta última mantém uma divisão do poder entre dois grupos familiares, que estabeleceram alianças por meio de casamento entre seus filhos. A chefia foi transmitida hereditariamente, mas o posto de vice-cacique está nas mãos do grupo migrante. Conforme figura abaixo:

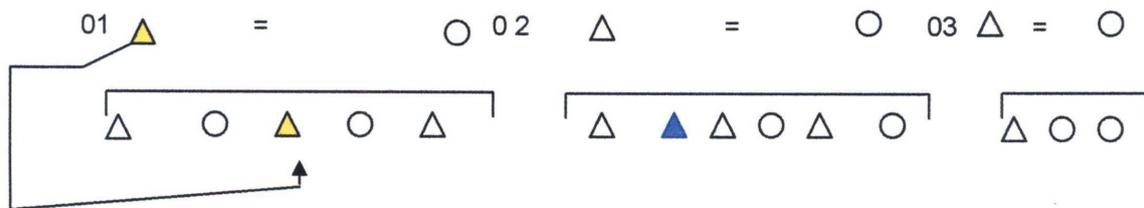


figura 09

- 1- Iturui e Nhambu'í
- 2- Agwahiva e Kunhambi
- 3- Francisco

- cacique Marco Antônio
- vice-cacique Kwarantã
- transmissão da chefia

Marco Antônio, ao contrário de Felipe, não fala a língua materna, não aprendeu a ler e escrever em português e não detém os conhecimentos dos antigos, porém parece possuir qualidades que são importantes no exercício da chefia. Fala, geralmente, sem alterar a voz e mantém ao seu redor um grupo de aliados, que garante o controle da sua autoridade. Em várias situações, observei um certo cuidado em não ferir a autonomia das pessoas, ou em tomar decisões sem o consenso do grupo. Como ele próprio diz, *não posso decidir, sem antes falar com meu povo*. Ainda iniciando na arte de fazer política com o exterior, não possui o traquejo dos líderes Tenharin mais experientes, mas, no caso de eventuais deslizes no exercício das negociações externas, estes, são compreendidos pela comunidade e justificados no fato de sua pouca idade. As críticas são raras e, quando ocorrem, são complacentes. Nestas ocasiões, os mais velhos do outro grupo doméstico, costumam se referir a

ele, colocando seu nome no diminutivo, a exemplo quando costumam chamar as crianças e os mais jovens.

Se considerarmos que uma das características do chefe está relacionada à sua capacidade de manter a paz, do meu ponto de vista, Marco Antônio apresenta uma postura ambígua diante de quaisquer conflitos. Quase nunca toma partido declarado nestas situações, mesmo naquelas que exigiriam a sua intervenção para evitar possíveis rompimentos de alianças com outros grupos locais. Sua postura é declarada somente nos casos em que possui apoio explícito de um número considerável de aliados. Tal comportamento, por vezes, é interpretado como inexperiência, ou falta de autoridade política pelo exterior, mas, por outro lado, o coloca numa posição mais cômoda diante das partes envolvidas.

A postura de Marco Antonio em se submeter às decisões do grupo, e manter a generosidade na partilha de informações e bens adquiridos nas suas viagens externas, tem lhe garantido uma posição estável na chefia do grupo. Em todas as eleições para cacique, ocorridas nas Assembléias Anuais, seu nome foi referendado consensualmente. Creio, que, no caso da aldeia Traíra, a transmissão hereditária da chefia deve ser mantida por um longo período ainda, pois nenhum Parintintin desta aldeia questionaria a legitimidade do cargo pertencer a um filho do “dono do lugar”, e assim sucessivamente. Ademais o outro grupo de prestígio consegue participar da divisão de poder, ocupando a posição de vice-cacique e em outros cargos de prestígio.

A própria configuração da aldeia Traíra, estando amparada num sistema de reciprocidade pela troca por casamentos entre as unidades domésticas, garante o funcionamento do sistema de distribuição de alimentos e bens de forma mais igualitária e, assim sustenta o exercício da chefia. É interessante ressaltar a forma criativa como esta aldeia distribuiu os cargos de prestígio entre as unidades familiares. Vejamos o quadro ilustrativo:

Distribuição de cargos e atividades de prestígio na aldeia Traíra

Unidade Familiar	Chefia	Vice- chefia	Respon- sável pela agricul- tura	Respon- sável pela Caça	Motorista	Agente de Saúde	Escola	Festa
Iturui	Marco Antônio			Tapiíra	Kwanurana	Kwandu'í e Mohaga	Professo- res de apoio Iturui e Nhambu'í	
Agwahiva		Kwarantã	Kwarantã		Pirova'í		Kaite'í - Professor contratado	
Francisco								Pascoal

tabela 07

Como podemos observar, tanto na aldeia Pupunha, quanto na Traíra, existe uma distribuição mais igualitária dos novos cargos entre os diferentes grupos domésticos. A formatação desta política, ao que tudo indica, esteve amparada no discurso contemporâneo de democracia ocidental, mas se articulou com as noções nativas de troca e distribuição igualitária de bens.

Por fim, na aldeia Canavial, a divisão de poder segue um padrão semelhante ao da aldeia Traíra. O poder político está dividido entre as duas famílias da aldeia, mantendo a transmissão patrilinear da chefia geral. Após o falecimento de *Diet*, seu filho, *Paquiri*, assumiu a chefia, sendo que Roberto, chefe da outra família, ocupa o cargo de vice-cacique. Recentemente o filho de *Paquiri* foi eleito cacique da aldeia. Conforme figura:.

A transmissão do cargo de chefia na aldeia Canavial

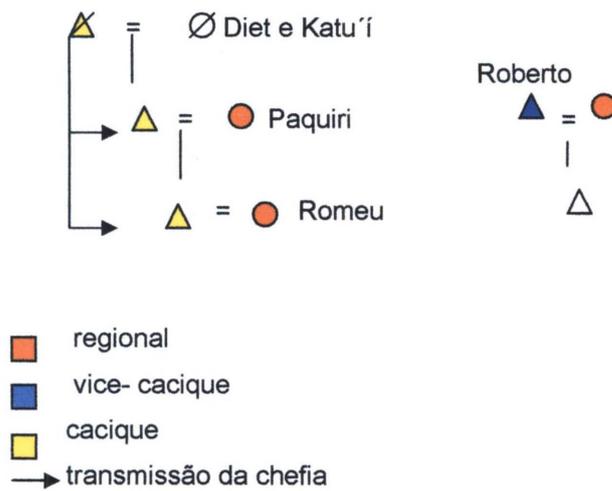


figura 10

Paquiri é falante da língua Kagwahiva e possui muitos conhecimentos sobre a cultura ancestral, no entanto, tinha pouca expressão no exercício da política exterior. Romeu, o atual cacique, viveu períodos longos na companhia do seu tio paterno, em Porto Velho e; ao contrário de seu pai, têm suas atividades voltadas exclusivamente para à política externa. Além de ser casado com uma não índia, membro de ONG. Esta postura, voltada ao exterior, no intuito de trazer para o interior recursos externos, parece ser uma tendência da nova geração de caciques Parintintin.

Por fim, pode-se pensar em modelos de chefia Parintintin, conforme o quadro seguinte:

Modelos de Chefia Parintintin

	Modelo Traíra	Modelo Canavial	Modelo Pupunha
Chefia geral (cacique)	ocupado pelo grupo "dono de lugar" transmitido patrilinearmente	ocupado pelo grupo "dono de lugar" transmitido patrilinearmente	ocupado pelo grupo de fora, liderança reconhecida no exterior, mas sem consenso interno
Vice-cacique	ocupado pelo grupo de maior prestígio	ocupado pelo grupo de maior prestígio	ocupado pelo dono do lugar, que mora no exterior
Novos Cargos	distribuição entre os grupos domésticos	distribuição entre os grupos domésticos	Distribuição entre os grupos domésticos
Trocas por casamento	maior incidência entre unidades locais, casamentos com estrangeiros englobados pelo interior	maior incidência com estrangeiros	maior incidência com estrangeiros
Oposição entre grupos	Oposição fracamente marcada entre dono de lugar e grupo migrante	Oposição fracamente marcada entre dono de lugar e grupo migrante	Oposição fortemente marcada entre dono de lugar e grupo migrante
Rivalidades internas	Moderada e contida	oscilando entre moderada e declarada	Intensos e declarados

Tabela 08

A síntese acima sugere que, no caso do Traíra, o exterior é englobado pelo interior. Tanto os casamentos com estrangeiros, como a política externa, são trazidos para o interior e remodelados segundo as noções locais. No Pupunha a tendência é o exterior querer englobar o local, gerando tensões entre categorias brancas e as noções nativas.

3.1.2. As mulheres também fazem política

Como vimos no mito, a mulher celeste possui um status semelhante ao chefe de prestígio da terra, assim, em se tratando de um grupo patrilinear, dedicarei uma breve referência à participação, na atualidade, das mulheres na vida política⁵⁷.

As mulheres Parintintin, no seu geral, não participam de eventos externos. As viagens de contatos e negociações políticas são função exclusiva dos homens, com exceção das professoras e agentes de saúde que marcam uma participação ativa nos Cursos, Assembléias e Encontros regionais e Nacionais específicos. Estas últimas, ainda têm direito a se pronunciarem, em igualdade de condições com os homens, nas discussões de saúde e educação levadas a cabo nas Assembléias do Povo Parintintin.

Espera-se das moças não casadas um comportamento reservado. Estas jovens são encarregadas de lavar as roupas de visitantes masculinos, sem receber qualquer pagamento por este serviço. Entretanto não é bem visto que permaneçam sozinhas na companhia masculina. Em meu convívio com os Parintintin presenciei, em apenas duas ocasiões, moças solteiras serem severamente castigadas pelo irmão da mãe, por estarem conversando desacompanhadas com rapazes Tenharim. Os pais das moças não tomaram nenhuma atitude em defesa de suas filhas, justificado no fato de que o castigo foi dado pelo tio. Tal exemplo parece confirmar uma certa autoridade do MB sobre o cunhado. Não tenho certeza se esta conduta do tio materno em relação as suas sobrinhas é uma regra geral, pois não observei comportamento semelhante de outros MB. Somente havia uma certa restrição a que sobrinhas permanecem sozinhas na companhia de MB casados. No passado, o casamento avuncular era uma prática permitida, ainda ocorrendo entre os Tenharin.

⁵⁷ Minha posição entre os Kagwahiva era um pouco ambígua. Costumam os homens, por ocasião de Reuniões oficiais nas aldeias, receberem a refeição anteriormente às mulheres. As crianças são alimentadas em separado, colocadas sentadas no chão com seus pratinhos. Posteriormente, as mulheres professoras e agentes de saúde são chamadas a se servirem, e, finalmente as demais mulheres. Mas no meu caso, na primeira chamada das refeições, acrescentavam, Primeiro os homens, mas *D. Ângela pode vir*.

As mulheres mais velhas, como Dona Raimundinha – “dono de lugar” na Pupunhas - e Maria das Graças - esposa de um antigo chefe da aldeia Traíra - são ouvidas com respeito e possuem prestígio. Entre os Tenharin, a irmã de dois chefes da aldeia Marmelos, até recentemente, era ocupante do cargo de chefia na aldeia Sepoti – Manicoré - AM. De idade avançada, esta anciã era representada nas reuniões externas pelo seu filho. Embora as mulheres casadas, salvo as exceções apontadas, se dediquem exclusivamente aos serviços domésticos, por ocasião das Assembléias, está garantido seu direito a voto e a expressar publicamente suas opiniões, quando desejarem. As mulheres adultas mais jovens demonstram uma certa timidez ao falar para um público formal, mas, no cotidiano são alegres e acolhedoras e falam dos problemas que envolvem a vida comunitária. Geralmente seu trabalho de convencimento se dá nos bastidores e, de alguma forma, conseguem influenciar as decisões de seus maridos. Presenciei, em algumas ocasiões, líderes Parintintin perderem seus cargos, justamente porque estas mulheres não aprovaram determinados comportamentos destas lideranças. E tudo começa na cozinha comunitária, com um comentário supostamente ingênuo...

Obviamente que a fofoca não é bem vista pelos Parintintin e pode obrigar famílias, que exageraram nesta prática, a se mudarem para um lugar mais distante do aglomerado de casas. Mas a cozinha comunitária é assim: um espaço onde correm informações sobre a situação geral da aldeia e, também de casos particulares da vida das pessoas. Informalmente, discutem as diferentes opiniões e trocam informações sobre diferentes assuntos, o que permite, ao observador, ter uma idéia sobre as decisões políticas a serem tomadas na aldeia. Também, neste espaço, obtive muitas informações sobre conhecimentos ancestrais e, lá, por vezes, se ouve alguns diálogos na língua Kagwahiva, algo atualmente bastante raro na aldeia.

Na atualidade, os homens são responsáveis pelo comércio dos artesanatos produzidos pelas suas esposas, contudo, o dinheiro recebido pela venda é entregue na sua totalidade ou em forma de mercadorias solicitadas por elas. São muito ciumentas com seus maridos e não permitem que jovens solteiras permaneçam sozinhas em companhia de

seus parceiros. Fatos, como este, são motivos de reuniões da comunidade. Como presenciei, em última solução, não hesitam “bater de remo” em seus maridos, quando estes têm um comportamento reprovável. Elas também contam com a proteção de seu pai e irmãos que interferem em caso de violência de seus maridos, que, diga-se de passagem, são ocasiões raríssimas. Nimuendaju (1924) já havia observado, à época do contato, que as mulheres eram muito respeitadas. Algumas vezes, presenciou agressões físicas, mas das mulheres para com seus maridos e, estes, resignados, não reagiam de forma alguma.

O casal Kagwahiva parece representar uma unidade indissociável. Os Parintintin costumam mencionar que um homem e uma mulher casados “*não precisam ficar o tempo todo junto, senão parece macaco da noite que fica agarrado e não solta mais*” (1998), mas um homem e mulher devem respeito um ao outro. As separações entre casais são possíveis, mas não aceitas com tranquilidade pelos pais e sogros. Nestes casos, geralmente, os pais, de ambos os cônjuges, interferem diretamente para evitar que a separação se consuma de fato. Os mais velhos costumam aconselhar os jovens casais sobre a conduta a ser seguida para se manter um bom relacionamento. Presenciei apenas três separações, uma delas por motivo de alcoolismo do marido, que espancava sua esposa e filhos. Na separação as crianças ficaram sob os cuidados do pai e parentes patrilineares. Em outro caso, a criança permaneceu na linha do pai da mãe, já que se tratava de uma filha de um chefe de prestígio e “dono de lugar”.

O marido consulta regularmente a esposa nas suas decisões, mas a impressão aparente é que o homem é o senhor da casa, ele quem toma as decisões. Tomemos o exemplo do antigo chefe da aldeia Traíra, na verdade, o casal era uma unidade de chefia. Todas as atividades eram combinadas entre ambos. Além disso, sua esposa detém uma forte influência sobre seus filhos e genros, que constituem a quase totalidade da aldeia. Do mesmo modo, era tratada com muito respeito pelo chefe do outro grupo doméstico e, algumas vezes, presenciei que ele a consultava sobre determinados assuntos. Já mencionei que foi *Nhambuí'hëa* quem convidou *Agwahiva* e sua esposa a se estabelecerem na aldeia Traíra.

Tal fato nos leva a fazer uma associação com o mito cosmológico, no qual, a mulher celeste também convida o herói mítico a mudar-se para o terceiro céu. Mesmo se tratando de uma sociedade patrilinear não podemos esquecer que a residência provisória é uxorilocal. A mulher, de certa forma, é aquela que garante o prestígio do pai. Ela traz para o grupo um novo membro. Todavia nos casamentos entre mulheres Parintintin com homens brancos a tendência é a perda de mulheres. Os maridos brancos não devem residir na aldeia, mas, em troca, estes casamentos trazem para o interior dádivas em alimentos, como um boi para a Festa de Santo e outros serviços prestados pelo genro. No caso de homens Parintintin, as mulheres brancas são trazidas para o interior, gerando destes casamentos filhos que contribuíram para o aumento da população local. Nos casamentos com outros indígenas, ambos, homens e mulheres, são trazidos para o interior.

3.2. Catolicismo e canibalismo: faces da mesma moeda

Os Kagwahiva Parintintin se dizem católicos, todavia, são raras as ocasiões em que professam esta crença, a não ser quando procuram ressaltar traços contrastivos aos Tenharin: "*Nós somos católicos, os Tenharin são crentes*". Mas há exceções, o organizador da festa de santo, como presenciei, costumava passar algumas horas em meditação, de joelhos e com os braços abertos voltados para o altar da capela.

Falar em conversão dos Parintintin é um tema bastante complexo. Historicamente, as várias tentativas de missões entre eles, obtiveram mais fracassos que conversões. Somente em 1938, em Três Casas, seringal na posse de Manoel Lobo, os salesianos conseguiram batizar dezenove Parintintin. (Hugo: 1959). A partir deste período a prática de receber os sacramentos religiosos tornou-se corrente entre eles. Durante 20 anos, os missionários americanos do SIL se estabeleceram na aldeia Canavial, sem, contudo, conseguir convertê-los à religião evangélica.

Segundo relatos, os Parintintin pediram a retirada destes missionários, que passaram a atuar entre os Tenharin.

Catolicismo popular e crenças Kagwahiva antigas fazem parte do universo religioso Parintintin. Acreditam que, nos dias de tempestades, **Tupânã'ğa** lança machadinhas do céu; que foi **Mbahira** que criou a mulher e civilizou o mundo Kagwahiva. Cumprem, ainda uma série de restrições de conduta, sobretudo aquelas para evitar o “panema⁵⁸ do caçador”. Ouve-se, também muitas histórias sobre povos míticos que vivem na floresta, **anhãğa**, ou outros seres mitológicos que, por vezes, invadem as casas e quebram as panelas, roubam comida etc. As mulheres ficavam extremamente temerosas durante determinados períodos, em que a lua cheia apresenta-se encoberta pela névoa noturna, pois os espíritos aproveitam-se da fragilidade das crianças desacompanhadas para capturá-las, e levá-las embora. Uma certa vez, em conversas com X sobre a causa de seu comportamento violento com seus filhos, esposas e vizinhos, confidenciou que vingou a morte de seu parente, matando um branco. A explicação que foi fornecida por este Parintintin ao seu comportamento estava justificada na presença do espectro deste morto, que o assombrava constantemente. “*Eu vejo o Anhãğa, ele me persegue, daí eu bebo.*” (1997). Isto nos leva a retomar as oposições, já analisadas no mito cosmológico, que apontam para as oposições - Mortos: comunicação negativa::vivos: possibilidade de comunicação positiva.

Antigamente, os Parintintin exerciam a prática xamanística, que caiu em desuso, a partir do estabelecimento definitivo do contato com a sociedade ocidental. O **paji** era o único dotado de poderes para mediar a comunicação entre os diferentes mundos. Tinha uma relação íntima com o sonho, ele mesmo era sonhado. (Kracke, 1984: 09). Segundo relatos dos mais velhos, um espírito de animal comunicava-se com o xamã e pedia para nascer. O xamã indicava uma mulher e o espírito se instalava no seu corpo. Pedro, um senhor de 65 anos (1996), apontado como o

⁵⁸ Além de outras condutas, era estritamente proibido jogar ossos de caça no porto, pois isto acarretava o “panema” do caçador. Certa vez, o caçador ficou furioso com jovens que lavaram vasilhas e lançaram ossos de caças na beira do igarapé.

último *paji* sonhado, relatou que, em razão da morte dos xamãs mais velhos, não teve oportunidade de receber a formação necessária para exercer este ofício. Contudo conhece algumas terapias naturais e atua como rezador e fitoterapeuta, muito procurado pelos Parintintin e regionais. De fato, entre os Parintintin, o rezador é requisitado freqüentemente para realizar curas e benzimentos, sobretudo, em casos diagnosticados como *ventre caído* (semelhante a cólicas abdominais de recém-nascidos), problemas com a *mãe do corpo das mulheres* (problemas no útero), diarreias, problemas de pele e outros.

Apesar de os Kagwahiva não possuírem mais a figura física do xamã, não significa que o xamanismo tenha desaparecido por completo. Brunelli, nos Tupi-Mondé, analisou este fenômeno apontando que “se o xamanismo é atualização, a concretização, a compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos, o desaparecimento físico dos xamãs não implica em si, necessariamente, o desaparecimento ontológico desta relação”. (Brunelli, 1996: 234).

Isto nos leva a sugerir que, enquanto os Parintintin conceberem o universo como uma relação entre os mundos *natural* e *sobrenatural*, mesmo não existindo a figura física do xamã, categorias xamanísticas estarão presentes, quer transfiguradas no papel do rezador e benzedor, quer nas concepções de saúde e doença etc. Eis, alguns exemplos. Um menino Parintintin apresentava sintomas semelhantes à epilepsia. A explicação dos familiares sobre a aparição desta doença estava amparada antes no fato de que o menino foi sonhado para ser *paji*, e, portanto, como Villaça (1992) descreveu para os Wari, era “vítima das agressões do espírito do animal, como parte de um processo iniciatório”. Como não existem mais xamãs para acompanhar este processo, a criança passava por seguidas sessões de benzimento, no intuito de apaziguar este espírito, que segundo relatos, causava-lhe males. Em outra ocasião, um médico da Prefeitura de Humaitá visitou as aldeias para atendimento de saúde, as crianças, porém, antes da consulta médica, eram levadas para *benzer*. Nesta ocasião, um agente de saúde Tora visitante, que se considerava um xamã, foi solicitado na mesma medida em que o médico.

Semelhante situação ocorre entre os Tenharin, apesar da presença sistemática das igrejas protestantes nas aldeias, os dogmas do protestantismo não são professados e cumpridos integralmente. Os Tenharin do Mafuí, por exemplo, estabeleceram que o pastor somente poderia pregar e realizar cultos, desde que respeitasse as suas crenças e rituais. O fato de assistirem os cultos, ministrados por um pastor não índio, não os impedia de participar, também assiduamente dos rituais Kagwahiva; e procurarem benzedores. Falam com orgulho que mudaram o nome original da Igreja, mostrando a placa, em frente ao templo, com uma inscrição em língua Kagwahiva. Ademais, nesta relação com os pastores evangélicos opera a lógica da reciprocidade. Observei que estes missionários forneciam gasolina, caronas para cidade e outros pequenos benefícios para a comunidade durante suas visitas de evangelização.

Entre os Parintintin a presença de sacerdotes religiosos católicos é esporádica, limitando-se ao oferecimento dos sacramentos de casamento e batismo. Pode ser que esta situação tenda a sofrer mudanças, a partir desta nova geração que frequentou a escola, nos anos 80, sob a orientação do organizador da Festa de Santo. Estes jovens receberam uma formação com base em preceitos católicos, aprenderam hinos e orações religiosas e participam ativamente da Festa de Santo e do novenário anual. Entretanto, a Festa de Santo, considerada um evento católico, com a presença, no último dia, do padre da paróquia de Humaitá, congrega também elementos do sincretismo religioso amazônico. Na verdade, poderíamos dizer que esta festa é uma bricolagem, uma junção de elementos que Pascoal Parintintin, criador e organizador do evento, foi juntando ao longo de sua experiência de convivência com a sociedade regional⁵⁹.

⁵⁹ A Festa de Santo Antônio é realizada nas comunidades rurais e cidades vizinhas. Em Humaitá, ocorre entre os dias 01 a 13 de julho, e conta com procissão, cultos religiosos, quadrilhas, danças, leilão, coroação de reis e bonecas vivas, descida do mastro.

3.2.1. A Festa de Santo: Os Parintintin, anfitriões *civilizados*

Passarei a descrever a Festa de Santo, implantada por Pascoal Parintintin, a partir de 1992, que ocorre no mês de julho, em homenagem a Santo Antônio, com duração de cerca de dez dias. Algumas das atividades deste evento são bastante semelhantes as das festas realizadas em uma comunidade amazônica, descritas por Charles Wagley (1988).

Os preparativos iniciam meses antes do evento, Pascoal confecciona o boi, um boneco semelhante aos usados nos festivais do boi-bumbá de Parintins - AM. Às noites ocorrem exaustivos ensaios com as crianças da escola, que incluem a encenação dos personagens folclóricos do ritual regional do boi-bumbá e dança de quadrilha caipira. Pascoal ainda promove uma série de reuniões, apresentando as regras de comportamento a serem seguidas durante a festa. Entre estas regras há aquela segundo a qual, as moças não devem recusar um convite de dança durante o forró e nem deixar o local do baile, sem a permissão do organizador da festa. Também é exigido das crianças um comportamento exemplar, estão proibidas de fazer "*carrinho nos pais*", ou seja, não é permitido ficarem agarradas aos adultos durante as festividades. "*O igarapé não é praia*", seu uso é estritamente para apanhar água e banhos higiênicos, exigindo-se o maior recato possível no vestuário nos banhos cotidianos. Enfim, existe um protocolo a ser seguido durante a festa, que tem como intuito mostrar aos convidados que os Parintintin conhecem *regras de etiqueta* e sabem se portar diante dos outros. Pascoal ainda mantém contato com políticos de Humaitá para angariar ajuda na compra de alimentação e pacotinhos de sucos, que serão oferecidos aos convidados no dia da festa, mas, geralmente, a contribuição recebida é insignificante, caindo o maior ônus para os moradores da aldeia.

Todos os moradores da aldeia Traíra estão envolvidos na realização do evento, mas existe uma divisão do trabalho anfitrião, entre o "juiz da festa, o mordomo e o mestre-sala". Este último papel é sempre ocupado por Pascoal, que tem a função de "puxar as rezas e cantos" e atuar como um mestre de cerimônia. Geralmente, no final da festa, são

nomeados os membros da comunidade que atuarão como *juiz* e *mordomo* da festa do ano seguinte, os quais, se responsabilizarão pelas despesas e pela organização das diversas comemorações. O *juiz* é aquele que *pega na bandeira*, a exemplo das festas regionais amazônicas, devendo arcar com o maior ônus dos gastos, a alimentação dos convidados participantes do festejo e a compra de fogos de artifício. Logo em seguida passa a criar porcos que serão oferecidos como alimentação na próxima festa. A função do *mordomo* é zelar para que os convidados sejam bem recebidos, suas atribuições se restringem a ajudar na organização das despesas e atividades, além de se encarregar de servir café e bolachas aos participantes das novenas e outras comemorações.

A festa se inicia com a derrubada de um tronco da floresta que servirá de mastro. Um grupo de homens carrega o tronco, nos ombros, até aldeia e o colocam no pátio central, próximo ao porto. A atividade é definida por eles como um trabalho exaustivo e de grande sacrifício. Os enfeites colocados no mastro caracterizam-se pela ausência de suntuosidade, algumas bandeirinhas coloridas, e poucos produtos pendurados ao seu redor, geralmente pacotes de farinha de trigo e bananas.

O levantamento do mastro marca o início dos festejos, acompanhado de lançamento de fogos de artifício e cantos religiosos. No primeiro dia da novena, os participantes saem em procissão, seguindo os carregadores das bandeiras de cor vermelha. O trajeto da procissão inclui uma volta entre as casas da aldeia até a pátio central. Próximo ao mastro, os carregadores das bandeiras, realizam uma coreografia simples, que consiste em agitá-las seguidamente. Todos seguem para a capela, onde Pascoal inicia as orações, de frente para o altar, dando as costas aos participantes. Algumas orações são lidas em latim. Os hinos, entoados pelo coro de jovens, são acompanhados pelo som de tambores, instrumentos confeccionados pelos próprios moradores do Traíra, sob a supervisão de Pascoal. O novenário conta com a participação dos moradores da aldeia Traíra e, raras vezes, de alguns regionais.

O auge da festa é também o seu final, com a participação de um maior número de convidados, que inclui regionais da Transamazônica, moradores da aldeia Pupunhas e Parintintin residentes em Humaitá, uma família de Apurinã/Jahoi e alguns poucos Tenharin⁶⁰. Representantes de agências governamentais e não governamentais também são convidados a participar da festa. Espera-se destes últimos uma colaboração em alimentos. Geralmente, o *mordono* coordena a hospedagem, distribuindo os convidados pelas casas da aldeia. Os jovens solteiros costumam armar suas redes na sede do posto da FUNAI e em outras instalações públicas, enquanto os casais se hospedam nas casas privadas.

São realizadas algumas apresentações, que incluem a dança do boi-bumbá e a dramatização da estória de Negro Francisco e o boi⁶¹, quadrilha caipira, escolha da *boneca viva*, torneios de futebol, além de batizados de fogueira. A *boneca viva* é um evento semelhante à escolha da rainha de festa junina. As candidatas são escolhidas entre as crianças da aldeia e seus familiares estão incumbidos de vender votos, além de providenciar a compra do traje. Pascoal costuma orientar aos pais sobre o vestuário adequado das candidatas, que consiste em sapato e vestido social. Durante o desfile, as candidatas não devem usar tênis esportivo ou roupas simples, pois, segundo o organizador, os brancos que irão assisti-las podem tecer comentários jocosos. O dinheiro adquirido pela venda de votos será guardado na *caixinha do santo* e empregado nas melhorias da capela. Aquela que somar o maior número de votos vendidos será coroada boneca viva.

⁶⁰ Esta festa é criticada veementemente pelos *amói* Tenharin, pois a consideram festa de branco. Geralmente não permitem que seus jovens participem, alegando que poderá influenciá-los a deixar os costumes Kagwahiva. No período que Pascoal residiu entre os Tenharin, segundo relatos, tentou implantar a mesma festa nas aldeias, mas foi proibido pelos mais velhos.

⁶¹ As crianças encenam os personagens, caracterizados como peões de fazenda, sendo que uma delas fica embaixo do “boi” e realiza várias coreografias. A estória trata de Negro Francisco, funcionário da fazenda e Catirina sua esposa. Catirina, grávida, deseja comer a língua do boi preferido do patrão; assim, para atender seu pedido, Negro Francisco mata o boi. O patrão descobre e manda seus homens prenderem Negro Francisco, que sai em fuga. Por fim, o boi é ressuscitado pelo pajé.



Interior da Capela, atabaques usados na Festa de Santo (Foto 10)

Entre as atividades, está também a realização da “*brincadeira da pata cega*”⁶², que consiste em enterrar um pato, deixando apenas a sua cabeça à vista. Os homens, de olhos vendados, se revezam tentando acertar a cabeça do animal, com uma borduna ou vara de madeira. O pato é cozido e serve de refeição para os presentes. Este evento nos remete aos rituais de canibalismo, que apresentarei na seção seguinte. Vale notar que na festa de santo, as carnes de caça não são utilizadas na alimentação dos convidados, os animais abatidos são todos domésticos, como o pato, o boi e o porco.

O forró, momento mais esperado, é realizado na casa de reuniões, ao som de músicas gravadas em fitas cassetes. O baile prossegue noite adentro, até ao amanhecer. Nesta ocasião, o mordomo também oferece café aos participantes do festejo. Alguns Parintintin e convidados brancos, de vez em quando, deixam o forró em busca de garrafas escondidas na mata, onde tomam seus “tragos de cachaça”.

⁶² Segundo Terezinha Corrêa (2002), antigamente, nas festas de Santo de Humaitá também realizavam as brincadeiras da pata cega e a da corrida ao gato com um pote de dinheiro. O vencedor recebia como prêmio, no primeiro caso, o animal e, no outro, aquele, que conseguia quebrar o pote, recebia todo o dinheiro. Estas brincadeiras foram proibidas de serem realizadas pelo bispo da época.

A derrubada do mastro, no dia seguinte, marca o final da festa, os participantes, freneticamente, lançam, uns nos outros, os produtos (farinha e bananas maduras) que estavam pendurados no mastro. As mulheres jogam as sobras de gordura das panelas nas pessoas. Um momento de muita descontração e alegria, encerrado com banhos no igarapé.

Em uma das festas comercializaram churrasquinho para arrecadar fundos *para o santo*, que seria investido na melhoria da capela e, na aquisição de enfeites e imagens, mas quase nunca sobra dinheiro para isto; geralmente estes recursos são empregados em alguma emergência no decorrer da própria festa. A família do antigo cacique também mantém um pequeno comércio particular para venda de produtos de primeira necessidade, bem como, de cigarros para os visitantes.

Embora os conflitos devam ser reprimidos, a Festa de Santo não está imune aos antagonismos e sempre é palco de histórias de desentendimentos e brigas entre indivíduos Parintintin, algumas das vezes, entre próprios cunhados. Estes conflitos quase sempre são motivados pela ingestão de bebidas alcoólicas, geralmente, trazidas em maiores quantidades pelos regionais.

Vale destacar que os Parintintin costumam dizer, que a festa de santo não é da *“nossa tradição antiga, é da cultura do branco”*, todavia a realização deste evento parece, preencher o lugar das antigas **Mbotava**, onde se construía as grandes alianças entre grupos locais, como será explicitado a seguir. Sem dúvida, é um espaço em que as alianças com o exterior são estreitadas, sobretudo com os regionais da Transamazônica. Isto nos leva a fazer um paralelo ao mito analisado anteriormente, **Mbahira** reconstrói o mundo, na tentativa de anular as diferenças entre os **Ivaga'ğa** - possuidores das coisas da terra - e os Kagwahiva que ficam - lançados a uma situação próxima a natureza. Nesta festa, todavia a diferença é minimizada pela imitação das festividades dos brancos⁶³, ou seja, trazer o exterior para dentro de si, buscando englobá-lo. Nesta

⁶³ Apenas uma vez, os Parintintin realizaram a dança do *Yrerupukuru* na Festa de Santo. Nesta ocasião, “todos os brancos tiveram que dançar”. (relato de *Tapi'ira'ga*: 1997). Mas este fato não se repetiu nas outras festas.

ocasião os Parintintin tentam mostrar não apenas sua semelhança cultural com estes regionais, em contraposição à representação sobre *índio*, mas, também, construir uma imagem de superioridade frente a seus convidados.

Vale mencionar que nos depoimentos de regionais, registrados por Corrêa, sobre a festa de Santo de Humaitá, um dos antigos moradores regionais relatou que os Parintintin, à época do contato, freqüentavam o festejo, mas, ao que parece, não havia uma preocupação em recebê-los bem. Nas palavras do entrevistado: “*Quando foram amansados, eles vinham aqui passear, tudo nu e com coruba [scabiose]. A vasilha que eles bebiam água (quando pediam) era jogada fora (...). Eles ficavam olhando*”. (Corrêa, 2002:100). Existe aí uma inversão dos fatos históricos e os Parintintin parecem não querer repetir o comportamento dos maus anfitriões acima. Como vimos pela descrição, durante a festa os Parintintin cumprem uma espécie de protocolo, que parece ter o intuito de se apresentar bem ao exterior. Existe todo um esforço de organização e preparo das apresentações culturais e toda uma série de regras de conduta moral a serem seguidas, regras, muitas das quais, não fazem parte de seu cotidiano.

De fato, as despesas contraídas para a realização da festa são superiores a renda média dos Parintintin, e todos os preparativos necessários para a sua boa realização causam prejuízos orçamentários às famílias, como eles próprios desabafam nos meses seguintes ao seu encerramento. Contudo ninguém se atreve a questionar a realização deste evento anual. As idéias de Mauss (1971) sobre o Kula, que inclui a noção de honra, de progressão na escala social, talvez possam nos apontar algumas luzes sobre a realização desta festa. Os Parintintin oferecem mais do que possuem aos seus convidados, o que lhes garante ascender no prestígio social. O convidado, recebendo hospedagem e alimentação, contrai uma espécie de *divída* para com o anfitrião, mas, como diz Mauss (1950), esta troca também se faz cheia de etiquetas e de generosidade. Mais do que o oferecimento de dádivas ao santo, a festa parece assumir o caráter de *mini potlatch*, onde recursos são *queimados em nome do prestígio e aliança* frente ao Outro, o branco. Com efeito,

todo o alimento disponível é consumido durante a festa, até as sobras de gordura são lançadas nas pessoas.

Na tentativa de estabelecer algumas correlações entre a Festa de Santo e a antiga Festa *Mbotava*, passaremos a descrever esta última.

3.2.2. *Nhakâga*: a festa da predação

Os Parintintin falam com entusiasmo sobre um passado de guerras e da prática de preparar a cabeça do inimigo. Uma certa vez, Arimã Parintintin estava irritado com o desfecho de uma negociação externa e nos confidenciou: “*Ele pensa que eu já esqueci, mas eu ainda sei fazer cabeça⁶⁴!*” (1997). O mesmo não se pode dizer de alguns Tenharin adultos, ligados às religiões evangélicas, que várias vezes tentaram nos persuadir de que a prática do canibalismo entre os Kagwahiva é uma invenção dos brancos. Contudo, observei, algumas vezes, seus *amõi* fazendo “brincadeiras” que induziam esta prática: Examinavam cuidadosamente os braços e pernas de visitantes brancos, e diziam: *Hum! Quero comer teu braço, gostoso!*

Em 1995, apresentamos aos professores Parintintin o texto “Ecos de uma Palestra kagwahiva”, em que Dengler (1934) descreve vários aspectos da cultura antiga. Reunidos em grupos, destacaram o que consideram mais significativo na leitura realizada. Um dos cartazes, produzido por professores entre 35 a 40 anos, trazia a ilustração de uma cabeça e uma inscrição “cabeça de branco”. Acompanhava um pequeno texto, abaixo do desenho: “*Nós achamos a forma melhor de bravura que os brancos faziam com o índio, o índio matava os brancos e chegava muito feliz e quando chegava na aldeia festejava **Nhakâga**”.*

Nhakâga é traduzido como uma espécie de “troféu, feito da cabeça do inimigo”. Relatam que a cabeça era preparada e depois enfeitada com penas e conchas afixadas com breu. O guerreiro, que realizou o feito da captura do inimigo, dançava com o crânio amarrado ao braço. Já havia

⁶⁴ A cabeça de uma caça é considerada o melhor pedaço e comumente se oferece a um visitante de honra. Também é costume que o caçador receba a cabeça do animal na distribuição dos alimentos.

observado que o antigo chefe carregava uma cabeça de anta seca, amarrada ao braço, nas danças Kagwahiva. Ele explicou: os Parintintin *não fazem mais cabeça, a gente usa estas cabeças de animais só para parecer com os antigos*. (1997). Mencionaram que no Seringal Três Casas, até bem pouco tempo, ainda estavam conservados três troféus - cabeças de inimigos brancos - que os Parintintin capturaram.

Certa vez, os Parintintin, entusiasmados por este assunto, encenaram o ritual antropofágico; que passarei a descrever tal como nos foi apresentado. Os Parintintin se dividiram em dois grupos, um armado de arco e flecha; e o outro, portava flautas de cano longo. O primeiro grupo simulou um ataque ao grupo das flautas. Um prisioneiro foi capturado e levado sobre os ombros até o rio, no qual, cuidadosamente, recebeu um banho. Em frenesi, retornaram ao pátio da aldeia, levando o prisioneiro novamente sobre os ombros. Um dos guerreiros, armado de uma *mboahava* (borduna), simulou uma pancada na cabeça; e, em seguida, como decepavam a cabeça do prisioneiro com um punhal de taboca. O segundo grupo quebrou furiosamente as suas flautas no chão, ao som de gritos de guerra ensurdecidores. O outro grupo, também gritava enfaticamente: *Hua! Hua!* O corpo do inimigo foi coberto pelo que restou das flautas e por um arco e flecha. Formaram um círculo em torno do corpo do prisioneiro morto, e dançaram ao som dos cantos dos mais velhos. Curiosamente os Parintintin escolheram para encenar o inimigo um Jahoi que estava presente. Encerrada a simulação, Carlos falou a Pirova'i Jahoi: *O tempo de guerra acabou, é só prá lembrar como os antigos faziam!* (1997).

Certa vez, na aldeia Canavial, surgiu um boato que os Pirahã estavam acampados nas imediações. Dona Catarina, uma das mais antigas Parintintin do Canavial, se mostrou amedrontada diante da possibilidade de um encontro com este grupo. Perguntei-lhe o porquê, ela, então, passou a relatar as guerras e rivalidades entre os dois grupos. Para Dona Catarina tudo se passava como se tais práticas ainda pudessem ocorrer. Contou sobre um ataque à aldeia Parintintin pelos Pirahã, resultando em mortes nos primeiros. Os Parintintin, em outra oportunidade, vingaram este ataque, capturando um prisioneiro Pirahã.

Conta que, era ainda uma menina, quando um dos seus parentes falou: “*olha, cunhatã! Estão cantando, é hora do Pirahã morrer, vamos fazer biju, muito biju para festa*”. E, acrescentou: “*Meus parentes comiam*”.(1995). Segundo Marazona Parintintin, apreciavam, sobretudo os *lábios, as pernas e braços, o resto amargava*” (1998).

Nos relatos de Nimuendaju, se encontram exemplos de casos cotidianos que mostram evidências da prática do canibalismo pelos Kagwahiva. As despedidas dos Parintintin aos funcionários do posto eram por gestos que insinuavam degolamento. Faziam “*todo o possível para obter o crânio do adversário, nem que seja de uma criança, e têm até aberto sepulturas para cortar a cabeça do defunto* (Nimuendaju, 1924:79). **Tawari**, um moço muito amável, zangou-se um dia, com um olhar cheio de ódio, se sentando ao lado de Nimuendaju, lhe falou: *Os teus pés eu quero comer. Os teus olhos eu quero comer. É bom*. Um outro mandou sua filhinha, com certa formalidade, morder o braço de um dos ajudantes do posto (idem: 80). Ainda, os Parintintin perguntaram se comiam os Mura-Pirahã; diante da negativa de Nimuendaju, mostraram-se surpresos, acrescentando com naturalidade que o faziam. (idem:1924).

Segundo Garcia de Freitas (1926) os Parintintin eram unânimes em dizer que comiam os inimigos em combates. A captura do inimigo era festejada na festa da **Nhakãga**. O preparo da cabeça consistia em descarná-la, colocando-a no móquem para assar. Em seguida era fervida numa panela. Os dentes eram retirados e utilizados para confecção de colares. O guerreiro dançava com ela enfiada no braço esquerdo e, cantando, relatava como se deu o encontro e captura do inimigo. Ocorria uma luta com o prisioneiro, antes de ser abatido e degolado. Os Parintintin, então, se aproximavam do corpo, perguntando com entusiasmo quem desferiu os golpes. A festa prosseguia com o oferecimento de **kagwi**⁶⁵. Os Parintintin se colocavam enfileirados em

⁶⁵ D. Maria das Graças narrou que, antigamente, os Parintintin fabricavam bebidas fermentadas à base de milho e também de macaxeira e variedades de batatas. Estas bebidas eram consumidas, sobretudo nas festas da **Mbotawa** realizada no tempo chamado de **Pirakoiarupi**, época da piracema; e em demais comemorações. Contam os Parintintin que o **Kagwi** foi inventado pela mulher de **Mbahira**, que mastigou o milho e misturou a pasta ao mel, deixando em um recipiente com água para fermentar por muitos dias. Interessante ressaltar que Nimuendaju (1924) estranhou que os Parintintin não levassem **Kagwi** em suas viagens ao posto e, tão pouco se referiam a esta bebida em suas conversas. Atualmente o café que não apreciavam, à época do contato, tornou-se uma das bebidas mais usadas, desde a mais tenra idade e ingerida em vários horários

linha de atiradores. O matador, a passos lentos, percorria da esquerda para direita, com a cabeça amarrada ao braço, cantando músicas guerreiras. Dois jovens o seguiam, oferecendo mel de abelha e água aos homens enfileirados, repetindo a seguinte frase: - “Eis aí o teu arco”. O crânio e os vasilhames de mel e água eram colocados na frente do grupo e todos desferiam flechas, gritando *Huá!* A festa continuava com outras danças. Garcia de Freitas termina seu relato, narrando sobre o destino do corpo do prisioneiro, diziam os Parintintin: *nós acabamos, nós acabamos e davam estalos na língua fazendo menção de ter comido*. (Garcia de Freitas, 1926: 67).

A festa *Mbotava* é ainda praticada pelos Tenharin. Conforme Peggion (2004) esta festa foi retomada recentemente, a partir dos anos 80, como um evento político, que conta com a presença de convidados indígenas das aldeias Tenharin e de outros povos circunvizinhos, como também de representantes da FUNAI, FUNASA, Ministério Público e Organizações Indígenas e Não Governamentais.

No passado, a festa era realizada em comemoração à morte do inimigo. *Kwahã* Tenharin narrou a Peggion como tratavam de conservar a cabeça do inimigo até o ritual denominado *embuahube'ga*. Segundo o autor, este ritual é bastante semelhante à festa Kayabi, chamada *yawotosi*. A cabeça, descarnada e enfeitada, era posta no meio do círculo. Os homens, dançando e cantando, portavam cada uma *mboahava*. Aqueles que nunca tinham quebrado uma cabeça batiam suavemente com a *mboahava* sobre a cabeça do inimigo, colocada no centro da roda de dançarinos. Num dado momento o guerreiro que matou o inimigo era chamado pelo chefe para desferir o golpe da vingança. O guerreiro batia com força na cabeça do inimigo e caía no chão. Carregado até a casa, permanecia por um longo período na rede, alimentando-se muito pouco. Após este período era levado até o rio, recebia um banho e era renomeado. (Peggion, 1996: 23).

Colocadas estas questões preliminares, passarei a descrever como ocorre, na atualidade, a festa *Mbotava* entre os Tenharinn. A cabeça do

durante o dia. Nas festas contemporâneas as bebidas oferecidas costumeiramente são o café e sucos industrializados.

inimigo que ficava ao centro no moquém, atualmente foi substituída pela anta. Os preparativos da festa se iniciam no mês de junho, e, comumente, ela se realiza no mês seguinte. O chefe da aldeia anfitriã reúne seus parentes para informar a data de realização do evento e escolher os grupos de trabalho. São organizados cinco grupos para pescaria e caça, três para coleta de banana e sal do mato e mais três para quebra da castanha. Os grupos domésticos também fabricam farinha de mandioca em grandes quantidades. Colhem bananas verdes na roça do anfitrião, deixando-as para amadurecer até o dia de sua distribuição na festa. O anfitrião escolhe, ainda, cinco mulheres de cada metade (*Mytý/Kwandu*) para preparar a alimentação da festa e pilar castanha. Marca uma data única para a chegada da caça, pesca e coleta.



Ritual de chegada do caçador, realizado na aldeia Traíra (Foto 11)

Os homens dos grupos de trabalho da festa, na data estipulada, chegam à aldeia, gritando e atirando com suas espingardas e flechas. Os

caçadores trazem as suas caças nas costas, e, o anfitrião canta para elas. Todos começam a se pintar e dançar o *Yrerupukuhu*.

Convidados e anfitriões se ornamentam com pinturas corporais, de acordo com sua metade exogâmica, utilizando o óleo de genipapo e, algumas vezes, o urucu. Conforme Peggion (2004) a metade *Myt̃y* é responsável por cuidar do moquém da anta, enquanto o imenso cesto de farinha de mandioca é carregado pela metade *Kwandu*⁶⁶. O início da festa é marcado pela oposição entre anfitrião e convidados. Estes últimos chegam ao local ritualizando a agressividade, falam alguns insultos e prometem atacar os anfitriões. O diálogo travado entre as duas partes opostas é semelhante ao existente no mito do “Jabuti e a Arara Maracanã”⁶⁷.

- Onde está o dono da casa? - diz um dos visitantes
 - Grita o anfitrião: - Está aqui!
 - Aí vai taboca, jaboti! Aí vai taboca no teu rumo! - diz o visitante.
 - Deixa vir, responde o anfitrião. Os visitantes então lançam flechas sobre as cabeças dos anfitriões.

O anfitrião canta no meio dos convidados, lembrando feitos guerreiros e pede para as jovens solteiras falarem bem alto, na tentativa de espantar os maus espíritos. Posteriormente o moquém que está ao centro é flechado. Fazem uma grande roda e iniciam o *Yrerupukuhu*. A maioria dos homens porta instrumentos de sopro (*Yreru*), flautas de um cano, mediando cerca de 1,5 m a 3 m de comprimento; excetuando alguns mais velhos, à frente da fila dos dançarinos, que carregam flautas de três a cinco canos curtos, com tamanhos que variam entre 15 a 30 cm. O compasso é marcado pela batida do pé ao chão e pelo som do *agwahiva*, um traçado de sementes de pequiá, que funciona como um

⁶⁶ Parece existir aí uma inversão, mutum - pássaro coletor - cuida da caça, enquanto gavião - ave caçadora - dos produtos da agricultura.

⁶⁷ Este mito trata do casamento do jabuti Mina e a Arara. O jaboti era criticado pela Arara, porque não conseguia subir na árvore para apanhar os frutos, por isto se separaram. Passado um tempo, a arara e sua família foram visitar a aldeia do jabuti. Jabuti vê o corpo da arara arranhado e desconfia que ela dormiu com o maracanã. A arara diz para sua família: - Vou oferecer mingau ao meu marido, se ele não aceitar vou embora. Preparou o mingau, mas o jaboti, zangado, afastou a cuia, mas, ao ver a arara se preparando para partiu, chamou-a: - Vem cá, traz o mingau que eu agora tomo. Mas a arara partiu com seus pais e nunca mais o jabuti se casou com a Arara.

chocalho, amarrado ao tornozelo. Após duas a três voltas, as mulheres, pouco a pouco, entram na roda e se posicionam no lado externo, enquanto as flautas apontam para o interior do círculo. Com um dos braços enlaçam pela cintura seu par e, a outra mão serve de apoio à flauta de seu parceiro. As mulheres **Myt̃y** dançam com homens **Kwandu** ou vice-versa. Os mais velhos relataram que antigamente as mulheres não dançavam nesta festa, era uma festa essencialmente masculina.

Durante a festa são distribuídos alimentos aos convidados, como bananas e produtos industrializados, doados pela FUNAI e demais organizações. O prato principal é a carne de anta moqueada e cozida, por várias horas, juntamente com o leite da castanha pilada; e, posteriormente servida, com a farinha de mandioca. Em um destes rituais, observei também que os enlutados receberam pinturas que cobriam todo o rosto de preto, alguns vestiam blusas pretas de mangas comprida.

Após o relato das duas festas poderemos chegar ao seguinte sistema que nos permite estabelecer algumas correlações:

	MBOTAVA	FESTA DE SANTO
Preparativos	Grupos para caça, coleta, Produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e ornamentos, preparação da tinta para pintura corporal	Criação de animais domésticos, produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e do boi, ensaios de hinos e danças. Corte do tronco que servirá de mastro
Convite	Cartas formais às organizações governamentais e não governamentais, associações indígenas	Convite pela rádio
Símbolos	Moquém no centro do pátio	Mastro enfeitado próximo ao porto
Anfitrião	Anfitrião canta em meio aos convidados	Procissão com cantos, circunda as casas da aldeia
	Noção de honra e status da comunidade que recebe	Noção de honra e status da comunidade que recebe
	Chefe do grupo que recebe organiza a divisão de trabalho entre metades	Divisão do papel anfitrião (juiz, mestre sala e mordomo)
Sacrifício	Anta (animal selvagem)	Porco, boi e pato (animais domésticos).

Rivalidade e Conjunção	Inicia com a ritualização do conflito coletivo.	Etiquetas de boa recepção aos convidados. Oposição entre grupos– torneios de futebol
	Dança coletiva. Brancos convidados assistem ou participam	Forró, brancos e indígenas dançam.
	A agressividade é canalizada para o inimigo, representado na anta. (flechas no moquém)	Agressividade é contida e individualizada, (conflitos entre indivíduos no decorrer da festa). A agressividade é canalizada para o pato doméstico. (cabeça decepada pela borduna)
Danças	Yherupukuru	Forró, boi-bumbá, quadrilha
Alimentos	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala Distribuição de alimentos industrializados recebidos de doações (ONGS e órgãos governamentais) e alimentos assados/cozidos Café e sucos industrializados	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala Distribuição de alimentos. Sobras de comida são lançadas nos presentes Café e sucos industrializados
Afinidade	Kwandu dança com <i>Myty</i> Afinidade	Mulheres devem dançar sem recusar parceiros (consanguíneos ou não). Padrinhos de fogueira, controle da agressividade, domesticação da diferença. Consaguinização e contratação de afins.
Vestimentas	Pinturas corporais segundo as metades e ornamentos usados na festa	Roupas novas compradas para serem usadas na festa
Convidados	Indígenas de outras aldeias e outros povos. Representantes das ONGs e órgãos governamentais	Regionais circunvizinhos, indígenas, Tora, Parintintin de outras aldeias e cidade. Representantes das ONGs e órgãos governamentais
Músicas	Músicas que tratam de feitos guerreiros Anfitrião que canta em língua Kagwahiva – prestígio	Hinos, orações. Prestígio do rezador, que conduz as orações e cantos (latim e português)
	Alteridade na forma de cabeça do inimigo morto (cabeça da anta) e convidados brancos	Alteridade é sublimada nos convidados Sacrifício do pato.

tabela 09

Vários estudos antropológicos têm se preocupado em descrever e analisar as festas indígenas, que são tomadas como mecanismos de

cooperação entre famílias no âmbito de redes que extrapolam as fronteiras étnicas, ao mesmo tempo em que as produzem e as expressam. Do mesmo modo em que estão amparadas num sistema de dádivas e prestações entre humanos de grupos sociais distintos e entre *humanos e não humanos*.

Fernandes menciona que as festas, realizadas entre os Kaingang, dedicadas à celebração de dias de santos, relacionadas ao catolicismo popular, se constituem em eventos que expõem a *parentagem* ao exterior e também a regimes de trocas simbólicas, matrimoniais e materiais (Fernandes, 2003: 139). Tassinari (2003) nas suas análises sobre as festas Karipuna, apontou convergências entre a ética católica e indígena que revelam importantes mecanismos de congregação da diversidade, de aproximação de estrangeiros para uma rede já estabelecida de sociabilidade. Sztutman faz uma reflexão sobre os modos de comunicação da Guiana indígena, com base nas festas de caxiri e sessões xamânicas. Para o autor, "*uma das questões chaves para se compreender a comunicação nas paisagens ameríndias reside na possibilidade de subverter limites entre as noções de humanidade e extra ou não humanidade*". (Sztutman, 2002: 03). No caso das duas festas, **Mbotava** e Festa de Santo, embora sejam bastante diferentes entre si, pode-se constatar a mesma estrutura e, sobretudo semelhanças entre o papel ocupado por estes eventos na atualidade. Como mencionei, a festa **Mbotava**, praticada pelos Tenharin, foi retomada recentemente como um evento político, que conta com a presença de representantes de agências da sociedade nacional; na Festa de Santo, entre os convidados principais estão os brancos regionais. Também existe um esforço da aldeia Traíra para atrair a participação de agentes de órgãos governamentais e não governamentais. Contudo, a festa da **Mbotava** consegue congrega mais convidados destas agências, ao contrário daquela, sobretudo por ser festa indígena.

Em ambas as festas, o anfitrião, chefe de um grupo local e, na outra, o juiz da festa, são doadores de carne e distribuidores de alimentos aos visitantes, todavia na festa **Mbotava** a carne consumida é de um animal selvagem, resultado da caça e simboliza o inimigo a ser

canibalizado. Na Festa de Santo é oferecida a carne de animais domésticos, estes criados no decorrer do ano e sacrificados nos dias que antecedem ao evento pelo juiz da festa. Até 1923 tem-se notícia que os Parintintin não utilizavam como fonte alimentícia os animais de criação, os quais eram seus xerimbabos. Contudo, na atualidade são consumidos sem restrição. Este fato é confirmado também pelos relatos do SPI, que tratam de uma visita dos Parintintin a um seringal. Nesta ocasião, em sinal de cordialidade, o seringalista manda matar um boi, que seria servido como refeição, mas os Parintintin se recusaram a se alimentar da carne de um xerimbabo⁶⁸.

Para efeito de análise, traçaremos um paralelo com as festas Cinta Larga, descritas por Dal Poz. A casa nova, a roça e o animal – no caso sempre doméstico e nominado pelo anfitrião - são as condições necessárias para a celebração do ritual, mas os convidados são a condição social. Os convidados assumem a posição do outro, o afim, o que vem de fora, portanto inimigos. No ritual, segundo o autor, “anfitrião e vítima ocupam posições equivalentes. Jogo especular, no qual o animal socializado tomou o lugar do anfitrião animalizado, e é agora inimigo para os convidados”. (Dal Poz, 1991:201- 265). Nas duas festas *Mbotava* e Festa de Santo, contudo, os convidados são a condição essencial para a realização do evento.

Se como sugere Villaça (1992), a comensalidade é produtora de identidade, podemos dizer que mudanças significativas na identidade Parintintin se processaram no decorrer da experiência do contato. O fato dos Parintintin partilharem alimentação e festejarem em conjunto com os brancos parece representar uma espécie de domesticação da diferença. Neste evento, os Parintintin procuram tornar conjuntivo o que era diferente e, possivelmente realizar futuras alianças, via casamento. Uma tentativa de atrair estes regionais para o interior, mas nos próprios termos dos brancos, imitando e remodelando suas comemorações; ao inverso do que

⁶⁸ Este parece ser um comportamento peculiar dos Kagwahiva, como nos mostra o exemplo dos Kagwahiva Juma, localizados próximos a Lábrea (AM) que possuem vários animais de estimação, sobretudo papagaios, os quais são tratados como entes da família. Quando esses animaizinhos morrem são enterrados com um ritual de choro. Comunicação pessoal de Doraci Edinger (1996), que atuou em uma expedição conjunta entre OPAN/CIMI e FUNAI para atendimento de saúde deste grupo.

ocorre na **Mbotava**, os convidados brancos são atraídos para dentro, mas nos termos Kagwahiva.

Na festa de Santo existe um esforço para manter a cordialidade entre visitantes e anfitriões. As hostilidades, comumente, ocorrem entre Parintintin, sendo que os mais exaltados são amarrados até acalmarem-se. Caso, eventualmente, qualquer branco crie conflitos com os Parintintin é imediatamente retirado do local. A superioridade dos anfitriões diante seus convidados se expressa tão somente no prestígio daquele que convida e demonstra generosidade e hospitalidade, levando os convidados a contrair uma "dívida". Como forma de reciprocidade, os Parintintin são convidados para as festas dos colonos e torneios de futebol⁶⁹. Isto nos sugere que esses brancos, como também indígenas estrangeiros, passam a ocupar o lugar dos antigos grupos locais, que se reuniam na grande festa **Mbotava**. Vale ressaltar que não existe um interesse efusivo na participação dos Tenharin nesta festa, embora sejam convidados e os Parintintin participem da festa da **Mbotava** realizada por aqueles. Com os Tenharin trocam-se alimentos, conhecimentos e festas, mas não casamentos. Como já apontei anteriormente, as experiências de casamento Parintintin/Tenharin comprovam que não houve troca recíproca. Os homens Parintintin doados passaram a constituir definitivamente o grupo de seus sogros. Com os brancos e com outros povos indígenas, ao contrário, existe a possibilidade de trocas com vantagens ao grupo. No primeiro caso, se perdem mulheres, pois os Parintintin evitam que homens brancos constituam a população da aldeia, mas se ganham mulheres brancas. No segundo caso, indivíduos de outros povos são co-residentes e passam a fazer parte da rede de alianças do sogro Parintintin. Casamentos com os brancos e indígenas de outras etnias co-residentes são interessantes para a concretização do Projeto Parintintin de retomada do crescimento demográfico.

O quadro comparativo entre as duas festas, mostra que as duas festas se realizam segundo um mesmo esquema lógico, diferenciando-se,

⁶⁹ Ocorrem disputas e torneios de futebol entre os Parintintin e comunidades regionais circunvinhas do km 37e 45. Estas disputas parecem canalizar a oposição entre grupos e é uma questão de honra para os Parintintin vencer uma partida.

entretanto, nos nexos sociológicos. Na festa *Mbotava*, a contratação da afinidade está presente. As mulheres dançam somente com parceiros potenciais, os da outra metade, enquanto que no forró da festa de Santo, as mulheres solteiras não devem recusar dança. Nesta última, os afins são trazidos para o interior, dissolvendo-se as distinções mútuas. Há que salientar que as trocas com brancos são ainda cercadas de muita cautela, as moças solteiras são, extremamente vigiadas pelo organizador da festa, não sendo permitido, durante o evento, namoro entre estas jovens e visitantes. Contudo, a Festa de Santo, embora celebre o conagraçamento amistoso e toca-se, mais enfaticamente, na clave da consaguinização, funciona também como um mecanismo para estender as redes de parentesco, e, portanto um espaço para negociação e contratação da afinidade.

Isto nos remete ao caso Karipuna, analisado por Tassinari (2003). O grupo mantém dois padrões de alianças, que, embora opostos se complementam, voltados ora, para a abertura e, ora, para o fechamento das redes de parentesco. Um deles valorizando trocas com os muito próximos, no interior de um círculo endogâmico; e o outro com cônjuges do exterior que garantem que o círculo endogâmico não se perpetue no isolamento. Como diz a autora, a idéia de “mistura” revela a abertura do padrão de sociabilidade Karipuna para o exterior, sem, contudo negar a repetição de alianças no interior de círculos endogâmicos, que evitam “espalhar o sangue” e, assim, exercem controle sobre a “mistura”. (Tassinari: 2003). Todavia, no caso Parintintin, encontramos dois planos distintos de casamentos (Parintintin/Parintintin e Parintintin/*Tapy*) de realização de uma única estrutura, em que a afinidade e consaguinidade são termos em relação, ora um pólo engloba, ora é englobado. Parece que não se trata de controle da mistura; ou como, no caso analisado por Gow (1991) sobre o povo Bajo Urubamba, que se diz “gente misturada”. Em momento algum ouvi os Parintintin se referirem que estes casamentos com estrangeiros possam lhes conferir a condição de *misturados* e, mesmo os filhos destes casamentos não são classificados como *misturados*, mas como Parintintin. Em outro aspecto, costumam dizer

sobre o ideal de casamento Parintintin que “*não é bom casar muito perto*” (Igwa:1996).

Como salientei, a **Mbotava** celebra a predação. A anta está representada no inimigo, capturado e canibalizado. A importância de se contar, neste evento, com convidados de agências governamentais e não governamentais parece estar amparado no fato de que são estes convidados que detém os recursos, os conhecimentos tecnológicos, dos quais os Kagwahiva Tenharin desejam se apropriar na atualidade. Edmundo Peggion (2004) compara estes convidados a animais de estimação e cativos de guerras para futuros rituais. A estrutura da Festa de **Mbotava** é, todavia reatualizada na Festa de Santo pela “**brincadeira da pata cega**”. Este evento traz semelhanças com o momento em que o moquém da anta é flechado.

Vale lembrar o capítulo dedicado à análise da mitologia, no qual mencionei que, no casamento da filha de **Mbahira**, o grupo afim ofereceu as carnes, entre elas, o porco e o pato. Na festa de Santo, todavia, o pato não é ofertado pelo grupo de fora, mas criado livremente no porto, e, os Parintintin costumam mostrá-lo com orgulho. Contudo, na festa, esta ave parece simbolicamente ocupar um lugar próximo ao do inimigo, e o de um afim potencial. Como já relatei, nos casos de casamentos com regionais, o sogro Parintintin quase sempre espera que seu genro ofereça em troca um animal doméstico a ser sacrificado na Festa de Santo para alimentar os convidados.

A diferenças e semelhanças entre ambas as festas podem apontar para a própria imagem que os Tenharin e Parintintin têm do Outro e como constroem as imagens deles mesmos, espelhada neste Outro. O sacrifício de uma ave aquática é sugestivo, as características deste animal apontam para uma certa ambivalência, representando uma mediação entre o céu e terra. Isto nos sugere que, para os Parintintin, os convidados brancos regionais, embora representem a alteridade, são passíveis de domesticação e parecem estar associados a um grupo local, com o qual se trocam casamentos. Especificamente, estes brancos já não são classificados como inimigos, selvagens, com os quais somente é possível a guerra e a predação, mas como parte das suas relações domésticas. No

entanto, embora alguns *Tapy'ytig* possam ser afinizados, isto não impede que ocupem um lugar ambivalente - são próximos e distantes - por isto, ainda que parentes e co-residentes são chamados de *Tapy'ytig*, o Outro Branco. Enquanto que, para os Tenharin ainda existe uma oposição fortemente marcada entre Brancos e Kagwahiva, os brancos não são casamentos preferenciais.

A Festa de Santo se inicia com uma árvore derrubada e o seu tronco fixado próxima ao porto. O mastro é um símbolo de boas vindas aos convidados, símbolo de conjunção. Se tentarmos articular este evento com o mito cosmológico, imediatamente nos remeteremos à cena em que o herói canta e bate nos esteios da casa, causando o dilúvio e a separação entre gente do céu e da terra. No início da festa de Santo, todavia é necessário fixar o mastro, anulando diferenças entre convidados e anfitriões para, no seu final, derrubá-lo, recolocando de algum modo novamente esta diferença. A festa *Mbotava* se inicia com a ritualização do conflito entre jaboti-anfitrião (terrestre) e arara-convidados (céu), é exatamente a destruição do moquém, o ataque à cabeça do inimigo, representada na anta, que a hostilidade é anulada, dando lugar a afinização.

Os Kagwahiva eram, no passado, cantores por excelência, compunham músicas sobre situações importantes que vivenciavam. De forma muito semelhante ao cantador Araweté, os cantos Kagwahiva eram uma maneira de relatar acontecimentos, "ele conta-canta o que vê e ouve" (Viveiros de Castro, 1986:543). Ainda os mais velhos têm o domínio desta prática e, em algumas ocasiões, na aldeia Tenharin, o velho Luís, ornamentado com seus objetos rituais, costumava circundar as casas, entoando canções. No início de qualquer atividade dos cursos de formação, esses mais velhos também eram chamados a saudar os participantes, cantando. Atualmente poucos jovens são iniciados nesta arte e quase sempre utilizam cantos de antigas composições de seus *amõi*. Geralmente, o cantador anda de um lado ao outro e, ao final de cada estrofe de versos, ocorre uma pausa em que são sopradas notas no *dirya*. As letras das músicas são curtas e repete-se a mesma estrofe várias vezes.

Na festa da **Mbotava**, é de praxe, que o cantador principal seja necessariamente o anfitrião da festa. Caso o anfitrião não domine esta habilidade terá que recorrer aos mais velhos, sinal de vergonha e desprestígio. Na festa de Santo este papel de destaque é dado ao organizador da festa, que “puxa rezas e hinos”. Os hinos são ensaiados exaustivamente em períodos que antecedem a festa. Assim, em ambas as festas, o canto desempenha papéis similares: garantir prestígio ao anfitrião. Do mesmo modo que as crianças Tenharin aprendem desde cedo a dança do **Yrerupukuhu**; as crianças Parintintin, da mais tenra idade, já sabem dar os passinhos da dança de forró. Diferenças por certo entre as duas festas, mas que funcionam de maneira análoga, segundo seus interesses, baseadas no pólo de termos domesticação e predação da diferença.



Chefes de grupos domésticos preparando-se para o ritual do Yrerupukuru. Detalhe a cabeça de anta pendurada. (Foto 12)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inimigos Íntimos: entre guerras, predação e dádivas

Eu sou índio, sou a raiz da floresta. Quando eu escuto alguém ou quando os animais da floresta se espantam com alguém, isso quer dizer que vai acontecer algo contra nós ou que alguém quer ferir nossa pele. São chamados “cabras”, àqueles que ficam num nível escolar mais alto que uma árvore de castanheira, mas não é sempre que esses homens conhecem o que é ser índio, o que é a vida de um índio. Quem não conhece a sociedade indígena, não é bom nem tentar pensar que ser índio é ser uma pessoa qualquer. Na verdade índio não é uma pessoa qualquer, o índio tem 100% de valorização. É com força indígena que veremos o Brasil na frente (texto manuscrito de Valeriano Tenharin: 1999)

3.3. A ritualização da guerra invisível: Os Parintintin empenhados em reconstruir sua cultura antiga.

Na parte anterior descrevi a Festa de Santo, uma situação na qual os Parintintin tentam trazer o exterior para dentro. Reproduzem e reelaboram a cultura regional como um mecanismo de inclusão do Outro na reciprocidade generalizada, que caracteriza as relações entre consangüíneos e aliados, tentando assim anular as diferenças. O mesmo não acontece nas relações com os brancos do Estado. Nas relações com estes, os Parintintin vão buscar exatamente no acirramento da diferença a forma de negociação com o Outro; tal como veremos a seguir com a transcrição do meu diário de campo sobre um ritual, realizado na aldeia Traíra, que aqui passarei a denominar aqui “ritual de simulação de guerra às autoridades”.

23 de novembro de 1997, os primeiros raios de sol acabavam de surgir e a aldeia Traíra – AM já estava a pleno vapor. Não era um dia comum, dali a algumas horas haveria uma importante reunião com autoridades oficiais. Professores, lideranças, agentes de saúde, mulheres e crianças das aldeias Parintintin (Pupunha/Traíra), professores e lideranças das aldeias Tenharin, Jahoi, Tenonde e Torá realizavam os últimos preparativos para o encontro que iria ocorrer ainda pela manhã com a presença da Coordenadora do IERAN (Instituto de Educação Rural do Amazonas - Secretaria Estadual de Educação), secretário Municipal de Educação, Representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e OPAN sobre a regulamentação e reconhecimento do curso específico de formação para professores indígenas.

Na noite anterior à tão esperada reunião, professores e lideranças indígenas acordaram como parte da programação a realização de uma dança Kagwahiva no início das atividades. Até então as negociações haviam sido realizadas entre Parintintin e o secretário de educação municipal de Humaitá, mas este último se mostrava relutante em aceitar a proposta de reconhecimento e apoio financeiro ao curso diferenciado e específico para formação de professores

indígenas. Este programa já estava em andamento desde 1995, desenvolvido pela parceria entre comunidades indígenas locais e OPAN. Afirmava, o secretário, que os professores indígenas deveriam participar do Programa de Formação oferecido aos professores rurais, ou ingressar no Supletivo, proposta a ser implementada pelo CIMI nas aldeias Tenharim, baseado no fato de não considerar diferenças entre os regionais e os povos indígenas locais. Nas suas palavras, “os índios já são aculturados e além do mais a pouca demanda não justifica tanto gasto de recursos”.(1997) Diante do impasse, foi acionada a Secretaria Estadual de Educação - Manaus (AM) e convocada uma reunião, na aldeia Traíra, com a coordenadoria deste órgão.

Próximo ao horário da reunião, as lideranças Parintintin incumbiram os membros da OPAN para vigiar o porto e o varadouro de acesso à BR, avisando com um tiro de espingarda a chegada das autoridades convidadas. Solicitaram que, eu e o antropólogo (docente do curso) recebêssemos as autoridades, enquanto preparavam suas pinturas corporais. Logo que os convidados desembarcaram no porto, o representante da FUNAI perguntou:

- Cadê as lideranças? Esqueceram da reunião? Não tem nada preparado, as autoridades estão aí. Temos pouco tempo, ainda hoje voltaremos para Humaitá e não queremos pegar a estrada à noite.

Passados alguns minutos, os Parintintin romperam o silêncio, aproximando-se em fila indiana, entoando cantos na língua Kagwahiva. Os corpos estavam pintados à base de carvão e a cabeça ornada com **akanitara**⁷⁰. Portavam ainda arcos, flechas e flautas longas de um cano. Os mais velhos vinham à frente cantando na língua Kagwahiva, marcando o compasso com o **agwahiva** e flautas de cano curto.

Em sentido anti-horário, iniciaram a dança do antigo ritual de **Yrerupukuhu**. Após a primeira volta, as mulheres uma a uma procuravam seus pares. Flashes das máquinas fotográficas disparavam em meio à poeira levantada pela batida firme dos pés no solo arenoso. Uma das autoridades, surpresa, exclamou: - *Eu pensava que os*

⁷⁰ Espécie de cocar ou diadema, confeccionada com penas de arara e mutum trançadas em fios de algodão.

Parintintin não eram mais índios, mas são índios mesmos. Olha que lindo! Tudo pintado, com cocar, sabem cantar na língua. Até as crianças sabem dançar. São índios mesmo!

Subitamente os Parintintin pàram de dançar, entregam suas flautas às parceiras e simulam um ataque às autoridades presentes. Freneticamente, entoando gritos de guerra - **HUA! HUA!** - apontam furiosamente suas flechas para o rosto das autoridades, soltando apenas a corda do arco. O ruído causado pelo atrito dava a impressão aparente de que as flechas haviam sido disparadas, causando um certo pânico na assistência. Alguns tentaram se esquivar, outros paralisados pelo medo... Um dos funcionários, acreditando que as flechas realmente seriam disparadas, tentou afastá-las do seu rosto e sofreu um leve arranhão no pescoço. Instantes de pânico. Eu... Um pouco surpresa, pois tal ataque não estava no script apresentado na reunião preparatória, em meio à confusão, tentei acalmar os convidados: - Calma! É só um ritual, eles não vão machucar vocês.

Terminada a simulação de ataque, os Parintintin, como bons anfitriões, sorrindo, cumprimentaram afetosamente os convidados em língua Kagwahiva, desejando boas vindas e oferecendo café.

A reunião transcorreu proveitosa para os Parintintin. As propostas foram aceitas sem muita resistência das autoridades. Na verdade, alguns ainda sofriam o impacto da simulação do ataque guerreiro e não ousaram criar polêmicas com os guerreiros Kagwahiva, que circundavam a sala, pintados pelo negro do carvão.

Passarei a tratar deste ritual. Como afirma Manuela Carneiro, "etnicidade é uma linguagem não no sentido de remeter a algo para fora dela, mas de permitir a comunicação". (Carneiro da Cunha, 1986: 99). "É uma maneira de dialogar com outros grupos e para dialogar há de se compartilhar uma certa linguagem, e esta linguagem dita as regras do jogo". (idem:1998, 87). A simulação do ataque guerreiro, a dança, o uso da indumentária tradicional, por ocasião desta reunião com as autoridades pode ter se configurado como uma modalidade de comunicação.

Com efeito, os Parintintin reconstruíram a sua imagem, a partir dos próprios estereótipos das autoridades brancas do que é ser índio. Os Kagwahiva, utilizando-se de recursos simbólicos próprios, buscaram anular o discurso dos funcionários estatais que pressupunha sua total integração à sociedade nacional, e, portanto os relegava na escala de prioridades atendidas pelos recursos para Educação Indígena, destinados à Prefeitura de Humaitá e estado do Amazonas pela União. A mensagem dos Parintintin a estes representantes oficiais não era outra senão: “não nos subestimem, ainda somos guerreiros”.

Com isto não estamos afirmando que esta ação discursiva dos Parintintin teve apenas um intuito pragmático de obter financiamentos dos órgãos oficiais, mas antes que este discurso esteve amparado na reconstrução das “classificações e das pré-concepções cosmológicas, que sofrem constantemente transformações em função dos efeitos da intrusão dos brancos na vida social indígena”. (Gallois, 2002: 232). Interessa aqui, pois, refletir sobre o que está subjacente a esta ação ritual dos Parintintin, que parece querer comunicar algo mais do que uma simples encenação às autoridades oficiais. Minha tentativa consiste em relacionar a dimensão social (ritos), às práticas cotidianas dos Parintintin e a cosmologia Kagwahiva. Tais passos poderão nos permitir compreender, mais profundamente, o que estrutura este discurso e suas implicações.

Poderíamos analisar este evento como um típico ritual durkheimiano (2000), os grupos locais, partilhando signos, se apresentaram como unidade, ao contrário do que ocorre nas relações cotidianas, permeadas por uma certa rivalidade latente entre diferentes aldeias Kagwahiva e entre grupos domésticos. Este esforço em exibir ao exterior a solidariedade coletiva e coesão política dos grupos indígenas do baixo Madeira esteve, sem dúvida, amparado no discurso contemporâneo de etnicidade, fundado na categoria cultural “índios” e seu correspondente a categoria política “Terra Indígena”.

Como diz Mary Douglas, “somente exagerando a diferença entre dentro e fora, que um semblante de ordem é criado”.(Douglas, 1976:15). O ritual teve o efeito de assustar, encantar, mas também marcar

claramente o antagonismo entre dois pólos, nós/ índios, eles/autoridades brancas. Esta união dos diferentes grupos indígenas, do baixo Madeira, em torno de reivindicações comuns, possibilitou criar também um poder de força política às sociedades Parintintin e Torá, que, como vimos nas descrições anteriores, não o possuem, sobretudo porque não contam com uma população expressiva capaz de exercer pressão sobre os órgãos oficiais.

Neste ritual, os Parintintin articularam três registros. Primeiramente refizeram sua imagem a partir das próprias representações de índio genérico, reproduzida no discurso das autoridades; em segundo, esta reconstrução não se constituiu como uma retórica vazia, esteve amparada nos recursos simbólicos próprios, na sua indumentária antiga, na sua língua materna, e na maneira como concebem a relação com os seus Outros, fundada na polaridade aliado/inimigo. Por fim, articularam de forma original o discurso contemporâneo de etnicidade genérica (nós: povos indígenas) às suas categorias próprias (polaridade aliado/inimigo). Esta ação criativa dos Parintintin, com efeito, os possibilitou negociar com as autoridades oficiais. Naquele dia, como em outros eventos ocorridos para negociações políticas com o Estado⁷¹, não eram professores, agentes de saúde e lideranças Parintintin que se resignavam à palavra de uma autoridade não índia, eram realmente guerreiros Kagwahiva em uma “guerra invisível”. Gluckman (1974) já havia salientado que as relações de poder no ritual se invertem, no caso, as autoridades, representantes do poder na sociedade ocidental, são obrigadas a se submeter aos Parintintin.

A discordância entre as propostas oficiais e a dos Kagwahiva já se arrastava há alguns meses, gerando um clima de hostilidade entre as partes. Como já mencionei na análise do mito, para os Kagwahiva existem duas alternativas em caso de conflito declarado: a separação física ou a guerra. Tanto uma, quanto à outra, não teriam condições de se

⁷¹ Na reunião, promovida pelos Kagwahiva e Tora, para a implantação do Conselho de Saúde Indígena, ocorrido na cidade de Humaitá, que contou com órgãos governamentais e não governamentais, as populações indígenas tiveram a mesma atitude. Compareceram à reunião paramentadas com sua indumentária antiga, suas danças e cantos. Esta demonstração de força alcançou excelentes resultados, além de garantirem a fundação do Conselho, ocuparam os cargos de presidência e vice-presidência do órgão.

concretizarem neste caso específico de negociação política com o Estado, exigindo, assim, dos Kagwahiva uma releitura das suas categorias próprias. Como Sahlins (1990) já havia salientado, “as pessoas além de organizarem seus projetos e darem sentido aos objetivos a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural, também pensam criativamente seus esquemas convencionais”. (Sahlins:1990, 07).

Para os Kagwahiva existe uma linha muito tênue que separa aliados de inimigos, a aliança pode reverter-se em hostilidade dependendo do contexto circunstancial. A guerra, ou como se expressa na atualidade, uma simulação constante da guerra frente aos seus “inimigos fiéis” - para usar uma expressão de Carlos Fausto (2001) – não pode ser tomada somente na sua imagem negativa, como uma crise. Como já frizou Lévi-Strauss é, também, um meio de assegurar o funcionamento das instituições, estabelecendo o “vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo o caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura”. (Lévi-Strauss, 1976: 327). Nos dias de hoje, um conflito real com órgãos estatais seria impraticável, da mesma forma, manter um conflito permanente não é tolerável pelos Kagwahiva, exigindo afastamento. Assim a ritualização da guerra surge como uma saída criativa para o impasse ocorrido nas negociações, funcionando como um mecanismo para acionar a reciprocidade. E as relações “de troca de dádiva não excluem, mas pressupõem a rivalidade, podendo assumir caráter mais ou menos “agonístico” ou, mesmo competitivo” (cf. Mauss, 1950, cf. Lanna 1995).

Como afirma Peirano “o mecanismo de bricolagem, definido por Lévi-Strauss, é fundamental aqui: os elementos que entram no ritual já existem na sociedade, fazem parte de um repertório usual, mas são reinventados” (Peirano, 2003: 49). De fato, a rivalidade é um tema não somente presente na cosmologia, como, também no cotidiano das relações e nos diversos rituais Kagwahiva, como veremos a seguir em dois exemplos citados.

O ritual, que aqui denominaremos “Encontro de Grupos Rivais”, ocorreu por ocasião de uma visita dos Kagwahiva Tenharim à aldeia

Traíra. Os anfitriões receberam os visitantes de forma agressiva e os dois grupos passaram a se insultar mutuamente:

- “Vou quebrar minha borduna na sua cabeça”, falou o anfitrião, causando uma reação no visitante:

- “E eu vou quebrar o meu arco na sua”.

No final, anfitriões e visitantes riram das provocações e iniciaram a dança com as flautas.

A expressão ritualizada da rivalidade também está presente no casamento Kagwahiva, como podemos observar nesta narrativa, de Garcia de Freitas (1926), do início do século XX. Em algum momento o noivo, pintado de branco e de carvão, surgia portando suas armas de guerra e simulava um ataque contra a aldeia. Os demais saíam da casa grande e enfrentavam o guerreiro, tentando impedi-lo a atravessar o pátio e chegar até a noiva. Vitorioso, o noivo, ao avistar sua parceira lança flechas sobre ela, que foge assustada para o pátio. O noivo então joga o arco e flecha aos pés de sua futura mulher, e uma grande roda de dança forma-se em torno deles. Também o início da festa da **Mbotava**, já descrita anteriormente, está marcada pela rivalidade entre anfitriões e convidados.

Isto nos aponta que o evento analisado é bastante semelhante às demais cerimônias no aspecto em que consiste a polarização entre grupos rivais, anfitriões e visitantes. Mas no caso do ritual “simulação de guerra às autoridades”, os papéis foram invertidos, pois, geralmente, o que vem de fora é o agressor ritual. Os visitantes, neste caso específico, não se tratavam de afins reais, mas antes de inimigos, agentes do governo que se negavam a estabelecer uma relação de reciprocidade positiva.

Esta ação dos Parintintin, que descrevi acima, não se configura como um fenômeno isolado, vários etnólogos têm observado que cada vez mais as populações indígenas das terras baixas sul-americanas têm buscado amparo em suas próprias concepções cosmológicas e cerimoniais, remodelando-as de forma criativa para melhor enfrentar as relações desiguais com a sociedade nacional. Vale mencionar a semelhança destas estratégias Parintintin com as utilizadas no evento,

analisado por Jonathan Hill (2002), entre Wakuénai (Baniwa) de San Miguel, da região do alto rio Negro. Estes índios usaram o ritual de trocas cerimoniais, o *pudáli*, para se apresentar aos agentes brancos do governo, no intuito de transformar relações sociopolíticas ambíguas com estas instituições governamentais. Mas, este mesmo ritual foi utilizado, em outro contexto, para denunciar as relações de exploração a que estavam submetidos pelos comerciantes locais.

A comparação de Lévi-Strauss (1997) entre jogo e rito parece ser adequada para concluirmos nossa análise. Conforme o autor, o jogo é disjuntivo: ele cria um afastamento entre jogadores ou campos, que no início da partida não eram tão marcados, ao passo que, o ritual é conjuntivo, pois estabelece uma união, que no início são dados como dissociados. Da mesma forma, como vimos, o ritual realizado para as autoridades inicia também com a separação e rivalidade entre anfitriões (Kagwahiva) e brancos (autoridades). Mas após a simulação do ataque, os Kagwahiva receberam afetosamente as autoridades, ofereceram café, e, no final da reunião alimentos.

O oferecimento de café, em nossa sociedade, é uma linguagem que entendemos como parte da etiqueta de boas vindas, todavia, nos parece que esta bebida adquiriu uma importância fundamental para os Kagwahiva, que extrapola o simbolismo de nossa sociedade. Os Kagwahiva costumam oferecer esta bebida aos visitantes, sendo também muito bem aceita a atitude de um estrangeiro branco presentear o anfitrião com um pacote de café e açúcar assim que chega à aldeia. Como já nos referimos, para os Parintintin a troca de alimentos marca a possibilidade de aliança. Não oferecer ou não aceitar o convite de comer dos alimentos oferecidos é extremamente ofensivo.

O "*That all share food*" já apontado por Kracke (1978) e Schroeder (1995) continua operando nas relações internas Kagwahiva. O circuito interno de troca de alimentos permeia as relações entre grupos familiares aliados. Um exemplo é suficiente. Em determinada ocasião, um frango fora abatido e dividido por mais de dez famílias. Os pratinhos circularam pela aldeia com um pouquinho de caldo e pedacinhos de carne. Em se tratando de estrangeiros, o não estabelecimento de troca por alimentos

pode dificultar as relações entre as partes. Já presenciamos pessoas, que desenvolviam trabalhos sociais na aldeia Traíra, serem convidadas a se retirarem da comunidade por negarem-se a comer com eles, ou ainda por não se mostrarem generosos para com eles na partilha de sua comida. O oferecimento de comida às autoridades, só ocorreu porque a reunião transcorreu como os Parintintin esperavam e suas reivindicações foram aceitas, caso contrário, possivelmente elas seriam convidadas a se retirarem da aldeia, sem nenhuma generosidade.

Como procurei mostrar através da análise deste evento, as ações dos Parintintin pautaram-se nas suas próprias categorias culturais e em princípios de sua cosmologia. Com novos arranjos por certo, diante da situação de coexistência com a sociedade nacional, mas ainda orientadas pelas categorias - "rivalidade e reciprocidade" - que sempre marcaram as relações estabelecidas pelos Kagwahiva com seus "inimigos preferenciais".



Encontro de grupos que se insultam mutuamente (Foto 13)

A partir das descrições apresentadas seria possível submeter mitos e rituais a um sistema, procurando tratá-los, como afirma Oliveira Castro

(1994), nas suas correlações ou “conjuntos conexos”, que podem apresentar algumas relações entre si e que nos informariam possíveis significados da sociedade Parintintin na contemporaneidade.

Mito Cosmológico (cap II)	Mito do branco (Cap.I , pg 60)	Ritual Simulação de Guerra (CpIII)	Festa de Santo (CpIII)	Mbotawa (CPIII)
Separação entre grupos rivais Separação entre gente do céu (arara) e da terra (mutum)	Separação entre Kagwahiva. Permanência (mata) mudança (cidade)	Separação entre índios e autoridades estatais	Convidados (brancos, outros povos indígenas, Parintintin de outros lugares) e Anfitriões Parintintin da aldeia Traíra)	Separação entre convidados (arara-céu) e anfitriões (jaboti-terra)
Água toma a terra, gerando o dilúvio e a separação entre Kagwahiva	A água transforma Kagwahiva em brancos, gerando a transformação cultural Kagwahiva:: branco	Visitantes chegam pelo rio, índios aguardam na mata.	Mastro (floresta) fixado próximo ao porto, símbolo de boas vindas aos convidados.	Inimigo recebe um banho no rio e sua carne cozinhada tornando-se comestível.
Herói possui os recursos da terra	Branco possuem objetos da civilização	Estado possui os serviços assistenciais	Parintintin são ofertantes de alimentos e hospedagem	Anfitriões são ofertantes de alimentos e hospedagem
Objetos lançados pelo herói, transformados em não alimento, devido à ausência de fogo	Objetos machados, ferramentas oferecidas por Mbahira aos Kagwahiva que se tornaram brancos.	Autoridades acatam as reivindicações dos Parintintin.	Oferecimento de alimentos. O não alimento - são lançados nas pessoas (farinha, bananas putrefatas e sobras de gorduras) Pato é sacrificado e transformado em alimento	Oferecimento de alimentos e da carne do inimigo (representada na anta).

Hostilidade na terra/Aliança no 3º Céu/ relações são retomadas com a devolução das coisas da terra	Negação da mudança e reciprocidade Kagwahiva – mata Branco – cidades e ferramentas	Hostilidade real/reciprocidade de dádivas Branco- serviços Kagwahiva – alimentos e cordialidade	Oposição nas partidas de futebol/ Consaguinização/ Aliança/Afinidade	Hostilidade ritual/aliança/ Afinidade
Disjunção entre céu e terra/ Conjunção relativa- relação distante, mas sem medo	Disjunção entre brancos e kagwahiva Relação distante e culturalmente heterogenia	Disjunção inicial resultando na Conjunção temporária entre Autoridades/Kagwahiva	Conjunção convidados e anfitriões	Disjunção inicial, resultando na Conjunção entre convidados e anfitriões
Reciprocidade negativa (roubo do fogo e flechas) para construir o mundo	Mantendo diferenças e especificidades culturais	Relação de reciprocidade negativa e possibilidade de guerra, caso a generosidade seja quebrada	Anulação das diferenças culturais entre brancos e índios Reciprocidade Superioridade diante dos convidados	Anulação da hostilidade inicial Reciprocidade e Superioridade diante de convidados

Tabela 10

A comparação acima nos sugere que, tanto no mito, quanto no período de decadência dos serviços assistenciais do SPI, os Parintintin passam pela “experiência do abandono” e dependem de parcerias para reconstruir o seu mundo; no primeiro caso com heróis míticos, e, no segundo, com “patrões”. Ao contrário dos demais eventos em que a rivalidade está presente, ainda que ritualizada, a Festa de Santo parece se apresentar como uma inversão, celebrando a generosidade em sua plenitude. Tudo se passa como se os Parintintin, neste evento,

buscassem travestir-se de “heróis civilizatórios” - não mais a espera da generosidade dos seus Outros, mas atuando como os grandes anfitriões, doadores de alimentos e cerimônias - devolvendo aos brancos a sua própria cultura. A aliança é celebrada, sem, contudo excluir a possibilidade de predação, simbolizada no sacrifício do animal doméstico. Como os guerreiros antigos que compunham seus cantos, mudavam de nome e ostentavam seu troféu: a cabeça do inimigo; na atualidade, a predação se expressa na acumulação de festas, saberes e tecnologias. Esta ânsia de se apropriar do saber da sociedade branca chega a ser impressionante. Alguns exemplos, mesmo em intervalos de descanso, durante os cursos de formação de professores indígenas, os docentes eram convocados pelos Kagwahiva para dar aulas de inglês e francês, ou, ainda fornecer outras informações, além do currículo ministrado. Os agentes de saúde indígena, embora reclamassem do excesso de horas extras trabalhadas, em decorrência do atendimento aos colonos da Transamazônica que procuravam seus serviços de enfermagem e exames laboratoriais, mostravam uma certa satisfação em haver dominado um conhecimento da nossa sociedade, que lhes garantia superioridade frente a estes regionais. Como diziam: *antes nós precisávamos do branco, agora o branco precisa de nós.*

Também é sugestivo observar que a prova de **Mbahira**, no “Mito do Surgimento dos Brancos”, gerou a separação entre os Kagwahiva, uns preferiram permanecer na floresta, e outros se tornaram brancos (cidade). Criou-se, assim uma distância física e cultural intransponível e, a diferença redundou em relações de predação e hostilidade, já relatada exaustivamente no capítulo I. Na atualidade, os Parintintin culturalmente encontram-se numa posição limiar e, frente a esta circunstância, mais próximos aos brancos circunvizinhos, aos Tora, Apurinã (co-residentes), do que aos Tenharin, que idealmente, segundo as antigas classificações, seriam seus cônjuges preferenciais.

Seria, então, possível relacionarmos tais constatações com o “Mito Cosmológico”. O dilúvio marca a separação física e cultural entre “Gente do Céu” (cultura) e “da Terra” (natureza). Todavia, com a intervenção de **Mbahira**, é retomada a cultura, aproximando novamente “Gente do Céu”

e “Gente da Terra”; ao mesmo tempo em que marca a diferença destes em relação a outros seres (anhangás, animais). Semelhantes entre si, “Gente do Céu” e “Gente da Terra”, darão origem à oposição entre metades exogâmicas. Do mesmo modo, os, outrora distantes, *Tapy’ytiġ* se tornaram mais próximos na atualidade e, portanto passíveis de afinização. Assim, a Festa de Santo parece apontar para a ritualização destas novas relações dos Parintintin.



“O jeito Kagwahiva Parintintin” à época do contato (Foto 14)

Considerações Finais

Inimigos Íntimos: Entre guerras, predação e dádivas

Com a participação assídua dos Parintintin em eventos políticos indígenas uma nova visão foi se constituindo, fundada na incorporação do discurso de identidade genérica. A nível macro, ou seja, nas relações políticas que os Parintintin estabelecem com o exterior, os diferentes grupos indígenas são tratados como “*parentes*”, em contraposição aos brancos. A noção de proximidade, amparada nas categorias brancas de etnicidade genérica (nós, índios), e de distância (os brancos) orientam as classificações de aliados e inimigos. Da mesma forma que para o público externo, os diferentes grupos territoriais (Parintintin, Tenharin etc) tentam se apresentar como uma unidade. Mas esta mesma classificação não orienta outros domínios. Como procurei mostrar as alianças por casamento preferenciais são projetadas para os classificados na categoria *tapy* e não para os Tenharin, classificados como Kagwahiva (nós). Já mencionei também que a relação entre Tenharin e Parintintin, ainda que incorporem o discurso contemporâneo da etnicidade genérica e se apoiem em determinadas situações, são permeadas por uma rivalidade velada.

“*Todos que não são de sua tribo são inimigos mortais*” (Nimuendaju, 1924:84), não parece ser uma afirmação exagerada do etnólogo; observa-se que no grupo doméstico, unidade mínima, a rivalidade é mais contida e a solidariedade tende a aumentar, e, sobretudo é aonde as relações se apresentarem mais estáveis. No grupo local, a aldeia, como também entre aldeias Parintintin, ou ainda entre diferentes grupos Kagwahiva, as relações são passíveis de rivalidade e atos de vingança. Todavia o grupo local, quando tomado em relação a

outras aldeias, ou a outros grupos, acaba se sobrepondo às noções de “povo Kagwahiva” e “povo indígena”. À medida que a alteridade vai gradualmente aumentando, a rivalidade pode expressar-se ao máximo, como relatei nas relações que os Parintintin mantêm com os Pirahã. Não existe mais guerra real entre ambos, mas os Parintintin procuram evitar uma relação próxima, indicando que o estatuto dos Pirahã não sofreu grandes mudanças na antiga classificação, ainda são tratados como inimigos. Exceto que já não existe um interesse dos Parintintin pelos bens Pirahã, como ocorria, no passado, pela troca de cadáveres a serem consumidos.

A despeito das mudanças ocorridas acerca das representações Parintintin sobre diferentes grupos sociais, como procurei mostrar, ainda estas relações estão amparadas em uma linha muito tênue e oscilante que separa aliados de inimigos, que tem como fiel da balança a generosidade. Vale dizer que ato de generosidade, praticado pelo inimigo pode levá-lo automaticamente para o lado oposto da relação, como também, a aliança pode reverter-se em hostilidade, dependendo do contexto circunstancial, vide exemplos no Capítulo I. Como já mencionei, considerado o caráter dualista da relação: aliado ou inimigo, o único caminho para a dissolução dos conflitos estabelecidos é a guerra ou o afastamento físico e geográfico. Internamente, a rivalidade entre grupos faz parte da estrutura Kagwahiva, mas o conflito, mesmo que inevitável, não deve ser declarado.

No âmbito externo, no passado, os conflitos eram resolvidos pela guerra constante e a predação. Estas alternativas de resolver conflitos - morte, afastamento ou predação real - possíveis na mitologia e nas relações anteriores ao contato, não mais o são no contexto específico das atuais negociações políticas com a sociedade nacional. Há então que forçar a generosidade do inimigo, “*o that all share food*” (Kracke:1978)”. Contudo a generosidade que os Parintintin esperam é incomensurável, o que nem sempre é possível de se realizar, na sua plenitude, no contexto de negociações com o exterior. Assim o branco está sempre neste limiar, ora aliado, ora inimigo.

Os Parintintin insistem em afirmar que a prática de guerra é coisa do passado. Se tomarmos como prática real, sim, poderíamos dizer que a guerra acabou, todavia a “simulação de guerra”, como meio para forçar a troca, ainda continua norteando as relações estabelecidas com o “Outro”. A guerra como se expressa na contemporaneidade com os brancos e, de certa forma como foi no passado entre os grupos Kagwahiva é o “reverso da aniquilação das diferenças, mas a possibilidade de produzir a vida social por meio delas”.(Cohn; Sztutman, 2003 :454).

À comparação do material atual com os relatos de Nimuendaju (1924) sugerem que as interpretações contemporâneas dos Parintintin sofreram rearranjos, mas ainda estão pautadas pelas antigas categorias. Nimuendaju descreve várias situações em que os Parintintin, com freqüência tentavam apoderar-se do objeto trocado. Logo que chegavam ao posto, gritavam: “*trazei, trazei machados, trazei facas*”. (Nimuendaju, 1924:82). Quando recebiam um brinde se dirigiam ao terreiro, cantavam e dançavam com o seu troféu, finalizando com gritos de guerra. Raramente traziam presentes, mas o milho, beiju, farinha foi sempre ofertado sem pedir nada em troca, pois era para a alimentação.

Nos dias de hoje, esta antiga forma dual de conceber o mundo – “generosidade/predação”, um movimento contínuo que vai desde a partilha doméstica, passa pela afinidade sogro-genro e alcança a ameaça canibal aos adversários - continua operando nas relações que os Parintintin estabelecem entre si e com os brancos. Como sublinha Viveiros de Castro sobre os Tupinambás, “não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes de substância mesma do corpo social” (1992: 62). A predação é simbólica e se expressa na apropriação dos bens e serviços da sociedade nacional que os Parintintin tomam para si, construindo novas subjetividades.

Não é somente a aquisição de bens materiais que possuem uma importância para os Kagwahiva, mas também a apropriação dos conhecimentos, festas e tecnologias da nossa sociedade. Possuir conhecimentos de informática, microscopia, mecânica, dirigir carro, pilotar deslizador, além de desenvolver a capacidade de elaborar projetos financeiros, entre outras coisas, são alguns “troféus” da

contemporaneidade. Contudo, mesmo assim, existe uma necessidade dos Kagwahiva de se voltar para o interior, “a sua cultura”, como dizem. A qualquer referência a costumes ou conhecimentos de nossa sociedade, os Parintintin logo tinham também seus conhecimentos e histórias próprias para contar. Um desejo de ser o outro, mas reelaborando-o em seus próprios termos. Como nos Tupinambás, “o outro não era apenas pensável, mas indispensável, o sócio se constituía na relação com o outro, onde a incorporação do outro dependia de sair de si. O exterior está em processo incessante de interiorização, e o interior não é mais que o movimento para fora”. (Viveiros de Castro: 1992, 26 - 39). Mas este exterior, no caso Parintintin, deve ser trazido para dentro e englobado.

Como procurei salientar pelos dados etnográficos apresentados, as relações podem ser dinâmicas e oscilantes, mesmo as classificadas na categoria de alteridade *Tapy*. O par de termos opostos, aliado/inimigo, como afirmam Grenand & Grenand, “é uma das balizas fundamentais do universo social dos grupos tupi-guarani. Nessas sociedades, fora do universo da consaguinidade, tal oposição recorta todo o campo de graus de alteridade, sem que nenhuma neutralidade seja possível”. Entre os Waãpi, um grupo também Tupi, a “oposição amigo/inimigo” os permite fazerem distinções no interior do universo dos Outros, mas, “a noção de Outro tem um conteúdo diluído, subdivido em vários conjuntos de categorias de alteridade periféricas, em que distinguem entre inimigos indígenas e não indígenas por meio da diferenciação de suas práticas de guerra”. (Grenand & Grenand, 2002:147). No caso dos Kagwahiva as categorias aliado/inimigo não são estanques em si mesmas. Diante de determinadas circunstâncias um inimigo pode se tornar aliado ou vice-versa, independente de qual categoria pertença. Porém sempre que possível, em caso de conflito interno, os kagwahiva o canalizaram para o mais distante, ou seja, para o estrangeiro, o branco, o distante do seu grupo consaguineo, doméstico ou ainda territorial.

As constatações de Nimuendaju (1924) são próximas aos exemplos demonstrados no capítulo I. A amizade pode passar repentinamente para a hostilidade. O etnólogo cita alguns exemplos. Garcia de Freitas havia tratado por vários dias de uma ferida de um rapaz

Parintintin, fato este que parecia ter criado um forte laço de amizade entre ambos. Dias depois o rapaz se envolveu num conflito com funcionários do posto. Garcia chamou-lhe a atenção e este lançou flechas que passaram rentes à sua cabeça. Estas situações levaram Nimuendaju a concluir que toda a amizade com os Parintintin era de uma natureza muito duvidosa. Em alguns momentos, os Parintintin asseguravam que a guerra havia acabado, e os chamavam de *amõi*, mas pelo menor motivo ela era reiniciada. Mesmo depois do contato, tinham o hábito de atacar o posto com flechas ao som de gritos de guerra. (Nimuendaju: 1924)

Para Nimuendaju, os Parintintin desconheciam a hospitalidade para com o estrangeiro. (idem:1924). As minhas observações, todavia indicam que os Parintintin são muito hospitaleiros, costumam carregar os pertences dos visitantes, do porto até o local da hospedagem, e são generosos com a sua alimentação. Contudo esta hospitalidade pode se reverter em hostilidade a qualquer momento em que não é possível estabelecer trocas. Certa vez, os Parintintin receberam visitante à maneira antiga. É uma sensação assustadora, para quem não está acostumado com o modo de ser Kagwahiva: correm pelo pátio freneticamente com o visitante sobre os ombros, bradando gritos de guerra, de maneira muito semelhante como carregavam cativos de guerra, já relatado anteriormente⁷².

Nimuendaju ainda não deixou de observar que os Parintintin “*eram ladrões incorregíveis [grifo meu], que empregam toda a sua inteligência, toda a sua coragem para se apoderar, pública e clandestinamente, da propriedade alheia, inclusive inventando instrumentos para facilitar a retirada dos objetos do posto*”. (Nimuendaju, 1924: 81). Descreve um saque realizado por cem índios que invadiram o posto e levaram as mercadorias. Exemplos recentes mostram que a lógica da distribuição de bens ainda opera entre os Kagwahiva, como ilustra o ocorrido durante um

⁷² Interessante ressaltar que em uma ocasião, os Karitiana visitaram a aldeia Parintintin, no intuito de reivindicar a Toyota, pertencente a APARAI, uma organização que desenvolveu trabalhos junto a eles. (relato de um Karitiana). A APARAI encerrou suas atividades e doou a toyota a OPAN para uso nos trabalhos com os Parintintin. Assim que chegaram à aldeia, os Parintintin, carregaram os visitantes de forma ritual. Talvez, percebendo o desagrado dos Parintintin, os Karitiana comentaram que realmente tinham interesse em levar o veículo, mas como estava sendo usado pelos Parintintin mudaram de opinião.

dos cursos para professores indígenas. Todas as manhãs os amõi ofereciam pratos de cará, beiju, macaxeira como desjejum a alguns docentes brancos, e recebiam em troca café com bolachas, formando um circuito de reciprocidade. Quando este circuito foi quebrado por outros docentes, que substituíram os anteriores, ocorreu o saque. Os produtos como, pacotes de leite e bolacha provavelmente foram distribuídos pela aldeia. O mesmo ocorria com a alimentação trazida pelos órgãos parceiros destinada para a manutenção dos cursistas, durante as atividades de formação. Os kagwahiva interpretavam estes alimentos pela lógica da reciprocidade, os quais deveriam ser divididos igualitariamente entre professores indígenas e a aldeia que os hospedava. A tentativa de reduzir os gastos com alimentação, limitando-a a atender somente a demanda dos cursistas e envolvidos direto nas atividades, sempre gerou conflitos entre agentes dos órgãos e Kagwahiva. Como apontou Schroeder (1995) “é intrigante esta persistência do conflito com o exterior, a tentativa de incorporar o máximo de bens e de continuamente exigir provas dos aliados, *that all share food* – distribuindo adequada e alegremente”. (Kracke: 1984; Schroeder, 1996:150).

Para os Kagwahiva do Madeira não é possível relação sem troca de dádivas, quando isto não acontece são acionados outros mecanismos que garantem sua realização, como ocorre “em boa parte da região ameríndia amazônica o conhecimento vem de fora e deve ser apropriado de formas diversas, seja pelo roubo, pela dádiva, em atos, a um só tempo, belicosos e de reciprocidade”. (Cohn & Sztutman, 2003:A52). Negar algo, não ser generoso na distribuição de bens e saberes, é criar um inimigo em potencial.

Como tentei mostrar, embora tenham ocorrido mudanças substanciais a partir do contato sistemático com a sociedade nacional, as decisões políticas Parintintin ainda estão referendadas em princípios sociais e culturais antigos. Isto nos remete a pergunta de Menendez, se diante da intensificação do contato, os Kagwahiva afinal aceitariam a provação de **Mbahira** e pulariam no poço para se tornarem brancos? (Menendez, 1987:75-97). Creio que, na atualidade, não se trata de uma livre escolha, ou isto ou aquilo, como no mito de origem dos brancos. Com

efeito, as opções estão pautadas num contexto em que não é mais possível negar a mudança e que manter a fluidez identitária é essencial para a sobrevivência. A troca, que também pressupõe rivalidade, não mais se materializa na captura real do inimigo. Ela se expressa na apropriação da essência da sociedade branca, seus saberes, tecnologias, recursos, festas etc, como também na apropriação de conhecimentos ancestrais que ainda os Tenharin dispõem e que, neste momento, são tão cruciais para os Parintintin. A identidade Parintintin se constrói neste limiar, entre a imagem que os Parintintin fazem do Outro - quer seja branco ou Tenharin - e da representação que este Outro faz dele, mas ao mesmo tempo se constrói na busca de uma diferenciação de ambos, na medida que suas opções ainda estão amparadas em esquemas culturais próprios, reelaborados a partir do diálogo com o novo contexto em que estão inseridos.

O SPI colocou à disposição dos Parintintin os bens civilizatórios, que na narrativa mítica pertenciam àqueles que aceitaram a mudança, por conseguinte, tornaram-se brancos e foram viver nas cidades. No período do “abandono”, do refluxo de bens oferecidos por este órgão, os Parintintin ficaram à mercê dos padrões extrativistas, trocando as valiosas mercadorias por trabalho e produto. Embora estas duas formas de intervenção possam ter se constituído de forma diferenciada, ambas parecem ter representado um papel semelhante ao de *Mbahira*. No tempo do dilúvio, abandonados, pediram a este herói ajuda na reconstrução do mundo cultural; na época pós-contato, todavia, foram nas frentes de colonização que os Parintintin buscaram amparo para adquirir os bens necessários para viver neste novo contexto.

A fragmentação de sua população e a crescente dependência acabou gerando nos Parintintin um sentimento de baixa estima, como observado nos seus discursos, nos finais dos anos 90: “*Minha cultura, eu quase não sei como fazer. Somos Parintintin porque vivemos na nossa aldeia*” (Kaiteí:1995). Todavia, a partir da retomada da memória histórica, e da participação crescente em eventos exteriores, os seus discursos foram se transformando. Poucos anos depois, Nilson, falou em nome dos Parintintin diante de uma autoridade municipal, que insistia em afirmar

que eles não eram mais índios, como os Kaiapó, Satere-Mawe, entre outros citados: “*Antes nós não sabia nem falar, ficava com vergonha de nossas idéias, agora a gente aprendeu a ter confiança em nós, aprendemos a falar*”. (Nilson Jahoi:1998).

Na atualidade, parece que os próprios Parintintin se mostram dispostos a serem os protagonistas desta história, assumindo o papel de **Mbahira**, indo em busca dos bens civilizatórios, quer pela lógica da predação simbólica, quer forçando a generosidade generalizada do Outro, com os quais convivem. Na visão dos Parintintin as relações com os brancos foram pautadas no campo da reciprocidade negativa, “roubaram nossa língua, nossos conhecimentos”, uma dívida histórica a ser resgatada, a ser sanada pela retomada dos conhecimentos da sociedade envolvente. A exemplo de **Mbahira**, o herói trickster que reconstrói o mundo cultural Kagwahiva pós-dilúvio, que usou de artimanhas para roubar o fogo dos urubus, se apossar das flechas de outros povos, os Kagwahiva buscam se apropriar das tecnologias brancas para reconstruir o seu mundo contemporâneo. Nem que isto implique, à maneira de **Mbahira**, se revestirem de peles de animais para ludibriar os caçadores e obter suas flechas.

Assim os Kagwahiwa Parintintin conseguem suas cestas básicas na ação social da Prefeitura, são atendidos pela FUNAI e outros órgãos, realizam sua **Mbotava** anual com o nome de Festa de Santo, na qual convidam seus aliados indígenas e não índios. Entre guerras virtuais e trocas de dádivas, a despeito do contato avassalador, os Parintintin tentam reconstruir a si mesmos, apropriando-se do Outro. Isto nos sugere que tanto o ritual “simulação de guerra às autoridades”, como os casamentos com cônjuges não índios, estes últimos já afinizados, podem ser entendidos como formas de apropriação diferentes, mas que fazem parte de um mesmo universo simbólico.

Tais constatações apontam que os casamentos realizados com brancos vizinhos e outros povos indígenas se realizam apoiados na superação da dualidade entre estrangeiros e parentes. É necessário trazer para o circuito de parentes estes *distantes-próximos* que os Parintintin convivem cotidianamente, dançam e comem juntos por ocasião

da festa de santo e dos torneios de futebol. Portanto, provavelmente estes regionais vizinhos e co-residentes de outras etnias são transformados em aliados e afinizados, cumprindo um papel próximo ao da outra metade. Com a impossibilidade de se efetuarem casamentos equilibrados e sistemáticos entre metades opostas, devido às razões demográficas já apontadas, estes grupos sociais podem estar ocupando a condição do Outro próximo, do afim potencial. Os Parintintin mudaram, por certo, mas para se manterem os mesmos, como costumam dizer, “do jeito Kagwahiva Parintintin.

Referências Bibliográficas

ALBERT, B. **O ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza.** In *Cadernos UNB.*, Brasília, 1995. Série Antropologia 17 A.

_____. Introdução : Cosmologias do contato no norte- amazônico. In: Albert e Ramos, A .R. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte -amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 09 -21.

AMAZONAS E ACRE, Inspetoria. **Relatório SPI.** Manaus, 1914/1921/1924//1927929/1930/1931/1932/1939/1941/1945/1949/1965/1967.

BARTH, F. (Comp.) **Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales.** Tradução Sérgio I. Rendón . México: Fondo de Cultura Econômica, 1976. Título original: *Ethnic groups and boudaries: the social organization of culture difference.*

BRUNELLI, G. Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: Langdon, J. M (Org). *Xamanismo no Brasil*, Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996. p. 233-266.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora/ Universidade Federal de Brasília, 1976. 118 p.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil: mito, história etnicidade,** São Paulo: Brasiliense/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 173p

_____. Saberes Locais, tramas identitárias e sistema mundial na Antropologia. In *Revista Sexta Feira*, outubro 1998, n.03, Fronteiras, Pletora Ltda, ISSN1415-689X, p.80-97.

CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO. E. **Vingança e Temporalidade : os Tupinambás.** In *Anuário Antropológico/85.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

CARTAGENES, Rosa & Lobato, João Carlos. **Projeto de Atuação junto aos Índios Kawahib.** In: *Arquivos OPAN*, 1987 (original datilografado).

CLASTER, P. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** Trad Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, 276p. (Título original: *La Société contre L'Etat – recherches d'anthropologie politique*).

COHN, C. Sztutman, R. O visível e o invisível. *In Guerras. Revista Sexta Feira.* São Paulo: Fronteiras : Pletora Ltda, n.07, p.43 –56, 2003.

CORRÊA, M. T. "Princesa Do Madeira": os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM., São Paulo, 2002, f. 192. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). USP.

DAL POZ, J. No País dos Cinta-Larga: uma etnografia ritual. São Paulo, 1991, f 360. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) USP.

_____. Dádivas e Dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta –Larga. Campinas, f 342, 2004. (Dissertação de Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Universidade Estadual de Campinas.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976. (título original *Purity and Danger*, 1966).

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: O Sistema de Casta e suas implicações.** EDUSP: São Paulo, 1992.

DURKHEIM, E. **As formas Elementares da Vida Religiosa.** O sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2000 (2ª t). Coleção Tópicos. (Título original *Lês formes élémentaires de l' avie religieuse*).

FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 587 p.

FERNANDES, F. **A organização social dos Tupinambá.** São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948. 326p.

FERNANDES, R. C. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica.** São Paulo:2003. 288f. Dissertação (Doutorado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade de São Paulo.

FREITAS, J. G. **Os Índios Parintintin.** *Journal de la Société des Americaistes* de Paris, 1926, n.s. Paris, 18: 67-73.

GALLOIS, D. T. **Nossas Falas Duras: discurso e auto-representação Waiãpi.** In: Albert e Ramos, A .R. (Org). *Pacificando o Branco:*

cosmologias do contato norte-amazônico, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 205 – 237.

GONÇALVES, M. A. T. Nomes e Cosmos: Onomástica Entre os Mura Pirahã. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Museu Nacional. 1990. Comunicação n.20. p. 1-37.

GOW, P. *Of Mixed Blood and History in Peruvian Amazônia*. Claredon Press, Oxford, 1991.

GRENAND P.; GRENAND F. Em busca da aliança impossível: os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). In: Albert e Ramos, A .R. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 145 – 173.

GLUCKMAN, M. Rituais e Rebelião no Sudeste da África. In: *Cadernos de Antropologia*, Brasília:UNB, 1974.

HILL, J. D. Musicando o Outro: ironia, ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In: Albert e Ramos, A .R. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 347- 374.

HUGO, V. *Os Desbravadores*. Edição da Missão Salesiana de Humaitá - Amazonas, V. II, 1959.

KRACKE, W. *Force and Persuasion: Leadership in Amazônia Society*. Chicago -London: The University of Chicago Press. 1978.

_____. O Poder do Sonho no Xamanismo Tupi (Parintintin. Série Antropologia nº 79, Universidade de Brasília, Brasília s.d.

_____. Kagwahiv Moieties: Form without Function? *In Marriage Practices in Lowland South América*. Kenneth M. Kensinger (org). Chicago : Ed Urbana, University of Illinois Press. 1984a. P 99- 124.

_____. Ivaga'nga, mbahira'nga e Anhang – Gente do Céu, Gente das Pedras e Demos da Mata: espaço cosmológico e dualidade na Cosmologia Kagwahiv, University of Illinois at Chicago. In: COSMOLOGIA TUPI, REUNIDO POR EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO. REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 16- 17 de abril de 1984b. (datilografado)

KRACKE, W. e LEVINO, J. C. Um Mundo Em Movimento: os Parintintin. *In Anuário Antropológico/99*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. ISSN0102-4302, 1999, p. 145 – 156.

KUROVSKI, A & PEREIRA, E. S. Relatórios do Projeto Kawahib. Arquivos da OPAN. Humaitá, 1995 - 1999.

LANGER, Ana & Heringer, Ezequias. Projeto Madeira: levantamento das populações indígenas do médio Madeira, Manicoré, FUNAI, 1981 (cópia datilografada).

LAVERA, B. Dicionário Parintintin – Português Português – Parintintin. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1981.

LANNA, M. *A Dívida Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora Unicamp, 1995. 254 p.

_____. Ensaio Bibliográfico: sobre Marshall Sahlins e as Cosmologias do Capitalismo. *IN Revista Mana 7 (1)*, Rio de Janeiro: 2001. p. 117-131

LARAIA, R.L. *Tupí: Índios do Brasil. Atual*. São Paulo: FFLCH-USP. 1986. 1986, 298 p.

LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. EDUSP: São Paulo, 1995.

LEVINHO, J. C. Parintintin. Relatório Ministério da Justiça - FUNAI. Centro de Documentação e Informação. Brasília, abril- 1990. *Índios do Brasil* n.01.

LEVI-STRAUSS, C. *Lê triangle culinaire*. L' Arc 26. Paris, 1968.

_____. Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul. *IN E. Shaden (ed). Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp 325-339.

_____. *Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed. 1982, 540 p.

_____. *O Totemismo Hoje*. Lisboa: Edição 70, 1986.

_____. *O Cru e Cozido 1 - Mitológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Antropologia Estrutural*. Trad. C. S. Katz, E. Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 5ª ed. 1996.

_____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Trad. M. C. Pandolfo, 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1993.

_____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papyrus, 1997.

- _____
Estruturalismo e Ecologia. In *O Olhar Distanciado*.
Lisboa. Edições 70, 1986 p. 146-173.
- LOPES DA SILVA, A. **Nomes e Amigos**: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê. FFLCH – USP. São Paulo, 1986.
- MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Lisboa: Edições 70, Título original: *Essai sur son*, 1950).
- MENENDEZ, M. A. **A presença do branco na mitologia Kawahiva**: história e Identidade de um povo Tupi. Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação. UEP – Campus Araraquara, 1987.
- _____
Os Tenharin: uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais. São Paulo: 1989. (Dissertação de doutorado em Antropologia Social) FFLCH da Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, C. **Os Índios Parintintin do Rio Madeira (1924)**. Separata do *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., XVI: 201-278, Paris, 1924. IN Paulo Suess(org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982
- _____
As tribos do Alto Madeira (1925). Separata do *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., Paris, 17:137-172, 1925. IN Paulo Suess (Org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982.
- MURPHY, Y & MURPHY, R. **Women of the Florest**. New York- London: Columbia University Press. 1974.
- NUNES PEREIRA, M. **Moroguêta: Um Decameron Indígena**. 2º volume, 2ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.
- OLIVEIRA CASTRO, A. O. **Mito, Rito e a Questão da Afinidade na Amazônia: um Exercício de reanálise Etnográfica**. Rio de Janeiro, 127 f, 1994. (Dissertação de mestrado de Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org). **A viagem de volta: etnicidade e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª. Ed, 2004.i
- PEGGION, E. A. **Forma e Função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharin (Kagwahiv, AM)**. Campinas/SP:1996. 127 f. (Dissertação de mestrado: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas.
- _____
Relatório de Identificação e delimitação Terra Indígena Tora – municípios de Humaitá e Manicoré – AM. FUNAI. em processo de avaliação, 1998.

_____ Relatório de Identificação e delimitação da Terra Indígena Sepoti – glebas Sepoti e Estirão Grande – municípios de Manicoré e Humaitá – AM. Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal. PPTAL/FUNAI. Não publicado, 1998.

_____ Na certeza de contarmos com Vossa Valorosa Presença: o ritual Mbotawa entre os Tenharin do rio Marmelos. IN XXIV Reunião Nbrasilera de Antropologia. GT Transformações Indígenas: Modos e Regimes Ameríndios de Alteração e Segmentação. Coord Stolze, T.; Teixeira Pinto, M. 12 – 15 de junho, 2004. publicado nos anais.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2003.
57 p.

PEREIRA, E. S. **Kagwahiva Jahoi: localização histórica e atual**. Dossiê sobre os Jahoi. In *Arquivos OPAN*, 1998 (não publicado).

RADCLIFFE –BROWN. O método Comparativo em Antropologia Social. In Melatti, J. C. (ed): *Radicliffe Brown*. São Paulo: Ática, 1978. (título original “The Comparative method in Social Anthropology”, 1951).

RAMOS, A. R. **Memórias Sanumã: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo: EdMarco Zero: UNB, 1990. 343p.

SAHLINS, M. Cosmologias do Capitalismo: o setor trans-pacífico do “Sistema Mundial”. In: ANAIS DA XVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Associação Brasileira de Antropologia. Campinas, p. 47-105, 1988.

_____ **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
213p.

_____ O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. In *Revista Mana* 03 (2), 1997, p. 103 - 105

SCHROEDER, I. **Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin**. Cuiabá, 1995, 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso.

SEEGER, A., MATTA, R. VIVEIROS DE Castro, E. B. A Construção da Pessoa nas Sociedades Brasileiras. Rio de Janeiro: Boletim Museu Nacional, n.s., 32: 2-19 p., 1979.

SILVA, M. F. da. A Conquista da Escola: educação escolar e movimento dos professores indígenas. Em Aberto, MEC/INEP. Brasília, 1994.

SZTUTMAN, R. Comunicações Alteradas: festa e xamanismo na Guiana. In Comunicação à REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RS): GT Novas Abordagens do Americanismo Tropical, julho de 2002.

TASSINARI, A.I. As festas Karipuna (AP) e a estruturação de redes e trocas. In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS - 2003, 27, Caxambu, GT15: Povos Indígenas. CD-ROM.

TURNER, T. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *Amazônia, Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/ FAPESP. p. 43 –66, 1993.(série estudos)

VALERI, V. As Ilhas Salomão Descobertas pelos Europeus: do Contrato Social ao Utilitarismo. Trad. Silvana Cesari. In *Campos. Revista de Antropologia Social*: UFPR, Curitiba, n. 01, p. 167 –197, 2001.

VILLAÇA, A. **Comendo como Gente**: formas de canibalismo wari (Pakaa Nova). Riode Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992, 363 p.

_____. O que Significa tornar-se Outro? Xamanismo e contao interétnico na Amazônia. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*: nº 44, p. 57 -70, outubro de 2000

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. 744 p.

_____. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. IN *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco. In *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis. V. 02, n.01, p. 05-46, dez 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. & FAUSTO, C. **O Parentesco nas Terras Baixas da América do Sul**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

WAGLEY, C. **Uma Comunidade Amazônica**: estudo do homem nos trópicos. Trad. Clotilde Silva Costa. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora USP, 1988, 316 p.

_____. **Lágrimas de Boas Vindas**: os índios Tapirapé do Brasil Central. Trad. E. Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia : São Paulo: Editora USP, 1988, 299 p. Coleção Reconquista do Brasil. 2. série, v. 137.