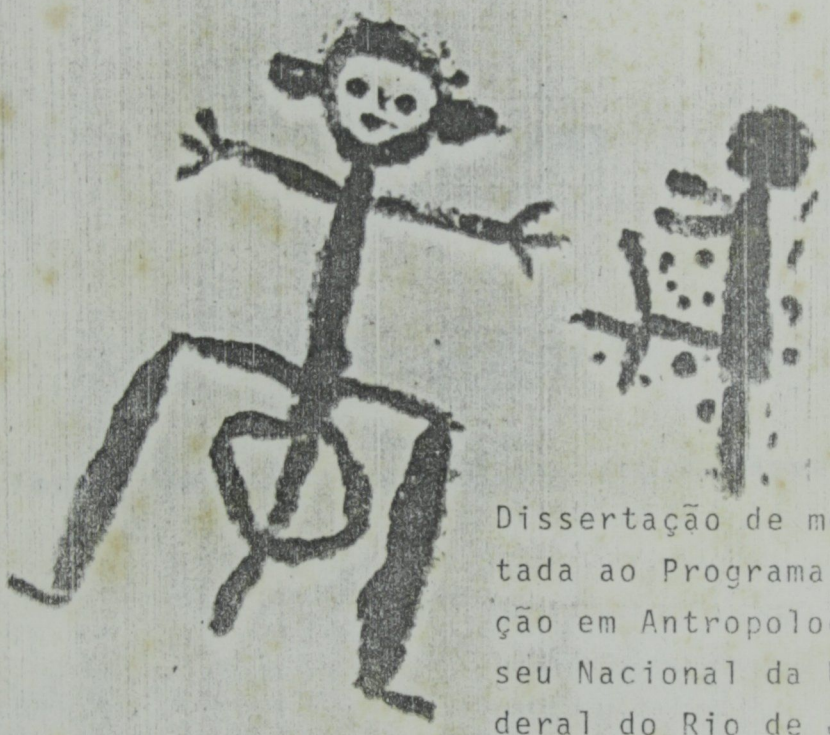
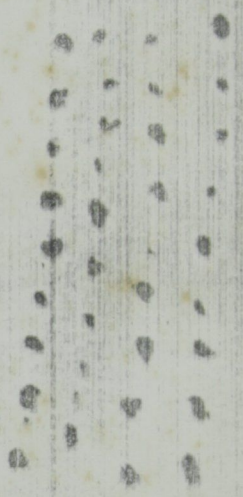
APARECIDA VILAÇA



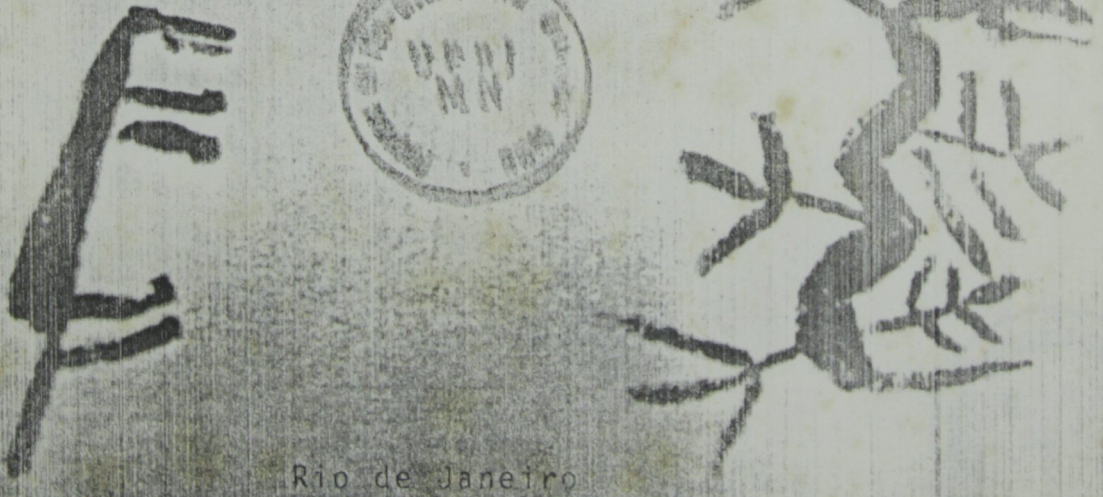
COMENDO COMO GENTE

Formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)





Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



MN

Rio de Janeiro
- 1989 -

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

APARECIDA VILAÇA

COMENDO COMO GENTE

Formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)

T
980.41
V695c

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
UFRJ
MN

Rio de Janeiro
- 1989 -

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
UFRJ
MN

Aos Wari',

com admiração

e muita saudade.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e algumas instituições ajudaram a tornar possível este trabalho.

O CNPq e a CAPES concederam-me bolsas para a realização do mestrado.

A FINEP, através do financiamento concedido ao projeto "Etnografia e Modelos Analíticos. Tipos de Estrutura Social na Amazônia Meridional", possibilitou a realização das duas primeiras viagens ao campo.

A ANPOCS, em conjunto com a Fundação Ford, arcou com as despesas da terceira viagem aos Wari'.

O PPGAS, Museu Nacional, concedeu-me uma bolsa que tornou possível a dedicação integral à redação da dissertação. Participou também das despesas finais do texto.

A FEEMA, Fundação Estadual de Engenharia do Meio Ambiente, concedeu-me as licenças necessárias para a realização do mestrado. Angela Maia, Rogério R. de Oliveira, Ronaldo F. de Oliveira e Tânia Araújo Penna, amigos, deram um apoio silencioso e decisivo.

Aos professores do PPGAS, devo a minha formação em Antropologia. Roberto Da Matta e Luiz Fernando Dias Duarte orientaram-me em meus primeiros trabalhos. Yonne Leite preparou-me para a pesquisa de campo, fornecendo-me subsídios para a compreensão da língua wari'; na volta, ajudou-me a elaborar o material.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis na sua publicação

Eduardo B. Viveiros de Castro, meu orientador e amigo, participou intensamente de cada etapa do trabalho. Além de me encorajar para a primeira viagem ao campo, esteve sempre disponível para discutir comigo os dados e me ensinar o tanto que eu não sabia. Sua confiança em meu trabalho me fez prosseguir.

Os colegas, Tânia Stolze Lima, Márcio Silva, Marco Antônio Gonçalves, Neila Soares, Carlos Fausto, Romana Costa, Márnio Teixeira Pinto, Bárbara D. Sette e Renato Pereira, que se tornaram amigos, ajudaram-me a pensar os dados após cada viagem. Tânia solucionou comigo algumas questões, e sua dissertação de mestrado é para mim um modelo. Márcio, além de me apresentar os Wari', deu-me todo o seu material sobre a língua desse grupo. Neila Soares fez, com cuidado, os diagramas da aldeia (Posto Negro-Ocaia).

Anthony Seeger e Manoela Carneiro da Cunha foram gentis em ouvir confusas exposições de meu material de campo ainda não elaborado.Sou grata por suas sugestões valiosas.

José Carlos Souza Rodrigues apresentou-me à Antropologia e ao PPGAS. Foi ele o primeiro professor.

Maria Regina Vidal digitou os originais a partir de meu manuscrito. Seu trabalho foi imenso.

Os funcionários da FUNAI da Ajudância de Guajará-Mirim foram todos extremamente gentis. Dídimo Graciliano de Oliveira, Almir Von Held, Joanilce Catanhede, Juscilette Pessoa e Aldo Pituaka, apoiaram de diferentes e

decisivas maneiras o meu trabalho. Rodolfo Coelho e Marivaldo Abreu, operadores do rádio, foram sempre solícitos em transmitir minhas mensagens. Lúcia e Fábio Carneiro fizeram de sua casa a minha. Pascoal F. Dias, Edinéia Mota e Maria D'ouro Carvalho receberam-me, com hospitalidade, várias vezes em Santo André. Francisca hospedou-me no Lage. Valdir e Edna Gonçalves, respectivamente, chefe de Posto e professora do PI Negro-Ocaia, são amigos que me ajudaram em tudo. Francisca Fernandes, auxiliar de enfermagem que conheci na última viagem ao Negro-Ocaia, encantou-me com a sua generosidade.

Os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil foram sempre atenciosos e prestativos. Abílio e Ester, do Negro-Ocaia, ajudaram no que foi possível. Manfredo e Barbara Kern, do PI Pacaas Novos (Tanajura), receberam-me em sua casa de maneira acolhedora. Barbara, estudiosa da língua wari', esteve à minha disposição para todas as dúvidas e esclarecimentos; corrigiu a grafia e traduziu para o português algumas frases dos informantes e até extensos trechos de mitos, em nossas comunicações escritas e telefônicas. Devo, entretanto, eximí-la da responsabilidade pelos eventuais erros de transcrição e tradução que eu possa ter cometido.

Beth Conklin colocou ao meu alcance todos os seus dados sobre os Wari', com quem ela vinha trabalhando bem antes de mim. Hospedou-me inúmeras vezes, e me tratou com carinho quando estive doente. Contribuiu com idéias e sugestões importantes antes e durante a redação desta

dissertação, que é dedicada também a ela. Koromikat tamana inem, we'.

Meus pais, mesmo receosos, apoiaram-me de todas as formas nesta viagem. Sua ajuda financeira foi também imprescindível em vários momentos.

Meus avós ensinaram-me o caminho (de volta) para a Amazônia; sou-lhes imensamente grata por isso e por tudo o mais.

Beto esteve presente todo o tempo. Foi me visitar em minha casa no mato, fez as fotos mais bonitas dos Wari' e pescou para mim jatuaranas; na volta, fez sua casa comigo.

"Let us suppose I asked the dancer, "Miss X, tell me, that dance which you perform - is it for you a sacrament or a mere metaphor?" And let us imagine that I can make this question intelligible. She will perhaps put me off by saying, "You saw it - it is for you to decide, if you want to, whether or not it is sacramental for you". Or she might say, "Sometimes it is and sometimes it isn't". Or "How was I, last night?" But in any case she can have no direct control over the matter".

Gregory Bateson

RESUMO

Esta é uma descrição e interpretação do complexo canibal wari' (Pakaa Nova, Rondônia). Abordam-se temas como o xamanismo, a guerra, as festas, o rito funerário e a escatologia. Sugere-se a importância da relação predador - presa e da categoria da devoração como constitutiva da pessoa wari'. A devoração revela-se ainda como um ato intrínseca ou potencialmente canibal, sendo as posições de predador e de presa eminentemente reversíveis. A afinidade, como determinação simbólica da noção de alteridade, surgirá como lugar da articulação entre as diferentes formas de canibalismo.

Para esta dissertação foram realizados oito meses de pesquisa de campo, distribuídos entre três períodos, nos anos de 1986 a 1988.

SUMÁRIO

CAPITULO I

INTRODUÇÃO 1

. O trabalho de campo 5

. Breves informações históricas 17

. O parentesco 30

A terminologia 31

O usc da terminologia 41

CAPITULO II

O EXO-CANIBALISMO 47

. *Wari'* e *karawa* 48

. O corpo 52

. O *jam* 56

. A predação por *jamikarawa* 70

O *wari'* ingere o *karawa* : cuidados prévios e consequências do descuido 79

Outros Encontros 87

. Os xamãs' 99

A iniciação de *Wan'e* 99

A iniciação de *Orowam* 100

A iniciação de *Wem Karamai* 101

O urucum e o óleo de babaçu 112

As sessões de cura e as atuações profiláticas 119

. A Guerra 127

As expedições 131

A chegada dos matadores 139

O ato canibal 140

A reclusão 152

O fim da reclusão 163

Xamãs e matadores 165

CAPITULO III

O ENDO-CANIBALISMO 168

. A geografia das relações 168

O grupo local 168

Os subgrupos 176

. Revelando a hostilidade 192

As brigas de borduna (*mixita*) 192

Os assassinatos internos 204

. As festas 222

Tamara..... 223

Hũroroin'..... 249

Hwitop'..... 261

. Revelando a afinidade 265

. O rito funerário 284

A doença fatal 284

Os preparativos 288

O preparo do cadáver 294

O ato da devoração 298

Corpos que recebem tratamento distinto 305

. O varrer (*ton ho'*) 309

. Os nomes 313

. O casamento com a viúva 319

. O rito do final do luto (*hwet mao* - "sair") 320

. O canibalismo funerário - uma análise 326

Pinom..... 334

. A vida depois da morte - escatologia wari' 350

Hwijin 365

Outra história de *Orotapan* 370

CAPITULO IV

COMENDO COMO GENTE 382

BIBLIOGRAFIA 392

APÊNDICES

I - Apêndice lingüístico

II - Os inimigos tradicionais

III - O mito *Jao Panajũ*

IV - Genealogias

V - Planta do PI Negro-Ocaia

VI - Caderno de fotografias

ÍNDICE DAS FIGURAS

Área de referência para as regiões já ocupadas pelos Wari' 18

Áreas Indígenas ocupadas pelos Wari' e três Áreas vizinhas 23

Terminologia de consangüinidade (ego masculino) 32

Terminologia de consangüinidade (ego feminino) 33

Terminologia de afinidade 38

Tamara

Jovem desenhada com jenipapo 226

Convidados dançando na floresta 229

Alimentos preparados para os convidados 237

Anfitriões levando alimentos aos convidados na flo-

resta 238

Rapaz convidado recebendo comida (no palito) dos anfitriões 239

Homem convidado pintado com urucum no momento da entrada na aldeia 243

Anfitrião com borduna diante dos convidados 246

Mulher pisando milho 253

CONVENÇÕES

Para a língua wari' dispõe-se de duas análises fonêmicas; a do Pe. Casemiro Bekstà e a da Missão Novas Tribos do Brasil (veja Apêndice I). Tivemos acesso a esse material (não-publicado) através de comunicação pessoal com o linguista Marcio Ferreira da Silva, que realizou um breve estudo entre os Wari' de Sagarana.

A grafia das palavras wari' (em itálico no texto) baseia-se naquela proposta pela Missão Novas Tribos do Brasil em suas cartilhas, embora no lugar do c tenhamos usado o k (para simbolizar o fonema /k/) e no lugar do u, o ü (para o fonema /ü/).

Para facilitar a leitura, apresentamos a equivalência entre os símbolos utilizados e sua pronúncia, tendo como base as pronúncias do português, do inglês e do francês:

k = c em casa

h = rr em carro

j = j em jeito ou y em you, no inglês

m = m em mato ou b em bola, com leve nasalização anterior

n = n em nada ou d em doce, com leve nasalização anterior

p = p em pato

r = r em baráto

t = t em tudo

w = w em wife, no inglês

x = Tch em Tcheco-Eslováquia ou ch em chá

' = oclusão glotal

a = a em alma

e = é em mistério ou e em fechado

i = i em vidro

o = o em fome ou u em uso

ü = u em fumer, no francês

(No Apêndice I o leitor encontrará a descrição fonética - articulatória dos símbolos)

Para as posições genealógicas, utilizamos a notação inglesa. Assim: F = pai, M = mãe, S = filho, D = filha, Z = irmão (eZ = irmã mais velha; yZ = irmã mais nova), B = irmão (eB = irmão mais velho; yB = irmão mais novo), C = filhos de ambos os sexos. Os símbolos ♀ ou ♂ na frente das notações significam ego feminino ou masculino, respectivamente.

I - INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo a análise de diversos domínios de cultura Pakaa Nova, dentre eles o xamanismo, a guerra e o rito funerário, sob a ótica especifica da predação e do canibalismo.

Os índios ficaram conhecidos como Pakaa Nova (ou Pakaas-Novos, Paca Nova, etc.) possivelmente por terem sido avistados pela primeira vez, no final do século XVIII, junto ao rio homônimo, afluente da margem direita do Mamoré (Rondônia). Entretanto, não é desta forma que serão geralmente chamados aqui, mas de Wari'. Esta escolha tem um motivo primeiro: eles gostam que os "civilizados" (como se referem a nós em português) os chamem assim, e não de Pakaa Nova. Podemos dizer que, dada a necessidade de lhes atribuir uma definição étnica global, Wari' é o nome que conta com sua aprovação.

No entanto, *wari'*, que significa "nós", "gente", não é uma auto-denominação (1), mas um classificador amplo que define os seres humanos, *wari'*, em oposição aos não-humanos (animais, inimigos, etc). Compreende-se facilmente porque eles insistem em serem reconhecidos como *wari'*; são os Pakaa Nova os seres humanos por execelência.

Mas, chamar os índios Pakaa Nova de Wari'

---

(1) A discussão que se segue foi inspirada por Barbara Kern, linguista de missão Novas Tribos do Brasil, em correspondência pessoal.

pode acarretar ambiguidades. A classificação dos seres como humanos e não-humanos é essencialmente relativa. Alguns animais podem ser também humanos, quando são chamados *wari'*, assim como um Pakaa Nova pode se tornar uma presa (*karawa*), não-humano, aos olhos dos animais. Logo, *wari'* não são somente os Pakaa Nova e, se eles costumam dizer "eu sou *wari'*, podem dizer também "o queixada é *wari'*" ou "o jaguar é *wari'*", ou etc.

As únicas auto-denominações referem-se aos nomes dos oito subgrupos nos quais os Pakaa Nova se dividem: *OroNao'*, *OroEo* , *OroAt* , *OroJowin* , *OroMon* , *OroWaram* , *OroWaramXijein* e *OroKao'OroWaji* . Nosso estudo, entretanto, não se restringe a um subgrupo específico (o que seria praticamente impossível, dadas as condições de habitação-membros dos vários subgrupos vivendo misturados nos Postos da FUNAI - pós-contato), mas aos Pakaa Nova como um todo.

Dois dos três autores que estudaram esses índios não os chamaram somente de Pakaa Nova, mas também de Wari' ou OroWari'. Segundo um deles, Bernard Von Graeve (1977:33), *wari'* seria o termo evocado por eles para se auto-referirem enquanto grupo único. Para Denise Meirelles (1986:16), entretanto, *OroWari'* seria propriamente uma auto-denominação (mas também *Wari'* , idem:71). Estou de acordo com Barbara Kern (comunicação pessoal) que afirma que o termo *Orowari'* (bem como *wari'*) não pode ser considerado uma auto-denominação. Segundo a linguista, *Oro* é apenas um morfema coletivizador, donde *Orowari'* significa "todo mundo"

ou "todas as pessoas". Não se pode dizer "eu sou *Orowari'*, pois isso significaria dizer "eu sou todas as pessoas", o que não faz sentido.

Estamos diante de um problema e a única forma de resolvê-lo seria chamar os índios de Pakaa Nova. Mas devo confessar que, além do desagrado que eles manifestam por esse nome, habituei-me de tal modo a chamá-los Wari', que me seria bastante desconfortável tratá-los, a partir de agora, de Pakaa Nova. Optei então por uma notação diferenciada dos nomes no texto: Wari' e *wari'*; a primeira será usada no lugar de "Pakaa Nova", e a segunda refere-se ao termo indígena propriamente dito.

Como mencionei, três pesquisadores já estudaram os Wari', apresentando seus trabalhos em duas teses de doutoramento e uma dissertação de mestrado, ainda não publicadas. O primeiro deles, Alan Mason, realizou seu trabalho de campo entre 1968 e 1969, em uma aldeia chamada *Pitop*, próxima ao Posto Indígena Dr. Tanajura (atual PI Pacaas Novos), localizado na margem esquerda do rio Pacaas Novos. Sua preocupação central foi a compreensão da estrutura social desta aldeia, constituída por membros do subgrupo *OroNao'*, e que ele encontrou, nesse período imediatamente após o contato (realizado entre 1956 e 1969), desorganizada e impossibilitada de realizar suas atividades cerimoniais. Mason fez um bom levantamento da terminologia de parentesco, que serviu de referência para nosso trabalho.

Bernard Von Graeve realizou seu trabalho de

campo no ano de 1970, junto aos Wari' habitantes de Sagarana - na época, Colônia Agricola Sagarana, administrada pela Diocese de Guajará-Mirim (clero secular). Ele se ocupou principalmente das relações dos Wari' com os "civilizados": encarregado da Colônia, padres, funcionários da FUNAI e população circunvizinha. Além disso, Von Graeve fornece alguns dados interessantes sobre a ocupação do atual Estado de Rondônia e a pressão que isto acarretou sobre as populações indígenas da região, além de informações sobre o processo de contato com os Wari, dirigido pelo então SPI (atual FUNAI).

Denise Meirelles foi quem estudou os Wari' mais recentemente (sua pesquisa de campo foi realizada, de maneira intermitente, entre 1979 e 1986). Seu trabalho, uma dissertação de mestrado no estilo monográfico, aborda temas diversos, como o processo histórico de contato dos Wari' com os "civilizados", o sistema de parentesco e a organização social, a cosmologia, o xamanismo e o canibalismo. A autora preocupou-se sobretudo em compreender a organização da sociedade wari' com base em sua divisão em subgrupos.

Não devo ir além destes breves comentários; em primeiro lugar porque, para o leitor interessado mais profundamente nos Wari', a leitura desses trabalhos é indispensável, já que são de certa forma complementares ao nosso; mas também porque tudo o que neles diz respeito aos temas que discutiremos será mencionado no decorrer da dissertação.

O trabalho de campo

Decidi trabalhar com os Wari', de certo modo, por acaso. Organizávamos, no final de 1985, um grupo formado por alunos do PPGAS e orientado pelo professor Eduardo Viveiros de Castro, com o objetivo de estudar alguns grupos indígenas da Amazônia ainda pouco conhecidos. A região de Rondônia constituiu-se, no início, como uma área geográfica privilegiada, pela grande concentração de povos indígenas ali e pelo pouco que se sabia de muitos deles. Um dos colegas, Márcio Silva, que havia estado brevemente entre os Wari' de Sagarana, realizando um estudo linguístico, sugeriu-me estudar este grupo, no que foi reforçado por nosso orientador. Eu jamais ouvira falar dos Pakaa Nova, e nunca estivera antes em uma área indígena. Sentia medo desta experiência que estava por viver, mas a descrição que Márcio fez dos Wari' - alegres, gentis e receptivos aos visitantes - fizeram-me acatar rapidamente a sugestão.

Foi quando fui apresentada à tese de doutoramento de Alan Mason sobre os *OroNao'* de *Pitop*, o único trabalho que li sobre o grupo antes de partir para o campo pela primeira vez (só fui obter uma cópia da tese de Von Graeve muito depois, e Denise Meirelles não havia ainda defendido sua dissertação de mestrado), em início de agosto de 1986, após conseguirmos um financiamento da FINEP para o conjunto de pesquisas projetadas para o grupo (então formado por 4 alunos e por nosso professor e orientador) e eu ter obtido a autorização da FUNAI para a entrada na área. A

obtenção dessa autorização consumiu-me um tempo precioso (cerca de quatro meses), quando já me encontrava pronta para partir e não conseguia fazer nada de produtivo além de esperar ansiosamente.

Ao partir para o campo não tinha qualquer objeto específico de estudo. A tese de Mason era desanimadora: os Wari' estavam profundamente desorganizados, não realizavam mais suas festas e haviam abandonado o célebre canibalismo funerário. Devo confessar, entretanto, que o canibalismo funerário me fascinava e que parti, de certa forma, decidida a torná-lo um dos temas da minha pesquisa. Mas eu estava pronta a descobrir sobre o que os Wari' gostavam de falar.

Ao chegar pela primeira vez em Guajará-Mirim, cidade mais próxima dos Postos Indígenas que abrigam os Wari', fui muito bem recebida pelos funcionários da FUNAI daquela Ajudância. Essa relação manteve-se cordial e agradável durante toda minha permanência na área, e fiz entre eles alguns bons amigos, com quem me comunico até hoje, e que me permitem falar ao telefone com os Wari' quando eles vêm à cidade. Estas pessoas facilitaram de todas as maneiras possíveis o meu trabalho, oferecendo a voadeira para me levar ao Posto Negro-Ocaia todas as vezes que necessitei, transmitindo-me, pelo rádio, mensagens de meus parentes e enviando regularmente ao Posto minha correspondência.

Quando cheguei em Guajará, não sabia ainda em qual dos Postos iria trabalhar, mas sabia que desejava viver

em um só local, pois só assim poderia estabelecer com os índios relações mais duradouras. O Posto Negro-Ocaia fascinava-me por sua localização: o mais afastado da cidade. Além disso, todos os que nele haviam estado achavam-no o mais bonito e mais agradável, apesar da grande incidência de malária (que, felizmente, nunca contraí). Na verdade este Posto, localizado no rio Negro, um afluente do rio Pacaas Novos, tem a vantagem de estar fora do tráfego intenso deste grande rio e ser, ao mesmo tempo, de fácil acesso, pelo menos no período das chuvas (cerca de 6 horas de voadeira desde Guajará). Na seca o acesso é bem mais difícil, e as canoas e voadeiras devem ser empurradas pelo leito seco do rio Negro até o Pacaas Novas ou vice-versa, o que torna a viagem muito mais longa (às vezes, mais de um dia de voadeira) e cansativa.

Cheguei ao PI Negro-Ocaia em meados de agosto de 1986, após alguns dias de permanência em Guajará-Mirim para fazer compras. Em Guajará, conheci e fui hospedada por Beth Conklin, pesquisadora americana que vivia já há um ano com os Wari', e que veio a se tornar grande amiga e interlocutora. Permaneci no Posto até o final de outubro, quando voltei ao Rio de Janeiro disposta a organizar meus dados, discutí-los com meu orientador e com os colegas, e a rever minha família. Durante este 1º período de campo, desloquei-me duas vezes a Guajará-Mirim para fazer compras, e permaneci na cidade sempre por um curto período (2 a 4 dias). Visitei também os Postos Tanajura (Pacaas Novos) e Santo André, para assistir duas festas chamadas

tamara. Fui ao Santo André também para visitar Beth Conklin, discutir com ela os meus dados e trocar informações sobre os Wari'.

Voltei aos Wari' no início de janeiro de 87, permanecendo no Negro-Ocaia por 4 meses (com eventuais, visitas a Santo André, uma ida ao Posto Lage e algumas viagens a Guajará-Mirim) até o final de abril. Retornei ao Rio de Janeiro certa de estar pronta a elaborar a dissertação, mas após um período de organização dos dados e estudo da bibliografia, um financiamento concedido pela ANPOCS me permitiu voltar mais uma vez aos Wari', em janeiro de 88. Essa viagem, apesar de curta (um mês), mostrou-se extremamente proveitosa, dado o grau de elaboração dos dados coletados nas outras viagens. Saí do PI Negro-Ocaia no início de fevereiro de 88, devido à urgência em começar a escrever a dissertação (o prazo último para a sua apresentação ao PPGAS se aproximava).

O PI Negro-Ocaia situa-se nas margens do rio Negro, próximo à sua foz, e lá vivem 344 índios (todos Wari', com exceção de 7 adultos OroWin e seus filhos, 2 índias Canoé, e de um homem que se diz "kabixi") distribuídos em 51 casas ocupadas por famílias conjugais. Arquitetonicamente, essas casas imitam, hoje em dia, o modelo das casas dos regionais: a maioria se ergue sobre palafitas com assoalho e paredes de paxiúba e telhado de palha (Veja em anexo a planta do Posto e o croquis de uma das casas). As casas wari' circundam as edificações da FUNAI (depósito de mate-

riais, casa do Chefe do Posto, enfermaria + casa do enfermeiro e escola + casa das professoras), que se situam todas na beira do rio. Há também uma casa, ao lado da escola, onde vive um casal de missionários da Novas Tribos do Brasil.

Além dos índios, vivem continuamente no Posto cerca de 3 funcionários da FUNAI (chefe, professora e enfermeiro), além de 4 missionários (duas professoras e um casal). Eventualmente, alguns "braçais" passam por lá curtos períodos, realizando obras para a FUNAI (em março/abril de 87 foi instalado um gerador de eletricidade na beira do rio.

O Chefe do Posto, Valdir, recebeu-me gentilmente e Edna, a professora, hospedou-me em sua casa (com banheiro e água corrente) durante todo o primeiro período de minha permanência. No segundo período de estadia fui viver na casa que servia de depósito de materiais, e na terceira vez vivi parte nessa casa e parte na casa de Valdir, já então casado com Edna, a professora. Intercalei também alguns períodos de moradia em casas wari' (mas continuei a manter um quarto - depósito naquelas casas): vivi uma semana com *Xatoji*, enquanto sua filha e genro estavam na roça, e outras dormindo na casa de *Wao Tokori* e *Xin Xoi*, quando o depósito da FUNAI estava ocupado por trabalhadores braçais. Os Wari' foram, enquanto hóspedes, extremamente gentis. *Xatoji* contava-me seus sonhos pela manhã e conversava comigo até que eu dormisse, e *Wao Tokori* e *XinXoi* emprestaram-me suas casas que estavam vazias. Passei também uma semana em uma casa de roça, em *Ta' Nakot*, com duas fami-

lias Wari', e outra no alto rio Negro, com várias famílias.

Viver em casas cedidas pela FUNAI foi, de certa forma, bom, pois nelas podia receber os informantes com certa privacidade e manter relações neutras com as várias facções da aldeia. Devo confessar, entretanto, que nutria um desejo secreto de viver com uma família wari', o que não fiz por um certo imobilismo de minha parte, mas principalmente por falta de convite. Não parecia haver lugar para uma mulher adulta, só, dentro de uma família conjugal. Muitas vezes, entretanto, meninas vinham dormir comigo em minha casa, especialmente quando eu estava doente , várias vezes enviadas por suas mães que se preocupavam com meu estado. Quando os "braçais" chegaram para viver em um compartimento do depósito que eu usava como moradia, foram os Wari' que me convidaram a dormir em suas casas, zelozos por minha segurança (o que não era um problema efetivo, mas sim o incômodo que a presença desses homens me causava).

De resto, em qualquer lugar que eu estivesse morando, passava o dia a circular pelas casas da aldeia, a visitar um e outro e relaxar junto àqueles que haviam se tornado meus amigos.

A minha relação com os "civilizados" que viviam no Posto foi sempre tranquila e cordial. Valdir, o Chefe, interessava-se muito pela minha pesquisa, curioso em conhecer mais os Wari', pelos quais ele nutre um grande respeito, e facilitou o máximo que pôde o meu trabalho,

colocando a voadeira à minha disposição para eventuais deslocamentos, convidando-me várias vezes para comer em sua casa e me hospedando da última vez. Sua função no Posto é, essencialmente, a de mediador entre os Wari' e a Ajudância, auxiliando os índios no armazenamento e venda de seus produtos (milho duro, farinha, castanha-do-Pará e borracha). Atua também como enfermeiro, quando isso se faz necessário. O que é mais importante, me parece, é que ele tem uma postura de respeito à cultura wari', e que os índios gostam que seja ele a ocupar o cargo de Chefe do Posto. Edna, a professora, e Francisca, a enfermeira,que conheci da última vez, foram sempre muito gentis comigo. O mesmo devo dizer do casal de missionários e depois, das duas novas professoras. Os missionários da Novas Tribos vivem junto aos Wari' do rio Negro desde o contato, ou seja, desde o início dos anos 60, e este casal vive com eles há cerca de 20 anos. Pelo que parece, a influência dos missionários foi, para os Wari' como um todo, muito forte até o início dos anos 80, quando muitos foram "convertidos". Estudiosos de sua língua, os missionários traduziram vários trechos da Bíblia para o Pakaa Nova, e podiam assim contar-lhes histórias, ensinar-lhes cantos e administrar cultos. Mas também prestavam assistência médica, que foi fundamental no passado e começaram a alfabetizar as crianças na língua wari'.

Não sei avaliar a influência dos missionários na cultura wari'. Sei apenas que, segundo os Wari', foi por causa de suas severas críticas (somadas às dos agentes do

Serviço de Proteção ao Indio - SPI) que eles deixaram de comer seus mortos, passando a enterrá-los. Eles ficaram durante 16 anos sem realizar suas festas, mas dizer que isto se deve às sanções dos missionários é precipitado, considerando-se que os subgrupos, que trocavam essas festas, viram-se territorialmente desorganizados durante esse período. Em suma, parece-me difícil tentar separar a influência missionária daquela exercida pelos outros agentes do contato (SPI e população circunvizinha). Os Wari', entre outras coisas, abandonaram os casamentos poligâmicos, passaram a usar roupas e a comer carnes que antes eram proibidas. Entretanto, a cultura Wari' como um todo, parece-me, sobreviveu razoavelmente intacta, e a "conversão" dos índios parece ter sido superficial. Hoje em dia, os informantes do Negro-Ocaia dizem que quase todos "largaram de ser crentes". Há ainda um pequeno templo no Posto que é frequentado por uma dúzia de pessoas nos cultos dominicais, atraídos, parece-me, principalmente pela música e pelo inusitado da atividade. Um homem Wari' é "pastor" e assessora os missionários nos cultos. Mas tudo o que sei sobre esse tema é quase por intuição, pois pouco conversei com os Wari' sobre ele (jamais com os missionários), em parte porque não estava mesmo interessada, dada a quantidade de coisas que tinha para conversar com os Wari' e que eu considerava mais importantes e também porque eles não demonstram interesse particular em falar deste tema. Hoje, os missionários exercem atividades que parecem bastante positivas: continuam a prestar assistência médica

aos doentes sempre que isto se faz necessário, e alfabetizam os Wari' em sua própria língua. Ignoro tudo o mais sobre a estratégia atual de catequese.

Com os Wari' me senti em casa desde o início. Todos os habitantes do Negro-Ocaia foram meus informantes, além de algumas pessoas dos Postos Santo André, Tanajura e Lage, durante minhas visitas. Os rapazes de 17 - 20 anos, bons falantes de português, ensinaram-me os rudimentos da língua no início de meu aprendizado, e foram, durante este período, intérpretes em conversas mais longas com os velhos, todos eles monolíngues (assim como a maioria dos adultos e praticamente todas as mulheres). Esses velhos foram informantes privilegiados, especialmente em relação ao canibalismo funerário, guerra, festas, doenças e xamanismo, temas não só de meu interesse, mas também do deles. Realizava com eles entrevistas, no início com a ajuda de um intérprete, e, já na minha segunda estadia, sozinha, que eram sempre gravadas. Abraão (*Wem Xain*), um rapaz de 18 anos, foi meu principal intérprete. No início, participava comigo destas entrevistas; depois ouvíamos juntos a fita e ele traduzia cada pequeno trecho da fala dos informantes para o português. Mais tarde, quando já conseguia conversar sozinha com os velhos (que avaliavam o meu nível de conhecimento da língua, usando sempre construções simplificadas e palavras que eu já conhecia), ouvia com Abraão as fitas gravadas, para assegurar-me do que havia compreendido. Agia da mesma forma com as narrativas míticas, gravando-as e transcrevendo-as com Abraão para o português. Paletó (*Watakao' Oromixik*),

seu pai, homem de cerca de 65 anos, foi um informante fundamental, com quem conversei intensamente. Ele é um especialista na mitologia wari' e uma pessoa de inteligência brilhante. Adorava contar mitos e estava sempre pronto a relatar expedições guerreiras, falar das mortes e funerais e a me ensinar as músicas das festas. Além dele, foram informantes importantes os então quatro xamãs do Negro-Ocaia, especialmente *Wan e'*, *Orowam* e *Wem Karamai* (o último, falante razoável do português). Observava esses xamãs em sua intensa atividade e com eles aprendi sobre os *jamikarawa*, "espíritos" animais, de que tanto falarei adiante. A *Wan e'* chamava de pai e à sua esposa, de mãe. Eles me ofereciam muitas vezes a sua comida, e era para a sua casa e a de sua nora *Topa'* que eu ia quando me sentia sozinha, ou simplesmente para descansar, rir e conversar bobagens. *Wan e'* deu-me um nome, o mesmo de sua filha: *To'o Orowak*.

As mulheres e meninas eram companheiras nas atividades diárias: ajudava-as a fazer chicha e pamonha de milho, íamos coletar frutos e mel (este último, com os homens) na floresta, tomávamos banho de rio e fofocávamos sobre as disputas conjugais, os atos de avareza e etc. Foram elas que me ensinaram sobre coisas do dia a dia e outras mais.

Se tudo me pareceu fácil e agradável, foi-me extremamente difícil lidar com a distribuição dos presentes que levava para eles: cortes de fazenda, facões, camisetas, shorts e etc. O número elevado de habitantes do Negro-Ocaia

não permitia levar presentes a todos e, no início, quando ainda não os conhecia, não sabia a quem oferecê-los. Todos pediam muito, todo o tempo, e quando eu negava, ficavam magoados e, às vezes, furiosos. Decidi então presentear os amigos que ia fazendo, e dar àqueles que se tornavam informantes importantes tudo o que pedissem. Adotei o método sugerido por eles, levando-lhes os presentes à noite e o mais secretamente possível, de modo que eu e aqueles que recebessem não nos tornássemos alvo de críticas e raiva. Mesmo assim os problemas de pedidos insistentes e crises de raiva continuaram, e eu procurava sempre trazer pequenos presentes, como linhas de pesca, anzóis, munição e tabaco, que pudesse distribuir a todos. Tudo ficou mais fácil quando aprendi a dizer não de maneira decidida e a gritar com os que gritavam comigo. Logo passava nossa raiva e ríamos juntos. Os Wari' costumavam solicitar presentes em troca de peixes, caça, bananas, ovos, etc, e eu os atendia. Na verdade , foi quase sempre desta forma que recebi deles comida, apesar de dividir todas as refeições com aqueles que estivessem presentes no momento em minha casa (levei arroz e outros grãos e alguns enlatados). No entanto, quando estive com eles em suas casas de roça, afastadas do Posto, a relação se modificava, e eram eles que repartiam comigo suas refeições. O Posto é um agrupamento "artificial" e a distribuição de comida entre parentes é feita de maneira discreta, de modo a não atrair a atenção de vizinhos indesejáveis. Os Wari' evitam os pedidos, pois não podem negá-los. A comida é, sem dúvida, um bem escasso em meio à "multidão" entre a qual

se vive atualmente.

Como disse, logo que cheguei não sabia exatamente sobre o que versaria a pesquisa. A morte de uma criança 20 dias depois de minha chegada introduziu-me não só aos temas relacionados aos ritos funerários atuais e passados e, conseqüentemente, ao canibalismo, mas também ao xamanismo: os xamãs do Negro-Ocaia atuaram intensamente durante a noite do velório, ajudando as pessoas que desmaiavam e a um deles, *OroWam*, que, em transe, transformou-se em jaguar e ameaçava os presentes. Fui então começando a descobrir a importância da predação, que se configura também como canibalismo (devoração de um igual) na cultura wari', e este me pareceu um modo interessante e produtivo de pensar os diferentes temas que havia decidido abordar, ou melhor, aqueles que mais havia explorado, intencionalmente ou não, durante a pesquisa. A divisão da dissertação em dois capítulos centrais, denominados "Exo-canibalismo" e "Endo-canibalismo" é, antes de tudo, a forma que me ocorreu para sistematizar essas informações, e que foi se revelando mais e mais adequada. O xamanismo, as doenças, a guerra, as festas, o rito funerário e a escatologia revelam uma ideologia de predação generalizada, que está presente nas relações dos Wari' com o mundo externo (o que chamei de exo-canibalismo) e entre si (endo-canibalismo); predação esta que, veremos, constitui-se como canibalismo.

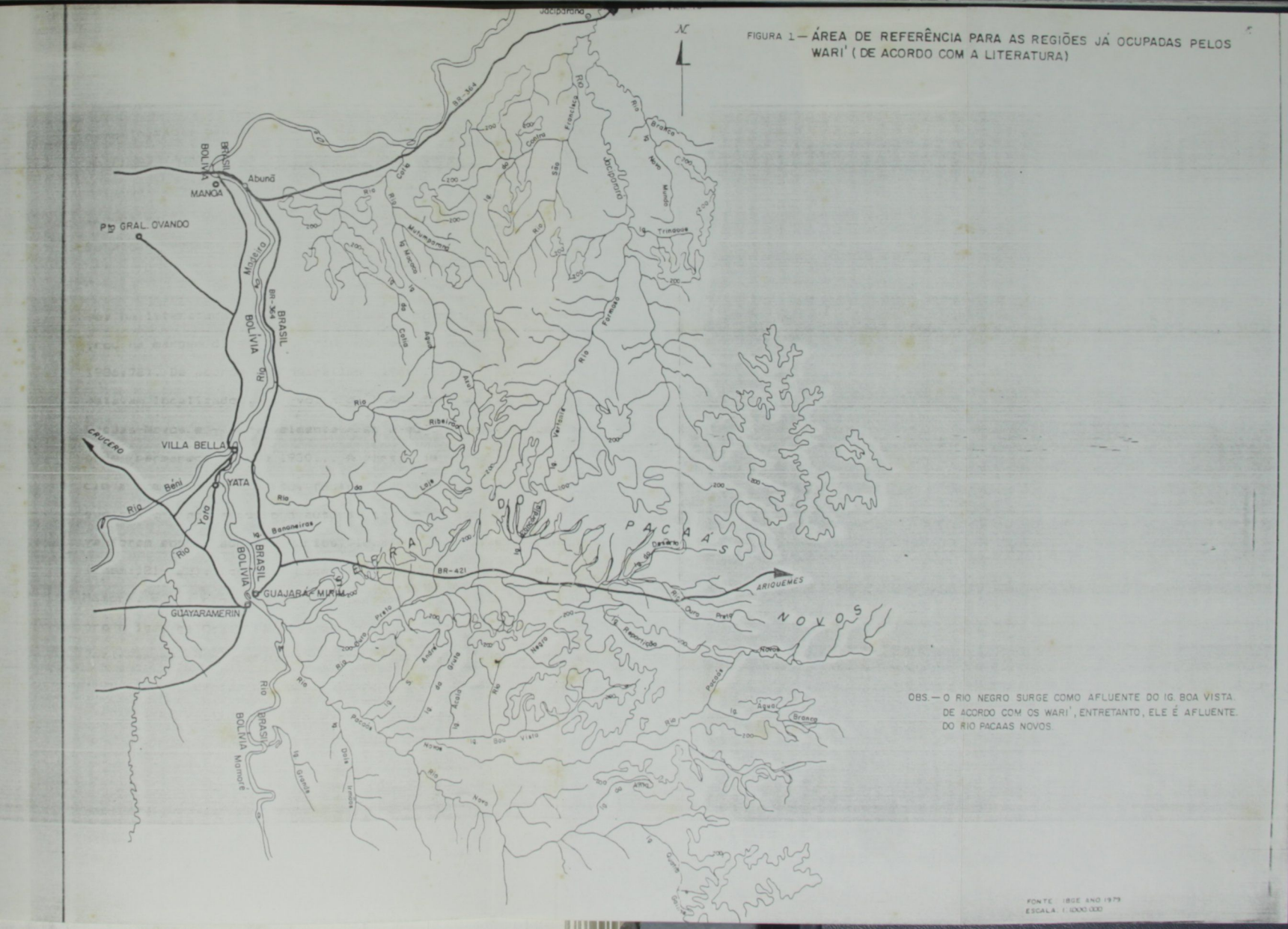


FIGURA 1 — ÁREA DE REFERÊNCIA PARA AS REGIÕES JÁ OCUPADAS PELOS WARI' (DE ACORDO COM A LITERATURA)

OBS. — O RIO NEGRO SURGE COMO AFLUENTE DO IG. BOA VISTA. DE ACORDO COM OS WARI', ENTRETANTO, ELE É AFLUENTE. DO RIO PACAAS NOVOS.

FONTE: IBGE ANO 1979
ESCALA: 1:5000.000

Breves informações históricas

Não é nosso objetivo realizar qualquer tipo de inferência histórica sobre os Wari', e os dados que se seguem baseiam-se nos trabalhos de Meirelles e Von Graeve, visando somente situar o leitor no tempo e no espaço. De fato, descuidei-me demasiadamente deste aspecto na minha pesquisa, e o que se segue é, antes de tudo, um resumo de informações citadas pelos pesquisadores que me antedeceram.

O pakaa nova é uma língua da família txapakura. Seu grau de afinidade com outras línguas da família é ainda discutido, como também a relação do txapakura com outras famílias (Vide Meirelles, 1986:48-70, para uma compilação de dados históricos sobre os Txapakura).

Ao que parece, os demais grupos desta família nunca chegaram a ser bem conhecidos etnograficamente; segundo Nimuendaju (1944), localizavam-se nas margens dos afluentes do Madeira, Mamoré e Guaporé, região que compreende atualmente o nordeste da Bolívia, o oeste e o norte do Estado de Rondônia (para mais detalhes sobre a distribuição desses grupos veja Meirelles, 1986:65-70). De acordo com Meirelles (1986:37), a maioria dos grupos txapakura extingüiu-se antes do início deste século e, segundo Von Graeve (1977:61), somente os Moré e os Pakaa Nova sobreviveram. Os primeiros viviam, em 1970 (ano em que este autor realizou sua pesquisa) em um núcleo católico no lado boliviano do rio Guaporé (idem:125).

Vale mencionar ainda que os sobreviventes de um grupo txapakura chamado Orowin (aparentemente uma auto-denominação), não mais do que 10 adultos, vivem nos Postos da FUNAI junto com os Wari' (dois deles vivem em um seringal). A língua orowin parece ser bastante semelhante à língua wari' (Veja em Meirelles, 1986:457-8, uma comparação de alguns vocábulos).

Os Pakaa Nova foram mencionados pela primeira vez na literatura em 1870, por Ricardo Franco, que os encontrou na margem direita do rio do mesmo nome (Meirelles, 1986:72). De acordo com Meirelles (1986:121), os Pakaa Nova estavam localizados, por volta de 1840, "nas margens do rio Pacaas-Novos e - provavelmente - de alguns de seus afluentes, onde permaneceram até 1930... A partir de 1940 teve início a sua grande expansão, fugindo da pressão dos seringueiros". Ainda segundo a autora, daí em diante os Pakaa Nova foram encontrados em vários locais, em datas diversas (idem:121-123): nos rios Lage e Pacaas Novos, afluentes do Mamoré, e nos rios Ouro Preto, igarapé Dois Irmãos, rio Negro e igarapé Ocaia, afluentes do Pacaas Novos; nos rios Jaci-Paraná (e seu afluente o rio Formoso), Mutum-Paraná e Ribeirão, afluentes do Madeira e no igarapé Bananeiras (?). Para Meirelles (idem :123), o "habitat imemorial" dos Pakaa Nova é a região dos rios Pacaas Novos e Ouro Preto.

O mito de origem dos diferentes subgrupos wari' fala de grutas e montanhas, referindo-se, possivelmente, à Serra dos Pacaas Novos, nascente do rio homônimo

(veja essa informação também em Meirelles, 1986:123).

De acordo com Von Graeve (1977:64), no momento do contato (1956-69) os Pakaa Nova ocupavam uma área entre o rio Pacaas Novas (incluindo alguns de seus afluentes da margem esquerda (ao Sul), como o rio Novo e igarapé Dois Irmãos) e o rio Mutum-Paraná, ao norte. Os subgrupos estavam concentrados em quatro áreas: um grupo *OroNao'* no rio Pacaas Novos, rio Novo e igarapé Dois Irmãos; outros *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt* no alto rio Pacaas Novos e rio Negro; os *OroWaram* em torno do rio Lage, e os *OroMon* e *OroWaramXijein* nas vizinhanças do rio Ribeirão e rio Mutum-Paraná (Veja também Meirelles, 1986:181-183).

Meirelles (1986:181-183), baseada na listagem e localização das áreas nominadas (aldeias) existentes antes do contato, determinou a localização de cada um dos subgrupos Wari', mas seus resultados diferem, em alguns pontos, dos dados de Von Graeve. Para a autora, os *OroNao'* dividiam-se em dois grupos: os "*Oro Dao Ji Bonẽ*", que viviam na margem esquerda do Rio Ouro Preto, e os "*Oro Dao Uiam* ", nas margens esquerda e direita do igarapé Dois Irmãos e seus afluentes. (2)

---

(2) Segundo meus informantes, essa divisão refere-se à mudança de um grupo de *OroNao'* para o outro lado do rio Pacaas Novos (margem esquerda). Esse grupo, que se manteve relativamente isolado dos outros devido ao intenso tráfego de seringueiros por este rio, foi o primeiro a ser contatado ou "pacificado" pelos "civilizados" (*wijam*) e por isso foram chamados "*OroNao' nũkũn wijam*" (*OroNao'* dos inimigos").

Com o "boom" da borracha no início deste século, os Wari' tornaram-se conhecidos pelos ataques aos seringueiros que subiam o rio Mamoré e seus afluentes, especialmente o rio Pacaas Novos, e aos trabalhadores da Ferrovia Madeira-Mamoré (Meirelles, 1986:79). Diante da pressão pública exercida pelos habitantes da região, amedrontados, foram criados os primeiros Postos de Atração pelo então SPI (Serviço de Proteção aos Indios). O primeiro foi o Posto Major Amarante, próximo à Cachoeira do Ribeirão, criado em 1940; em 1945 fundaram-se mais três, dois dos quais foram abandonados logo depois, restando aquele chamado Tenente Lira, que passou a ser chamado Posto Indígena Lage (idem:80). Em 1955 foi fundado o Posto Dr. Tanajura, nas margens do rio Pacaas Novos. Foi neste Posto que, em 1956, ocorreu a primeira aproximação pacífica dos Wari' (idem:82). Em 1961, alguns grupos passaram a estabelecer contato pacífico no Posto Tenente Lira, e foi realizado o contato com os grupos do rio Negro e igarapé Ocaia (idem:85), sendo criado, então, o PI Negro-Ocaia. Neste mesmo ano (1961) foi realizado o contato com os índios da área do rio Ribeirão.

Em 1965 foi criado o "Núcleo de Recuperação do Elemento Humano", atual sede da Area Indígena Sagarana, pela Prelazia de Guajará-Mirim, próximo à confluência dos rios Mamoré e Guaporé; em 1969 um grupo de índios do Ribeirão foi levado para lá (idem:90). Segundo Meirelles (idem:97), somente neste ano (1969) o contato com os Pakaa Nova foi "oficialmente consolidado, isto é, todos os índios estavam reconhecidamente vivendo sob a proteção dos Postos

ou em Sagarana".

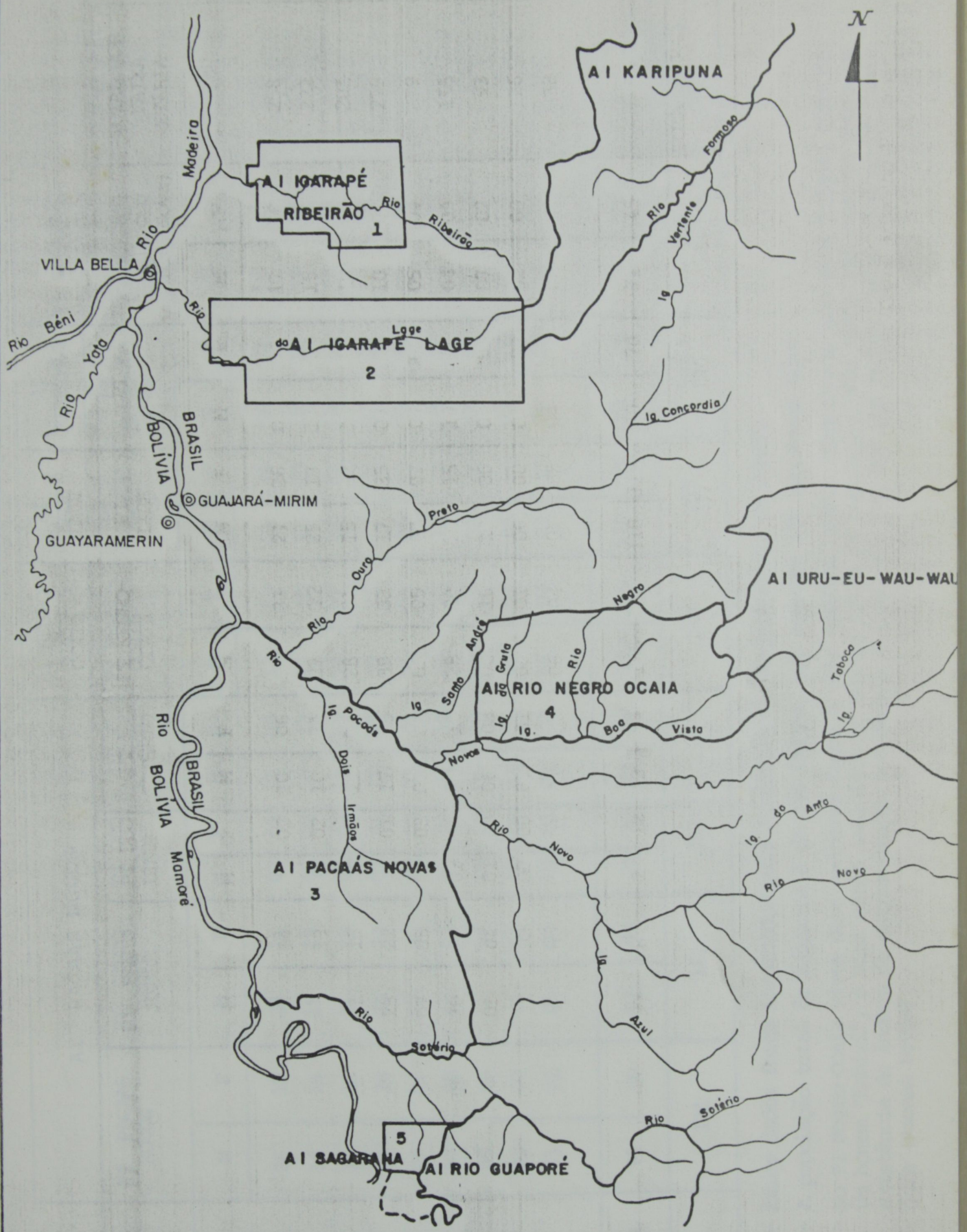
As expedições de contato provocaram epidemias que reduziram drasticamente a população wari' (Von Graeve, [1977:7], estima que a mortalidade reduziu a população a 25% do tamanho original). Da expedição que se dirigiu ao rio Negro participaram índios já contatados na região do Lage, que haviam sido contaminados com gripe em Guajará-Mirim (Von Graeve, 1977:74). Inúmeros Wari' morreram; aqueles que sobreviveram, entre eles alguns dos que se tornaram meus informantes, relatam com horror esse período.

Os missionários das Novas Tribos do Brasil, que vivem hoje em 3 dos Postos da FUNAI que abrigam os Wari', chegaram na região, segundo Meirelles (1986:85), no início dos anos 60.

Atualmente os Wari' vivem em cinco Áreas Indígenas, aldeados em torno dos Postos Indígenas da FUNAI ou da sede da administração católica de Sagarana: Area Indígena (AI) Pacaas Novos, onde se localizam o PI Pacaas Novos (também conhecido como PI Tanajura), PI Santo André, PI Deolinda e PI Sotério; AI Negro-Ocaia, onde se localiza o PI Negro-Ocaia; AI Lage, com o PI Lage; AI Ribeirão, com o PI Ribeirão; e a AI Sagarana, sede da administração da Igreja Católica.

Os Wari' de Sagarana vivem um pouco mais isolados dos outros. Enquanto os habitantes das outras Áreas costumam visitar-se frequentemente, muitas vezes aprovei-

FIGURA 2 — ÁREAS INDÍGENAS OCUPADAS PELOS WARI' (1 a 5) E TRÊS ÁREAS VIZINHAS (KARIPUNA, URU-EU-WAU-WAU E GUAPORÉ)



FONTE : FUNAI
ESCALA 1 : 1.000.000

POPULAÇÃO DOS POSTOS E SAGARANA EM NOVEMBRO DE 1988

	AI PACAAS NOVOS								AI NEGRO-OCAIA		AI LAGE		AI RIBEIRÃO		AI SAGARANA		
IDADE	PI PACAAS NOVOS		PI SANTO ANDRÉ		PI DEO LINDA		PI SOTÉRIO		PI NEGRO-OCAIA		PI LAGE		PI RIBEIRÃO		(população Pakaa Nova)		TOTAL POR FAIXA ETÁRIA
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	
0-4	26	15	20	14	07	02	10	06	32	33	21	26	09	12	17	08	258
5-9	14	16	15	13	05	02	10	11	27	22	25	13	15	10	16	08	222
10-14	17	12	11	15	02	03	11	07	28	31	15	12	10	10	10	07	201
15-24	12	26	23	22	03	01	17	15	39	33	17	35	07	11	10	08	279
25-34	05	06	07	05	01	03	03	01	05	05	07	07	07	08	05	04	79
36-44	07	08	10	07	02	00	04	10	28	20	13	15	10	12	04	05	155
45-54	06	06	05	04	01	00	06	03	08	16	13	06	07	03	07	02	93
55-64	03	00	01	02	00	00	01	01	06	01	06	00	01	02	02	00	26
65	01	01	05	02	02	01	01	00	06	04	01	05	04	02	00	03	38
SUBTOTAL	91	90	97	84	23	12	63	54	179	165	118	119	70	70	71	45	
TOTAL	181		181		35		117		344		237		140		116		TOTAL GERAL 1351

OBS: - Esses dados foram fornecidos pela Ajudância de Guajará-Mirim da FUNAI.

- A população total de Sagarana é de 156 índios, mas somente 116 são Pakaa Nova.

- No PI Negro-Ocaia vivem duas mulheres Canoé e sete adultos OroWin (Txapakura) com seus filhos, além de um homem "Kabixí", e eles estão incluídos no número total da população. Não tenho informações sobre a existência de índios de outros grupos nos demais Postos, mas sei que uma mulher Canoé vive no PI Tanajura (Pacaas Novos).

tando a carona de algum barco ou caminhão da FUNAI, os índios de Sagarana deslocam-se mais raramente para Postos, provavelmente devido à distância física e à ausência de facilidades de transporte. No entanto, parece que agora está se estabelecendo um contato mais íntimo entre eles e os habitantes do P.I. Sotério, seus vizinhos. Jamais visitei Sagarana, por falta absoluta de tempo, e por isto não posso dar qualquer informação sobre as diferenças entre a vida dos índios de lá e a daqueles que habitam os Postos da FUNAI. Tive oportunidade, entretanto, de conhecer o administrador de Sagarana, um jovem médico francês, interessado na cultura wari' e que parece manter com os índios ótimas relações. Além dos Wari' (cerca de 70% da população total), vivem em Sagarana alguns Makurap, Canoe e Aruá.

Como já disse, os Wari' dividem-se em oito subgrupos. Tradicionalmente, cada um desses subgrupos ocupava um território contínuo que continha um determinado número de áreas nominadas, habitadas (ou habitáveis) por famílias extensas idealmente patrilocais. Esses grupos locais tinham composição relativamente fluida (podiam dividir-se ou a eles podiam juntar-se novas pessoas) e costumavam mudar frequentemente de área, mas sempre dentro dos limites do território do subgrupo.

Cada aldeia tinha de 2 a 8 casas, cada qual ocupada por uma família conjugal, e uma casa dos homens solteiros (*kaxa'*), e abrigava em média 20 a 30 habitantes (Veja também Von Graeve, 1977:100, para essa informação).

Esses subgrupos visitavam-se, especialmente para a realização de três tipos de festas: *tamara*, *hũroroin'* e *hwitop'*. Membros de diferentes subgrupos podiam casar-se entre si. Entretanto, apesar de não ser possível determinar a freqüência desses casamentos exogâmicos no passado, parece que havia um ideal de endogamia de subgrupo.

Os Wari' viviam, tradicionalmente, em área de floresta, junto a pequenos igarapés e longe dos grandes rios. Não conheciam a navegação fluvial e circulavam entre as aldeias através de trilhas na floresta. Hoje, vivem ainda em área florestal e aprenderam a fazer e navegar canoas, pois a maioria dos Postos, onde vivem aldeados, situa-se nas margens de grandes rios.

O clima de região é marcado por uma estação seca (maio a outubro) e uma chuvosa (novembro a abril). Durante a primeira, os rios tornam-se menos caudalosos (o rio Negro chega mesmo a secar) e a pesca é abundante. Durante as chuvas, a pesca torna-se escassa (os peixes se espalham e são mais dificilmente capturados), mas a caça de mamíferos e aves é abundante, porque as águas inundam parte da floresta, restringindo a área de circulação dos animais.

Além de caçar e pescar os Wari' coletam frutos silvestres e mel na floresta e plantam roças de milho (cultivo dominante), macaxeira, batata-doce, algodão e, hoje em dia, também mandioca brava, arroz e banana, introduzidos pelos "civilizados".

Com o contato, os subgrupos wari' abandonaram seus territórios tradicionais (por causa da doença e da fome) e foram viver em torno dos Postos da FUNAI. No entanto, a área desses Postos (refiro-me aos mais antigos: Pacaas Novos, Santo André, Negro-Ocaia, Lage e Ribeirão) guarda ainda alguma relação com esses territórios, tal como distribuídos no período logo anterior ao contato. Assim, o PI Lage e o PI Ribeirão situam-se próximos aos territórios *OroMon*, *OroWaram* , *OroWaramXijein* e *Orokao'OroWaji* , e os membros destes subgrupos constituem a maior parte de seus habitantes. O PI Negro-Ocaia, localizado nas margens do rio Negro, nas proximidades dos territórios *OroNao'* , *OroEo* e *OroAt*, é habitado principalmente por membros destes subgrupos. Os PI Pacaas Novos e Santo André, na margem esquerda do rio Pacaas Novos, local onde foi viver, pouco antes do contato, um grupo formado pelos *OroNao'* e *OroJowin* , são habitados majoritariamente por membros destes subgrupos. No entanto, se ainda próximos de seus territórios tradicionais, esses subgrupos vivem hoje misturados nos Postos, e, portanto, de maneira definitivamente distinta daquela de antes do contato, quando cada um deles habitava aldeias localizadas dentro de um território definido e distinto.

Os Postos tendem a ser, atualmente, concebidos como equivalentes simbólicos dos subgrupos. As festas tradicionalmente trocadas entre subgrupos se realizam hoje entre os diferentes Postos. Se a exogamia de subgrupo aumentou após o contato, os casamentos ainda tendem a acontecer dentro de um mesmo Posto.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRJ MN

Nos Postos, os Wari' vivem em casas semelhantes às dos regionais (seringueiros, etc.) (Veja em anexo a planta de uma casa), ocupadas por famílias conjugais, de acordo com o modelo tradicional. Nos Postos que visitei (Pacaas Novos, Santo André, Lage e Negro-Ocaia - onde vivi), as casas wari' costumam situar-se ao redor ou nas proximidades das edificações da FUNAI: a casa do Chefe de Posto, a enfermaria + casa do enfermeiro, e a escola + casa dos professores. No Pacaas Novos, Santo André e Negro-Ocaia vivem, além dos Wari' e das equipes da FUNAI (frequentemente um chefe, um enfermeiro e dois professores; o Chefe de Posto muitas vezes traz sua família para viver no Posto), os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil. No Negro-Ocaia a casa dos missionários é ao lado das casas da FUNAI e no Pacaas Novos e Santo André, um pouco afastada, especialmente no primeiro (cerca de 1 km da aldeia).

O Chefe de Posto é chamado, pelos Wari', de *taramaxikon*, que significa dono, líder de alguma coisa. Tanto quanto pude saber, os Wari' não tinham qualquer tipo de chefia, e *taramaxikon* é, na verdade, qualquer pessoa que dê início a uma atividade, que lidere em uma ocasião específica. O Chefe de Posto é, antes de tudo, um intermediário entre a FUNAI e os Wari' e, pelo menos no Posto Negro-Ocaia, interfere muito pouco na vida dos índios, que continuam a caçar, pescar, fazer roças e festas.

Se as atividades tradicionais são, de certa forma, as mesmas, as ferramentas são outras. Os Wari' usam,

para caçar, quase que somente espingardas, e a pesca é feita, na maioria das vezes, com anzóis e linhas de nailon. Aprenderam a fazer canoas e navegam pelos rios e igarapés; usam ferramentas e utensílios de metal, e roupas (antes andavam completamente nus); raramente tecem o algodão (que usavam nas flechas, tambores de caucho e para enfeitar os braços). Incluíram em sua alimentação, além do arroz (que, no entanto, é bastante menos frequente do que os derivados de milho) e da farinha de mandioca, o açúcar, o sal e o óleo. Adquirem esses produtos com o dinheiro da venda da borracha, castanha-do-Pará e do milho duro, vendido como ração (plantado especialmente para isso). Os velhos recebem uma aposentadoria do FUNRURAL, que usam para comprar estes bens. Uma vez em cada dois meses, em média, ou após o período de extração de borracha e coleta de castanha, a grande chata do Negro- Ocaia leva os índios a Guajará-Mirim, onde eles vendem à FUNAI seus produtos, indo em seguida ao comércio fazer as compras. Os velhos, monolíngues, vão sempre acompanhados de seus filhos que, se jovens (e homens), falam um português razoável, suficiente para a realização das transações. Pessoas de meia idade, especialmente as mulheres, falam muito pouco português; os jovens, principalmente os rapazes (entre 15 e 25 anos) falam bastante mais. As moças e as crianças costumam ser tímidas para falar nossa língua.

As crianças são alfabetizadas em português nas escolas da FUNAI e em sua própria língua pelos missionários. No entanto, muitas delas tem pouco interesse nesta

atividade, e, sempre que possível, faltam às aulas para pescar, brincar, ou para acompanharem seus pais às casas de roça, afastadas horas ou dias do Posto, e usadas como moradia durante o plantio e colheita das grandes roças de milho, a extração de borracha e castanha, e como acampamentos de caça. Nestes locais a caça e a pesca, que algumas vezes rareiam nas vizinhanças do Posto, são abundantes.

Em relação à saúde, os Wari' do Negro-Ocaia são muito atingidos pela malária (vivax e falciparum) e por parasitoses intestinais. No ano passado houve um número alto de casos de tuberculose. Os doentes menos graves (alguns casos de malária, amebíase, gripes, infecções brandas) são tratados na enfermaria do próprio Posto; os casos mais sérios são levados à Casa do Indio (da FUNAI) de Guajará-Mirim ou então ao Hospital Público. Mesmo assim, os Wari' do Negro-Ocaia têm em geral um aspecto saudável e forte; são bastante ágeis e, parece-me, extremamente resistentes.

O parentesco

Considerando a incompletude de meus dados genealógicos e as limitações dos materiais, meus e de outros estudiosos do grupo, sobre o sistema de parentesco wari', optei por uma breve exposição inicial, de modo apenas a tornar compreensíveis as discussões que se seguirão.

A terminologia:

O primeiro, e, a meu ver, mais completo levantamento da terminologia de parentesco wari' (que cobre apenas termos de consangüinidade)(3) foi realizado por Alan Mason (1977). Minha pesquisa foi enormemente facilitada por seu trabalho, limitando-se, muitas vezes, a uma checagem de seu material com os informantes Wari'. Os diagramas que apresentarei a seguir com os termos para ego masculino e feminino são quase reproduções exatas dos apresentados por Mason (1977:104-105), diferenciando-se apenas pelo desenvolvimento de algumas linhas, de modo a evitar possíveis ambiguidades na leitura.

Em sua dissertação de mestrado, Meirelles (1986:265) descreve também a terminologia de consangüinidade, mas somente para ego masculino. Seus dados coincidem em geral com os de Mason, exceção feita para o termo para mãe do pai (FM), que para ela é o mesmo que o para mãe da mãe (MM), *apa'* (4), enquanto Mason e eu obtivemos termos distintos.

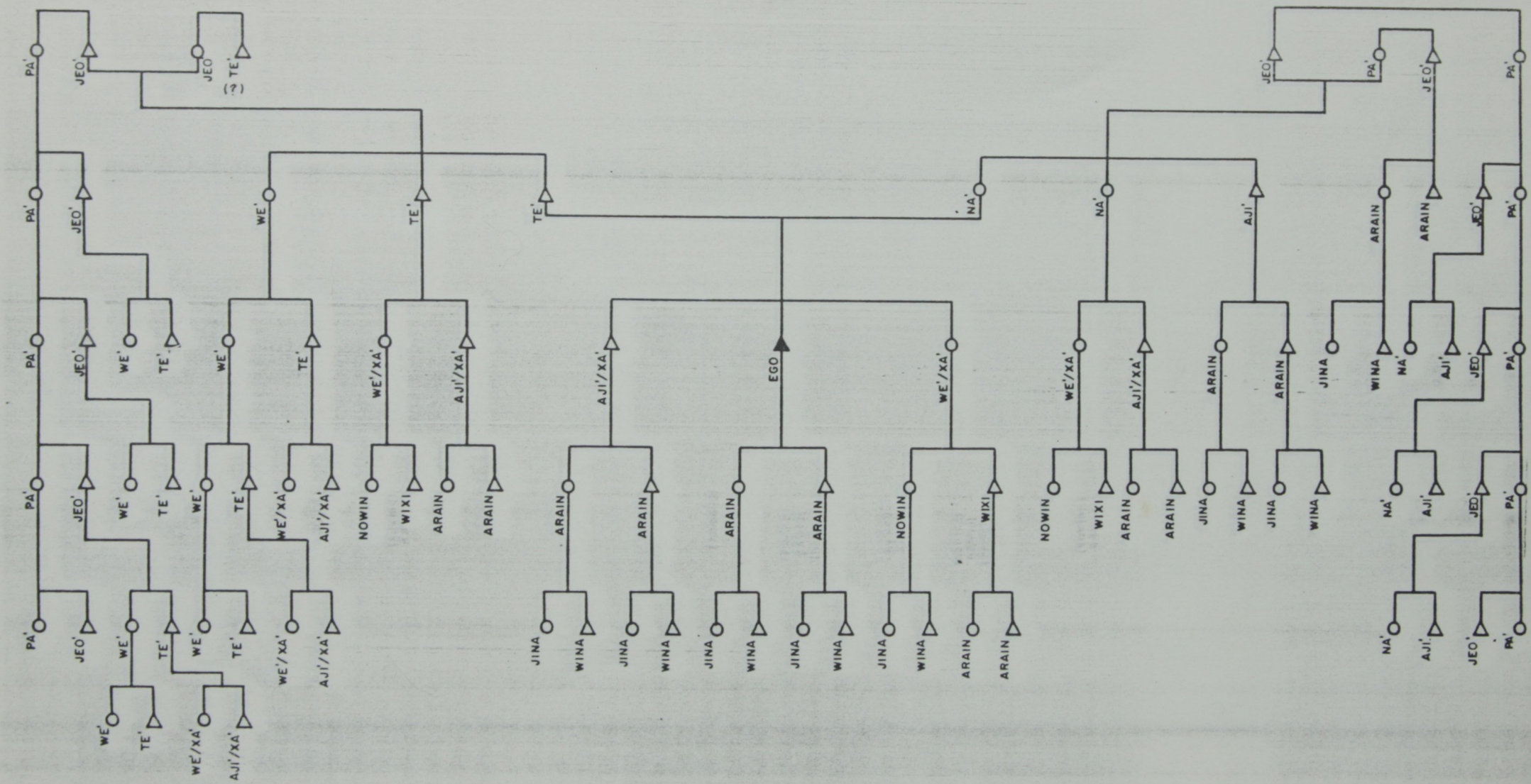
A terminologia será apresentada na forma de diagramas:

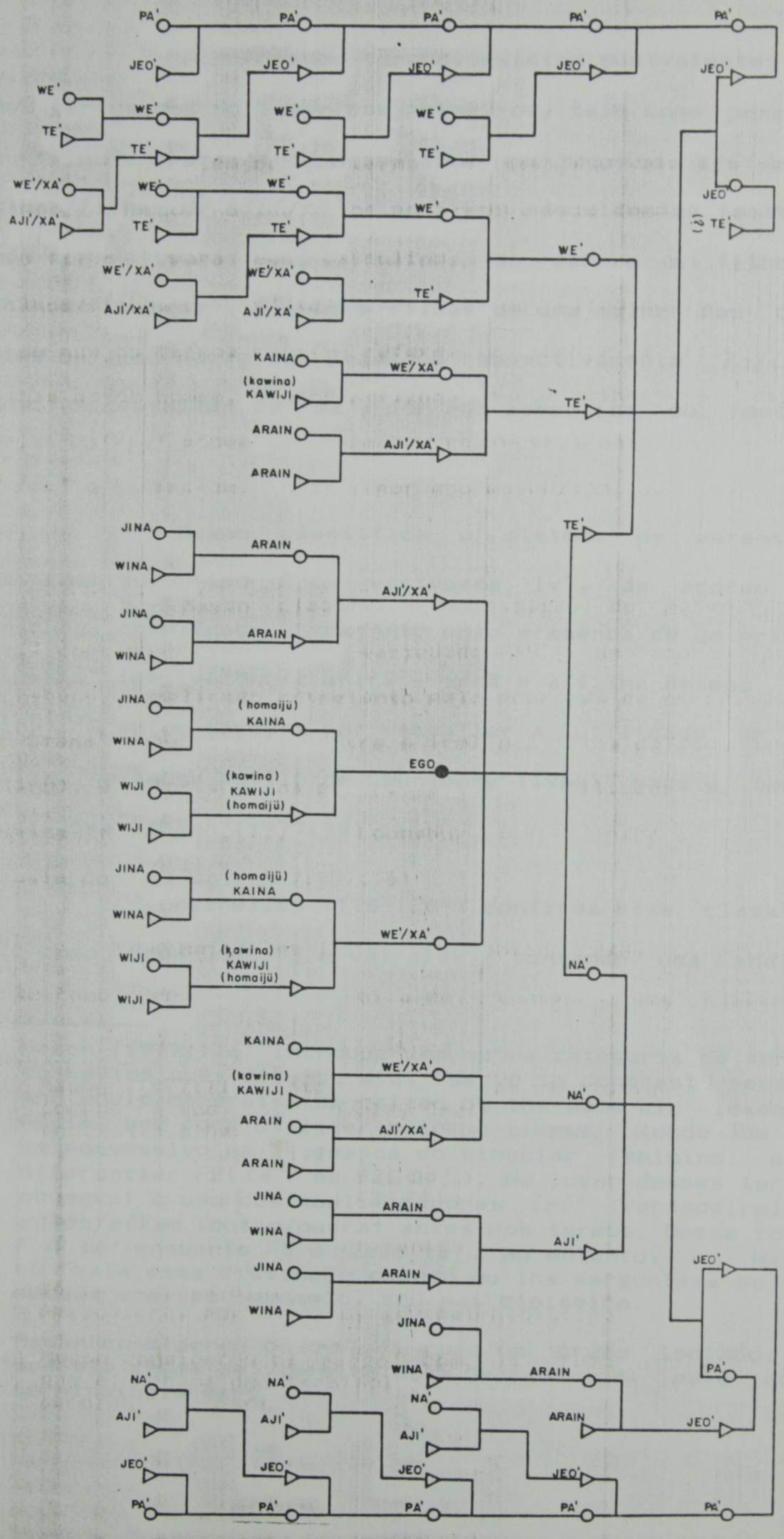
---

(3) Chamo-os aqui "termos de consangüinidade" de modo a diferenciá-los dos "termos de afinidade".

(4) Meirelles (1986:265) usa na definição de alguns termos o dialeto wari' falado principalmente nos Postos Lage e Ribeirão, que, sabemos, são habitados por *OroMon*, *OroWaram* e *OroWaramXijein*, em sua maioria. Mason, que trabalhou com os *OroNao'*, e eu, que trabalhei no Posto Negro-Ocaia, habitado principalmente pelos *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt*, utilizamos para os termos wari' o dialeto desses grupos. Daí as diferenças *apa' /pa'*, *ate'/ te'*, encontradas nas terminologias.

TERMINOLOGIA DE CONSANGÜINIDADE — EGO MASCULINO





TERMINOLOGIA DE CONSANGÜINIDADE — EGO FEMININO

Além desses termos, existem equivalentes que podem ser usados no lugar dos primeiros, tais como *panxita*, "meu filho", para ego masculino, ou *panxita aji'/xa'*, "filhos/filhas de *aji'/xa'*", para ego masculino ou feminino, sendo que os termos *panxi-* referem-se sempre a filhos e filhas de um homem. Filhos e filhas de uma mulher das categorias *we'/xa'* podem ser chamados respectivamente *kajinakam we'/xa'* e *kawinakam we'/xa'*, por ego masculino ou feminino (5).

Mason classifica o sistema de parentesco wari' como do "tipo Crow variedade IV", de acordo com Lounsbury, complicado entretanto pela presença de um princípio Omaha" (equivalência entre a irmã e a filha de ego masculino). O autor termina por reavaliar a utilidade de uma análise "feita no estilo de Lounsbury (1964)" para a terminologia dos *OroNao'* (1977:99).(6)

Meirelles (1986:269) confirma essa classificação como "Crow-Omaha", e vai além, tentando uma análise

---

(5) Mason (1977:116) introduz uma outra categoria de termos compostos que, segundo ele, "serve to contrast persons who would otherwise be called by the same kin lexeme". Assim, ego pode utilizar o termo *tekamwe'* (onde *kam*, é um possessivo na 3ª pessoa do singular feminino) para diferenciar FB(*te'*) de FZS(*te'*). No lugar desses termos observei o uso dos qualificadores *iri'* (verdadeiro) e *xũkũn/xikem* (outro/outra) antes dos termos. Dessa forma F é *te'* enquanto FB é *xũkũn te'*. No entanto, um Wari' só fazia essa distinção quando eu lhe perguntava se tal pessoa era, por exemplo, seu pai biológico.

(6) Mason considerou os *OroNao'* como um grupo isolado. O que ele chama de terminologia *OroNao'* é, para nós, terminologia wari'.

das correlações entre a terminologia e a estrutura social wari'.

A classificação e análise formais da terminologia de parentesco estão fora dos objetivos do presente trabalho. De acordo com Viveiros de Castro (1989:6), a classificação das terminologias dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, de acordo com os tipos murdockianos, ("havaiano", "iroquês", "crow", etc.) é improdutiva, e mesmo, prejudicial: "Resistentes a toda crítica (Needham, 1971), por sua duvidosa utilidade no evocar os traços formais mais gerais dos vocabulários de parentesco, tais rótulos exóticos continuam empregados para a América tropical, onde mais atrapalham que esclarecem, pois, ou eles supõem correlatos sociológicos inexistentes, ou se limitam a escrever o que não são capazes de explicar, reduzindo-se a uma álgebra semântica sociologicamente vazia..."

A terminologia wari' não é prescritiva. Deste modo, nenhum dos termos apresentados nos diagramas anteriores possui qualquer conteúdo de afinidade.

É possível determinar um grupo mínimo de parentes, dentro do qual as relações sexuais são consideradas incestuosas: MM (*pa'*), MF, (*jeo'*), FM (*jeo'*), FF (*jeo'*), M (*na'*), MZ (*na'*), MB (*aji'*), F (*te'*), FB (*te'*), FZ (*we'*) eB (*aji'*), eZ (*we'*), yB/Z (*xa'*), MZC (*aji'*, *we'* , *xa'*), FBC (*aji'*, *we'* , *xa'*), MBC (*arain*), FZC (*we'*/*te'*), C (*arain* para ego masculino e *kaina*/*kawiji* para ego feminino), ZC (*nowin*/*wixi* para ego masculino e o mesmo que C para ego fe-

minino), BC (o mesmo que C para ego masculino e *arain* para ego feminino), MZDC (o mesmo que ZC) e MZSC (o mesmo que SC), FBDC (o mesmo que ZC), FBSC (o mesmo que SC), DC (*jina* e *wina*) e SC (*jina* e *wina* para ego masculino e *wiji* para ego feminino) (7).

Os termos de afinidade são:

Ego masculino

. *mana* - W

. *namori* - WB, WZ

. *koromit* - WF

. *wijapi* - WM

. *nem* - ZH, FZH (8)

---

(7) Segundo Von Graeve (1977:104), o casamento de primos cruzados parece ser possível entre os Wari'. Há, no Negro-Ocaia, somente um casamento desse tipo, que é muito criticado (a morte prematura dos dois primeiros filhos do casal foi atribuída a esse casamento incestuoso). Mason (1977:130) constrói um diagrama genealógico no qual determina as posições casáveis ou não. Para ele, o casamento é proibido com as categorias citadas por nós, mas é permitido (para ego masculino ou feminino) com algumas outras, taiş como MBDC, BDC e ZSC, que foram consideradas demasiado próximas, por alguns de meus informantes, para que fosse permitido o casamento. No entanto, não posso oferecer informações seguras sobre categorias que não incluí no grupo mínimo.

(8) É provável que, assim como os termos *nem* e *manakon aji'* podem, de acordo com os informantes, ser estendidos para FZH e MB, a abrangência dos termos (estes e os demais) seja maior. Deste modo, por exemplo, MZDH, FBDH e FZDH, seriam também classificados como *nem*. Mas não tenho informações seguras sobre isso, visto que os Wari' dão preferência a classificar a todos os parentes por termos de consangüinidade.

. *manakon xa'* ("esposa de meu irmão mais novo") - yBW (9)

. *manakon aji'* ("esposa do meu irmão mais velho") - eBW, MBW (8) (9)

. *taxikam panxita* ("marido de minha filha")- DH (9)

. *manakon panxita* ("esposa de meu filho") - SW (9)

Ego feminino

. *taxi* - H

. *kwaji'ka/koxa'ka taxi* ("irmão mais velho/ irmão mais novo de meu marido") - HB (9)

. *kowe'ka/koxa'ka taxi* ("irmã mais velha/irmã mais nova de meu marido") - HZ (9)

. *tamana* - HM, HF

. *nem* - ZH, FZH

. *manakon xa'* ("esposa de meu irmão mais novo") - yBW (9)

. *manakon aji'* - ("esposa de meu irmão mais velho") - eBW, MBW (9)

. *wanimi* - DH

. *manakon kawiji* ("esposa de meu filho") - SW (9)

Não sendo minha intenção realizar qualquer análise formal desta terminologia, gostaria apenas de destacar a distinção terminológica entre os cunhados, isto é, entre o doador e o receptor de irmã, respectivamente *namori* e *nem*. Esta distinção sugere uma proibição de troca de irmãs. Ao definir os primos cruzados (patri e matri) como

---

(8) Ver nota da página 36.

(9) Para essas categorias não há termos simples de afinidade, mas somente termos compostos.

TERMINOLOGIA DE AFINIDADE

EGO MASCULINO

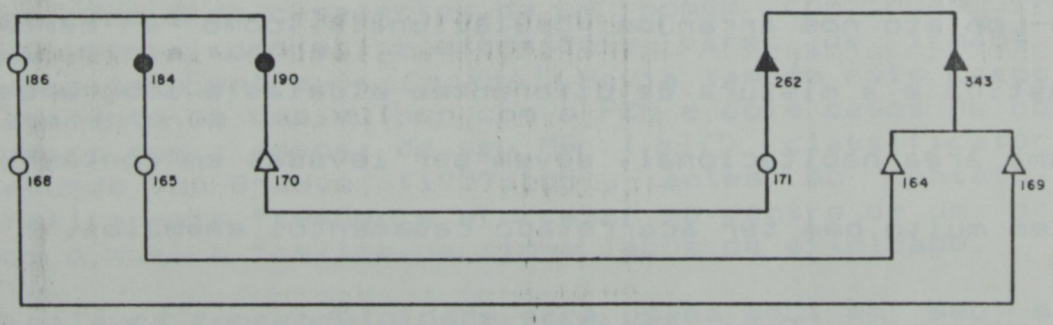
EGO FEMININO

categorias não-casáveis, além disto, o sistema terminológico "impede" a troca repetida de irmãs, direta ou indireta, pelo menos entre pessoas genealogicamente próximas (10).

Não obstante, se examinarmos os casamentos atuais dos Wari' do Posto Negro-Ocaia, parece ser possível levantar a hipótese de que haveria uma ideologia subjacente de troca direta (que se exprime também, mas pelo seu inverso - ou seja, a "destroca" direta - em outras áreas da vida wari', especialmente nas festas *tamara*, *hũroroin'* e *hwitop'*, que tematizam, entre outras coisas, o canibalismo funerário). Tais casamentos revelam uma troca direta "deslocada" (mas não - é importante enfatizar - a repetição diacrônica desta troca na forma de casamentos bilaterais). Assim, não se trocam irmãm "reais", mas primas paralelas patri e matrilaterais entre si ou por irmãs "reais", ou filhas "classificatórias" (filhas de irmão de mesmo sexo) ou "sobrinhas" (filhos de irmão de sexo oposto) por irmãs - deslocamentos, respectivamente, horizontais e oblíquos, do ponto de vista da geração.

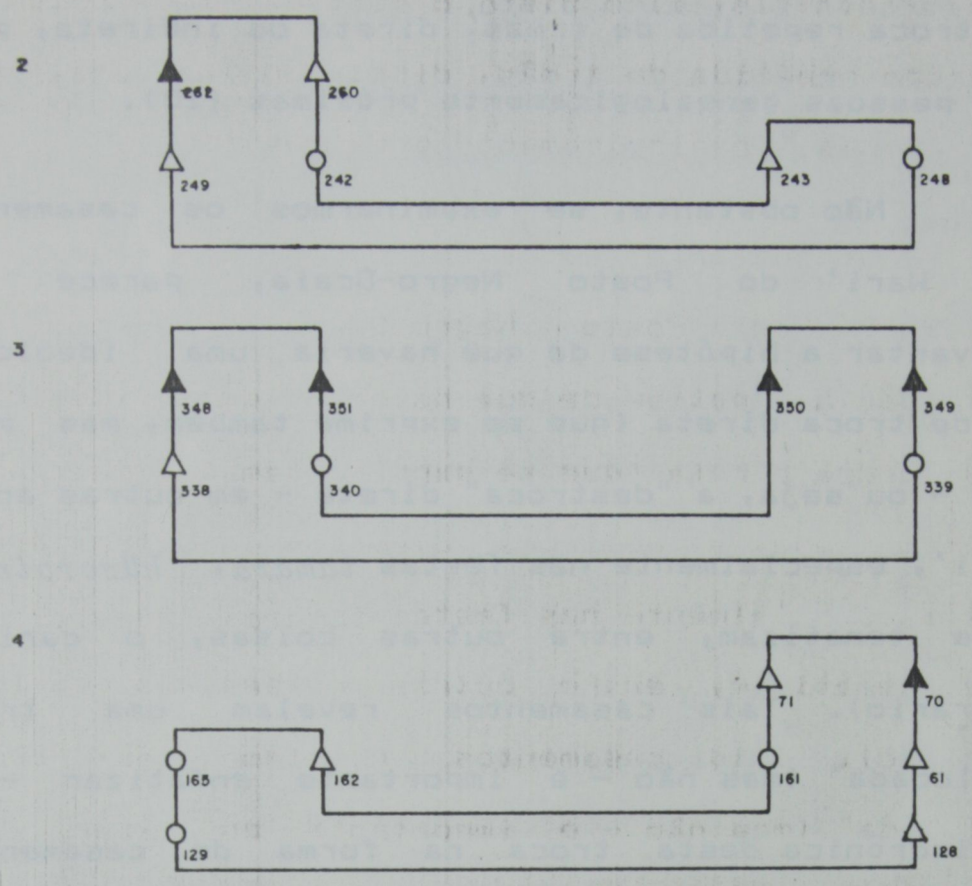
Vejamos alguns exemplos:

1



---

(10) Como disse, há somente um caso de casamento de primos cruzados no PI Negro-Ocaia, que é muito condenado. Na genealogia do PI Ribeirão apresentada por Meirelles (1986:311), há um caso de troca direta de irmãs reais (E2 e V2).



Não sei como são resolvidas as possíveis perturbações criadas no sistema terminológico com estes casamentos, que, se é verdade que os termos de afinidade podem ser estendidos, abrangendo categorias mais amplas, fariam equivaler, por exemplo, como nos casos 1 e 2, cunhado doador (*namori*) e receptor (*nem*). Além disso, perturbações pós-contato nos arranjos populacionais, como a depopulação drástica e a mistura de diferentes aldeias e subgrupos numa mesma área habitacional, devem ser levadas em conta, já que podem muito bem ter acarretado casamentos anômalos.

Como tendências tradicionais de arranjos matrimoniais aponto, a partir da genealogia dos habitantes do Posto Negro - Ocaia (em anexo), onde estão representados

MUSEU DO INDIO - FUNAI
BIBLIOTECA MARECHAL RONDON

alguns casamentos realizados antes do contato e da desarticulação territorial, as seguintes: poliginia sororal (11), casamento entre um grupo de irmãos reais ou primos paralelos e um grupo de irmãs reais ou primas paralelas (12); casamento com a viúva do *aji'* (eB, MB), casamento com o viúvo de *we'* (eZ, FZ).

O uso da terminologia:

Os Wari' se dizem todos parentes entre si: "*nari pi' pin na xijexÜt* " ("somos todos parentes entre nós"), e a idéia de parentesco envolve aquela de cognação (consubstancialidade). Os Wari' se dizem parentes porque podem chamar a todos por termos de consangüinidade (13). Na verdade, evita-se usar, no dia a dia, termos de afinidade como vocativos diretos(mas é possível usar esses termos ao se falar com terceiros), especialmente aqueles referentes à sogra (*wijapi*) e sogro (*koromit*) para ego masculino e

---

(11) A poliginia em geral (sororal ou não) era, segundo os informantes, prática freqüente, e muitos homens tinham duas ou três esposas. Esses casamentos, condenados pelos agentes do contato, não mais ocorrem.

(12) Mason (1977:123) aponta em seus dados genealógicos, a ocorrência de casamentos de um homem com duas irmãs (poliginia sororal) e entre dois pares de irmãos do mesmo sexo entre os *OroNao'*. Havia também dois casos de casamento de uma mulher com o FZH e dois casos de homem casado com a esposa de seu MB (*aji'*) classificatório. Segundo Von Graeve (1977:105), antes do contato, a prática mais freqüente era casar-se dentro de um grupo com o qual a família ja tinha laços de afinidade.

(13) A palavra consangüinidade será usada aqui em seu sentido puramente analítico, de acordo com a diferenciação feita por Viveiros de Castro (1989:23) entre a distinção consangüíneo/afim, "terminológica" e aquela entre cognato/não-cognato, "sociológica".

feminino (*tamana* - HF e HM). Quando perguntei a um homem porque ele havia dito que os Wari' costumavam chamar suas sogras de *we'* (irmã mais velha), obtive como resposta a seguinte frase: "*xika pe' ka na nari nari ki xijexãt* " (somos apenas parentes entre nós), evidenciando que o uso desses termos de afinidade excluiria aqueles que são assim chamados do grupo de cognatos. Os termos *nem* (cunhado tomador) e *namori* (cunhado doador) também não são usados corriqueiramente como vocativos, mas, segundo os informantes, evita-se-os de maneira menos rígida que os termos para sogros.

Pessoalmente, nunca observei o uso de um termo de afinidade como vocativo no cotidiano (em oposição aos rituais). Os afins reais são chamados por termos de consangüinidade, com base nas possíveis relações que ego possa traçar com eles a partir de seu pai ou de sua mãe, ou então por termos de fraternidade, como *we'*, *aji'* e *xa'*, largamente utilizados para chamar os não-parentes e mesmo pessoas jamais vistas antes. Alguns Wari' contam que quando acompanharam os funcionários do SPI para contatar um grupo Wari' arredio, chamaram os desconhecidos por termos de consanguinidade. Mesmo alguns civilizados (caracteristicamente chamados *wijam*, "inimigos") são chamados algumas vezes dessa forma, especialmente quando se quer manter com eles boas relações, e mais ainda, se se deseja pedir algo. Chamavam-me frequentemente *we'* (irmã mais velha), mesmo algumas pessoas bem mais velhas que eu. As relações de fraternidade são íntimas e amistosas, e a irmã mais velha é uma importante provedora de bens. Quando meu marido chegou para me visitar,

os Wari' passaram a chamá-lo *aji'* (irmão mais velho), e não *nem* (marido da irmã) como seria lógico, interessados que estavam em manter com ele boas relações. Em contrapartida, quando um grupo de homens da SUCAM chegou ao Posto, os rapazes que os cercaram chamavam-nos "cunhados" (em português), de modo francamente provocativo. Situação análoga ocorreu comigo certa vez, quando aproximei-me de uma casa onde estava um homem que não queria me encontrar. Contrariado com a minha presença, ele disse aos homens que estavam ao seu lado: "*Maki' na japinaxi'*" ("Chegou nossa - inclusivo - sogra") (14).

Os nomes próprios são também muito usados como vocativos (15).

Concebendo-se como um grupo de cognatos, mas casando-se dentro dele, os Wari' podem diferenciar, em gradiente, os parentes reais, verdadeiros (*iri' nari*) não-casáveis, dos parentes "mas não tanto" (*nari paxi*) ou parentes "à toa", "de brincadeira" (*nari ximao*), que poderíamos chamar de parentes distantes ou classificatórios (com os quais o casamento é permitido) (16). Esse gradiente

---

(14) Muitas vezes os termos de parentesco são usados com o sufixo possessivo referente à primeira pessoa do plural inclusivo.

(15) Segundo Mason (1977:99), os *OroNao'* usavam poucas vezes termos de parentesco, referindo-se às pessoas pelo nome.

(16) Von Graeve (1977:103), comenta sobre os Wari': Kinship terms are extended to a wide variety of people but they are distinguished according to degree of proximity". Mason (1977:130) diferencia os *iri' nari* , não-casáveis, dos " *kahwõramõ nari* ", parentes casáveis.

exprime o grau de cognação. Entretanto, os Wari' não fazem essa diferença espontaneamente, mas somente quando questionados sobre se tal parente é um parente real ou não. Diferentemente dos Yanomami que, como outros grupos sul-americanos, fazem essa distinção (Albert, 1985:197), os termos para "verdadeiro" (*iri'*) e "classificatório" (*paxi* ou *ximao*) não acompanham, como qualificativos, os termos de parentesco.

Do ponto de vista das atitudes, os afins efetivos, "oriundos" da categoria *nari paxi*, são aproximados dos parentes reais (*iri'*): são tratados de maneira (aparentemente) cordial e com eles repartem-se os alimentos. Um homem costuma oferecer aos sogros parte do que caçou ou pescou, e sogras, noras e cunhadas, quando co-residentes, colaboram na preparação de chicha e pamonha de milho. A comensalidade, para os Wari', caracteriza de forma tão marcada as relações de substância, que aqueles que comem os mesmos alimentos são concebidos como formando parte de um grupo de substância, que em seu limite mínimo é constituído pelos pais, filhos e irmãos, além do cônjuge - os cônjuges são tornados consubstanciais com o casamento, pois seus sangues se misturam. Em seu limite máximo, esse grupo inclui <u>todos</u> os Wari', pois estes partilham a mesma dieta alimentar. Assim, as relações de substância que caracterizam os *iri' nari* são estendidas, com o casamento, não só ao cônjuge, mas também aos *iri' nari* dele, apesar de em menor grau e de maneira relativa. A evitação do uso de termos de afinidade como vocativo parece ter relação com esta incorporação

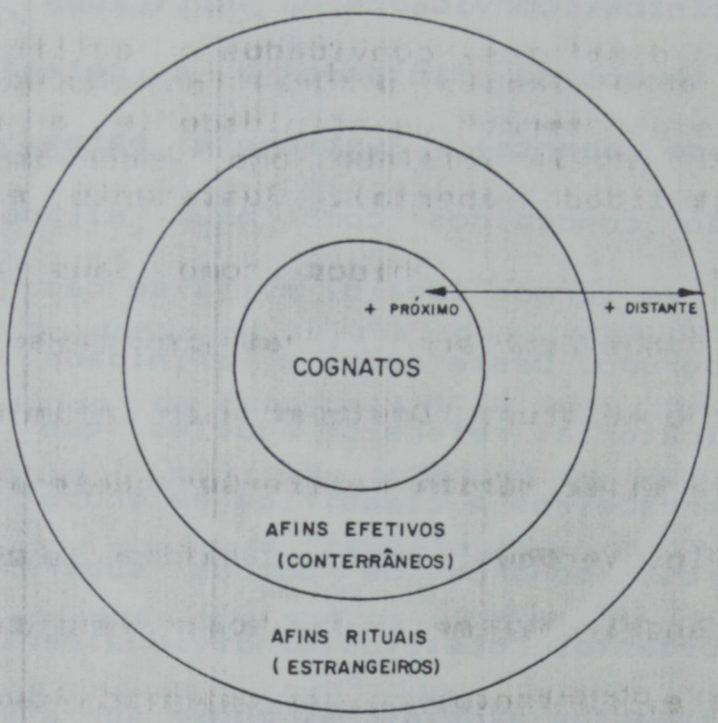
dos aliados como cognatos reais (o que se efetiva ainda nos casamentos sucessivos entre famílias já aliadas).

Em contrapartida, nas festas *tamara* , *hŭroroin'* e *hwitop'*, trocadas tipicamente entre membros de dois subgrupos distintos, convidados e anfitriões interpelam-se somente por termos de afinidade (e a relação entre eles é de hostilidade aberta). Justamente estes, que são chamados afins, são concebidos como maus aliados, e é possível dizer que, em termos ideais, evita-se casar com um membro de outro subgrupo. Deste modo, a afinidade wari' é duplamente classificatória: refere-se àqueles que não são idealmente afins verdadeiros e classifica um grupo como um todo (os estrangeiros, membros de outros subgrupos, são afins rituais e, portanto, coletivos; individualmente, dada a ocorrência de casamentos exogâmicos, podem ser até parentes próximos - *iri' nari*).

Incorporando os afins efetivos, idealmente conterrâneos (do mesmo subgrupo), como parentes próximos, os Wari' tendem a projetar o gradiente próximo/distante no espaço, e a conceber os estrangeiros (enquanto classe) como parentes distantes, fazendo coincidir esta categoria com aquela dos afins (rituais, típicos ou prototípicos) (17). Temos assim o seguinte modelo ideal:

---

(17) De acordo com Viveiros de Castro (1989:22), em seu trabalho sobre sistemas de parentesco amazônicos, "É particularmente exemplar a superposição, em alguns casos (o mais bem descrito é o Yanomam - Albert, 1985:221-235), do gradiente "verdadeiro-próximo/distante-classificatório" ao contraste binário "consangüíneo/afim", comandada pela distinção mais básica entre (continua)



---

(17) (continuação) cognatos (no caso guianense, identificados a co-residentes) e não-cognatos (não co-residentes). O próximo, genealógica e espacialmente, está para o distante como a consangüinidade está para a afinidade". O material de Matta (1976) sobre os Apinaye (assim como o nosso), sugere ao autor que "A dialética do próximo e do distante... não é privilégio dos sistemas endogâmicos da Guiana, pois estará talvez na base do funcionamento matrimonial dos sistemas "semi-complexos" de tipo jê e pakaa nova" (idem:25).

II - O EXO - CANIBALISMO

O objetivo desse capítulo é analisar as relações dos Wari' com o mundo exterior, que não é povoado por deuses ou entidades análogas, mas somente por seres da natureza, animais e plantas, e por inimigos - os índios de outras tribos e os "civilizados". São estes os "outros", aqueles que estão situados fora do âmbito da sociedade wari'. Dentro dela estão os únicos seres humanos, os *wari'* , que se concebem como um grupo de parentes cognatos.

A relação dos Wari' com o mundo exterior é mediada pela devoração. Os Wari' predam os animais e os inimigos, mas são também predados por eles, na forma de agressões simbólicas. A maior parte dos animais que compõem a dieta tradicional dos Wari' está sempre pronta a flechá-los e devorá-los, transformando-os em membros de sua própria espécie.

Para os Wari', a relação de predação implica em incorporação e identificação e tende a ser potencialmente recíproca: os devoradores são também devorados. Devorada, a posição de alteridade é transformada em identidade, que se caracteriza como relação de cognação.

Antes de passarmos às agressões dos Wari' por suas presas, é preciso falar das categorias abrangentes, por meio das quais eles classificam o mundo, e também dos constituintes da pessoa: o corpo e o *jam*.

Wari' e *karawa*

Aparentemente é possível, para os Pakaa Nova (1), classificar todas as coisas em duas categorias mutuamente exclusivas: *wari'* e *karawa*. *Wari'* é o pronome pessoal enfático da primeira pessoa do plural inclusivo e significa "nós". *Wari'* significa, tradicionalmente, "ser humano", e, portanto, índio Pakaa Nova. Todos os outros índios, como também os "civilizados", são chamados *wijam*, "inimigos", e são classificados sob a categoria *karawa* (2). *Karawa* pode ser traduzido como "animal", "caça", "comida". Na sua acepção mais restrita, *karawa* é qualquer mamífero terrestre, e essa é a palavra para designar tais mamíferos como categoria. (Neste nível de contraste, *me* designa as aves como um todo, e *hwam*, os peixes).

Entretanto, o significado de *karawa* é relativo, contextual, e tem relação estreita com a função alimentar. Assim, os mamíferos comestíveis tais como queixada, caitetu, macaco-prego e veado são sempre *karawa*. Os mamíferos tradicionalmente não-comestíveis (hoje se come praticamente qualquer animal "caçável") poderiam não ser classificados como *karawa* se comparados com os primeiros, mas o seriam em outras ocasiões, ou seja, ao se falar dos mamífe-

---

(1) Chamarei aqui, excepcionalmente, os Wari' de Pakaa Nova, para evitar ambiguidades na definição das classes *wari'* e *karawa*.

(2) Com a chegada maciça dos "civilizados" no território Pakaa Nova, cessou a guerra com as etnias vizinhas e os "civilizados" tornaram-se os únicos inimigos, *wijam*. Com isso, os índios de outras tribos passaram a ser chamados também *wari'*.

ros terrestres em geral. Da mesma forma, aves e peixes são também classificados como *karawa*, enquanto presas dos homens, mas não o são quando comparados aos mamíferos. Certa vez, andando com eles na floresta, ao ouvir sons de pássaros, perguntei: " *Ma' karawa?* " (onde *ma'* é o pronome interrogativo que). Alguém respondeu: " *Om na karawa, me* " ("Não é *karawa*, é ave"), interessado em me ensinar a distinguir os sons de aves dos de mamíferos. Em outros contextos, entretanto, *me* é *karawa* (e era o que eu tinha em mente ao formular a pergunta). Se um caçador chega à aldeia trazendo um nhambu, ele responde afirmativamente à pergunta " *Pa' ma karawa?* " ("Você matou *karawa*?") O mesmo pode acontecer em relação aos peixes. Se um homem saiu para caçar e voltou trazendo somente um peixe, ele pode dizer que não matou *karawa* e sim *hwam* (peixe): " *Pa' e' inain hwam* " ("Eu só matei peixe"). Mas um homem que volta de uma pescaria vai responder à pergunta " *Ma' karawa ko pa' ma* ?" ("Que *karawa* você matou?"), dizendo o nome do peixe: "*Tohojan* " ("jatuarana"), " *nanakam* " ("tucunaré"), etc.

Alimentos vegetais podem também ser chamados *karawa*. Assim, pamonha de milho (*kapam'*) é *karawa* , farinha (de milho ou mandioca) é *karawa* , e mesmo frutos silvestres, ou até arroz e feijão. No entanto, a classificação é aqui também relativa. Refeições sem qualquer tipo de carne são consideradas pobres, e os vegetais são antes complementos alimentares que alimentos propriamente ditos: a carne deve ser sempre acompanhada de alimentos vegetais, especialmente

pamonha de milho ou farinha (de milho ou mandioca) (3). Assim, uma pessoa que em determinada hora do dia esteja comendo somente pamonha de milho, pode responder à questão " *Ma' karawa ka kao' ma* ?" ("Que *karawa* você está comendo"?), com um simples "*kapam'*" ("pamonha") caso esteja se sentindo satisfeita, especialmente se esta não for sua única refeição daquele dia. Caso contrário pode dizer, para enfatizar a insuficiência deste alimento: " *Om na karawa ; Kao' e' inain kapam'*" ("Não há *karawa* . Estou comendo somente pamonha").

Se, tipicamente, *karawa* é alimento (e, portanto,os animais são os *karawa* por excelência), a relação entre as categorias *wari'* e *karawa* envolve sempre devoração. Caracteristicamente comestível, o *karawa* deve ser morto e ingerido pelo *wari'*.

Mas a categoria *karawa* é bem mais abrangente, servindo designar toda e qualquer entidade não humana. A pergunta " *Ma' karawa* ?" (ma'= "que"), uma das primeiras que aprendi na língua pakaa nova, significa, em seu sentido amplo, "O que é isso"? ou "O que está acontecendo"?, ou mesmo "O que é"? Logo que cheguei, ouvia essa pergunta sempre que chegava em uma casa ou me aproximava de alguém. Da mesma forma, eu podia perguntar "*Ma' karawa*?" às pessoas que chegavam à minha casa para saber porque tinham vindo (4), o

---

(3) Segundo algumas pessoas, se ingerida pura, a carne apodrece na barriga.

(4) Há uma pergunta mais específica: " *Para maki' ma*?" (*para* = por que, por quem, para que, por isso; *maki'* = verbo "vir"; *ma* = 2ª pessoa do singular.

que desejavam. Obtinha respostas do tipo : " *Param inain pi*" ("Eu quero anzol") ou *'Maki' ximao ina*" ("Eu vim à toa"). Qualquer objeto pode ser classificado como *karawa*. Assim, à pergunta "*Ma'karawa*?" podem-se obter respostas como "pedra", "cesto", "árvore", etc. É possível dizer, assim, que *karawa* é "isso". Logo, se a relação *wari'* - *karawa* é tipicamente de predação alimentar, a relação dos Pakaa Nova com tudo o que não é humano (o que inclui os inimigos) tem como "modelo" a devoração.

Do ponto de vista de sua definição em compreensão, as categorias *wari'* e *karawa* são mutuamente exclusivas: ou se é *wari'* ou se é *karawa*. Do ponto de vista de sua extensão, entretanto, as coisas são um pouco mais complicadas: seres que sob certos aspectos são *karawa* , sob outros são *wari'* e vice-versa. Em outras palavras, muitos *karawa* (enquanto animais) só o são fisicamente. Num outro nível são *wari'* , humanos, e podem passar de presas a predadores, vendo, eles mesmos, os Pakaa Nova como *karawa* . Esses animais podem então ingerir simbolicamente os Pakaa Nova (para eles, *karawa*), causando-lhes doenças reais e até mesmo a morte. *Wari'* é tipicamente um ser humano, seja ele um índio Pakaa Nova ou um animal, e *karawa* é tudo o que não é humano, mesmo um índio Pakaa Nova aos olhos de alguns animais (5). Todo *wari'* é caracteristicamente um predador,

---

(5) As possibilidades de intercambiar os elementos constitutivos das classes *wari'* e *karawa* reflete-se nas perguntas do cotidiano. A primeira delas, "*Ma wari'* ?" (*ma'* = "que") é usada preferencialmente para que se especifique nomes de pessoas e a segunda, " *Ma' karawa*?", nomes de animais, plantas e objetos. Porém, (continua...)

e todo *karawa*, presa. Tudo o que não é *wari'* é, dentro desses classificadores abrangentes, "comida". Trata-se, em suma, de uma definição essencialmente relativa, recíproca, destas categorias: *wari'* é a posição de sujeito, e esta posição é esquematizada como a de devorador; *karawa* é a posição de objeto, isto é, arquetipicamente, a posição de presa, de devorado.

Para que possamos compreender melhor essa relação, falemos do corpo e do *jam*.

O corpo

O corpo (*kwere-*) (6) é substância, carne, lugar das sensações físicas e dos sentidos; é também a sede da personalidade. Perguntas sobre o "jeito" (as particularidades) de uma pessoa (porque gosta de tais coisas, age de certa forma,etc.) podem ser respondidas com um simples "*je kwerekem*" ("é assim o corpo dela"). O mesmo pode ser dito sobre os animais: quando se pergunta, por exemplo, porque os queixadas andam em bandos, os Wari' respondem: "*Je kwerein mijak*" ("É assim mesmo o corpo dos queixadas").

O corpo é criado por uma mistura de sêmen

---

(5) (continuação) ambas podem ser usadas para significar "O que está acontecendo?" ou "O que é isso?", quer estejam participando do evento pessoas ou animais/coisas.

(6) Algumas raízes só podem ser usadas acompanhadas de sufixo de posse, nunca ocorrendo uma forma livre. É o caso de *kwere-* e das partes do corpo em geral. Para estas palavras "inalienáveis", a forma genérica é feita com o sufixo da primeira pessoa do plural inclusivo: *xi'*. Logo, a forma genérica para corpo é *kwerexi'*.

(*waraki*) do (ou dos) parceiro sexual da mãe e do seu sangue menstrual desta (7). É importante observar, entretanto, que quando questionados sobre isso, os Wari' mencionavam principalmente o sêmen paterno. Poucas pessoas falavam espontaneamente da participação do sangue menstrual, mas todas aquelas que de início haviam citado apenas o sêmen, confirmaram a participação do sangue menstrual, quando isso lhes foi diretamente proposto. Parece assim que, se o sêmen não é o componente físico exclusivo do corpo da criança, ele é, sem dúvida, o elemento mais marcado na teoria da concepção wari'. Cabe acrescentar ainda que o verbo *wanxi*, "gerar", admite apenas sujeito de gênero masculino.

Para que o corpo da criança seja formado, são necessários depósitos sucessivos de sêmen no fundo da vagina. Se, após o início da gravidez, a mulher interromper as relações sexuais (devido à ausência do marido ou dos parceiros), a criança nascerá pequena e fraca. Faltar-lhe-á justamente corpo, substância. Se, por outro lado, uma mulher (já grávida ou não) tiver relações sexuais com outros homens além do marido, o sêmen de todos eles vai colaborar na constituição do corpo da criança. Mas, no fim, aquele que assume a paternidade (frequentemente o próprio marido) acaba por ser reconhecido como único pai biológico.

---

(7) Observe-se que, segundo os Wari', uma mulher só menstrua se estiver tendo relações sexuais. A primeira menstruação considerada verdadeira só ocorre depois da primeira relação. Da mesma forma, se uma mulher ainda jovem interromper as relações sexuais (viagem, morte do marido, etc.), sua menstruação é suspensa.

Os filhos são considerados substancialmente idênticos ao pai e a mãe, compartilhando com eles e entre si (irmãos) o mesmo sangue, que se traduz como "o mesmo corpo". Os cônjuges, devido à freqüência das relações sexuais (quando seus sangues se misturam), também passam a compartilhar o mesmo sangue e, portanto, uma identidade física, que se desfaz em caso de separação (com a interrupção das relações sexuais). Como disse *Maxün Hat* sobre sua esposa *Topa'* : "*Kwere* (8) *pin na Topa'*" ("*Topa'* é completamente meu corpo").

O grupo básico de substância é constituído pelos pais, irmãos, filhos e cônjuges. As crianças pequenas são as mais suscetíveis às doenças, que podem ser causadas pela infração de seus pais a interditos alimentares (a maioria desses interditos recai sobre as mulheres grávidas e seus esposos, e pais de crianças pequenas) (9).

A consubstancialidade desdobra-se em comensalidade, isto é, em semelhança de dieta. Os parentes próximos partilham não só os mesmos alimentos, mas também a abstinência. Caracteristicamente, um doente grave não ingere nenhum alimento (eventualmente, bebe infusões curativas). Durante esse período, seus pais, irmãos, filhos e cônjuge (e, às vezes, também avós e tios), jejuam com ele, ou comem

---

(8) O sufixo para a primeira pessoa do singular é zero.

(9) Nesse contexto específico, os amantes da mãe também fazem parte desse grupo, já que doenças de algumas crianças são atribuídas à infrações alimentares cometidas por eles. Nunca ouvi falar nada sobre as amantes do pai.

pouquíssimo. Não porque o que comam possa afetar o doente - os Wari' não acreditam nisso - mas porque, como me disse um homem que jejuava durante a doença de seu irmão mais novo, "é tudo igual" (10).

Neste sentido, o grupo de substância familiar é o caso forte de uma consubstancialidade mais geral (todos os Wari' são cognatos), concebida, como já mencionamos, na forma de gradiente (o gradiente de cognação), e que se traduz na dieta típica wari' como marcadora desta semelhança geral, definindo os Wari' enquanto etnia ou "espécie", em oposição às outras "espécies" de animais e inimigos). Costumava ouvir frequentemente as mulheres Wari' dizerem para mim: "Eu sou *wari'*, como gongos; você é *wijam* ("inimigo"), não come (11). Os "civilizados" são definidos como comedores de arroz, feijão, etc. De maneira análoga, as diferentes espécies animais caracterizam-se por comerem alimentos específicos, e a dieta alimentar define o pertencimento à espécie. O xamã, que possui um duplo animal, é incorporado à espécie como cognato, e a relação é marcada pela comensalidade: o xamã acompanha os animais dessa espécie em suas atividades, especificamente na busca de alimento. Se passar a acompanhar uma outra espécie (de maneira

---

(10) Os Wari' costumam dizer também que pessoas tristes não sentem fome.

(11) Larvas de insetos (gongos) encontradas em troncos apodrecidos são muito apreciadas pelos Wari' como alimento, o que provoca muitas vezes o nojo dos *wijam* que convivem com eles. A frase foi-me dita como provocação, de modo a marcar minha posição de diferente, estranha (já evidente no fato de me chamarem *wijam*).

regular) nesta atividade, o xamã será associado a ela (seu duplo animal será, então, de outra espécie). Os Wari' costumam dizer também que o inimigo morto "come junto" com o matador, para caracterizar a relação de consubstancialidade (filho - pai, respectivamente) entre eles.

A comensalidade marca de tal forma as relações de substância, que aqueles que são tornados comensais são identificados como consubstanciais, como vimos no capítulo anterior para o caso dos afins reais.

O *jam*

O *jam* (12) é um traço, marca, representação ou imagem de um corpo. A sombra de um objeto ou pessoa projetada pela luz é o *jam* do objeto ou da pessoa, e se diz, por exemplo, *jaminain xirim* (o *jam* da casa) ou *jamikam Pakao'* (o *jam* de *Pakao'*). Da mesma forma, é *jam* a imagem fotográfica, e a gravação de uma voz é o *jam* da voz (*jami kapijakon* = "o *jam* da voz dele"). Mas também é *jam* o duplo da pessoa que atua nos sonhos e o duplo de alguns animais, que têm a forma humana aos olhos do xamã. O *jam* se opõe ao corpo (*kwere*) porque é tudo o que ele não é, e representa mesmo a sua ausência, estando, entretanto, intrinsecamente relacionado a ele.

Existem, grosso modo, duas categorias de *jam*. A primeira é a projeção de um corpo ausente ou presente. A

---

(12) *Jam* é uma possível forma livre de *jamixi'* (="nosso-inclusivo-*jam*").

sombra e o reflexo especular de um corpo dependem da presença dele para existirem e são, portanto, simples projeções de um corpo presente. Mas a marca de um pé na areia é *jami kaximaxi'* ("o *jam* do nosso pé") e a cicatriz de uma ferida é *jaminain nam* ("o *jam* da ferida) (13). Esses dois *jam* são marcas dos objetos que lhes deram origem, mas sua presença revela a ausência dos objetos; são como que a persistência da projeção após o desaparecimento da matriz, do referente. Essa categoria de *jam* inclui também as imagens oníricas dos objetos, que são como projeções dos objetos reais (*iri' kwerein* = "corpo verdadeiro") no sonho. Se um Wari' sonha que comeu uma fruta, ele sabe, ao acordar, que não comeu o corpo da fruta (*kwerein memem*), mas o *jam* da fruta (*jaminain memem*). No entanto, as imagens oníricas relacionadas a figuras humanas já não são simples projeções e revelam a atuação dos duplos dessas pessoas, que são *jam* da segunda categoria.

A segunda categoria de *jam* poderia ser chamada de duplo. Apesar de também relacionado ao corpo, já que é do corpo que ele parte, se constitui, o duplo não é dele uma simples projeção; é móvel e tem uma existência, de certa forma, independente do corpo. Se qualquer ser vivo ou objeto pode projetar uma imagem ou deixar uma marca, produzindo um *jam* da primeira categoria, somente os seres humanos e os animais de algumas espécies têm um *jam* da

---

(13) Esses dois exemplos me foram sugeridos por Beth Conklin, assim como algumas outras idéias para a interpretação do conceito de *jam* .

segunda categoria (que pode se manifestar simultâneamente à sombra ou reflexo, sem se confundir com estes).

O duplo não é uma imagem especular (pode mesmo ter formas distintas) ou um corpo material, mas revela, antes de tudo, um poder. A capacidade de produzir ou tornar manifesto um duplo confere à pessoa ou ao animal o poder de se transformar, de se tornar algo diferente do significante físico, matéria bruta corporal. Os seres com duplo são aqueles, pode-se dizer, que têm um significado. Mais que uma mera capacidade de transformação, o duplo é o próprio devir contido no ente; os Wari' e os animais com esse poder são mais do que parecem ser aos olhos das pessoas comuns: são humanos e imortais (não através de seus corpos, mas de seus *jam*). Nesse sentido, o duplo está contido potencialmente no corpo: ele lhe é intrínseco; o corpo é o seu significante.

Mas o duplo não é um corpo material, e o corpo físico não é o seu envoltório. Se, em algumas ocasiões, os Wari' dizem que o duplo saiu do corpo ("*mao na jamikon*" - "o *jam* dele partiu"), ao retornar, ele desaparece ("*Om pin na jamikon*" - "Acabou o *jam* dele"). O *jam* só existe enquanto se manifesta, quando o corpo projeta uma imagem, revelando sua capacidade de ser algo além da matéria. Nesse sentido, o *jam* necessita de um corpo como de um significante, mas a sua presença só se revela quando o corpo físico está, de certa forma, ausente. O corpo físico e o duplo de um Wari' não podem ter existência (enquanto manifestação marcada) simul-

tânea, exceção feita aos xamãs, de que falaremos adiante.

Nos seres humanos, o duplo só se manifesta em ocasiões ou estados especiais: o sono (sonho), a doença grave (estado em que incluirei os xamãs), iminência de morte, ou após a morte, ocasiões em que o corpo jaz inerte ou está ameaçado de desaparecimento. Se a presença (manifesta) do *jam* se prolongar, a inércia temporária transforma-se em morte definitiva, e isso acontece se o *jam* for capturado (feitiçaria) ou se integrar a uma outra sociedade, dos mortos ou dos animais.

Com o estado de imobilidade e inconsciência do corpo durante o sono, o duplo passa a atuar, e é ele o agente do sonho. Toda a ação do sonho se passa num universo paralelo, de imagens (*jam* da primeira categoria). Os Wari' sabem que os animais, frutos e objetos vistos no sonho, não têm corpo verdadeiro (*iri' kwerein*) e são, por isso, chamados *jam*: *jaminain koko* (*jam* do paneiro), *jami mijak* (*jam* do queixada), etc. Esses *jam* oníricos não são "duplos" nos sonhos dos Wari' comuns, com exceção dos *jam* das pessoas. Nos sonhos dos xamãs, entretanto, muitas vezes o *jam* de um animal coincide com o seu duplo; assim, enquanto um Wari' comum vê em seu sonho um queixada, que é uma cópia fiel (mas imaterial) do animal, o xamã vê uma figura humana (*jam* da 2ª categoria).

O período do sonho torna o sonhador vulnerável: seu duplo pode ser aprisionado, torturado e assassinado por alguém, o que causará no corpo sofrimentos análogos, e

também a morte. Esta forma de assassinato, que será detalhada adiante e que chamaremos de feitiçaria, é denominada *jami makan* (o *jam* da terra) ou *jami kom* (o *jam* da água), pois o *jam* do sonhador é capturado através de um buraco na terra ou nas proximidades da água. Aqui o duplo capturado tem a forma de uma miniatura do corpo físico, que é então tornado "imagem": tudo o que o "feiticeiro" faz ao *jam*, é como se estivesse fazendo diretamente ao corpo. Se o "feiticeiro" amarra o *jam* com cipós, o corpo fica em posição fetal, como que amarrado por cipós invisíveis. Na verdade, os xamãs podem ver no corpo *jaminain makon* (o *jam* do cipó) e também o *jaminain mapat* (o *jam* das pontas de flechas), pois o "feiticeiro" tortura o *jam* enfiando-lhe pequenas pontas de flechas ou pedaços de pau. No momento exato em que o *jam* for fatalmente golpeado, o corpo morre. Mas o xamã pode também, além de tirar as imagens destes objetos do corpo do doente, resgatar o seu *jam* libertando-o do feiticeiro e o trazendo de volta ao corpo, quando, dizem os Wari', ele deixa de existir ("*om pin na*") e o corpo volta a existir plenamente.

Se pessoas vivas surgem nos sonhos de alguém, é sinal de que seus duplos estão atuantes, manifestos, o que os Wari' interpretam como prenúncio de morte. Por isso, um Wari' raramente diz que sonhou com uma pessoa viva. Quando cheguei em Guajará-Mirim em janeiro de 88, depois de vários meses ausente, encontrei alguns Wari' do Negro-Ocaia na cidade; entusiasmada, disse-lhes inadvertidamente que havia

sonhado muito com eles. Como resposta, eles me perguntaram: "Com quem você sonhou ? Porque nós só perdemos uma pessoa, *Pakao'*." (*Pakao'* havia morrido).

Mas o duplo de alguém (vivo) pode ser visto também durante a vigília. Um rapaz do Negro-Ocaia, trabalhando em uma roça distante, ao olhar para o lado viu seu pai cortando um tronco. Surpreso, olhou novamente, mas seu pai não estava mais lá; e nem mesmo poderia, pois havia ficado no Posto, a dois dias de canoa do local da visão. Ao saberem do ocorrido (o rapaz contou), os Wari'começaram a comentar em segredo que esse homem iria morrer (apesar de sua aparência saudável). Hoje, dois anos após a visão, o homem continua saudável, e a visão foi re-interpretada por um xamã: o que o rapaz viu não foi o *jam* de seu pai, mas o *jam* de um jaguar, que se disfarçou para atraí-lo e levá-lo como companheiro de caça. Quando *Maxïn Hat* esteve gravemente doente, o marido de sua irmã disse a todos que havia visto, dias antes, o *jam* de *Maxïn Hat* (reprodução exata do corpo) trabalhando na roça, o que prenunciava sua morte. Quando *Maxïn Hat* finalmente se curou, o cunhado passou a negar terminantemente ter tido tal visão. A presença do duplo é sinal de que a integridade física está ameaçada.

Com a chegada dos "civilizados" surgiu um novo problema: a fotografia. Se por um lado a fotografia é uma simples imagem, *jam* da primeira categoria (projeção no papel do objeto), por outro, sua durabilidade e independência do corpo a tornam um duplo, e portanto uma ameaça à pessoa

retratada, especialmente se cair em mãos alheias ou rivais. Os Wari', especialmente os mais velhos, não gostam de ser fotografados e, quando o permitem, requisitam a cópia (supostamente única) da fotografia. Segundo eles, se alguém rasgar, amassar ou até mesmo espetar com agulhas o retrato de uma pessoa, pode adoecê-la por um processo análogo ao da feitiçaria, quando as torturas a que o *jam* é submetido provocam sensações idênticas no corpo. Há o caso de uma moça em Santo André que, sentindo fortes dores na cabeça, descobriu que um retrato seu, em poder de outra pessoa, havia sido propositadamente amassado na região da cabeça (Beth Conklin, informação pessoal) (14).

Antes de falarmos da "saída" do *jam* nas doenças graves e na morte, é importante esclarecer sobre os animais com *jam*, duplo, que são muitas vezes os responsáveis por essas doenças. São os animais que não são simples objetos, corpo, carne, mas que "têm um significado", o que os torna imortais. Eles são mais do que simples animais, são pessoas. Esta dupla "personalidade", entretanto, só é perceptível aos olhos dos xamãs; enquanto os Wari' comuns vêem somente o corpo físico, animal, os xamãs vêem a forma humana, que é *jam*. Para os xamãs, estes animais são pessoas, *wari'*, vivem em casas, têm família (para alguns animais, este "sócio-morfismo" não é enfatizado) e fazem chicha de

---

(14) Muitos velhos também não gostam de se olharem em espelhos. Somente no meu segundo período no campo pude começar a fotografá-los livremente. Os jovens solicitavam todo o tempo que eu os retratasse, enquanto os velhos apenas permitiam.

milho. Aqui o duplo, humano, só é visível aos olhos dos xamãs, e a presença do duplo também implica a ausência do corpo físico: ao vê-los como humanos, o xamã não vê o corpo animal, não diferencia morfologicamente as diferentes espécies (o que será feito por meio das dietas alimentares).

Este poder ou capacidade de produzir uma imagem de si mesmo, distinta do corpo físico, é uma característica da espécie animal, inerente a todos os indivíduos que pertencem a ela. Se desejamos uma lista destas espécies, devemos obtê-la através dos xamãs (apesar de conhecida também pelos Wari' comuns) e ela inclui, invariavelmente, o macaco-prego, o queixada, o caitetu, o jaguar, a anta, o veado vermelho e o veado roxo, todas as cobras, várias ou todas as espécies de peixes e de abelhas (15).

A existência de vegetais com um *jam* é mais problemática. Apesar de alguns xamãs dizerem que o urucum, o jenipapo, o patauá e o "*kawijen*" (não identificado) têm um *jam*, muitas vezes eles mesmos discordam desta idéia e associam, em acordo com os demais xamãs, as doenças possivelmente causadas pelos vegetais (a capacidade de realizar agressões simbólicas nos humanos pode ser um sinal da "presença" do *jam*) aos animais que lhes são associados. Assim, o Wari' teria sido agredido não por um vegetal, mas

---

(15) Um xamã incluiu na lista também a cotia e uma espécie de tatu e outro, o jacu, uma ave. Algumas vezes os Wari' reportam-se também ao mito. Alguns animais não citados nessa lista e que aparecem nos mitos com a forma humana (atuando como pessoas), teriam tido, pelo menos no passado, um *jam* (o mito é uma história real, ocorrida no passado).

pelo animal que se alimenta desse vegetal (que é, na verdade, aos olhos dos xamãs, sua chicha) (16). Os animais são, dentre os seres naturais, aqueles que tipicamente têm um *jam*.

Animais introduzidos pelos "civilizados", como cachorro, galinha, cavalo, boi, pato, porco e etc., também não têm *jam* (evidentemente, da segunda categoria, que chamamos duplo) (17).

Em relação aos inimigos, *wijam* (índios de outras tribos e "civilizados"), as coisas são mais complicadas. Quando questionados diretamente, os Wari' mostram alguma dúvida sobre se os inimigos têm ou não um *jam*. Entretanto afirmam que, quando mortos, eles acompanham o matador, como os filhos seu pai, o que os define como imortais e, portanto, seres com *jam*. No entanto, os inimigos, quando mortos, não se associam a um novo corpo, como acontece com todos os seres com *jam*, inclusive com os Wari' mortos por inimigos, que passam a ter corpo de inimigo. Se o *jam* do

---

(16) Os produtos cultivados também não têm *jam*, apesar de alguns relatos míticos referirem-se a atuações humanas do milho e de uma espécie de batata-doce, que os Wari' chamam *tamatam*.

(17) De acordo com Beth Conklin (informação pessoal), muitas pessoas dizem que o cachorro tem um *jam*. Dentre os animais introduzidos, somente o cachorro, usado como animal de caça, é chamado eventualmente por um nome wari': *oromijak* (*oro* é um morfema coletivizador e *mijak* o nome tradicional para "queixada" e "jaguar"; no entanto, os Wari' jamais chamam um queixada ou um jaguar de *oromijak*, como fazem com um cachorro, mas somente *mijak*). É possível que o cachorro, predador carnívoro, seja associado ao jaguar. Como os animais introduzidos, os objetos manufaturados, nativos ou não, também não têm *jam*.

inimigo morto por um Wari' se associa a um corpo, este corpo é o do matador. De fato, o *jam* é aí quase um traço, marca (e, potanto, da primeira categoria), pois os Wari' o relacionam ao sangue (do inimigo) que penetrou no corpo do matador. Por outro lado, a penetração desse sangue revela uma capacidade, um poder especial do inimigo, o que o relaciona aos seres com *jam* da 2ª categoria. A posição do inimigo é certamente ambígua: se ele é *karawa*, não o é completamente; seu corpo é evidentemente um corpo humano. Voltaremos a isso.

Os animais com *jam* atuam capturando e devorando simbolicamente os Wari'. A agressão simbólica é concebida como se dando entre os *jam*; os Wari' dizem que estes animais (o *jam* deles) capturam/devoram os seus *jam*, algo diferente de seus corpos reais. Se esse princípio vital, imortal, for definitivamente incorporado á espécie agressora, o corpo tende à ausência definitiva: é a morte. Ao olhar o doente, o xamã vê seu corpo como uma imagem do *jam*, da mesma forma que na feitiçaria; encontra nele *jam* dos pelos, dos frutos, etc., pois o *jam* do doente transforma-se em animal. O xamã é aquele que foi agredido por um destes animais com *jam* e não pôde ser curado por um outro xamã, mas também não morreu (foi "curado" pelo animal). Ele tem um duplo ativo, que é membro da espécie animal, o que o torna um morto-vivo, imagem de si mesmo; o xamã está constantemente ameaçado de morte, já que tudo o que acontecer a seu duplo, visível pelos Wari' como um animal qualquer, presa potencial, acontecerá também ao seu corpo.

Se só os animais com *jam* (característica da espécie) podem causar doenças graves e morte, incorporando os *jam* dos Wari' em sua própria espécie, nem todos os animais (indivíduos) com *jam* são Wari' mortos; muitos deles são somente animais com *jam*, humanos mas não antepassados.

Quando um Wari'é morto por um animal e seu *jam* é incorporado à espécie agressora, ele se associa a um novo corpo físico, agora um corpo animal. O morto torna-se mais um animal com *jam*, diferenciando-se dos outros apenas porque é reconhecido como antepassado pelos xamãs, e não como uma pessoa desconhecida. Como animais, podem ser mortos, cozinhados e devorados pelos Wari', que vêem somente corpo, carne. Mas eles não morrem; tornam-se novamente eles mesmos, porque são imortais, têm esse poder de ser outra coisa além do corpo. Os Wari'dizem que o *jam* destes animais mortos retorna à espécie, ou seja, que esses animais, quando mortos, ganham um novo corpo animal, visível e comestível.

Os *jam* dos Wari' que morrem por outros motivos que não a agressão por *jamikarawa* (*jam* dos *karawa*) e inimigos, vão para o mundo subaquático dos mortos; lá têm a forma humana, tornam-se a imagem jovem e saudável do que eram. O mundo dos mortos é um mundo de imagens, projeção idealizada do mundo dos vivos. Apesar dos *jam* dos mortos (*jima*) (18) poderem aparecer aos vivos nos sonhos ou mesmo

---

(18) *Jima/jama* é a outra forma livre de *jamixi'* e é também uma forma de existência livre do *jam*, dissociada do corpo físico visível.

como espectros, ao subirem à terra eles têm caracteristicamente o corpo de queixadas. Mortos e devorados pelos Wari', eles retornarão ao mundo dos mortos, podendo subir à terra novamente como queixadas e assim ad eternum. Apesar de relacionado justamente à ausência do corpo, o *jam* está sempre associado a ele, que é seu significante; não existe, digamos assim, o puro significado.

Estabelecendo um paralelo entre o corpo (*kwere-*) e o *jam* temos:

Corpo	*Jam*
- ser	- devir
- mortal	- imortal
- princípio da diferença específica: distingue as diferentes espécies animais entre si e dos homes.	- princípio da identidade genérica: as espécies animais (com *jam*) são iguais entre si e aos homens.

Algumas vezes os Wari' usam o termo *tamatara-* (19) como sinônimo de *jam*. São termos completamente equivalentes. Assim, tanto faz dizer que, no sonho, "*mao na jamikon*" ("o *jam* dele sai"), como "*mao na tamatarakon* " ("o *tamatara-* dele sai"). Pode-se mesmo usar, para reforço, uma forma duplicada; certa vez *Wan e'* , xamã, disse ver no doente "*jaminain tamatarain oro karawd*' (" *jam, tamatara-* de

---

(19) Não há forma livre para esse termo. Como *jam* , ele é sempre possuído.

todos os *karawa* (21).

Os Wari' falam também em *jami nahwarak* (o *jam* da floresta), *jami xowi* (o *jam* da chuva), *jami hotowa* (o *jam* do vento) e *jami kom* (o *jam* da água). São formas de classificar e agrupar os seres com *jam*. *Jami nahwarak* é qualquer animal com *jam* que viva na floresta, e pode significar também "todos os *jam* da floresta", incluindo não só os animais verdadeiros mas também os *jam* dos xamãs vivos (duplo animal) e mortos. Assim, *jamikon komem* (o *jam* do veado vermelho), *jamikon min* (o *jam* da anta) e *jaminain kataxik* (o *jam* do caitetu) são, dentre outros, *jami nahawarak*. *Jami hotowa* e

---

(21) Meirelles (1986:388) difere o "*tama'*", do "*iami*", que considera elementos constitutivos dos seres vivos. Segundo ela, o primeiro se distingue porque "só pode ser visto nos sonhos". A autora também atribui a alguns seres vivos como "alguns bichos, o mel, algumas frutas e os xamãs" (idem:358), uma outra "entidade espiritual" (idem:361) denominada "*kaji con iam'* " que ela define como "essência" (idem:363). Meus dados revelam, entretanto, que o uso dos termos *kaji* (="estranho", gênero neutro) e *kaxikon*, *kaxikam* (gêneros masculino e feminino, respectivamente) precedendo *jam*, tem a função exclusiva de qualificar. Assim, falar " *kaji jaminain mijak*" (*mijak* ="queixada") é uma forma de dizer que o *jam* do queixada (que é do gênero neutro) é estranho, já que pode atuar de forma mágica, causando doenças. *Kaji*/ *kaxikon*/ *kaxikam*, significam também "danado": uma criança levada é " *kaxikon pije* " (*pije* = "criança"). Os Wari' costumam também dividir as presas animais em dois tipos: os "*iri' karawa* " (*karawa* verdadeiros) são, neste contexto específico, aqueles que não causam doenças ao serem ingeridos e os *kaji*/*kaxikon karawa* (tudo o que não é Wari', é classificado como do gênero neutro ou masculino; logo, não há *karawa* do gênero feminino) são os que, ingeridos, podem causar doenças. Certa vez um rapaz inventou o seguinte diálogo para explicar-me sobre o uso do termo "*kaxikon jam* ":
- *Pa' pin na pa' kaxikon jam* ("o *kaxikon jam* está me matando")
- *Ma' kaxikon jam*? ("Que *kaxikon jam*?")
- *Kaxikon jamikon jowin*! ("O *jam* danado do macaco-prego").

jami xowi são os *jam* dos animais (inclusive os xamãs e os mortos) que são transportados com o vento e a chuva, da floresta e dos rios, para a aldeia. Frequentemente estes animais chegam para flechar os Wari', como se fossem os Wari' as presas, os inimigos. Os seres com *jam* relacionados à água, especificamente peixes e queixadas, são classificados como *jami kom*, o que pode também incluir os *jam* dos mortos na sua forma humana. Há ainda *jami xim* (o *jam* da noite). Assim como temem o vento e a chuva, os Wari'temem a noite, que pode abrigar animais (e também xamãs e mortos) prontos a atacá-los.

Há ainda o verbo *jamɨ* (21), que poderia ser traduzido por "jaminizar", e refere-se à manifestação de *jam* da 2ª categoria. Qualquer animal pertencente a uma "espécie com *jam*" pode "jaminizar"; no entanto, só se diz que ele "*jamɨ*" se ele se manifestar de uma forma ativa não relacionada ao seu corpo físico. Assim, um queixada não "*jamɨ*" somente porque o xamã pode vê-lo sob uma forma outra, humana, mas porque atuou de uma maneira que não está relacionada à sua forma física usual; quando um desses animais provoca doenças em uma pessoa por meio de agressão simbólica, ele "*jamɨ*".

Da mesma forma, não se diz que alguém, sonhando, "*jamɨ*", e, para os humanos, o uso deste verbo

---

(21) Muitos verbos são formados pela raiz (aqui *jam* -) acompanhada do sufixo da 1ª pessoa do singular. Assim, *xɨrɨ* é "minha casa" mas também o verbo "fazer casa"; *tota* é "minha roça", mas é também "roçar". Da mesma forma, *jamɨ* é "meu *jam* ", mas também "fazer *jam* ".

relaciona-se geralmente à atuação de seus *jam* quando associados a corpos animais; ou seja, quem "*jamɨt*" são os xamãs e os mortos. Não se costuma dizer que um morto "*jamɨt*" simplesmente porque seu corpo físico, humano, foi destruído (tradicionalmente, devorado), mas somente se ele se manifestar de alguma forma, seja como espectro, seja causando doenças como queixada (o verbo *jamɨt* tem forte relação com as doenças causadas por animais).

O uso restrito do verbo *jamɨt* vai ao encontro de nossa definição de *jam*: o *jam* não é alguma coisa que estes seres possuem dentro de si, mas principalmente uma capacidade de ação, de transformação, a ser manifesta. O *jam* não está dentro do corpo, mas é uma projeção dele, uma marca da sua ausência, algo que insiste e persiste além do corpo e da morte.

A predação por *jamikarawa*

Como já vimos, há dois tipos de animais: aqueles que são somente corpo, matéria (da mesma forma que os vegetais e todas as coisas inanimadas) e aqueles que são algo mais, imortais e humanos: os animais com *jam* que, ao atuarem de forma "mágica", ou seja, de forma não animal, costumam ser chamados pelos Wari' de *jamikarawa* (*jam* de *karawa*) (22).

---

(22) Apesar de alguns *karawa* (animais) serem do gênero masculino, a palavra *karawa* é do gênero neutro; daí a palavra *jami*, sinônimo de *jaminain*, que é a forma para a 3ª pessoa do singular neutro.

Uma lista dos animais com *jam* inclui invariavelmente, como já mencionamos, o queixada ("*mijak*" - Tayassu pecari), o caitetu ("*kataxik* "-Tayassu tajacu), a anta ("*min*" Tapirus terrestris), o macaco-prego ("*jowin* "-Cebus sp.), o veado vermelho ("*komem* "-Mazama americana), o veado roxo ("*kotowa* "-Mazama rondoni), o jaguar ("*Kopakao'* "- Panthera onca) (23), todas as espécies de peixes ("*hwam* ") e abelhas ("*tawi* ") (24). De acordo com alguns informantes, essa lista pode incluir também a cotia ("*piwa* "-Dasyprocta azarae) e uma espécie de tatu ("*kawari* "-não identificado), já que há relatos de xamãs associados a estas espécies (25) e, como sabemos, os xamãs só se associam a espécies com *jam*.

Os animais com *jam* caracterizam-se pela posse de urucum (*mawin*) e óleo de semente de babaçu (*towaxi*), que eles usam, da mesma forma que os Wari', para pintar seus próprios corpos (o óleo de babaçu é fixador do urucum), mas também para transformar os Wari' em xamãs e para realizar curas. Voltaremos a este ponto na descrição do xamanismo.

---

(23) É possível que *kopakao'* seja uma palavra formada por composição: "*ko* "="aquele"; "*pa'* "= "matar"; "*kao'* "= "comer", e poderia ser traduzida como "aquele que mata e come". O jaguar pode ser chamado *mijak*, que é também a palavra para queixada, como já vimos. No entanto, há uma palavra específica para queixada, usada com menos frequência do que *mijak* : "*watkarat* ".

(24) De acordo com a maioria dos xamãs, todos os peixes e todos os tipos de abelha/mel têm *jam*. Os nomes para os diferentes tipos de mel são também os nomes para os diferentes tipos de abelhas, genericamente chamados *tawi* .

(25) A sogra de Paletó (já morta) foi xamã cotia e, segundo *Wem Karamai* ,*Xiemai* , um xamã do Lage, já foi xamã-*kwari*.

Com exceção do jaguar e das cobras, todos os animais com *jam* são considerados comestíveis pelos Wari' e constituíam, no passado, suas principais presas (26). Como exceção, temos o macaco-aranha (Ateles sp.), presa importante, mas animal sem *jam*.

Esses animais com *jam* que, em sua maioria, são mortos e devorados pelos Wari', estão sempre prontos a atuar de modo a atrair os Wari' para junto de si, o que acarreta um processo de identificação e incorporação da vítima na espécie animal, que tem como efeito simultâneo a fragilização do corpo físico: a doença. Se não for interrompido pelo xamã, este processo leva à morte (quando o Wari' torna-se definitivamente animal) ou à transformação do Wari' em xamã, isto é, em um ser temporária ou "parcialmente" animal. A doença por *jamikarawa* é, quando interrompida, concebida como um processo de iniciação xamanística não completado. Tudo se passa, então, como se o objetivo último de *jamikarawa* ao agredir os Wari' fosse o de incorporá-los à sua própria espécie.

A atuação típica de *jamikarawa* ao causar doenças nos Wari' é chamada *kep xirak* (onde *kep* = "pegar", "grudar" e *xirak* = "errado", "estranho", "mágico"), e, de maneira geral, caracteriza-se pela devoração simbólica do Wari' (do seu *jam*). No entanto, alguns desses animais com

---

(26) Beth Conklin, informação pessoal. Atualmente os Wari' comem uma série de outros animais que, no passado, eram proibidos.

jam podem também atuar de outra forma, que os Wari' denominam *aram paka'* traduzível como "acontecer em" (o animal "acontece" na pessoa) (27), forma esta que define a única atuação possível dos animais sem *jam*. As doenças do tipo *aram paka'* relacionam-se somente a uma identificação física, resultado de uma conjunção indevida entre o animal e a vítima, e, embora possam levar à morte, não resultam em incorporação do Wari' à espécie animal (o *jam* do morto vai para o mundo subaquático dos mortos); são doenças que não atingem o *jam* do Wari', mas somente seu corpo físico.

A grande maioria dos animais que podem *aram paka'* não têm *jam*, e são proibidos como alimento para pessoas (homens e mulheres) que esperam um filho ou têm filhos pequenos, ou seja, para a maioria dos jovens e adultos (com exceção dos velhos). As crianças são as mais suscetíveis a estas doenças, que lhes são causadas, principalmente, pela infração de tabus alimentares por seus pais (28). Vejamos alguns destes animais (aqueles citados mais frequentemente pelos xamãs do Negro-Ocaia e os sintomas das doenças que causam:

- quati ("*hota*" - Nasua sp.) os olhos da criança ficam "doidos (" *tamanain na tokon pije* ") e neles o xamã encontra pelos do quati ("*jam* dos pelos" - "*jaminain tenenein* ").

---

(27) Não me foi possível traduzir termo a termo. No Negro-Ocaia costuma-se dizer também *ara maka'* ou *ara paka'*, onde *ara* = ("fazer" e *paka'* pode ser o pronome demonstrativo "aquele" "aquela" (ouvido mas não visto), mas também o verbo "estar maduro", "avermelhar".

(28) Um amante da mãe, ao desrespeitar um tabu alimentar, pode causar doenças na criança.

Segundo a maioria dos informantes, as vítimas do quati não morrem.

- preguiça ("*xomin*" - Bradipodídeo)- retenção de fezes e deformação física (a criança pode ficar aleijada, torta). Os xamãs podem encontrar folhas (*jam* das folhas), alimento da preguiça, nos intestinos do doente.

- tamanduás ("*pijiman* "- Myrmecophaga tridactyla e "*pik* "- Tamandua tetradactyla)- O *pijiman* está associado à diarréia e o *pik* à retenção de fezes; no corpo do doente podem ser encontrados cupins e formigas (alimentos do tamanduá).

- tatus: tatu-canastra ("*tikipan* "-Priodontes giganteus); "*kwari* " (não identificado); "*pikot* " (não identificado)- O doente (geralmente criança) não defeca ou urina, e sua barriga pode inchar (*klip*). O xamã pode encontrar, no corpo do doente, terra ("*jam* de terra" - *jaminain makan*) e unhas (*jam* das unhas - *jami xikinain*) de tatu (29).

- gaviões ("*wajo*" e "*wio wio* "- não identificados) e corujas ("*arakon me* "- não identificada) - a criança sente dores na cabeça, que está sendo apertada pelas garras (*jam* das garras) destes animais (30).

---

(29) Para alguns xamãs, nenhum tatu tem *jam* (duplo). Para outros, *kwari* e *pikot* teriam *jam*, já que são conhecidos casos de xamãs associados a estes animais. Algumas pessoas dizem também que o *pikot* não era proibido como alimento para pessoas esperando filho ou com filhos pequenos.

(30) Os xamãs especificam a atuação desses animais como "*xom* " ("pisar") - Beth Conklin, informação pessoal. Há ainda outros animais que tipicamente *aram paka'* , tais como o macuco ("*jamop* -Tinamídeo) e o jacu (" *kamo* '"- Cracídeo), mas que não são frequentemente citados (continua...)

Mas, se os animais supra-citados não têm *jam* (duplo), alguns animais com *jam*, especialmente o jaguar e a anta podem também causar doenças classificadas como "*aram paka*". Os Wari' dizem que se o casal que espera um filho comer jaguar, a criança nascerá com febre (o xamã vê pelos e unhas no corpo dela) (31) e, se eles comerem anta, a criança pode nascer com febre e ter diarréias (o xamã vê folhas no corpo dela).

A partir desses dados parece ser possível tirar algumas conclusões sobre as doenças do tipo *aram paka'*:

- Estão, de uma maneira geral, relacionadas a infrações de tabus alimentares. No entanto, há casos em que a ingestão do animal não é o motor da doença; se uma pessoa pisar em toca de tatu, ela mesma ou seu filho podem adoecer com problemas intestinais (o xamã encontrará terra - "*jam* da terra" - em sua barriga); se alguém simplesmente matar um gavião, coruja ou mesmo urubu, pode fazer seu filho sofrer com a cabeça apertada pelas unhas ("*jam* das unhas") desses animais.

---

(30) (continuação) pelos xamãs do Negro-Ocaia. Beth Conklin (informação pessoal) cita outros: gambá ou mucura ("*waxik* "), lagarto ou calango ("*hĩma*"), outro tipo de lagarto ("*arahop* "), além daqueles já mencionados aqui. É importante lembrar que os tabus alimentares dos Wari' variam entre os diferentes subgrupos.

(31) Alguns informantes do Negro-Ocaia dizem que, no passado, somente os velhos comiam jaguares, enquanto outros dizem que ninguém comia. Apenas um velho *OroAt* disse-me que todos comiam. Atualmente, os Wari' comem os jaguares que matam, o que ocorre raramente.

- Suas vítimas são, na maioria, crianças pequenas (32).

- Caracterizam-se, com exceção das doenças por gaviões e corujas (33), por uma identificação física entre a vítima e o animal: no corpo dela são encontrados pelos, alimentos e mesmo traços do habitat do animal.

Sobre a identificação física entre o agente e a vítima, é interessante mencionar brevemente os tabus alimentares do matador de inimigo durante o período de reclusão. O matador não pode comer a carne de determinados animais,ou adquirirá características indesejáveis destes animais. Assim, não pode comer veado vermelho (*komem*), ou ficará preguiçoso, dormindo durante o dia, tal como esse animal; não pode comer jacu ou ficará pesado como esta ave; etc. Segundo os xamãs, o efeito causado por estes animais no matador é também chamado *aram paka'* . Então, é possível dizer, por exemplo, que o veado "acontece" no matador: "*Kao' aram paka' na komem*" (*Kao'*= "comer"; *na* = "ele"). Não há, assim como nos outros casos caracterizados como *aram paka'* , qualquer atuação sobre o *jam* da vítima.

Se foi possível tirar algumas conclusões sobre estas doenças, restam-nos, entretanto, questões importantes. Se os animais que *aram paka'* são seres puramente

---

(32) Segundo Beth Conklin (informação pessoal), entretanto, de acordo com os seus dados estatísticos, dentre os mortos por *aram paka'* há mais adultos do que crianças.

(33) Beth Conklin (informação pessoal) sugeriu a separação dessas doenças (" *xom*") das outras do tipo *aram paka'*.

materiais (e quando não são, agem aqui como se fossem), como eles "acontecem" nas pessoas? De que forma se dá esta identificação, se ela não está associada a uma atuação "mágica", de um componente extra-físico do ser? De acordo com a maioria dos xamãs, estes animais não são vistos por eles como humanos, diferenciando-se assim dos animais com *jam*; não são também imortais e, portanto, não parecem ser constituídos por nada além do corpo visível, ou melhor, não parecem poder produzir qualquer outra imagem de si mesmos que não aquela evidente, animal.

Mas esta parece ser uma questão também para os Wari'. Durante muito tempo concluí, a partir do discurso dos xamãs, que qualquer animal que pudesse causar doenças simbólicas (ou seja, não relacionadas à predação real ou à ingestão) nos Wari', deveria ser classificado como um animal com *jam* (34). Um dos xamãs do Negro-Ocaia, *Orowam*, disse-me, muitas vezes, ao descrever doenças do tipo *aram paka'*, que os agentes animais "*jamtl*", ou seja, produziam um duplo, uma forma atuante dissociada do corpo material, o que os caracterizaria como animais com *jam*. No entanto, os outros xamãs insistiam em marcar a diferença entre os animais que "*jamtl*" e aqueles que simplesmente *aram paka'*, como se aos últimos faltasse uma capacidade especial de atuação, caracterizando os processos menos como diferentes que como complementares. Assim, muitas vezes, a atuação característica dos animais com *jam* era definida como *kep xirak*, "*jamtl*", mas também como

---

(34) Foi Beth Conklin quem me alertou para a diferença entre as doenças do tipo *kep xirak* e *aram paka'*.

aram paka'(35). Sempre que isso acontecia, o xamã havia visto no corpo do doente (*jam* dos) pelos, alimentos e outros traços desses animais, o que parecia estar relacionado especificamente ao processo de incorporação do *jam* do doente à espécie animal: nas doenças por *jamikarawa* ,como nos casos de feitiçaria, o corpo é tornado uma imagem do*jam* , e tudo o que acontece ao *jam* , acontece também ao corpo (36).

Esses dados nos permitem pensar que a atuação do tipo *aram paka'* pode ter relação, quando associada aos animais que capturam o *jam* do Wari', com a produção de uma imagem, uma marca no corpo físico, relacionada ao processo sofrido pelo *jam* . No entanto, há alguns animais que somente *aram paka'*. Como resolver esse problema? Talvez *aram paka'* , quando um processo isolado, seja uma forma atenuada de agressão , dirigida ao corpo físico, e que não colocaria, portanto, em risco a vida das vítimas, o que parece estar de acordo com o discurso dos xamãs do Negro-Ocaia: os animais que *aram paka'* não costumam causar mortes aos Wari' (37).

Se até o momento temos mais questões do que soluções, é preciso ir adiante e descrever as doenças do

---

(35) No entanto, os Wari' são unânimes em dizer que as cobras jamais *aram paka'*; elas só flecham suas vítimas.

(36) Entretanto, de acordo com alguns informantes, no corpo de doentes flechados por *jamikarawa* , cujo *jam* estaria, da mesma forma, sendo incorporado à espécie agressora, são encontrados não pelos, unhas, etc., mas somente flechas (*jam* das flechas).

(37) De acordo com os dados de Beth Conklin (informação pessoal), entretanto, muitas mortes ocorridas no passado foram atribuídas a doenças caracterizadas como *aram paka'*.

tipo *kep xirak*, quando talvez possamos esclarecer algums das questões suscitadas aqui.

São diversos os motivos pelos quais os animais com *jam* , *jamikarawa*, podem causar doenças do tipo *kep xirak* nos Wari', e sua atuação está sempre relacionada ao seu "estado" humano. Algumas vezes o motivo refere-se ao preparo e tratamento inadequado da carne do animal, em outras, entretanto, o animal agride sem ter sido previamente devorado, apenas porque a vítima é, para ele, presa e inimigo. Vamos ao primeiro.

. O *wari'* ingere o *karawa*: cuidados prévios e as conseqüências do descuido

Tradicionalmente, cada vez que um animal com *jam* (que, como vimos, constituíam as principais presas antes do contato) era morto (caçado ou pescado), ele deveria ser "olhado" por um xamã, antes mesmo de ser cortado para o cozimento.

O xamã retirava do animal o urucum e o babaçu que o caracterizavam como um animal com *jam* , mas também frutos, tubérculos, folhas, gongos ou quaisquer outros traços de sua dieta alimentar, visíveis somente a seus olhos. Da mesma forma, o xamã deveria "olhar" todo o mel, retirando também dele o urucum e babaçu mágicos antes do consumo.

Atualmente, é raro que uma presa (com *jam*), produto de uma caçada individual, seja vista pelos xamãs

antes de ser consumida. Após uma caçada coletiva de queixadas, entretanto, este procedimento parece ser ainda corrente no Negro-Ocaia, e foi justamente numa destas ocasiões que pude observar tal tipo de atuação dos xamãs, que descreverei brevemente. *Wan e'* e *Wem Karamai* (o primeiro, xamã-queixada e o segundo, traíra) andaram lentamente por entre os queixadas mortos (cerca de 15), que foram depositados todos no mesmo local, para serem repartidos entre os habitantes da aldeia, como é costume após as caçadas abundantes. Os xamãs olhavam demoradamente cada uma das presas, e, diante de algumas delas, paravam, agachavam-se e, enfiando as mãos dentro da boca do animal, retiravam de lá alguma coisa, invisível aos nossos olhos. *Wan e'*, entretanto, tirou uma castanha da boca de um deles e a mostrou a todos (38). Alguns queixadas foram identificados por eles como mortos Wari'; eles diziam: "Este aqui é o filho (que já havia morrido) de tal pessoa". Em geral, os queixadas mortos pelos Wari' são mortos do grupo ou xamãs, mas disto falaremos depois.

Muitas doenças são atribuídas ao fato de o alimento não ter sido "olhado" pelos xamãs antes do consumo. *Wan e'* e *Wem Karamai*, após algumas curas que realizaram juntos, discursavam às pessoas presentes, parentes dos doentes e curiosos, condenando-os por não terem solicitado seus serviços preventivos. *Wem Karamai* disse-me certa vez: "Eu já disse para *wari'* me chamar quando matar *karawa*, para

---

(38) Apesar de o xamã retirar o *jam* dos alimentos, ele será considerado um xamã mais poderoso se o que retirar for visível por todos.

Wari' não ficar doente". Na última grande caçada de queixadas que presenciei (foram mortos cerca de 50 peças), os animais não foram "olhados"pelos xamãs. *Wan e'* torrava farinha distraidamente enquanto observava, de longe, a chegada das presas. Os queixadas foram assados e, em decorrência da fartura, comeu-se exageradamente; o resultado foi uma diarréia generalizada, que não foi, entretanto, atribuída pelos Wari 'ao excesso alimentar. Cada vez que *Wan e'* era chamado para curar alguém, dizia: "Se vocês tivessem me chamado na casa de farinha, eu teria visto os queixadas e vocês não estariam doentes".

Em suma, para serem consumidos, os animais com *jam* (categoria que inclui as abelhas/mel) devem ser destituídos daquilo que lhes confere a humanidade (39), o urucum e o babaçu, ou seja, transformados em simples animais, e também separados de seus próprios alimentos. A questão não é, portanto, o consumo da carne destes animais, já que eles não fazem parte dos interditos alimentares, mas a realização de um ato canibal (comer um "animal humano") ou o estabelecimento de uma relação de comensalidade com o animal.

Um caso, ocorrido no Negro-Ocaia, esclarece este último ponto. *Xatoji* , menina de aproximadamente 3 anos, adoeceu, e o xamã *Wan e'* foi chamado para curá-la. Logo ao

---

(39) É interessante a comparação com os Piaroa. Antes do consumo, a carne dos animais deve ser transformada, pelos xamãs, em comida vegetal, pois os animais da floresta são concebidos como seres iguais aos Piaroa, consubstanciais,e a devoração seria um ato endo-canibal (Overing Kaplan, 1986:11-12).

chegar, perguntou à família da doente o que haviam comido, e eles responderam: macaco-prego (*jowin*) cozido. Ao olhar a menina, *Wan e'* viu em seu corpo pelos e alimentos do macaco, que retirou cuidadosamente. Ele podia ver um macaquinho andando pelo corpo da menina e, ao mesmo tempo, via o corpo dela transformado em macaco, até mesmo com um rabo, que ele arrancou. Depois da sessão de cura, *Wan e'* discursou: "Não se deve beber o caldo do cozimento do macaco, porque ele tem muito gongo (larva de inseto, apreciada pelo macaco como alimento)". A ênfase foi dada não ao fato de se ter comido o macaco, mas como o macaco, ato que, apesar de realizado por toda a família, só afetou à criança.

Como já sugerimos, a comensalidade caracteriza de maneira tão marcada as relações de identidade que aqueles que se tornam comensais são identificados. Este ponto fica claro nas interpretações das mortes causadas por predação pelo jaguar. Qualquer pessoa que comer carne crua, mal assada/cozida (o que inclui ter relações sexuais com mulher menstruada), especialmente carne de um animal apreciado como presa pelo jaguar - ou que ingerir, por descuido, sangue - arrisca-se a ser devorada por um jaguar. Se todos aqueles que morrem devorados por um jaguar tornam-se jaguar (seus *jam* são incorporados a esta espécie), todos os que comem como jaguar tornam-se jaguar (40). Aquele que é tornado jaguar não é aqui identificado a uma presa do jaguar (não

---

(40) Cabe observar que não há problema algum se a pessoa se sujar externamente com sangue, mas somente se ela usar o sangue como alimento.

é ele a carne crua), mas ao próprio jaguar (ele é comedor de cru). Se a devoração produz uma identidade entre os termos, a comensalidade parece ser um equivalente seu, enquanto relação produtora de identidade. Como veremos adiante, qualquer agressão por *jamikarawa* (e a predação real pelo jaguar é simultânea à predação pelo *jamikon kopakao'*, o *jam* do jaguar), inclusive aquela decorrente da ingestão da carne de um animal não "olhado" pelo xamã, é concebida como devoração. Algumas vezes os Wari' dizem que o *jamikarawa* entra no corpo da vítima ("*korom hwet na jamikarawa* " - "*jamikarawa* entra") para recuperar seus alimentos, ou que o *jamikarawa* come o *jam* da vítima ("*Kao' na jamixi' karawa* " - "o *karawa* come o nosso *jam*"), o que parece reafirmar a equivalência simbólica entre a comensalidade e a devoração.

O perigo não é afastado apenas pela "olhação" do xamã. É preciso também que a presa seja preparada de maneira adequada, ou seja, assada e devorada o mais rapidamente possível. Algumas vezes a doença é consequência de um processo de assamento (41) lento e em outras, de um consumo lento. Vejamos alguns exemplos. Certa vez, alguns Wari' de Santo André, que passavam uns dias em uma roça próxima, a poucas horas de distância do Posto, mataram e comeram queixadas lá mesmo, e determinadas pessoas adoeceram. *Maxlin Kworain*, xamã queixada de Santo André, interpretou as causas da seguinte forma, conforme lhe disseram os próprios

---

(41) Atualmente, a maioria das presas de grande porte é moqueada. Segundo Beth Conklin (informação pessoal), antes do contato os queixadas, caitetus e macacos-prego eram preferencialmente cozidos.

jami mijak (*jam* dos queixadas): os animais foram assados muito lentamente e, ademais, não foram corretamente distribuídos, já que os caçadores não guardaram carne para os seus parentes que haviam permanecido no Posto (Beth Conklin, informação pessoal)(42).

Em outro caso, presenciado por mim no Negro-Ocaia, a doença foi relacionada ao consumo demasiadamente lento dos queixadas assados. Após uma grande matança, muitos dos Wari', tendo comido excessivamente, adoeceram. O xamã *Orowam* diagnosticou: enquanto restasse na aldeia uma só cabeça de queixada ainda não devorada (e a cabeça é a parte que frequentemente demora mais a ser consumida), *jami mijak* não voltaria para a água, permanecendo junto aos Wari' e causando doenças.

O fogo é concebido como um dissociador de corpo e *jam*: destruído o corpo, o *jam* se libera, podendo então se associar a um novo corpo; no caso dos *jamikarawa*, ele pode retornar à espécie. Como dizem os Wari': " *mao nain karawa*" ("Ele foi para o *karawa*"). *Jamikarawa*, como qualquer *jam*, é imortal: "*Omka mi' ne karawa*" ("O *karawa* não morre"); morto, ele é novamente *karawa*, ganha um novo corpo, carne (*kwere-*). *Orowam* diz que o macaco-prego (*jowin*), ao ver o seu próprio corpo sendo assado no fogo, ri (*tatam'*). Completatamente assado o corpo, *jamikon jowin* passa a ter um novo corpo, "reencarna", tornando-se novamente macaco-

---

(42) Parece que, algumas vezes, as doenças podem ser atribuídas pelos xamãs à reação irada dos *jamikarawa* a um comportamento anti-social.

prego: "*E' wa' ma' na karawa . Jowin pin aka na . Je kwerein karawa*" ("O *karawa* ressuscita. Vira macaco-prego completamente. É assim o corpo-personalidade, jeito de ser-de *karawa*"). *Orowam* acrescenta: "*Ak je ma' na jamixÜt* ", "O nosso-exclusivo-*jam* é assim também" - assado/devorado o cadáver humano no rito funerário, ou o corpo de um queixada na cozinha cotidiana, o *jam* do morto vai para a água, para tornar-se depois, e assim ad eternum, queixada.

Mas se é o fogo o dissociador, por que os Wari' dizem, algumas vezes, que é preciso comer toda a carne para que o *jam* parta? (43). Essa indefinição sobre o momento exato da liberação parece refletir, não uma incoerência dos informantes, mas uma relação de analogia entre a cozedura e a devoração, enquanto processos relacionados à destruição do corpo. Se a cozedura já é suficiente como meio de destruição do corpo, só o é porque contém, potencialmente, a devoração. Só se assa/cozinha para comer; não há qualquer outra possibilidade: a devoração está implícita no preparo. Talvez o processo de destruição inicie-se mesmo antes, quando a presa começa a ser preparada para a cozedura, ou seja, quando o corpo do animal é cortado. É possível que isso dê sentido ao que me disse *To'o Xak Wa* certa vez: quando os Wari' mataram uma cinqüentena de queixadas num só dia, ela me perguntou se eu havia escutado um barulho de trovão, no momento em que os homens cortavam suas presas; tratava-se do

---

(43) A indefinição sobre o momento de liberação do *jam* está presente também nos discursos relativos à morte dos Wari', sobre o que falaremos no próximo capítulo.

som do tambor de *Naxo'*, homem-peixe, toca sempre que os *jam* dos queixadas (que são *jam* de mortos Wari') retornam ao mundo subaquático. Aqui, foi o momento do corte da carne (que, é fato, implica em posterior cozedura e devoração) o marcado como momento de saída do *jam*. Mas o que seria essa liberação? Vejamos o que dizem os Wari' sobre seus mortos. O *jam* do morto parte, no momento da morte ou mesmo antes, já na doença fatal, para o mundo subaquático dos mortos. Logo, quando o cadáver é cortado e posto a assar sobre o moquém, ele é pura matéria; o *jam* existe em outro lugar (44). Chegando ao mundo dos mortos, entretanto, o *jam* "morre" novamente (entra em estado de inconsciência por excesso de chicha azeda) e é então ressuscitado; só aí é integrado definitivamente a este mundo. A incorporação do *jam* ao mundo dos mortos é associada pelos Wari' não ao momento da morte, mas ao completo assamento do cadáver. Assim, a cozedura e a devoração subsequente são, aqui também, processos imprescindíveis para uma verdadeira integração do *jam* à nova espécie, o que, no caso dos *jamikarawa* em geral, deve corresponder à reconstituição do *karawa* como presa, ou seja, à "dissolução" de *jamikarawa* em um outro corpo animal.

Enquanto isso não acontecer, *jamikarawa* está presente, relacionado ao antigo corpo. Tudo se passa, então, como se a predação tivesse sido realizada não entre *wari'* e *karawa*, simples animal, mas entre *wari'* e um animal humani-

---

(44) É interessante que o cadáver seja chamado pelo mesmo nome que os *jam* dos mortos Wari' que vivem no mundo dos mortos: *jima* ou *jama*. Pura matéria, o cadáver é associado ao puro devir.

zado, revelando-se assim como canibalismo, da mesma forma que quando se consome um animal com *jam* não olhado pelos xamãs. É preciso que as presas, ao serem consumidas, sejam somente presas, animais, e é nisso que os xamãs as transformam ao tirar delas os frutos mágicos, e os Wari' ao prepará-las rapidamente de modo a afastar o *jam*. Se humanos, os animais vão "re-agir" também desse modo; *wari'*, serão predadores dos Wari'. A predação por *jamikarawa* revela-se como contra-predação ou contra-canibalismo e é associada pelos Wari' à guerra.

Outros Encontros

Não é necessário, entretanto, que tenha havido uma devoração imediatamente anterior do *karawa* pelo Wari'para que se dê a contra-predação. Qualquer penetração no meio natural (floresta ou rio) expõe a pessoa a uma investida de *jamikarawa* (45). Foi o que aconteceu, por exemplo, com *Orowam* e *Jimon Pan Tokwe*, dois velhos, habitantes do Negro-Ocaia. Certo dia, *Orowam* foi caçar com um grupo de homens na floresta, e ao chegar em casa ao anoitecer, sentiu fortes dores no abdomem. Ele mesmo não sabia dizer o que havia lhe acontecido, mas algumas pessoas disseram-me que ele havia tropeçado e caído justamente sob uma árvore na qual vivia uma colméia; ele fora atacado por *jami tawi* (*jam* do mel, que, segundo os informantes, costuma flechar suas

---

(45) Von Graeve (1977:111) diz que a floresta dos Wari' está cheia de espíritos.

vítimas) (46). *Jimon Pan Tokwe* foi pescar sozinho em sua canoa e voltou já quase de noite, sob forte chuva, com dores agudas no tórax e febre. Segundo os xamãs, que retiraram de seu corpo areia e frutos (alimentos de peixes), ele havia sido agredido por *jamikon hwam* (*jam* de peixe) (47).

Deve-se ainda registrar uma forma de atuação peculiar, característica de duas espécies: o jaguar e a anta, que atraem os Wari' durante sua permanência na floresta para levá-los consigo. Disfarçados em parentes da vítima (pai, irmão), convidam-na a acompanhá-los; mas, enquanto o jaguar deseja apenas companhia temporária (sempre que a família procura a vítima, ele a deixa retornar), a anta a leva definitivamente para junto de si, casando-a com um de seus filhos, o que a faz transformar-se em anta (48). A velha *Orowao Xik Waji* contou-me o que lhe aconteceu na juventude. Ela estava na floresta quando seu pai apareceu e a convidou a segui-lo: "Vamos caçar!" Andaram a noite toda sem parar, e *Orowao* começou a achar estranho o comportamento

---

(46) *Orowam* é xamã e os xamãs não costumam ser agredidos por *jamikarawa* outros que não aquele da espécie à qual eles estão associados. No entanto, os Wari' procuram sempre encontrar uma explicação para cada caso, e os diagnósticos podem ser, muitas vezes, múltiplos: enquanto algumas pessoas diziam que *Orowam* fora agredido por *jami tawi*, outras afirmavam que o seu duplo animal havia sido atingido por tiros na floresta.

(47) A doença de *Jimon Pan Tokwe* foi, mais tarde, diagnosticada pelos médicos da FUNAI como pneumonia.

(48) Ha um mito, que os Wari' chamam "*Wakan, jamikon min*" (o *jam* da anta), onde um rapaz Wari', chamado *Wakan*, atraído pela anta, é resgatado por seus parentes, mas todas as noites, tomando a forma de anta, parte para a floresta.

do pai. Foi então que os parentes dela, que haviam partido à sua procura, a encontraram. Quando o seu pai verdadeiro se aproximou e chamou por ela, o falso pai transformou-se em jaguar e fugiu.

A atuação desses animais (que podem também agir da maneira usual, ou seja, flechando e devorando *jamikon wari'*) é realmente diferente. Em primeiro lugar eles surgem, aos olhos dos Wari' comuns (e não apenas dos xamãs), em forma humana, ou seja, como *jam* , mas mimetizados em parente da vítima. De certa forma, não é possível falar aqui em doença, mas somente em predação. O Wari' é, literalmente, capturado pelo *karawa* e, no caso da anta, se finalmente estabelecer com ele laços de afinidade (casando-se com filha/filho da anta), tornar-se-á seu parente consubstancial, pois será efetivamente incorporado à espécie.

Se nem sempre os *jamikarawa* atuam diretamente flechando e devorando os Wari', essa parece ser sempre uma forma de atuação possível e, mais que isso, típica. Dizer-se flechado e devorado por *jamikarawa* é, muitas vezes, uma forma genérica e "idiomática" de se dizer doente, como foi o caso da irmã do xamã *Wem Karamai* que, chegando a ele doente, falou apenas: "*Hũrũ na pa' karawa , aji'*" ("O *karawa* me flechou, meu irmão mais velho") (49). A maneira caracterís-

---

(49) Muitas vezes os Wari' falam somente *karawa* , em lugar de *jamikarawa*.

tica de *jamikarawa* flechar os Wari' é através do vento (50) e da chuva, quando são os próprios animais e não os Wari' os agentes do encontro. Para alguns informantes, é só mesmo aí que *jamikarawa* atua flechando, como disse *Orowam* algumas vezes: "Só flecha *wari'* o *karawa* que vem no *hotowa* (vento); come *jamikon wari'* (o *jam* do *wari'*)". Para Paletó também "os bichos só flecham os Wari' quando vêm no vento"; e o mesmo me disse *Wem Karamai*.

Como já vimos, os *jam* dos animais que chegam à aldeia vindos da floresta, dos rios, com o vento e a chuva, são chamados *jami hotowa* (*jam* do vento) e *jami xowi* (*jam* da chuva), respectivamente. Na maioria das vezes chegam como um grupo inimigo para guerrear (" *Ak iri' wijam na jamixi' pain karawa* " - "O nosso *jam* é como inimigo verdadeiro para o *karawa* ") ou como caçadores para matar presas, *karawa* (51). Entram na aldeia dizendo: "*hürü xi' wijam* " ("Vamos flechar os inimigos") ou "*hürü xi' karawa* " ("Vamos flechar presas"). Os Wari' têm medo. Quando um vento forte começou a soprar certa tarde, *To'o Xak Wa* chamou correndo sua filha, *Ja*, de seis anos, para que entrasse em casa, dizendo: "*Kao' na ximixi' karawa*" ("O *karawa* come o nosso coração") (52). Paletó explica que *jamikarawa* não come o corpo real do *wari'*, "*iri' kwerekün wari'*", mas seu *jam*; é

---

(50) Ver essa associação vento-espíritos agressivos também entre os Yanomami (Albert, 1985:316).

(51) Veremos adiante que os *jamikarawa* vindos no vento e na chuva podem também ajudar o xamã a curar.

(52) As crianças também são mais suscetíveis aos ataques de *jamikarawa*.

por isso que os Wari' morrem: *"Je para kono' , kono' oro wari"*. Alguns informantes dizem que o *karawa* come o Wari' como se ele fosse sua presa, *karawa*, levando-o para casa e entregando-o à sua esposa para que ela o asse ou cozinhe. Outros, entretanto, insistem em dizer que o *karawa* come o Wari' cru: *"Kao' nenekũn na pari karawa"* ("O *karawa* nos come crus"). Para muitos, se o *karawa* flechar e/ou comer o coração da vítima, a morte é certa: *"jamikarawa* não come *ximikon* (o coração dele) logo; come o corpo primeiro. Se comer logo *ximikon*, *wari'* morre logo". Enquanto o coração não é atingido, o xamã pode curar o doente.

Se todos os *jamikarawa* podem flechar como os Wari', alguns deles atuam marcadamente desta forma, especialmente aqueles que possuem atributos físicos comparáveis à ação da flecha. Assim, as cobras, ao morderem os Wari', estão, na verdade, flechando-os; diz-se: *"hũrũ na pa' em'"* ("A cobra me flechou"), quando se é mordido por cobra, e essa é a única forma pela qual a cobra agride. No corpo da vítima não há alimentos ou quaisquer traços da cobra, mas pontas de flechas (*jam* das flechas). Algumas pessoas dizem que *jamikon em'* (o *jam* da cobra) entra no corpo da vítima (*"korom hwet na jamikon em'"*) e lá de dentro continua a flechá-la. Se a vítima morrer (se seu coração for flechado), transforma-se em cobra. Os peixes, com suas espinhas, também costumam atuar flechando, assim como o jaguar com seus dentes pontiagudos. Os Wari' dizem, quando um jaguar come realmente uma pessoa, que *jamikon kopakao'* (o *jam* do jaguar)

flechou e devorou *jamikon wari'* (o *jam* do *wari'*); seus dentes são, na verdade, flechas. A agressão real é simultânea à agressão simbólica.

Muitas vezes, ao olhar um doente agredido por *jamikarawa*, o xamã vê em seu corpo traços e marcas do animal, já que, como dissemos acima, o corpo se torna uma imagem do *jam* do doente, que está sendo incorporado à espécie animal (53). *Orowam* (xamã), por exemplo, disse ver pelos de queixada no corpo de uma pessoa agredida por *jami mijak* (*jam* de queixada): "*An xiho' nain mijak*" ("Ele imita queixada). O xamã não só retira os traços do animal do corpo do doente como resgata o seu *jam*, que se encontra no habitat da espécie. Quando o filho de *Awo* foi flechado por *jamikon hwam* (*jam* de peixe), o xamã *Wem Karamai* encontrou o *jam* do menino enterrado na areia, e o trouxe de volta. Entretanto, de acordo com algumas pessoas, nas vítimas flechadas por *jamikarawa* o xamã não encontra pelos, frutos, etc., mas somente *jaminain mapat* (*jam* das pontas de flechas), que o xamã retira. Foi o caso de Rute, flechada por *karawa*. O xamã *Wan e'* mordeu a barriga dela e tirou de lá o *jam* das pontas de flechas (54). Quando perguntei ao informante por que o xamã não tirara também pelos, frutos, etc., ele me respondeu: "*Hürü e' nam karawa*" ("O *karawa* somente a flechou").

---

(53) No entanto, como vimos também, nos casos de doenças causadas por animais sem *jam*, o xamã encontra o mesmo tipo de coisas (traços do animal) no corpo do doente, o que aí não tem relação com a incorporação do *jam* à espécie animal.

(54) Não observei diretamente essa cura, que me foi relatada por Paletó.

Entretanto, o mesmo informante (Paletó) disse-me em outra ocasião, ao descrever a doença de uma moça, Diva, que "*Pa' pin nam* Diva *jamikon xikin*" ("O *jam* da traíra matou Diva") e também que a traíra havia flechado Diva. Os xamãs, ao curá-la, comeram *jamikon xikin* (o *jam* da traíra) que estava no corpo dela; mostraram as escamas que mastigavam. Segundo Paletó, quem a agrediu foi seu pai, morto por *jamikon xikin* (*jam* da traíra) e que se tornou, portanto, traíra; ele veio flechá-la para levá-la consigo.

Os *jamikon hwam* (*jam* dos peixes) estão, muitas vezes, associados aos mortos Wari', pois eles compartilham o mesmo habitat: o mundo subaquático. Desta forma, as agressões por peixes são frequentemente atribuídas a parentes mortos das vítimas, que desejam levá-las para junto de si. No entanto, transformam-se em peixes somente aqueles que morreram agredidos por peixes; os mortos comuns (que não morreram por doenças de *jamikarawa*) vão para a água e transformam-se, depois, em queixadas (55). Como queixadas, os mortos podem também causar doenças, muitas vezes, segundo os Wari', com o objetivo de matar entes queridos para tê-los perto de si. Entretanto, apesar dos Wari' dizerem que os mortos sobem à terra como queixadas para verem os parentes, dizem também que eles chegam como estrangeiros (de outro subgrupo), para dançar e cantar (sobre o que falaremos no próximo capítulo), e como inimigos, para flechar. Segundo eles, era comum, no passado, os caçadores colocarem presen-

---

(55) Alumas pessoas dizem que os mortos podem enviar *jam* dos peixes para agredir os Wari'.

tes ao lado dos queixadas mortos, para que voltassem sempre. Ao retornar ao fundo das águas, os queixadas (*jam* dos mortos) diziam aos outros, mostrando os presentes (*jam* dos presentes), que os inimigos haviam sido muito bons para eles (56).

É interessante que os Wari' insistam em generalizar a atuação de *jamikarawa* como devoração, já que nem sempre ela se configura explicitamente desta forma, ou seja, nem sempre, ao agredir, o *jamikarawa* trata o Wari' como presa, flechando-o para depois devorá-lo. Se a conseqüência última da agressão é a incorporação do Wari' à espécie do agressor, o que corresponde à uma consubstancialização da vítima (que passa a ter o corpo de *karawa* e a ser chamado por ele por termos de consangüinidade), tudo se passa como se a devoração entre seres de natureza distinta fosse não só a forma característica de relação entre eles, como também uma forma de torná-los iguais: devora-se para incorporar; a predação entre as "espécies" é, na realidade, uma captura de indivíduos.

Parece também que, se na maioria dos casos de doença, a agressão é relacionada a uma devoração anterior do *karawa* pelos Wari'(o xamã, ao ver um doente, pergunta, antes de mais nada, o que ele comeu, ou mesmo o próprio doente faz

---

(56) De acordo com os dados de Beth Conklin (informação pessoal) relativos a um levantamento das causae mortis nos diferentes Postos, a maioria das mortes por *jamikarawa* foi atribuída a *jamikon hwam* (*jam* dos peixes) e *jami mijak* (*jam* dos queixadas). As outras foram, segundo seus informantes, causadas genericamente por *jami nahwarak* (*jam* da floresta).

a relação, como disse *Wem Karamaʔ* "Eu comi traíra e parece que agora traíra quer comer meu corpo"), ela se constitui em um ato de reciprocidade, uma contra-predação. Isto não acontece sempre que um Wari' devora um *karawa*, mas somente se, ao ser devorado, este estiver ainda de posse dos atributos que lhe conferem humanidade, ou seja, os frutos mágicos ou a presença de seu *jam* junto ao corpo (ou de seus próprios alimentos). Se predados como humanos, eles vão contra-atuar desta forma, como predadores. Mas aí não é necessária a devoração prévia; *jamikarawa* é humano e, portanto, predador, guerreiro. No entanto, a predação é ainda e sempre contra-predação, já que os animais com *jam* não são presas eventuais, mas os principais animais comestíveis: os predadores são, essencialmente, presas (57).

Talvez seja possível pensar agora o caso das doenças chamadas *aram paka'* que, segundo os Wari', caracterizam a atuação dos animais tabu, quando a proibição não é respeitada. Quando eles são, inadvertidamente, tornados presas, são identificados aos animais com *jam*, pois atuam de uma forma aparentemente "mágica", promovendo uma identificação física entre eles e os devoradores ou os filhos dos devoradores. Se aqui o doente não é tornado completamente *karawa*, ele o é, sem dúvida, parcialmente, pois em seu corpo são encontrados pelos, unhas e alimentos de *karawa*. Talvez tenha sido por isso, por esta identificação entre as duas

---

(57) Entre os Yanomami, as imagens vitais de todo animal comestível são, sem exceção, sobrenaturalmente agressivas (Albert,1985:148).

categorias de animais, que muitas vezes *Orowam* afirmou que estes animais, ao causarem doenças, "*jamũ*" (verbo "jaminizar"); aqueles que são presas são predadores potencias. No entanto, a identificação *wari'-karawa* é aqui apenas parcial, ou física; os animais sem *jam*, ao contrário dos outros, não podem incorporar efetivamente os Wari' à sua espécie: a vítima permanece humana. Assim podemos compreender melhor porque os animais com *jam* também atuam desse modo: *aram paka'* não é só uma predação parcial, mas também revela parte do processo de predação, complementado pela incorporação do *jam* da vítima à espécie agressora, e que implica na transformação da "parte humana" da vítima - seu *jam* - em animal.

Mas, se tudo isto é verdade, ou seja, se a posição dos animais como predadores está relacionada à sua posição como presas, é preciso pensar algumas exceções: o jaguar e as cobras, que não são devorados pelos Wari' (com exceção eventual para o jaguar, de acordo com alguns informantes), mas somente os devoram, e o macaco-aranha, presa apreciada, mas jamais predador.

O jaguar e as cobras são antes de tudo *wari'*, e portanto predadores, independentemente de serem ou não presas. O jaguar e os Wari' ocupam o mesmo nível na cadeia alimentar, o que os torna, num certo sentido, comensais. Assim como os Wari', o jaguar preda os *karawa*. Carnívoras, as cobras são também predadoras, e neste sentido, aproximam-se do jaguar como competidores dos Wari'. As cobras são, na

maioria das vezes, associadas aos *jam* de Wari' mortos (predados por cobras), que atacam seus parentes para levá-los consigo (pessoas que têm parentes mortos por cobras são consideradas vítimas potenciais de picada de cobra).

O caso do macaco-aranha envolve problemas mais complexos. Os Wari' são unânimes em dizer que o macaco-aranha (*waram*) não tem *jam*, e que não causa doenças de qualquer tipo nos Wari'. Mas, no passado, dizem eles, os macacos-aranha não tinham fêmeas, até que resolveram capturar mulheres Wari'. Aquelas que foram raptadas transformaram-se em macacos-aranha, e os homens ficaram tristes por terem perdido suas mulheres. É interessante que o macaco-aranha, o único dentre os animais a ter tomado para si mulheres Wari', seja também o único que não agride os Wari' de forma alguma.

É possível levantar a hipótese de que a caça é concebida como uma forma de aliança sem contra-partida (58), ou seja, os Wari', de uma maneira geral, matam e

---

(58) Veja essa idéia para outros grupos sul-americanos em Erikson (1984:10). Os Wari' (como também os Pano) não tem "senhores da caça" e não podem realizar para eles oferendas propiciatórias. No entanto, os Wari' costumavam oferecer presentes aos queixadas mortos, da mesma forma que deviam presentear os afins rituais (estrangeiros) após as festas entre subgrupos (veja o próximo capítulo), para que eles retornassem como presas. Mas, de uma maneira geral, os Wari' não têm uma forma de oferecer aos animais qualquer contrapartida pela predação, e toda vez que matam uma presa (de maneira geral, um animal com *jam*) tornam-se vítimas potenciais de predação por *jamikarawa*, ou melhor, cada vez que se sabem doentes por *jamikarawa* relacionam a (continua...)

devoram os *karawa* sem oferecer nada em troca à espécie. Efetivamente, mulheres e presas (comida) podem ser associadas na língua wari': o verbo *kao'* (comer) pode ser usado como sinônimo do verbo *wan*, "ter relações sexuais" (59). A relação de equivalência simbólica entre mulheres e presas está presente também no mito *Pinom*, de origem do canibalismo funerário (veja pag. 334). Poderíamos pensar então nas agressões de *jamikarawa* como forma de reação a essa aliança não-simétrica (60).

Veremos a seguir (veja pag. 104) que todos os mortos e doentes por *jamikarawa* podem ser relacionados aos xamãs (os primeiros enquanto "super-xamãs" e os segundos, "quase-xamãs"), e que na iniciação xamanística, *jamikarawa*, após devorar e reconstituir o *jam* do Wari', dá a ele uma esposa. Tudo se passa assim como se, ao devorar os Wari', os *jamikarawa* produzissem genros e cunhados: a presa canibal é um "tomador de mulher"; os animais afinizam os Wari' dando-lhes fêmeas, ao passo que o macaco-aranha, tomador de mulheres, pode ser comido sem risco de retaliação. A contra-

---

(58) (continuação) doença a uma predação anterior, que possivelmente foi feita de maneira incorreta (animal não foi visto pelo xamã, etc.).

(59) De acordo com os Wari' do Negro-Ocaia, o sujeito de *wan* é exclusivamente masculino. Para Barbara Kern e Beth Conklin (informação pessoal), o sujeito de *wan* pode ser também feminino.

(60) De acordo com Overing Kaplan (cf. Erikson, 1984:27), a única relação de troca segura é a de reciprocidade direta. Só através dela o perigo inerente à relação de aliança pode ser desviado. Para os Piaroa, ficar doente é ter a alma devorada pelo senhor da caça, consequência direta da reciprocidade não realizada.

partida de uma mulher, se não é outra mulher, é uma presa canibal (61).

Os Xamãs

Comecemos por alguns relatos de iniciação.

A iniciação de *Wan e'*:

Um dos filhos de *Wan e'*, *Jimain*, caçou um queixada e deu a cabeça para a mãe, esposa de *Wan e'*. Eles assaram, comeram uma parte e saíram, deixando o resto da cabeça em casa. *Wan e'* permaneceu e decidiu deitar-se um pouco, sozinho. Foi então que viu a cabeça mover-se: "*Noro ina winain ma. Xike pe' na pa' jami winain*" ("Eu olhei para a cabeça. O *jam* da cabeça ficou de pé para mim").

Wan e' começou a sentir fortes dores no corpo: "*kaxi ximao ina*" ("Eu estava doente sem razão"). Quando seus filhos chegaram em casa, ele contou o ocorrido e pediu-lhes que comessem, o mais rápido possível, o que havia restado da cabeça, dizendo: "Pode ser que eu morra".

Wan e' então dormiu e sonhou com os queixadas, que ele via com a forma humana. Via também "*oro karawa nimao*" ("todos os *karawa* ") ou "*oro jami nahwarak*" ("todos os *jam* da floresta"). Os queixadas mandaram um menino colocar água no fogo para banhar *Wan e'*: "Vamos banhar seu irmão

---

(61) É inevitável lembrar o complexo canibal Tupinambá: o inimigo cativo, antes de ser devorado, é transformado em cunhado. Para a relação entre canibalismo e afinidade unilateral, ver Viveiros de Castro, 1989.

mais velho". A água parecia estar fervendo e *Wan e'* teve medo, mas ao ser banhado por *jamikarawa* , viu que a água, apesar de efervescente, estava fria.

Wan e' acordou, sentindo-se melhor. Dormiu novamente e sonhou com os *jami mijak* (*jam* dos queixadas),que o convidaram para andar na floresta. Viu então vários xamãs que já haviam morrido, e também *Orowam* (xamã do Negro-Ocaia). Um dos xamãs pediu a ele que curasse sua filha doente. *Wan e'* olhou a criança e viu "*oro karawd*" ("todos os bichos") no corpo dela. Nos olhos, havia pelos de quati, que ele arrancou, e também penas de coruja e nhambu. A criança ficou boa. Os*jamikarawa* disseram para *Wan e'* que ele era, a partir daquele momento, xamã.

A iniciação de *Orowam*

Orowam andava na floresta quando encontrou um veado morto, presa de um jaguar. Chegando de volta na aldeia, contou às pessoas o ocorrido e elas decidiram ir ao mato buscar o veado. *Orowam* hesitou, avisando aos outros que o jaguar provavelmente ficaria furioso se eles roubassem sua presa, mas foi convencido a acompanhá-los. Trouxeram então o veado para casa, assaram-no e o comeram.

Nesta mesma noite *Orowam* sentiu-se mal, e falava repetidamente: "*Hũrũ na pa' karawa*" ("O *karawa* me flechou"). Dormiu e sonhou que estava na casa de *karawa* ; em volta de um fogo estavam pessoas que ele identificou como sua sogra, seu sogro, irmãos e irmãs de sua (futura) esposa

e uma menina, que a sogra disse ser sua esposa: "*Manam' pin nam*" ("Ela é completamente sua esposa"). Viu uma água efervescente sobre o fogo e teve medo, pensando que aquelas pessoas iriam queimá-lo. No entanto, quando a sogra o banhou ele conheceu que a água estava fria.

Depois do banho, *Orowam* sentiu-se curado. Algum tempo depois, seu irmão mais velho, que morrera devorado por jaguar (e tornara-se, portanto, jaguar) veio chamá-lo em casa, para passear na floresta; deu a ele urucum e óleo de côco de babaçu e *Orowam* tornou-se xamã jaguar (62).

A iniciação de *Wem Karamai*

Antes da iniciação propriamente dita, *Wem Karamai* começou a perceber as coisas de maneira diferente. Certa vez, estava caçando e viu uma cotia. Preparou-se para matá-la, mas ela se transformou em paca. Ia matar a paca, mas ela virou veado, e depois, caitetu. *Wem* atirou no caitetu e ele, morto, virou cotia de novo: "*Piwa, mikop pin na, kotowa pin na, kataxik pin na*" ("A cotia virou paca, que virou veado, que virou caitetu"). Algum tempo depois, estava caçando com seu sobrinho, que viu um veado e gritou: "Atire, meu tio". *Wem* olhou, mas no lugar do veado viu um homem e

---

(62) Em outra versão, *Orowam* conta que este seu irmão o levou de volta para casa quando o encontrou, certa vez, na floresta. Ao partir de volta para a floresta, o irmão queria levar consigo uma criança (ou seja, comer uma criança). *Orowam* o impediu, dizendo que todas as crianças da aldeia eram seus netos, e não inimigos. Foi nessa noite que ele teve febre e os outros o ouviram rugir enquanto dormia.

não conseguiu atirar. O sobrinho ficou perplexo: "Porque você não atirou?" *Wem* concluiu: "*Taki na pa' jamũ . Tũkũ ninim pin na tamatara*" ("O meu *jam* voa. O meu *tamatara* - é xamã").

Mais algum tempo se passou e *Wem* , tendo encontrado um pequeno lago repleto de traíras, resolveu ir pescar sozinho. Já havia pescado cinco traíras, quando avistou uma muito grande. Chovia. *Wem* tentava acertá-la, mas ela escapava, o que lhe parecia estranho, considerando que o lago estava quase seco. Finalmente conseguiu matá-la. Chegou em casa e sua esposa assou as traíras. Todos comeram, menos ele que começou a se sentir mal, com calafrios e febre. Na manhã seguinte foi até a farmácia do Posto tomar algum remédio. Fez o mesmo durante três dias, mas a febre persistia. Uma noite, ao dormir, teve sonhos estranhos: a água subia e ele tinha que correr para não ser alcançado. Na fuga, encontrou um espinheiro e teve que safar-se, e depois um bambuzal, que também obstruía seu caminho. Acordou assustado e pediu para a esposa acender uma lamparina: "Parece que vou morrer. Acho que são seus parentes que querem se vingar de mim". Continuou com febre. Encontrou uma irmã e disse: "Não é malária o que tenho, porque o remédio não faz passar a febre. Eu matei traíra e parece que traíra vai comer meu corpo" (63).

---

(63) *Wem Karamai* é bilíngue. No relato, falava em português e em Wari'. É interessante observar aqui que ele faz equivaler seu casamento (quando tomou uma mulher) à pescaria (quando matou traíras). Ele é vítima dos parentes da esposa ou das traíras.

O processo de iniciação xamanística envolve, necessariamente, a doença, mesmo quando ela é provocada por um xamã vivo, processo que descreverei adiante. O xamã é, na verdade um Wari' qualquer (frequentemente um homem) que adoeceu por *jamikarawa* e que não foi curado por outros xamãs, nem por remédios dos "civilizados", como atesta o relato da iniciação de *Wem Karamai*. Assim, todo doente por *jamikarawa* é, enquanto doente, um xamã potencial; como se *jamikarawa* agredisse os Wari' somente "para" fazer xamãs. Como disse *Xowa* : "O espírito de *jowin* (macaco-prego) fica com raiva porque se matou *jowin* e quer levar um Wari'para fazer companhia para ele"; ou "O espírito mau derruba a gente para acompanhar ele" (64). Em alguns relatos de cura, o xamã, tentando resgatar o *jam* de uma criança que acompanha o animal, diz a ele: "Esse ainda é muito criança para ser xamã". O caso da doença de Paletó é um exemplo interessante da identidade entre doentes e xamãs. Alguns anos atrás, Paletó, perseguindo um macaco-prego (para matá-lo), tropeçou e machucou o pé. Não sentiu nada de grave e logo se recuperou. Depois de alguns dias, entretanto, o xamã *Orowam* disse a ele que vira o seu *jam* (de Paletó) na floresta acompanhando os macacos-prego, e lhe ordenara, então, que retornasse. A partir daí, Paletó deixou de ter gongos (alimentos apreciados pelo macaco-prego) entre os dedos; estava curado (foi o que lhe disse *Orowam*, que não chegou a realizar junto a ele qualquer sessão de cura). Paletó contou-me essa história rindo, meio surpreso quando lhe perguntei

---

(64) As frases foram ditas diretamente em português.

porque ele nunca me dissera ter sido xamã, já que os Wari' haviam acabado de me dizer que Paletó fora, no passado, xamã macaco-prego. Ele nem mesmo sabia que já fora xamã.

Mas não só os doentes; é possivel dizer ainda que para os Wari', todos os mortos por *jamikarawa*, que se tornam *karawa*, são também xamãs, póstumos, já que o destino póstumo dos xamãs é tornar-se plenamente *karawa* , ou "super-xamãs", pois professores destes. Eles costumavam dizer-me que somente os xamãs não vão, quando mortos, para o mundo subaquático.Mas cada vez que eu lhes perguntava para onde ia uma pessoa que havia morrido agredida, por exemplo, por veado, anta, macaco-prego, etc, eles respondiam "transforma-se em veado, anta, etc". *Jamikarawa* quer companheiros, iguais (xamãs efetivos ou mortos reais), e só não os terá se o doente for curado por um xamã. Como disse *Wem Karamai* quando eu lhe perguntei, certa vez, porque *jamikarawa* flechava os Wari': "Porque se Wari' morrer vai acompanhar *karawa* ".

O xamã real, entretanto, é único; é simultaneamente *jamikarawa* e *wari'*; daí sua função específica de mediador entre os humanos e os animais, os vivos e os mortos: ele cura as doenças, impedindo que os humanos sejam capturados pelos animais (dentre eles, os mortos).

O xamã é um ser vivo com um duplo, *jam* , que é animal. Se, algumas vezes a existência desse duplo está relacionada também a uma "inexistência" temporária do corpo (o duplo do xamã também atua preferencialmente no sonho), em

outras ele tem existência plena, contínua, e tudo se passa como se o xamã tivesse dois corpos: um humano, entre os Wari', e outro animal, junto aos animais. Como disse Paletó: " *Je ka pe ho' na jamikon ; pe ho' nain karawa*" ("É aí que fica o *jam* dele-xamã; fica com o *karawa*"). Tendo sido, da forma como os Wari' concebem a agressão por *jamikarawa* , "mágicamente" devorado pelo *karawa* , o *jam* do Wari' é integrado à espécie, torna-se idêntico a ela, consubstancial. Como diz *Orowam*, xamã jaguar: " *Iri' ka nari mene kopakao'. Karawa pin ina ;an xiho' inain karawa . Kao' ina wari'. Kopakao' pin na iri' kwere. Ma' na tenene pain iri' kwere*". ("O jaguar é meu parente verdadeiro. Eu sou completamente *karawa*. Eu imito *karawa*. Eu como *wari'*. Meu verdadeiro corpo é jaguar. Há pelos em meu corpo verdadeiro"). Há como que uma identidade entre os dois corpos, que podem ser pensados também como formas simultâneas de um corpo único. Como disse Abraão para me explicar esta identidade: quando um Wari' olha para um xamã, vê um Wari' comum; outro xamã, entretanto, vê um animal. No corpo de *Orowam*, há pelos, rabo, garras; ele é jaguar, identifica-se completamente com o jaguar. Os Wari'dizem mesmo que ele se parece com jaguar, por ser careca e ter os olhos puxados para cima (65). Na época em que *Wao Tokori* era xamã-queixada, ele vivia cansado, ofegante, porque seu duplo não

---

(65) Quando perguntei, certa vez, a *Orowam*, se uma mulher também poderia ser xamã jaguar, ele me respondeu que a mulher é frágil demais para saltar sobre as árvores (o "vôo" do jaguar- para os Wari', os jaguares podem voar). Provavelmente ela ficaria enganchada em uma árvore qualquer no meio do salto. Houve uma mulher, já morta, que foi xamã queixada.

parava de correr na floresta. Beth Conklin (informação pessoal) viu, algumas vezes, *Maxũn Kworain*, xamã queixada, rastejando à noite pela aldeia, fazendo sons de queixada. *Maxũn Kworain* é também jaguar (66). Ele mesmo contou que, certa vez, estava na casa de roça (casa afastada do Posto, onde as famílias costumam passar alguns períodos trabalhando nas roças ou coletando castanha e borracha) quando viu uma cotia. Transformou-se imediatamene em jaguar para perseguir a presa: "*jamũ kopakao' pin ina. Ja tiki inon piwa* " ("Eu "jaminizei-me" jaguar. Eu persegui a cotia"). Seu neto, presenciando a transformação, exclamou: "Nosso avô é *karawa*!" Assustada, a cotia fugiu e *Maxũn* se transformou novamente em homem, que é aleijado (ele disse que gosta "quando se torna" *karawa* porque deixa de ser aleijado). Assim, algumas vezes é como se o corpo humano do xamã se transformasse (de preferência à noite ou durante uma sessão de cura) em um corpo animal. Os Wari' do Negro-Ocaia costumam dizer que é por ser jaguar que *Orowam* costuma sair diariamente para caçar. É o corpo dele, visível por nós, que age como jaguar e que, perto dos jaguares, é identificado por eles como um igual. Da mesma forma, já vi, durante sessões de cura, o xamã *Wan e'* comportando-se como queixada: andando de quatro, rugindo. *Wem Karamai*, xamã traíra, após uma sessão de cura a que estive presente, tremia de frio, dizendo: "Há muita água

---

(66) Não é comum um xamã identificar-se a duas espécies animais simultaneamente, mas não é impossível: o duplo é mutante e múltiplo.

em torno de mim" (67).

O xamã é *wari'-karawa*, homem-animal. Algumas vezes o duplo animal surge como um segundo corpo, material, simultâneo ao corpo humano; e em outras, como uma transformação possível, um poder, um devir contido no corpo humano visível.

A iniciação é marcada pelo sonho, pelo banho que *jamikarawa* dá no Wari' doente, e pela entrega dos frutos mágicos: urucum e babaçu. Na doença iniciatória, o xamã dorme e sonha com o *karawa*, que ele vê com a forma humana, como um igual. É durante o sonho que ele será banhado por *jamikarawa* e se sentirá "curado", com melhor disposição física. Nisso, os que virão a ser xamãs diferem daqueles que apenas adoeceram; os xamãs sonharam (ou sabem que sonharam) com *karawa*, foram banhados. Daí por diante, enquanto for xamã, ele sempre sonhará com *karawa* (pelo menos é o que dizem os xamãs), ou melhor, ele sempre se sonhará *karawa*, andando com os animais na floresta ou na água, comendo com eles.

---

(67) Mas não só o xamã efetivo; o doente por *jamikarawa* também tem seu corpo identificado ao do animal agressor, como foi o caso, que relatei acima, da menina que adoeceu por causa de macaco-prego: em seu corpo havia pelos e mesmo um rabo.
O xamã não pode também comer da carne de um animal da espécie a que ele está associado, ou ficaria muito doente. Na verdade, alguns xamãs dizem evitar comer carne de qualquer espécie, já que, para eles, todos os animais (com *jam*) são igualmente humanos (o perigo da predação é justamente que ela se constitua como canibalismo). Todas as vezes que *Wan e'* arriscou-se a comer carne de queixada, adoeceu com fortes diarréias. Comer um animal da mesma espécie que a sua é auto-canibalismo, o que, para os Wari', provoca doenças e mesmo a morte.

A iniciação se caracteriza por esse banho com água fria, mas aparentemente fervente (pois borbulhante), que *jamikarawa* dá no *jam* do wari' doente, e que o faz sentir-se melhor, curado. Nesse sentido, o banho é curativo. Banhos com água quente são usados, pelos Wari' em geral, para tratar seus doentes. Muitas vezes, um banho com infusão de ervas curativas, dado no doente por leigos, é tratamento simultâneo às sessões de cura por xamãs. Banhos quentes são também usados para despertar os homens convidados, nas festas trocadas entre os diferentes subgrupos, do estado de inconsciência causado por excesso de chicha azeda.

Segundo os Wari', o animal que banha o xamã não é, necessariamente, da mesma espécie da que lhe causou a doença. Muitas vezes diziam mesmo que só *jamikon komem* (*jam* de veado vermelho) e *jamikon kotowa* (*jam* de veado roxo) costumam banhar os doentes. Mas os xamãs dizem que, ao chegarem à casa de *jamikarawa*, o que vêem são pessoas, *wari'*, o que torna impossível a identificação de espécies distintas. Por isto, referem-se a estes animais que surgem nos sonhos iniciatórios como "*oro jami.nahwarak*" ("todos os *jam* da floresta"). A mistura das espécies tem relação com o caráter humano, e portanto uniespecífico, de todas elas aos olhos dos xamãs (68).

---

(68) No relato da iniciação de *Wem Karamai*, o período que poderia ser chamado "pré-iniciatório", quando ele via os animais transformarem-se uns nos outros ou tomarem a forma humana, parece marcar a equivalência das diferentes espécies aos olhos daquele que será xamã. *Wem Karamai* disse-me que, quando se tornou efetivamente xamã, nunca mais viu um animal transformar-se em outro; para ele, os animais têm a forma humana, são *jam*.

Mas, se o banho por *jamikarawa* é curativo, ele também parece um cozimento. A água borbulha em uma panela sobre o fogo como se fervesse, e o doente teme ser queimado. Ao invés disso, ele é como que revivificado (69). O cozimento, processo destruidor, é aqui um anti-cozimento: processo reconstituidor do *jam*, que havia sido previamente agredido (flechado, devorado) por *jamikarawa*. Reconstituído por um *karawa*, o *jam* torna-se *karawa*, e com isso o processo de desaparecimento do corpo físico (doença-morte) é interrompido; o agora xamã se torna um doente crônico: um *wari'* com *jam* autônomo, um homem-animal. No mito de *Hwijin* (Veja infra págs. 365-372), o herói, ao cair no fundo do rio, é devorado pelos *Orotapan*, habitantes deste mundo, e depois é cuspido, reconstituindo-se. *Hwijin* torna-se xamã, com livre trânsito entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Ao fim do banho, *jamikarawa* oferece uma esposa ao xamã; a incorporação revela-se como aliança: devorado, o xamã é tornado cunhado e genro de *karawa*. No entanto, o xamã não efetiva o casamento, pois, se tiver com ela relações sexuais, morrerá definitivamente, ou seja, tornar-se-á completamente *karawa*. Seus sogros sugerem que a relação seja consumada: " *Tape' pin nam , manam* " ("Fure-a - ela é virgem - é tua esposa"). Quando um xamã está ficando velho, os Wari' comentam: " *Xojam pin na manakon* " ("A esposa

---

(69) É interessante a comparação com o banho com uma água que "ferve sem fogo" que os deuses Araweté dão no morto após devorá-lo e reconstituí-lo xamanisticamente, e que o faz reviver transformando-o em divinade. Ele, então, "toma cônjuge celeste". (Viveiros de Castro, 1986:520 e 523).

dele já se tornou moça"), o que significa que é chegado o momento dele consumar o casamento, pois sua morte (enquanto humano) está próxima (70).

Os xamãs são muitas vezes iniciados por antepassados mortos por *jamikarawa* , que se tornaram, assim, *jamikarawa*. Foi o que aconteceu a *Orowam* , que recebeu os frutos mágicos (após o banho) de seu irmão, morto, tempos atrás, devorado por um jaguar. Pessoas cujos parentes morreram picados por cobra são vítimas potenciais de cobras. Quando *Xian*, um homem do Negro-Ocaia, foi picado, os Wari' acreditaram que ele iria morrer, porque quem o picara fora seu pai, que havia morrido envenenado por cobra e se tornara cobra, desejando agora levar o filho consigo. Parece assim que, muitas vezes, são os parentes mortos que desejam capturar os vivos para levá-los com eles. No entanto, ao agredirem, não o fazem como parentes (parentes cognatos não se agridem jamais) e não é deste ponto de vista que vêem suas vítimas, mas daquele de um predador, de um *wari'* que quer matar inimigos e presas (para os Wari', quem preda, é sempre *wari'*, e aquele que é tornado presa, mesmo que um Wari', é inimigo ou *karawa*).

---

(70) Perguntei muitas vezes aos Wari' se era somente por este motivo que o xamã morria, mas, de acordo com eles, este não parece ser um motivo real da morte, mas um ato simultâneo, como o que acontece às pessoas que são raptadas por anta e, no momento que se casarem com um filho da anta, morrem (transformam-se em anta). O xamã pode morrer, por exemplo, se seu duplo animal for flechado na floresta.

Há também casos de xamãs iniciados por outros xamãs vivos, como aconteceu com *Wao Tokori*, que já foi xamã-queixada. Ele recebeu o urucum e o babaçu (frutos mágicos, que, como veremos adiante, dão ao xamã a visão especial) de *Maxïn Kworain*, xamã-queixada de Santo André. *Wao Tokori* sentiu-se inicialmente doente, sonhou com *jamikarawa* e depois melhorou (ele não mencionou o banho iniciatório), mas, depois de algum tempo, desistiu de ser xamã, porque não aguentou o sofrimento que isto acarretava. O mesmo *Maxïn Kworain* tentou iniciar seu sobrinho, Alfredo, que também não suportou a doença (Beth Conklin, informação pessoal). *Wan e'*, xamã do Negro-Ocaia, tentou iniciar *Tokorom Ka Io'*, seu irmão classificatório. Deu a ele os frutos mágicos, mas estes lhes foram devolvidos logo depois, porque *Tokorom Ka Io'* teve medo da doença. Aqui, a doação de frutos mágicos provoca por si só a doença e, neste sentido, é equivalente ao processo de devoração do *jam* do Wari' por *jamikarawa*. No entanto, não se fala aqui em devoração ou agressão, mas somente em dor física e sonhos. A iniciação por um xamã vivo difere das outras por ser um processo controlado e reversível, de acordo com o desejo do iniciando. E, apesar dos xamãs serem, eles mesmos, também *jamikarawa*, são sempre wari' e a iniciação aqui não é um ataque, uma investida de um inimigo. Se o iniciando torna-se também *jamikarawa*, a incorporação à espécie animal é mais suave, justamente porque é mediada por um Wari'.

Wan e' e *Maxïn Kworain* queriam alguém que lhes ajudasse a curar, futuros sucessores seus: temiam

deixar, caso morressem, o grupo desprotegido (71). *Xowa*, xamã jaguar do Lage, foi iniciado por seu irmão mais velho, que era jaguar e queria que *Xowa* ficasse em seu lugar quando ele morresse (72).

Não só pela doença iniciatória, ser xamã é concebido como uma atividade árdua, que envolve perigo e sofrimento. O xamã é um Wari' vivo que tem um duplo, um *jam* liberado e, neste sentido, é um doente crônico; seu corpo é suscetível a tudo o que acontecer ao seu *jam*. *Wao Tokori*, xamã-queixada, estava sempre cansado, ofegante, porque seu duplo, queixada, andava sem parar na floresta (de acordo com os Wari', os xamãs-queixada não acompanham esses animais ao mundo dos mortos, mas permanecem todo o tempo na floresta): "*Jam' na ximikon pain ka iri' jaja kokonpain jamikon, pain tamatarakon*" ("O coração dele está cansado de tanto o *jam*, o *tamatara*- dele, acompanhar *karawa* ").

Mas falemos agora do urucum e do óleo de babaçu, cuja posse caracteriza os animais com *jam* e os xamãs.

O urucum e o óleo de babaçu

Para os Wari', o urucum é a pintura corporal do cotidiano (tradicional, já que atualmente eles só se pintam nas festas) e o óleo de babaçu é usado como fixador do

---

(71) Von Graeve (1977:110) comenta que os missionários lhe disseram algo assim: os espíritos eram herdados pelos filhos dos xamãs, mesmo contra a sua vontade.

(72) É importante mencionar que um mesmo xamã pode dar várias versões de sua iniciação.

urucum. No passado, homens, mulheres e crianças untavam-se com óleo de babaçu e com urucum diariamente (todo o corpo, com exceção da genitália), a não ser que estivessem tristes. Pessoas tristes, especialmente aquelas em luto pela morte de um parente, não se pintam, e a pintura corporal marca justamente o final do luto. Enquanto o urucum é tintura do dia a dia (mas também das ocasiões rituais), o jenipapo é exclusivo dos rituais (73).

Se os Wari' dizem que se untavam/desenhavam com urucum todos os dias, o uso deste pigmento para cobrir o corpo é marcado nas ocasiões em que se teve contato com um sangue exógeno, de modo a evitar os perigos de uma possível ingestão (já que o contato externo com o sangue não representa necessariamente um perigo). Segundo os informantes, os homens untavam-se com urucum cada vez que voltavam de uma caçada, trazendo presas mortas e sangrentas. As mulheres também se untavam após voltarem da pesca de pequenos peixes (que retiram com as mãos dos leitos secos dos igarapés). Por causa do sangue derramado no parto, uma criança, logo que nascia, era untada com urucum. Um homem que havia cortado (e assado) um cadáver Wari', untava as mãos com urucum, para o caso de, por acidente, levá-las à boca. O grande perigo resultante do contato com sangue

---

(73) Os Wari' têm dois verbos diferentes para o uso de tinturas vegetais. O primeiro, *toto* ("untar"), refere-se ao espalhamento da tintura pelo corpo, o que só pode ser feito com urucum. O segundo, *xirao'* ("desenhar"), relaciona-se aos traços em linhas retas, zigue-zague e bolinhas que enfeitam o corpo, especialmente em ocasiões rituais. O jenipapo só é usado na forma desses traços, mas pode-se "desenhar" também com urucum.

exógeno relaciona-se à sua ingestão; aquele que comer sangue será devorado por jaguar e se tornará também jaguar, comedor de cru. O urucum é concebido como um neutralizador de sangue (74), e é por esse motivo que o matador, durante todo o período de reclusão, quando o sangue do inimigo morto que ele tem dentro de si está em processo de transformação, unta-se diariamente com urucum, como veremos adiante.

Jamikarawa usa o urucum (*mawin*) que tem plantado perto de casa e o óleo de coco de babaçu (*towaxi*), que carrega em forma de sementes de babaçu nas mãos ou nos pés, para untar seu corpo (como *wari'* que é), mas também para iniciar os xamãs. *Jamikarawa* mostra ao doente (em alguns relatos, após o banho iniciatório) onde está plantado o seu urucum, e dá em suas mãos as sementes de babaçu. Estes frutos mágicos, que todos os animais com *jam* possuem, relacionam-se a um poder de visão especial. O nome para "xamã" na língua wari' é *ko tũkũ ninim*, que, conforme um rapaz do Negro-Ocaia, pode ser glossado: "Os olhos dele vêem todos os bichos" (75). O xamã vê o *jam* dos animais, ou seja, ele os vê com a forma humana. Ele pode ver também os pelos, unhas,

---

(74) Aparentemente é por isso que os Wari' evitavam untar a genitália (masculina e feminina); estando o sêmen relacionado ao sangue (como uma transformação dele), o urucum impediria sua livre circulação nos orgãos reprodutores, atuando como um neutralizador de sêmen.

(75) *Ko* = "aquele"; *tũkũ* = "vê"; *ninim*, tem tradução duvidosa e é possível que seja (já que as palavras são idênticas) o pronome "eles, elas a você". Barbara Kern (informação pessoal) suspeita que *tũkũ ninim* tenha se tornado uma palavra única, que significa, simplesmente, xamã. O xamã pode ser chamado também de "*ko tũkũ xirak*", onde *xirak* = "mágico", "estranho".

alimentos e outros traços dos animais do corpo do doente, e por isto pode curar. Vê o *jam* do doente que acompanha *jamikarawa* e é capaz de resgatá-lo, ou o *jam* de uma pessoa que sofre feitiçaria. O xamã é "aquele que vê" porque ele vê mais, vê os *jam* dos seres e não simplesmente seu corpo. Ele vê os traços, as marcas e as transformações; tudo enfim o que é invisível aos Wari' comuns, como se operasse em outro "canal", o das imagens e dos duplos. O xamã é que vê o significado e o revela aos Wari'.

No entanto, se algumas vezes o *jamikarawa* entrega os frutos mágicos ao xamã após banhá-lo (quando já estava doente), em outras, o Wari' adoece justamente porque comeu os frutos mágicos, ao comer a carne de um animal com *jam* não olhada pelo xamã. A posse desses frutos torna o Wari' um *jamikarawa*, que é um ser capaz de "ver"; os animais (*jamikarawa*) da espécie à qual o xamã está associado costumam ajudá-lo durante as sessões de cura, apontando no corpo do doente os traços que devem ser retirados. Entretanto, um *jamikarawa* é apenas "professor": não pode curar diretamente um Wari', mas somente ensinar o xamã, que é um mediador essencial.

Mas os frutos mágicos têm funções específicas. No final de uma sessão de cura, o xamã desenha com seu urucum (invisível aos nossos olhos) uma linha na barriga do paciente (76). Em seguida, retira de entre seus próprios

---

(76) Não se desenha a barriga de mulheres ou elas não poderão mais engravidar, o que tem relação com a função de neutralizador de sangue/sêmen do urucum.

dedos as sementes de babaçu (também invisíveis) e espreme o óleo sobre o corpo do doente. Segundo os xamãs, esse procedimento, no final da cura, evita uma re-investida do *jamikarawa*. Ao chegar, ele vê o Wari' pintado com o urucum mágico, untado com óleo, e passa a gostar dele, a "vê-lo com bondade" (*tomi kirikte*), e então vai embora, deixando-o em paz. Como se, pintado com os frutos mágicos, o Wari' deixasse de ser, aos olhos de *jamikarawa*, presa, inimigo e se tornasse igual, um cognato ao qual não se pode, não se deseja, agredir.

Mas se, neste sentido, a posse do urucum e babaçu mágicos torna os humanos idênticos aos animais agressivos, na verdade ela marca a humanidade destes animais, e não a animalidade dos humanos. Os animais que possuem esses frutos são humanos, justamente porque, como os homens, eles são mais do que pura matéria corporal. Ao receberem estes frutos, os xamãs são humanizados aos olhos de *jamikarawa*: tornam-se companheiros, interlocutores, e não mais simples presas (77). O mesmo vale para os doentes em geral, desenhados e untados com estas substâncias.

O urucum e o babaçu mágicos, cuja posse caracteriza as espécies animais com *jam*, fazem equivaler, como humanas, todas elas; são todas igualmente *wari'*. Assim, enquanto o urucum e o babaçu, matérias da pintura corporal e, portanto, ligados à forma exterior, desmarcam as dife-

---

(77) De maneira geral, os xamãs não são agredidos por animais com *jam*. Como exceção há o caso de *Orowam*, que foi flechado por *jam* do mel, apesar de ser xamã-jaguar.

renças entre as espécies animais ao "humanizá-las", o alimento, enquanto substância e relacionado à interioridade, distingue e caracteriza cada espécie animal.

O duplo do xamã acompanha os animais da espécie que o agridiu e que deu a ele o urucum e o babaçu mágicos (78). Assim, *Wan e'* é xamã-queixada, *Orowam* é jaguar e *Wem Karamai* é traíra. Entretanto, a especificidade pode variar com a dieta alimentar. *Wan e'* disse-me que já foi uma espécie de "raposa", porque já comeu como esses animais. *Orowam* e *Wem Karamai* generalizam, dizendo que não são somente jaguar e traíra, respectivamente, pois, às vezes, saem para acompanhar (ou seja, "comer junto") outras espécies animais. *Xiemai*, xamã do Lage, jaguar, disse-me que, quando quer comer peixe, vira caitetu, "porque jaguar não come peixe". *Wem Karamai*, da última vez que estive no Negro-Ocaia já não era mais traíra, e sim caitetu. Quando lhe perguntei como ocorrera a mudança, ele insistiu em dizer que essa diferença era insignificante já que, para ele, todos os animais com *jam* são igualmente *wari'*. No entanto, concluiu dizendo que era caitetu, porque se tornara um comedor de peixes. Segundo ele, foi *Xiemai*, o xamã do Lage, quem o aconselhou a sair da água, andar um pouco na floresta, comer peixes (79).

---

(78) Segundo os Wari', esses animais não são necessariamente da mesma espécie daqueles que dão o banho iniciatório (cf. supra, pág. 108).

(79) Como vimos acima (pag. 81), o estabelecimento de uma relação de comensalidade com o animal pode ser suficiente para identificar o Wari' ao animal, no caso de doenças relacionadas à ingestão da carne não olhada (continua...)

A dieta alimentar dos Wari' é caracterizada pelos derivados de milho: chicha e pamonha. O plantio e consumo do milho parecem marcar a fronteira entre a animalidade e a humanidade. Quando se deseja sublinhar o caráter animal do jaguar, diz-se que ele bebe sangue; no entanto, quando o que se deseja enfatizar é a sua humanidade, diz-se que o que pensamos ser sangue é, na verdade, sua chicha. Há um procedimento para se deixar de ser xamã. O xamã senta-se junto a um fogo onde se queima milho, e é coberto com esteiras, de modo que fique dentro de uma cortina de fumaça. Depois disso, quando *jamikarawa* aproximar-se dele para convidá-lo a passear (o que, segundo os xamãs, acontece a cada noite), sentirá o cheiro de milho impregnado em seu corpo e não o reconhecerá mais como um igual, afastando-se: "*Jin nain mapak karawa*" ("O *karawa* tem medo de milho").

É possível colocar em oposição o urucum e o óleo de babaçu de um lado, e a dieta alimentar do outro.

urucum e babaçu	dieta alimentar
. visãp	. ingestão
. forma	. substância
. exterioridade	. interioridade
. humanidade-equivalência das espécies enquanto humanas.	. animalidade-diferença das espécies enquanto animais.

---

(79) (continuação) pelo xamã. Não sei dizer, entretanto, porque os Wari' concebem o caitetu, herbívoro, como comedor de peixes, em oposição aos carnívoros jaguar e traíra.

As sessões de cura e as atuações profiláticas

Durante as sessões de cura, o xamã comporta-se ora como animal (rugindo, etc.), ora como Wari'. Em determinados momentos, o xamã é claramente um animal, como se o seu devir-animal, seu *jam*, se manifestasse no seu corpo material, humano. Observei muitas vezes o xamã *Wan e'*, com as mãos e joelhos no chão (de quatro, como se costuma dizer), passar a boca pelo corpo do doente, como que comendo alimentos invisíveis, mastigando, grunhindo como um queixada. *Wem Karamai*, ao curar, age mesmo como um peixe (ele era traíra), e, ao se observar seus movimentos, tem-se a impressão de que ele nada sobre o corpo do doente. *Orowam*, jaguar, salta sobre o doente e, rugindo, coloca a boca em seu peito e chupa o sangue coalhado (80). Os xamãs, enquanto animais, atuam como predadores, devorando, segundo alguns informantes, o *jam* do animal que invadiu o corpo da vítima para devorá- lo, mas também comendo os traços (escamas, pelos, unhas etc.) e mesmo os alimentos do animal devorador (81). A idéia de que o ato de cura é também um ato de predação é,

---

(80) Os Wari' dizem que o sangue do doente fica coalhado, duro (*xao*), na região peitoral, possivelmente devido à imobilidade do corpo (que, ao se mexer, promove a circulação sanguínea), e é preciso que esse sangue endurecido seja retirado. Alguns informantes, entretanto, interpretam esse acúmulo de sangue em uma região determinada como um hematoma, devido à flechada de *jamika - rawa* (que, parece, procura atingir a região do coração). Os xamãs-jaguar são, enquanto comedores de cru, os mais indicados para chupar o sangue do corpo do doente, apesar de outros xamãs também poderem fazê-lo.

(81) Von Graeve (1977:110) diz que o xamã Wari' cura, tirando o espírito ofensor, simbolizado em alguma forma tangível.

sem dúvida, verdadeira. Mesmo as curas não realizadas por xamãs podem ser concebidas desta forma. Assim, quando uma pessoa é picada por cobra, paralelamente à cura xamanística (quando os xamãs tentam tirar o *jam* da cobra que, tendo invadido o corpo da vítima, continua a flechá-lo), o doente é tratado por leigos. Sobre seu corpo colocam-se, por exemplo, penas de coruja, animal predador da cobra, de modo a assustar o *jam* da cobra ou mesmo a devorá-lo. Sob esse aspecto, o xamã-jaguar é considerado mais poderoso do que os outros, porque o jaguar é um predador por excelência (82).

No entanto, esse não é o único meio pelo qual o xamã realiza uma cura. Ele pode, agindo como *wari'*, tirar, com os dedos em pinça, os traços do animal presentes no corpo do doente, como disse *Orowam*: " *Kût ina menein karawa* " ("Eu coleto as coisas do *karawa*"). Na cura de doenças mais graves, quando o *jam* do Wari' é capturado por *jamikarawa* (doenças do tipo *kep xirak*), simultaneamente à desanimaliza-

---

(82) De acordo com Meirelles (1986:367), o poder de cura do xamã Wari' é específico, e depende diretamente das relações entre a espécie agressora e a espécie à qual o xamã está associado. Assim, se uma pessoa é mordida por cobra, só um xamã-queixada poderá curá-la, porque o queixada "fede muito e espanta a cobra". Segundo a autora, "só poderá olhar e "ver" a presença de *kaji con jam'*, o xamã que for diferente do animal caçado, ou do peixe, etc" (idem:368). Isso faz sentido quando pensamos na cura como um ato de predação. Entretanto, os xamãs podem curar também agindo como humanos, dialogando com *jamikarawa*, resgatando o *jam* da vítima que foi capturado. Nesse sentido, o diálogo do xamã será mesmo mais fácil se a espécie agressora for a mesma que a sua, pois são parentes. *Wan e'*, xamã-queixada, curou várias vezes doenças causadas por queixadas e podia "vê-los" antes que fossem consumidos. Curando uma doença causada por um animal da mesma espécie que a sua, o xamã costuma chamá-lo por termos de consangüinidade, tal como *aji'* (irmão mais velho).

ção do corpo físico do doente, o xamã resgata o seu *jam* , que acompanha o *jamikarawa*. *Orowam* , relatando a cura que realizou de uma pessoa agredida por macaco-prego (*jowin*), disse ter tido que negociar com o macaco a devolução do *jam* do Wari'. O macaco dizia que o Wari' era agora seu filho (83) e *Orowam* argumentava, dizendo a ele que isso não era verdade, que esse Wari' tinha parentes, filhos, e precisava voltar. Com isso, a relação de parentesco entre Wari' e *jamikarawa* foi desfeita, e restabelecida aquela entre os Wari'.

O xamã não entra em transe durante a cura, e pode interrompê-la sempre que desejar, para conversar com as pessoas que o cercam. Certa vez, enquanto *Wan e'*, queixada, grunhia ao lado de um doente, sua esposa, que assistia à sessão (assim como vários parentes do doente e curiosos), resolveu voltar para casa e avisou ao marido: " *Wan e'*, estou indo embora". Ele olhou para ela, assentiu com a cabeça, e continuou a curar.

Em muitas das sessões de cura que presenciei no Negro-Ocaia os xamãs atuavam em grupo (em duplas ou mesmo todos os quatro xamãs juntos (na época em que *Wao Tokori* era também xamã). Retiravam, simultânea ou consecutivamente, objetos invisíveis do corpo do doente, consultavam-se e faziam discursos aos presentes, culpando-os pelas agressões de *jamikarawa*. Juntos, dizem eles, somam seus poderes, fortificando-se, e protegem a si próprios de uma eventual investida

---

(83) A relação pai/filho também caracteriza aquela entre o matador e o inimigo morto.

de *jamikarawa* (que pode confundí-los com presas e atacá-los). Observei também curas solitárias, mas toda vez que um xamã era chamado para ver um doente, ele ia, antes de mais nada chamar um outro xamã para acompanhá-lo. Curar sozinho parecia ser, quase sempre, um último recurso, quando nenhum outro xamã estava disponível.

Os *jamikarawa* em geral, dentre eles também os xamãs já mortos e aqueles vivos (não visivelmente presentes), podem ajudar os xamãs durante a cura (*kep xiho'* = "pegar junto"), apontando os traços da espécie agressora no corpo do doente (inclusive os traços dos animais sem *jam* que somente *aram paka'*) e fornecendo frutos mágicos para os xamãs desenharem e untarem o doente. Os *jamikarawa* auxiliares não curam efetivamente, mas ensinam os xamãs a curarem, a verem. *Orowam*, xamã-jaguar, diz que quando está curando o *jamikon kopakao'* (*jam*do jaguar, antropomorfo), senta-se ao seu lado como um professor. Xamãs vivos, presentes, podem também, durante um certo período, atuar como professores daqueles que foram recentemente tornados xamãs. Assim, *Wao Tokori*, queixada, só curava ao lado de *Orowam*, jaguar, que o ensinava. A diferença de espécie não parece ser relevante na relação entre professor e aprendiz.

Mas o xamã também atua profilaticamente, não só "olhando" as presas antes de serem consumidas (desumanizando-as com a retirada dos frutos mágicos e as tornando, portanto, comestíveis, *karawa*, evitando a contra-predação por *jamikarawa*), mas também dialogando com *jamikarawa*, impe-

dindo, sempre que possível, um ataque. Os *jamikarawa* trazidos pelo vento (*jami hotowa*), chuva (*jami xowi*), ou pela noite (*jami xim*), "não vêem bem" (" *Omka kirik pin* "), ou seja, vêem os Wari' como *karawa*, presas, e não como humanos, iguais (logo, como parentes). Assim, querem flechá-los e devorá-los. O xamã, vendo-os chegar, chama sua atenção: "Não são *karawa*! Veja bem, são seus parentes!". Alertados, os *jamikarawa* passam a ver os Wari' como iguais, parentes, deixando-os em paz. Não se pode devorar um parente; o parentesco estabelecido pelo xamã entre Wari' e *jamikarawa* (pelo simples aviso verbal) evita o ato canibal (da mesma forma que a desumanização, com a retirada prévia dos frutos mágicos, permite a predação do animal pelo Wari'). *Orowam* contou-me que seu irmão, que morreu devorado por um jaguar, costuma ir ao Posto (Negro-Ocaia), desejando devorar um menino para levá-lo como companhia. *Orowam* intervém dizendo: "É seu parente, não é *karawa*!" Eu mesma já fui, segundo *Orowam* , alvo de *jamikarawa*. Certa tarde, eu estava na casa de *Orowam* quando começou a soprar um vento forte e o céu escureceu repentinamente. Voltei correndo para casa, antes que o temporal começasse (84). No dia seguinte, *Orowam* me disse: "*jamikarawa* (que veio no vento) acompanhou você até

---

(84) Quando começa a ventar ou chover, *Orowam* fica inquieto e ansioso e, se estamos conversando sobre doenças ou agressões de *jamikarawa* , ele interrompe bruscamente a conversa. Ele tem medo que *jamikarawa* ouça o que ele está dizendo e fique com raiva. Um dia, antes que eu me desse conta deste fato, perguntei a *Orowam* se ele queria mesmo os cartuchos de espingarda que havia me pedido. Estava ventando. *Orowam* não só recusou os cartuchos, como me disse que jamais matava *karawa*, "só algumas aves".

sua casa. Queria lhe flechar, mas eu lhes disse que você é parente nossa, *wari'*. Eles ainda rodaram um pouco em volta de sua casa, mas foram embora". *Maxũn Kworain*, xamã de Santo André, disse a Beth Conklin (informação pessoal) que *jami hotowa* (*jam* do vento) sobrevoa as casas dos Wari' para jogar sobre elas urucum mágico, o que faz seus moradores adoecerem. Como uma metáfora da mediação, *Maxũn Kworain* faz o urucum recair sobre si e "adoece só um pouco". A doença do xamã é o preço da saúde do grupo.

Entre os *jamikarawa* que chegam no vento e na chuva, estão também os xamãs mortos e vivos. Entre os vivos estão não só os xamãs Wari' de outros Postos, mas também (e isso parece ser característico dos dias de hoje, quando os Wari' tem contatos "pacíficos" com outros grupos tribais) xamãs de outras tribos, como Makurap e Tupari, com os quais os Wari' têm contato frequente (na sede da FUNAI e na Casa do Índio de Guajará-Mirim). Eles chegam da mesma forma que os *iri'karawa* (*karawa* verdadeiros, que não são Wari' mortos ou vivos), vendo os Wari' como presas e querendo devorá-los. Desta forma, os xamãs estrangeiros, de outros subgrupos (associados a outros Postos) e os xamãs de outras tribos podem flechar os Wari', e devorá-los. Mas este ato predatório não é necessariamente direto. Quando um velho do Negro-Ocaia caiu repentinamente doente, um dos diagnósticos (85) dizia que o velho havia sido flechado por um peixe, enviado

---

(85) Os diagnósticos dos diferentes xamãs nem sempre coincidem, e muitas vezes um mesmo xamã, em entrevistas espaçadas, diagnosticou um mesmo caso de diferentes formas.

por um xamã de outro subgrupo (o doente é *OroWaram* e o xamã, *OroMon*,e moram em Postos diferentes). Assim, os xamãs não só efetivam as rivalidades inter-grupais, sobre o que falarei com mais detalhes no próximo capítulo, como também dão continuidade à guerra inter-tribal, interrompida desde a "pacificação" dos Wari' (86).

Os "civilizados" tornaram-se os inimigos (*wijam*) por excelência dos Wari' (os índios de outras tribos são, atualmente, chamados de *wari'* e não mais de *wijam*) e, apesar de não haver mais com eles uma guerra efetiva, os xamãs Wari' continuam a flechar os "civilizados", e a devorá-los. *Orowam* diz que os "civilizados" de Guajará-Mirim pensam que morrem por gripes e atropelamentos, mas, na verdade, morrem flechados por *jamikarawa*. Ele mesmo, jaguar, já comeu "civilizados" de Guajará-Mirim. Os xamãs (e os *jamikarawa* como um todo, que são, em oposição aos "civilizados", *wari'*) continuam a guerra que os inimigos pensam terminada. Eles são os matadores da era pós-contato.

Mas os xamãs vivos, inclusive aqueles do mesmo subgrupo e até parentes, podem também atuar, como *jamikarawa* que são, como predadores de Wari'. Isto acontece quando eles "não vêem bem". Como diz *Orowam* : " *Kao' ina wijam , kao' ina wari'. Omka kirik pin ton wari'*" ("Eu como inimigo, eu como *wari'*. Eu não vejo bem o *wari'* "). Certa vez, durante o velório de seu neto, vi *Orowam* "tornar-se"

---

(86) Segundo alguns Wari', a guerra continua a existir no mundo dos mortos, no fundo dos rios, onde se encontram também os inimigos mortos.

jaguar. Ele queria atacar os Wari' e foi controlado por dois xamãs, que tiraram os pêlos de jaguar de seu corpo (visíveis só aos olhos deles) e falaram em seu ouvido que aqueles ali não eram *karawa* , mas seus parentes. Alguns meses depois, quando eu conversava com *Orowam* sobre *jamikarawa* , ele ficou novamente neste estado, e foi preciso que Abraão, seu neto, que estava do meu lado, repetisse; "Meu avô, meu avô, sou eu, seu neto". *Orowam* voltou a si e esfregou os olhos, para "ver bem". Mais, tarde, Abraão veio me dizer que havíamos corrido perigo: seu avô não via bem e esteve a ponto de nos atacar. Aconselhou-me a não conversar com ele à noite, que torna sua visão deficiente.

Como *jamikarawa* , o xamã se caracteriza por sua visão especial. Mas parece que ora se trata de uma hiper-visão, que o capacita a ver os animais com a forma humana e a curar, ora de uma hipo-visão, que o faz ver os Wari' como *karawa* e a atacá-los.

O xamã atua de duas formas distintas a favor dos Wari'. Durante a cura, separa os humanos dos animais, desfazendo os laços de identidade, (concebidos como de parentesco) que foram estabelecidos entre eles. Profilaticamente, não só torna os animais simples presas (retirando os frutos mágicos), desfazendo a identidade e permitindo assim a devoração dos animais pelos Wari', como também atua da forma inversa. Ao impedir um ataque de *jamikarawa* que chega no vento e na chuva, o xamã constrói a identidade entre Wari' e *jamikarawa* : são todos parentes, o que torna o ato de

predação inconcebível.

Os xamãs não atuam para que as presas animais não se acabem (as presas principais, animais com *jam* , são imortais), mas para que os Wari' não se transformem em animais, que é o que se tornarão se morrerem agredidos por *jamikarawa*. O desrespeito às proibições não provoca o desaparecimento dos animais, mas dos humanos. A atuação dos xamãs impede a inversão do sentido da predação.

A Guerra

Tradicionalmente, os Wari' faziam guerra com algumas etnias vizinhas, e, sempre que possível, devoravam os inimigos que matavam. Estes incluíam provavelmente os Karipuna e os Uru-Eu-Wau-Wau (87), grupos Tupi-Guarani (Kagwahiv) da bacia do Madeira.

A palavra wari' para inimigo é *wijam* , e é assim que os Wari' costumavam chamar todos os não-Wari' (88). Com o início da penetração intensa de seringueiros, castanheiros e outros "civilizados" em suas terras (por

---

(87) Este nome parece ser uma corruptela do nome dado a eles(?) pelos Wari': *OroAoAo*. Segundo os informantes, eles eram assim chamados porque viviam a repetir "*ao, ao*". Existe, na língua wari', o verbo *ao* = "gotejar", "sangrar", mas que não tem, necessariamente, relação com esse som emitido pelos inimigos. Para Meirelles (1986:143), o nome "Uru-Eu-Wau-Wau" é também originário de um etnônimo wari', segundo ela "*Oro Wau Wau*", e que significa " "tocadores, sopradores de taboca".

(88) E é assim também que os Wari' são eventualmente chamados pelos *jamikarawa*, como vimos.

volta do início deste século), estes se tornaram os inimigos mais frequentes (89).

Com o fim das expedições guerreiras (desde a "pacificação" pelo SPI e missionários das Novas Tribos, realizada entre 1956-69), somente os "civilizados" continuaram a ser chamados *wijam* , o que se pode observar nos dias de hoje. Os índios de qualquer outra tribo, mesmo aqueles que lhes são mostrados em fotografias, costumam ser chamados genericamente de *wari'*, o que parece ter relação não só com o fato de os "civilizados" terem se tornado os "Inimigos" desde muito tempo, mas também com a situação pós-contato, onde a presença dos "civilizados" no cotidiano contrapõe-se à ausência de contato com outras tribos, especialmente com aquelas que eles reconhecem como inimigos tradicionais (90). No entanto, quando os Wari' relatam as expedições guerreiras do passado, das quais participaram não os próprios informantes, mas seus parentes próximos, hoje mortos, os inimigos chamados por eles de *OroMawin* , *OroAoAo* , e *OroTarakom* (os mais citados nos relatos), são classificados como *wijam*. Alguns informantes chegam mesmo a chamá-los de *iri' wijam* ("inimigo verdadeiro") de modo a diferenciá-los dos

---

(89) Segundo Von Graeve (1977:66), em 1927 os Pakaa Nova mataram muitos seringueiros.

(90) Os Wari' convivem com índios Makurap, Tupari e Canoé, especialmente quando viajam à Guajará-Mirim. Entretanto, parece que estes índios não eram seus inimigos tradicionais. Os Wari' do PI Negro-Ocaia vivem com duas índias Canoé (que se casaram com Wari') e três famílias Orowin, grupo exterminado pelos seringalistas e originário das cabeceiras do Rio Pacas Novos.

"civilizados". Todo não-Wari' (não-Pakaa Nova) é *wijam* e, portanto, inimigo real ou potencial (91).

É muito difícil tentar relacionar estes grupos inimigos nomeados por eles às tribos conhecidas. Os próprios informantes confundem os nomes dos inimigos e, muitas vezes, num único relato, os mesmos inimigos são ora chamados *OroMawin*, ora *OroAoAo* e ora ainda *OroTarakon*.

Meus informantes sobre as expedições guerreiras, os grupos inimigos e outros temas referentes à guerra, foram os homens adultos habitantes do PI Negro-Ocaia, especialmente os velhos (de idade entre 60 e 75 anos), e uma mulher de cerca 75 anos. Nenhum deles chegou a participar de expedições contra aqueles que chamarei de inimigos tradicionais (índios de outros grupos), mas somente contra os "civilizados", possivelmente porque, quando esses homens tinham idade suficiente para participar destas expedições, os "civilizados" já eram os principais inimigos. No entanto,

---

(91) Para Meirelles (1986:431), os Wari' "nunca foram uma sociedade guerreira", e a única etnia com a qual eles fizeram guerra foi com a nossa. Segundo a autora, os Wari' "começaram a manter um estado de guerra com os brancos, a partir de cerca de 1930 (talvez uma década antes). Até então, haviam vivido em estado de relativo isolamento, e os seus eventuais inimigos, os outros *oro*, reais ou imaginários, estavam na floresta distante". Para esta autora os brancos teriam sido, desde sempre, os únicos a serem chamados *wijam*, palavra que ela classifica como "do mesmo grupo de *jami* e *iam* " (idem: ibidem), aproximação que considero arriscada. Von Graeve (1977:97) tem, entretanto, uma opinião distinta sobre o uso do nome *wijam*: "The group defined to as Paka Nova by the surrounding Brazilian population all identify themselves as wari', in opposition to neighbouring and sometimes linguistically related groups, such as the Moré, Huanyam and Jaru, who are usually refered to as wijam".

seus pais e parentes próximos, hoje mortos, guerrearam contra estes inimigos tradicionais, e alguns foram mortos por eles (92). Há um homem *OroWaramXijein*, que me pareceu ter cerca de 60 anos (ele não habita o PI Negro-Ocaia, e só lhe falei rapidamente durante uma festa), que afirma ter matado um *OroMawin* , fato confirmado pelos Wari'.

Alguns dos inimigos citados pelos Wari' surgem somente em narrações míticas (para eles, histórias ocorridas com os antepassados). É o caso dos *OroNenene* ou *OroKorom* que, no mito, após tentarem flechar os *OroNao'* foram mortos e devorados por eles. Outros sub-grupos wari' *OroEo* e *OroAt*) chegaram à aldeia *OroNao'* para ver os inimigos mortos, mas foram os *OroJowin* os convidados especiais. Os *OroNao'* queriam lhes dar uma lição, pois os *OroJowin* matavam muitos Wari' com feitiçaria. Não se deve matar *wari'*, mas somente *wijam*, disseram-lhes os *OroNao'* (93).

---

(92) Veja o Apêndice II para algumas tentativas de identificação dos inimigos tradicionais.

(93) Meirelles (1986:143-146) narra os mitos de origem dos *"Oro Wau Wau* e *OroTrakom"*, nos quais eles surgem como originários dos Wari', separados destes por brigas relacionadas a assassinatos entre parentes. Para a autora, "O habitante primevo, a humanidade original é a sociedade "OroWari". Todos os outros povos são, por sua vez, originários dela" (idem:147). Segundo ela, também os "civilizados" originaram-se dos Wari', separando-se por uma disputa entre irmãos por causa de uma mulher. O mito de origem dos "civilizados" é, segundo ela, o mito de *Oropixi* (idem: 163-166). Os Wari' jamais me narraram um mito de origem de um grupo inimigo, mas eu nunca solicitei isto a eles e não posso afirmar, portanto, que os outros povos sejam em sua origem também Wari'. Ouvi uma única versão de *Oropixi*, mas eles não foram associados aos "civilizados". A última parte das versões obtidas por Meirelles não está presente na narrativa que tenho.

As expedições

Os Wari'dizem que matavam os inimigos para vingar as mortes de seus parentes, recentes ou antigas. Um velho *OroNao'* fala do massacre que os "civilizados" fizeram à sua família: "*Pa' pin na wijam mana panxita. Pa' pin na wijam aji', pa' pin na wijam xa', pa' pin na wijam we'. Mija na ka koromikat pije ne. Xao' pe, om na pije ne ka tomi' pa, om na narima ne ka tomi' pa. Aka tamana ina. Xiram pa' na pa' wari'. Mi' na pa' hwijimain tokwa , kapam' . Kao', kao'. Tomi' xaxa, terem . Mana' mi' pin ina* ". ("Os *wijam* mataram meus filhos, mataram meu irmão mais velho, meu irmão (ou irmã) mais novo, minha irmã mais velha. Eu sentia muita falta dos meus filhos. Sentava-me, mas não havia filho para conversar, não havia esposa para conversar. Chorava muito. As pessoas tinham pena de mim. Davam para mim um pouquinho de chicha, pamonha. Eu comia. Ficava triste e deitava. Eu estava com muita raiva").

A morte dos parentes pelo inimigo provoca raiva. É preciso vingá-la. Os Wari' dizem assim: " *Win ka ne ton kanari ne kon wijam*". ("Vou fazer com o *wijam* o mesmo que ele fez ao meu parente"). Algumas pessoas dizem em português: "eu matei inimigo para pagar o meu parente". A vingança não é dirigida a indivíduos específicos, mas à tribo inimiga de uma maneira geral (ou aos "civilizados" como um todo). Quando perguntei a um homem se ele, quando partia para a guerra , queria matar alguém específicamente, ele respondeu-me: "*Hũrũ ximao ina*!" ("Eu flecho à toa!"). A rai-

va dos vivos é o motor da vingança, e um homem explicou-me: "Se não vingar a morte de um *wari'* por um *wijam* , não é o morto que fica com raiva, mas os vivos". Em cada expedição, mata-se o maior número de inimigos que se puder, mesmo que a expedição esteja relacionada à vingança de uma única morte.

Sempre que eu lhes perguntava sobre os motivos das expedições guerreiras, os Wari' falavam nos parentes mortos pelos inimigos, especialmente quando os inimigos eram os "civilizados". Sem duvidar de que a vingança era um motor importante da guerra, é preciso considerar que muitas vezes eles poderiam estar se justificando diante de mim, "civilizada" (94). Certa vez, entretanto, quando um homem me relatava um dos massacres realizados pelos "civilizados", eu exclamei: "Os *wijam* são loucos", mas ele revidou rapidamente: "Os *wari'* são loucos também. Se a gente não flechasse, eles não matavam". Isso sugere que, mesmo que todo ataque dos Wari' possa ser relacionado à mortes anteriores causadas pelos inimigos, o movimento dos Wari' para a guerra era ativo, voluntário, e não somente um revide quase passivo. Desejava-se, antes de tudo, matar os inimigos, porque deles se tem raiva, uma raiva de certa forma anterior às mortes causadas por eles. Mas, além disto, os Wari' também gostavam de se tornar matadores. Eles ficavam orgulhosos e engorda-

---

(94) Perguntei-lhes algumas vezes se eles não sentiam raiva de mim, especialmente quando acabavam de me contar sobre os assassinatos de seus filhos e esposas pelos "civilizados". Gentis, eles costumavam responder que meus parentes moravam longe e, por isso, nunca tinham matado *wari'*. Eles sentiam raiva sim, mas dos *wijam* de Guajará-Mirim.

vam; ficavam bonitos. Depois, quando fossem liberadas as relações sexuais (após um período de reclusão), as esposas deles também engordavam (e aí eles emagreciam). No relato de uma expedição contra os *OroAoAo*, um homem chamado *Orowao Memem* (já falecido), ao decidir partir, gritou: "Vou flechar *wijam* para minha mulher engordar!" (95)

Como veremos adiante, o inimigo é concebido, guardadas as diferenças, como presa, *karawa* , e a relação com ele é necessariamente de predação. Como ser de outra categoria, não-*wari'*, o inimigo deve ser devorado e incorporado, como fazem os *jamikarawa* ao flecharem os Wari' (quando os vêem como *wijam*), para então incorporá-los à sua espécie.

Tanto quanto pude saber, o preparo de uma expedição era pouco elaborado. Algumas vezes, depois de um funeral, os parentes masculinos do morto (assassinado por inimigos) (96) decidiam partir para matar inimigos. A eles poderiam juntar-se alguns outros homens presentes (vindos por causa do funeral), mesmo que não fossem parentes reais do morto (os Wari' se dizem todos parentes entre si). Era comum que, em cada expedição partissem praticamente todos os homens adultos de uma aldeia. Ao decidirem partir,

---

(95) De acordo com Beth Conklin (informação pessoal), os Wari' podiam atacar inimigos para raptar mulheres. Evidentemente isto é possível. No entanto, não tenho qualquer notícia de mulheres inimigas que tivessem vivido entre os Wari', mas sòmente da situação inversa, ou seja, de mulheres Wari' raptadas pelos inimigos (tradicionais e também pelos "civilizados").

(96) Corpos de Wari' assassinados por inimigos eram, sempre que possível, resgatados, assados e devorados.

diziam: "*Maji wiro, maji wiro! Hũrũ xi' wijam*" ("Vamos aos inimigos! Vamos flechar inimigos"). Antes de partir era preciso fabricar novos arcos e novas flechas (o que certamente tomava alguns dias), para que estes instrumentos não se quebrassem no momento do ataque (caso estivessem velhos). As mulheres preparavam farinha de milho para os homens comerem na viagem. Eles partiam sem qualquer pintura especial no corpo. Aqueles que perderam um parente, aliás, estão interditados de se pintar com urucum, pois pessoas tristes não se pintam (o jenipapo é pintura exclusiva das festas e do rito de final do luto). Assim, mesmo que os guerreiros estivessem pintados com urucum, não o teriam feito especialmente para a ocasião.

Podia acontecer também de, depois de uma festa realizada entre dois subgrupos, os participantes (anfitriões e convidados) decidissem partir juntos para matar inimigos. Neste caso, a expedição não poderia estar relacionada a uma morte recente de um Wari' (um parente) por inimigo, já que os enlutados não participam de festas. Portanto, se era uma expedição de vingança, as mortes a serem vingadas eram antigas. Parece, entretanto, que os Wari' partiam, nestas ocasiões, movidos pela euforia, não preocupados com alguns mortos a serem vingados. Eles queriam matar inimigos, e se para isto é preciso raiva, eles a tinham de sobra: não se gosta dos inimigos; têm-se raiva deles, portanto. Há vários relatos que falam destas expedições. Certa vez, por exemplo, os *OroWaram* foram fazer *tamara* (um tipo de festa) em *Takat Jowin*, aldeia *OroEo*, e depois foram todos juntos

matar inimigos.

Mas não só depois de festas. Algumas vezes homens de um subgrupo iam convidar pessoas de outro subgrupo para acompanhá-los em uma expedição guerreira. Os *OroNao'* de *Pin Karam* (nome de uma área [illegible] *OroNao'*) foram, certa vez, a uma aldeia *OroEo* convidá-la para flecharem juntos os *OroAoAo*.

De uma expedição participavam rapazes e homens adultos. Às vezes, crianças (meninos) acompanhavam seus pais. No momento do ataque, eles permaneciam à distância e, evidentemente, não flechavam. Mas, ao voltarem para casa, eram tratados como os matadores: faziam reclusão, engordavam e cresciam rápido.

A estratégia de ataque mais frequente era a emboscada. Um grupo de homens escondia-se em trilhas próximas à aldeia inimiga e punha-se a esperar que as pessoas passassem por lá, não importando se homens, mulheres ou crianças. Um homem atirava a primeira flecha, e todos os outros o imitavam, mesmo que a primeira tivesse sido suficiente para matar, no caso de uma única vítima. "*Omka xika' pe na wari' ko hũrũ. Oro xijein kiwo*". ("Não é só uma pessoa que flecha. Há muitas outras flechas"). Todos aqueles que participavam de uma expedição na qual tivesse morrido pelo menos um inimigo, tornavam-se igualmente matadores, não importando se suas flechas houvessem atingido o alvo ou não. As flechas eram deixadas nos corpos dos inimigos, e os Wari' partiam levando seus arcos e, sempre que possível,

pedaços dos corpos dos mortos, como prova da matança, mas também para que as mulheres conhecessem este tal inimigo: *"Je kokwa wijam. Ak karawa !"* ("Esse é o inimigo; como *karawa!"*). *Karawa*, a carne do inimigo era, então, assada e devorada pelos Wari', com exceção dos matadores. Mas voltaremos a isto.

No entanto, especialmente quando o ataque era dirigido a uma tribo inimiga tradicional , muitas vezes os outros membros do grupo atacado, ao escutarem os gritos de seus parentes feridos, corriam para flechar os Wari', que então fugiam depressa, não lhes sobrando tempo para cortar e levar pedaços do morto. Isto não era problema, já que não se tratava de ato imprescindível, mas apenas desejado. Levando ou não pedaços do corpo do inimigo, os matadores eram recebidos com efusão ao voltarem para casa e, com exceção do ato canibal, tudo se passava exatamente da mesma forma. Há alguns relatos interessantes de expedições realizadas contra os inimigos tradicionais. Um deles conta que alguns homens *OroNao'*, dentre eles o pai, já morto, do narrador (um velho de cerca de 70 anos), foram a uma aldeia *OroEo* convidá-la para flechar os *OroAoAo*. Chegando (juntos) à aldeia inimiga, ouviram alguns homens tocando *tarakom* (flauta de bambu), e viram um estrado comprido de paxiúba, como um *kaxa'* (casa/cama dos homens solteiros) wari'. Então, um grupo de dois rapazes e duas moças surgiu no caminho onde estavam emboscados os Wari'. Os inimigos riam e brincavam, enquanto colhiam frutos. Os Wari' começaram a flechar. Um dos rapazes se escondeu covardemente atrás do outro, para

se proteger das flechas. Havia tantas flechas no corpo deles que, ao caírem, não atingiam o chão (algumas flechas wari' têm quase dois metros de comprimento). Os *OroAoAo* , alertados, correram para matar os assassinos, que fugiram: "*Jin nanain kiwo*" ("Eles tinham medo das flechas"). Os *OroAoAo* ficaram com raiva: " *Paka' nonon ta*" ("Eles ficaram vermelhos"). Mas os Wari' estavam alegres ("*kirik te nanã*"), pois haviam matado inimigos.

Quando os ataques eram dirigidos aos "civilizados" , os alvos eram geralmente as famílias de seringueiros, que viviam isoladas. Os Wari' espreitavam e flechavam. Algumas vezes, um membro da família contra-atacava com tiros de espingarda, e, por isso, frequentemente os Wari' esperavam que o homem da casa saísse de manhã cedo para coletar o látex, quando então podiam atacar livremente os outros. No entanto, na maioria das vezes não havia contra-ataque, já que não havia nenhum morador nas vizinhanças para acudir. Assim, era possível cortar e levar para casa algumas partes dos corpos dos mortos.

Os matadores cortavam os dois braços, as pernas (muitos dizem que as cortavam abaixo do joelho) e a cabeça de um morto ou de vários, mas não necessariamente de todos. Algumas vezes cortavam também o pênis e a bolsa escrotal, principalmente para que as mulheres os vissem, já que, ao contrário do resto da carne, não eram comidos, mas jogados no mato (para alguns, na água). O tronco do inimigo era, muitas vezes, deixado inteiro, mas a barriga podia ser

aberta e os intestinos atirados longe, em uma demonstração de raiva: "*Mija na ka mana' na wari'*" ("O *wari'* está com muita raiva"). Os pedaços dos mortos eram levados às costas, como se leva uma presa. Caso o caminho de volta fosse longo, a carne era assada pelos próprios matadores, de modo que não apodrecesse. Ao contrário da carne do morto wari', a carne do inimigo (como também a carne de presas animais) não pode jamais ser comida podre, ou melhor, não pode ser assada quando já podre. Foi o que aconteceu numa expedição em que homens *OroWaram* foram flechar os passageiros que saltavam do trem na ferrovia Madeira-Mamoré. Eles esperaram o trem partir e então atacaram, cheios de raiva (os "civilizados" haviam massacrado as famílias dos matadores). Cortaram os corpos e levaram. No caminho, uma cabeça apodreceu e foi abandonada. O resto da carne foi, então, assado no mato pelos próprios matadores.

Quando homens de várias aldeias participavam de uma expedição, cada qual levava para casa alguns pedaços do inimigo morto, não importando quem tivesse organizado a empreitada (97). Algumas vezes, pessoas de outras aldeias podiam chegar para levar para casa um pedaço da carne (assada) do inimigo, o que distingue novamente o canibalismo dos inimigos do canibalismo dos mortos wari', quando toda

---

(97) Para informação distinta, veja Meirelles (1986:430). Segundo a autora, apesar de várias aldeias ("*makarakon* ") poderem se unir para matar um branco, "cabia ao matador levar o corpo para o seu *makarakon* ". De acordo com meus dados, todos os homens que participavam da expedição eram igualmente matadores.

a carne deve permanecer junta e ser consumida no mesmo local.

A chegada dos matadores

Ao chegarem nas proximidades da aldeia, os matadores gritavam (às vezes tocavam pequenas flautas de bambu durante o percurso), de modo a avisar os outros de sua chegada. No caminho podiam matar alguma caça para comer ou extrair mel. Entrando na aldeia, as mulheres aproximavam-se deles, perguntando a cada um: "*Hũrũ mon wijam ta* ?" ("Você flechou inimigo?"). E os homens "*Hũrũ inon ta* !" ("Eu flechei!"). Elas então diziam que estavam alegres: " *Tomi' kirik te ũrũt ta* !". Algumas vezes os homens chegavam gritando: "*Hũrũ na wijam wari'* !" ("*Wari'* flechou inimigos!"), ao que as mulheres retorquiam: "*Mon wijam* ?" ("Que inimigo?" ou "Que é do inimigo?"). Tendo trazido pedaços de seus corpos, os homens os mostravam orgulhosos: "*kokwa ta* !" ("Esse aqui!").

Os matadores eram agora chamados *napiri* . Eles se sentavam no *kaxa'* (casa/cama dos homens solteiros) e as mulheres iam buscar água para lavá-los, especialmente seus pés e sua boca (uma velha *OroEo* disse-me que, antes de lavarem os *napiri* , as mulheres deviam urinar, defecar e lavar as mãos). Pediam, então, que eles lhes contassem os detalhes da expedição. As mulheres confeccionavam para eles esteiras, e eles mesmos, redes (*xijat*) de fibra açaí (*iram*) e pequenas flautas de bambu, que tocariam durante todo o período de reclusão subsequente. Preparadas as redes (as esteiras

feitas pelas mulheres eram para forrá-las), os *napiri* se deitavam sobre elas no *kaxa'* (de acordo com um informante, deitavam-se dois a dois) (98). Após o banho dado pelas mulheres, o corpo dos matadores era completamente untado com urucum. Mas, antes de passarmos à reclusão, falemos do destino dado à carne dos inimigos quando era trazida à aldeia.

O ato canibal

Algumas vezes, quando pedaços do corpo do inimigo chegavam à aldeia, os meninos, filhos dos matadores e outros, eram chamados a flechá-los com suas pequenas flechas, o que faziam com enorme gáudio. Mas estes, ao contrário daqueles que haviam participado da expedição, não eram tratados como os matadores, ou seja, banhados e untados com urucum, para se deitarem na rede com seus pais.

A carne era entregue às mulheres (lembro que, praticamente, só as mulheres - e velhos, e crianças - permaneciam na aldeia) que a cortavam e moqueavam. (Segundo um informante, as mulheres colocavam os pedaços de carne sobre uma esteira e a cortavam com machado). Preparavam o moquém

---

(98) Von Graeve (1977:71) comenta que, no final dos anos 50, os missionários encontraram uma aldeia abandonada e, em uma das casas, separada das outras por uma cortina de folhas de palmeira, uma rede gigante, na qual caberiam vários homens. Era um *xijat*, feito pelos matadores. Através da cortina de folhas, as mulheres os alimentavam com chicha. Alguns poucos informantes falaram-me dessa cortina de folhas, mas a maioria deles (e todos os informantes já haviam sido matadores) diz que a casa não era fechada.

comum, e a lenha usada era do mesmo tipo daquela que servia para assar a carne de caça (a lenha usada para assar um cadáver wari' é especial e chamada *kijam*) (99). Preparavam também pamonha (geralmente assada), para ser ingerida com a carne do inimigo (os Wari' não gostam de comer qualquer carne sem acompanhamento vegetal). Assada, a carne era então, devorada.

De acordo com alguns informantes, qualquer pessoa, com exceção dos matadores, podia comer a carne de *wijam* , inclusive as mulheres e crianças. Outros, entretanto, dizem que as crianças não comiam; e outros ainda, que as mulheres também não comiam, ou seja, que somente os velhos que haviam permanecido na aldeia devoravam a carne assada do inimigo. Não há diferenciação dos pedaços; todos podiam comer qualquer parte. Do que era levado à aldeia, somente o pênis e a bolsa escrotal não eram moqueados, mas, depois de admirados pelas mulheres, jogados no mato (ou na água, dizem alguns). Comia-se a carne dos braços, das pernas e da cabeça, inclusive os miolos. A carne era comida em grandes pedaços, não desossados. Segundo um homem *OroWaram*, comia-se como se fosse a carne de uma presa animal. No entanto, há algo que diferencia estes repastos: comia-se com raiva a carne do inimigo. Essa carne não é simples *karawa*, apesar de preparada e aparentemente comida como se

---

(99) Quando perguntei ao informante se o moquém era pintado com urucum (como para assar um cadáver wari'), ele respondeu: "Não é parente nosso!". Outro informante disse-me que quem preparava o moquém eram os homens que haviam permanecido em casa.

fosse. Ela é algo mais; é o corpo de um inimigo, que, se foi tornado presa porque flechado e morto, não o foi plenamente (tanto que, segundo alguns, as mulheres e crianças evitariam comer dela). As maneiras de mesa aqui parecem marcar um contraste radical com aquelas do canibalismo funerário, onde a carne do morto é desfiada, separada dos ossos e devorada em pequenos pedaços, lentamente, utilizando-se pauzinhos como palitos, de modo a não tocá-la com os dedos. Não se pode jamais demonstrar voracidade ou prazer neste repasto. Em contrapartida, a devoração da carne do inimigo é voraz, e essa voracidade não tem qualquer relação com o apetite; ela é atuada positivamente (100): "*Kao' mana'kaka . Omka nari ka wijam*" ("Come-se com raiva. Inimigo não é parente.")

Finda a carne, os ossos eram jogados no mato, de acordo com alguns, ou na água, segundo outros ("ossos de *karawa* é que são jogados no mato"). Quando eu perguntava aos Wari' porque eles não ingeriam os ossos (como faziam com os ossos de seus cadáveres), eles costumavam responder: "A gente não gostava deles. Tinha muita raiva". Na verdade, os ossos são jogados fora com raiva: "*xin karakan pin na arakon*" ("jogava-se fora os ossos dele com raiva").

O crânio era, muitas vezes, guardado como troféu. Amarravam-se os maxilares e pintava-se o conjunto

---

(100) Isso não implica que os Wari' não apreciassem a carne de inimigos. Pelo contrário, eles pareciam gostar muito, especialmente quando gorda. (Alguns dizem que era mesmo por isso que comiam essa carne). Esta mescla de gourmandise (com ênfase na gordura) e ódio evoca o complexo canibal Tupi-Guarani.

com urucum. Depois, era pendurado em uma casa. Algumas vezes, moradores de outras aldeias chegavam para apreciar o troféu. Segundo alguns, os Wari' costumavam usar esses crânios como gaiola de passarinhos.

Mas os matadores estavam interditados de comer a carne do inimigo morto. Por que? Os Wari' respondem: *"kwerekÜn maira"*, "É o corpo dele" (matador"). Os matadores trazem dentro de si o sangue do inimigo morto.: " *Hwet na pa' kikon wijam ko pa' ta ma*" ("Vem para mim o sangue do inimigo que eu matei"); "*Je kikon wijam ko pe ho' na pari* " ("É o sangue do inimigo que fica conosco"). Se um matador comer a carne do inimgo, ele morre: "*Mo tara kao' ÜrÜt kon mi' pin xÜt kon*" ("Se nós o comermos, nós morreremos").

É evidente que a penetração desse sangue exógeno promove, antes de tudo, a consubstancialidade entre o inimigo e o matador (ou os matadores, como é mais frequente), como se o que tivesse ocorrido fosse, na verdade, uma mistura de sangues, tal qual a que ocorre entre os cônjuges com o casamento (que também se tornam consubstanciais). Assim, a ingestão pelo matador da carne do inimigo morto seria auto-canibalismo, o que o levaria à morte (é por isso também que um cônjuge está interditado de comer o outro quando morto, no rito funerário).

Parece ser possível pensar melhor esta relação (entre os cônjuges, e entre o matador e o inimigo morto) através do uso do termo *napiri*. Não pude decompor - traduzir esta palavra mas, de acordo com a maioria dos

informantes, o matador é chamado *napiri* somente durante o período que durar a reclusão, ou seja, enquanto ele estiver elaborando, dentro de si, o sangue do inimigo morto, como veremos a seguir (101). Quando acaba a reclusão, " *om pin na ka napiri nükün*" ("ele deixa de ser *napiri*"), mas já está gordo. São liberadas as relações sexuais e ele passa, através do esperma, o sangue do inimigo para sua esposa, que começa então a engordar (mas não é chamada *napiri* e não entra em reclusão) e ele, a emagrecer.

A associação entre sangue e sêmen é evidente aqui, como também nas relações sexuais. Se no casamento os sangues dos cônjuges se misturam, é principalmente porque o marido "injeta", nas relações sexuais, seu sangue dentro da esposa (alguns dizem que o sangue da mulher também penetra, através da pele, no corpo de seu marido) (102). A partir desta relação parece ser plausível pensar a penetração do

---

(101) Quando meninos acompanhavam seus pais na expedição, eles eram também chamados *napiri*, e, durante a reclusão, suas mães e pais puxavam seus braços e pernas para que eles crescessem rápido. Vale acrescentar, entretanto, que um menino não precisava se tornar matador para crescer, virar homem. Os meninos, ao crescerem, tinham suas orelhas furadas e iam recebendo brincos cada vez mais grossos. Tanto quanto pude saber, não havia, qualquer cerimônia para estas ocasiões. No entanto, alguns Wari' disseram a Beth Conklin (informação pessoal) que, somente depois de se tornar matador, o menino teria a sua orelha furada. A associação é interessante, mas foi refutada unânimemente por todos os meus informantes.

(102) O sêmen é chamado *waraki* (forma livre), e "sêmen dele" é *warakikon*. É possível levantar a hipótese de que, sendo *wara* = "algo que foi" e *kikon* = "sangue dele", *warakikon* passa significar "aquele que foi sangue dele". Registro apenas esta etimologia, talvez fantasiosa.

sangue do inimigo no corpo do matador como simbolicamente associada à relação sexual. Efetivamente, depois disso, o matador terá um filho: o *jam* do inimigo morto.

Mas não é só o matador que é chamado *napiri*. Quando uma menina tem seu corpo transformado em corpo de mulher, ela é também chamada assim: "*Pain ka kote kama narima, napiri pin na kwerekem*". ("Quando a moça cresce, fica grande, ela - seu corpo -, é *napiri*"). As mulheres, ao me explicarem o uso dessa palavra neste contexto, forneceram-me sinônimos: "*Napiri pin na narima*" ("A mulher já é *napiri*"), "*Xojam pin na*" ("Ela já é moça"), "*Towe pin na*" ("Ela já engordou").

Segundo os Wari', muitas vezes uma menina era prometida a um cônjuge quando ainda bebê. Desde então o rapaz passava a ter obrigações para com seus sogros; mas somente quando a menina ganhava corpo, tornando-se, portanto, *xojam*, *napiri*, é que a aliança era efetivada, ou seja, ela passava a viver com o marido e a ter com ele relações sexuais. Sabendo que a mulher só começa a menstruar verdadeiramente quando inicia as relações sexuais, tentei algumas vezes associar o termo *napiri* às mulheres menstruadas, o que me permitiria estabelecer analogias entre a menstruação e a guerra (103). No entanto, essa associação foi sempre refu-

---

(103) Para uma análise interessante dessa relação entre os Yanomami, veja Albert (1985:574-587). A primeira menstruação da mulher Yanomami é acompanhada de um ritual complexo, que pode ser aproximado do rito de reclusão do matador. Veja também o paralelo Tupinambá dos ritos de primeiro homicídio e de puberdade feminina em Viveiros de Castro (1986:648-649).

tada pelos informantes (aqui, principalmente mulheres). Segundo elas, a menina engorda, toma corpo, justamente antes de começar a ter relações sexuais (e, portanto, de menstruar). Com as relações ela começa mesmo a emagrecer, e não é mais chamada *napiri* . *Napiri* é somente aquela que virou moça, engordou, não aquela que menstruou. Logo, *napiri* é a moça pronta para efetivar o casamento, a aliança; pronta para receber o sêmen.

É interessante lembrar a relação estabelecida entre *jamikarawa* e o xamã, lembrança bastante oportuna se considerarmos que a agressão por *jamikarawa* (e o xamã é, antes de tudo, uma vítima) é concebida, muitas vezes, por analogia com a guerra humana. *Jamikarawa* , ao devorar e reconstituir o *jam* do xamã, oferece a ele uma esposa. Sabe-se que quando a esposa doada se tornar moça, *xojam* , *napiri*, o xamã será chamado para efetivar a união, ter com ela relações sexuais, quando se tornará, então, completamente *karawa*. Como analisamos acima (veja pág. 109), aquele que foi devorado é transformado em cunhado, genro do predador; quando a aliança for efetivada, ele será plenamente incorporado à espécie.

Parece assim que o matador, ao ser chamado *napiri*, é associado às mulheres no momento da efetivação da aliança (104). Ele não é termo, mas relação entre as tribos inimigas; é ele a "mulher doada" pelos Wari', que fará do

---

(104) Vale dizer que os meninos quando crescem, ganham corpo de homem, não são chamados *napiri*.

inimigo um cunhado, genro. Se pensarmos nas agressões por *jamikarawa*, é justamente o tomador de mulher a presa canibal. Cunhado, genro, o inimigo é transformado em presa dos Wari', e é mesmo assim, como *karawa*, que será devorado por eles.

Como dissemos, o *jam* do inimigo torna-se filho do matador: "*Te' pin non tamatarakon wijam*" ("O matador torna-se pai do *tamatara-* do inimigo"). O *jam* do inimigo permanece após a morte, o que o caracterizaria como um *jam* da segunda categoria (veja pág. 64). No entanto, os seres com *jam* desta categoria, mortos, associam-se a um novo corpo físico, como é o caso dos Wari' mortos, que podem ser reconhecidos pelos xamãs através de seu corpo animal. Não é o que acontece com o inimigo morto, que, se se associa a um novo corpo, este é o do matador. Em contrapartida, os Wari' mortos por inimigos tornam-se inimigos, ganham um novo corpo, são incorporados como membros da espécie: "*Wijam pin na jamikon wari'*" ("O *jam* do *wari'* torna-se completamente inimigo"). Algumas pessoas dizem que o Wari' morto veste-se como inimigo, come sua comida. *Xowa*, cuja mãe morreu assassinada por "civilizados", contou-me que viu o *jam* dela durante um sonho. Ela estava vestida e só falava português; estava gorda, forte.

Perguntei-lhes algumas vezes se, quando os Wari' iam vingar a morte de parentes mortos pelos inimigos, eles não estariam se arriscando a matar os próprios parentes, já que estes seriam agora como inimigos. Eles, é claro,

jamais "entenderam" a pergunta, mas alguns chegaram a me dizer que os *jam* dos mortos wari' jamais eram flechados porque, quando sabiam que os Wari' se aproximavam para atacar, mantinham-se afastados (105). Isso nos faz lembrar o comportamento do duplo dos xamãs que, com a chegada dos caçadores wari', mantém-se afastado dos outros animais, de modo que raramente é atingido.

Mas o que parece haver aqui é menos uma dicotomia profunda entre *wari'* e *wijam* do que uma diferença de grau em relação aos seus *jam* respectivos. Se os Wari' são certamente seres imortais e, portanto, com *jam* da segunda categoria, assim como alguns animais (o que os constitui como seres humanos, *wari'*), eles não se sentem seguros ao dizer que os inimigos têm um *jam* (da segunda categoria) e, apesar de alguns informantes dizerem que o *jam* do inimigo torna-se completamente *wari'* e chega mesmo a acompanhar o matador em seu destino póstumo, a existência póstuma dos Wari' é muito mais marcada do que a dos inimigos. Se por um

---

(105) Perguntei-lhes se, quando o matador incorporava o sangue do inimigo morto, não era o próprio sangue do parente que ele estava resgatando e, nesse sentido, a vingança teria relação com um "trazer de volta" o sangue dos mortos, como acontece entre os Yanomami (Albert, 1985: 353) ou a "substância" do morto vingado, como Florestan Fernando especulou para os Tupinambá (Viveiros de Castro, 1986:665). Os Wari' acharam graça e quase nunca entenderam a pergunta, até que Paleté respondeu (possivelmente penalizado com a minha ignorância insistente): "*Omka karom hwet ka parũt wik nũkũn jama ko wara mi' pin na. Xika' pe na kikon wijam ko korom hwet na parũt ma*". ("Não entra em nós o sangue do defunto que já morreu. É só o sangue do inimigo que entra em nós").

lado os inimigos são os seres da categoria *karawa* (veja supra pág. 51) (106) mais humanos, pela semelhança física evidente com os Wari', eles são, por outro lado, menos humanos do que os animais com *jam*, que, diferentemente deles, podem ser vistos pelos xamãs (e sabidos pelos outros) como *wari'*.

Os Wari' associam o *jam* do inimigo ao seu sangue: " *Hũrũ nonon wijam , korom hwet akokona tamatarakon wijam* " ("Eles flecham o inimigo e o *tamatara-* do inimigo entra neles"); " *Pe nein kwerexi' jamikon wijam*" ("O *jam* do inimigo fica no nosso - dos matadores - corpo"). Se o *jam* é sangue, ele pode ser pensado como um traço ou marca do inimigo morto no corpo do matador, e, portanto, como um *jam* da primeira categoria. No entanto, a penetração desse sangue/ *jam* revela um poder de transformação do inimigo, o que o caracteriza como ser com *jam* da segunda categoria. Isso nos faz lembrar as doenças do tipo *aram paka'* , quando os animais sem *jam* (da 2ª categoria), deixam frequentemente traços no corpo do Wari', de uma forma também "mágica", mas que não afetam o *jam* da vítima. Sugerimos que as doenças deste tipo pudessem ser interpretadas como forma atenuada daquelas resultantes da agressão pelos verdadeiros animais com *jam* (veja pág.78). Mas, se por um lado podemos pensar a penetração do sangue do inimigo no corpo do matador como

---

(106) Uma criança, certa vez, disse à mãe ao perceber minha chegada: "*Maki' na wijam*" ("Chegou a *wijam* "). A mãe, envergonhada, censurou-a: "Se ela fosse *karawa* , estava andando de quatro. Você está vendo que ela está de pé!"

um "acontecer em", na forma das doenças *aram paka'* (aqui, com efeito inverso: ao invés de emagrecerem, a "doença" faria engordar), e, portanto, como uma forma atenuada de devoração do matador pelo inimigo (relação válida se associamos o matador à mulher no ato sexual, que é "comida" pelo homem) (107), o *jam* do inimigo permance, tornando-se filho do matador, o que é impensável no caso dos animais caracteristicamente sem *jam*, que causam as doenças do tipo *aram paka'*. Fica então a questão sobre exatamente que tipo de ser é o inimigo morto, e como ele atua. Se não foi possível resolvê-la aqui, nós a constituímos como um problema, a ser pensado, talvez, em uma próxima ocasião.

A relação pai-filho que se estabelece entre o matador (ou os matadores) e o inimigo morto é caracterizada pela comensalidade: "*Ja kao' non wari' tamatarakon wijam*" ("O *tamatara-* do inimigo come junto com o *wari'* - matador"). Os Wari' contam o caso de um matador que, durante a reclusão, sentiu muita fome, porque as mulheres não lhe davam chicha de milho para beber. Um dia, sua irmã mais nova caiu inesperadamente dentro de um caldeirão de água fervente e morreu. Estava claro: o *jamikon wijam* (o *jam* do inimigo), faminto e raivoso, havia empurrado a menina. O matador, que guardava em um cesto o crânio do inimigo, jogou-o fora,

---

(107) De acordo com meus informantes, o verbo *kao'* = "comer", que pode ser usado no lugar de *wan* = "ter relações sexuais", tem também (neste contexto) sujeito exclusivamente masculino. Para Beth Conklin (informação pessoal), entretanto, *kao'* pode ter, neste contexto, também um sujeito feminino.

com raiva (108). Tudo o que o matador come, o *jam* do inimigo come também: "*Ma' am na napiri, ma' am na jamikon wijam* " ("Se o *napiri* está satisfeito, o *jam* do *wijam* também está"), o que implica que, se o primeiro tem fome, o outro também terá. O matador é responsável pela alimentação do *jam* do inimigo, como um pai em relação ao seu filho. Um homem de Santo André solicitava sempre maiores quantidades de comida, justificando que, tendo ele matado muitos inimigos, precisava alimentá-los (Beth Conklin , informação pessoal).

Mas, para que seja possível o estabelecimento dessa consubstancialidade entre o matador e o inimigo morto, é preciso que o sangue que penetrou em seu corpo permaneça para ser elaborado. Para isso é imprescindível um período de reclusão.

---

(108) É interessante a comparação com os Araweté (Viveiros de Castro, 1986:593). Entre eles, o matador também se identifica ao inimigo morto, mas no sentido inverso do que ocorre entre os Wari'. O matador Araweté torna-se, nos primeiros tempos após o homicídio, um inimigo e, portanto, perigoso para a sociedade. Para os Wari' é o inimigo que se torna o matador, *wari'*. Se, para os Araweté o matador é por este período excorporado, torna-se outro, para os Wari' o inimigo é incorporado, torna-se mesmo. Se o matador Araweté tornado inimigo pode querer vingar-se de seus parentes, o matador wari' jamais fará tal coisa. A agressão à menina foi interpretada como um ato de rebeldia, raiva, desse inimigo incorporado, e não foi executado por meio do matador. Sobre os Araweté vale acrescentar ainda que se por um lado o matador é excorporado, por outro o espírito do inimigo é também incorporado, mas como afim potencial (tiwã), posição intermediária entre o irmão (anĩ) e o inimigo (awĩ). Depois de um tempo, cessa a raiva do espírito do inimigo e ele é como que "domesticado" (como o espírito de um jaguar morto; *idem*: 599), tornando-se garantia de vida do matador em relação aos deuses. Segundo o autor (informação pessoal) os Araweté dão mais ênfase à essa domesticação do inimigo do que à alteração do matador.

A reclusão

Como já vimos, o matador (frequentemente mais de um) ao chegar em casa, é banhado pelas mulheres e untado com urucum. Deita-se então na rede de açaí forrada com uma esteira, onde permanecerá a maior parte do tempo que durar a reclusão (segundo alguns, um mês). A partir daí o matador deve falar o mínimo possível e, se o fizer, sempre baixo: "*Om na kapijakon. Om ka tomi' pa kamain ka*" ("Não há fala dele. Ele não fala plenamente"). Se o matador falar alto, o *tamatara-* do *wijam* sai por sua boca ("*hwet mao tara tamatarakon wijam*"). Para se comunicar, ele fará uso da flauta de semente de tucumã (*tũkũ wao*): é assim que ele pede chicha às mulheres, sempre que deseja. De acordo com alguns informantes, os sons emitidos pelo matador são sons de aves, como coruja, juriti, gavião: "*An xiho' nain me*" ("Ele imita as aves"). O matador também não deve rir: "*Tatam iri nane, mama hwet na tamatarakon wijam*" ("Quando ele riu o *tamatara-* do inimigo partiu").

O objetivo mesmo da reclusão é manter o sangue/*jam* do inimigo dentro do matador, o que o fará engordar. O desrespeito às interdições terá como consequência o "não engordarmento", ou seja, se ele já começou a engordar, emagrecerá subitamente. Ele engorda porque tem dentro de si o sangue do inimigo morto (se o inimigo ficar somente ferido, o matador não engorda). Quando perguntei a *Wan e'* porque o matador engorda, ele respondeu: "*Mija na kikon wijam pain kwerexi'*", "Há muito sangue do inimigo no nosso corpo".

Alguns matadores, ao partirem em expedição guerreira, exclamavam: "*Pa xi' ũrũt wijam!Towe ũrũt* !" ("Vamos matar inimigos! Vamos engordar!"), como se este fosse o objetivo a atingir.

Para não perder este sangue, o matador deve andar o mínimo possível, e deve fazê-lo sempre muito devagar. Por que? "Tá arriscado de espinho fazer sair tudinho!". Se o matador se ferir, o sangue do inimigo pode ser eliminado no ferimento, e ele não engordará. É por isto também que ele não pode ter relações sexuais, ou até uma ereção, ou "*Mao na kikon wijam, mao pin nam narima jamikon wijam ma*.". "O sangue do inimigo sai, o *jam* do inimigo vai para a mulher".

Alguns informantes dizem que, quando se matava um *iri' wijam* (inimigo verdadeiro, ou seja, um índio de outra tribo), o sêmen do matador ficava vermelho ("*Paka' na warakikon*"), sujando toda a vagina da mulher. É por isso, dizem os Wari', que os meninos que acompanhavam o pai na expedição engordavam muito e demoravam a emagrecer: eles também tinham dentro de si o sangue do inimigo e como não tinham relações sexuais, não o perdiam facilmente. Paleté conta que seu pai, quando matou um *OroAoAo*, não engordou, porque não resistiu e teve relações sexuais. Todos os outros matadores engordaram, menos ele.

Ao fim da reclusão, estão liberadas as relações sexuais; o homem, então, emagrece, e sua parceira engorda: "*Koromao nain kwerekem narima kikon wijam. Homa pin na manakon, xaxi na tarama*" ("O sangue do inimigo entra no

corpo da mulher. Sua esposa engorda e ele emagrece"). Há um mito que fala de homens wari' que flecharam um cipó (*em' em'*) do qual sai um líquido vermelho, acreditando que engordariam. Chegando em casa, mentiram às suas esposas dizendo terem matado inimigos. As mulheres ficaram contentes e eles entraram em reclusão. Bebiam chicha mas não engordavam. Elas começaram a desconfiar. Certo dia, na floresta, descobriram o cipó cravado de flechas. Raivosas, decidiram elas mesmas organizar uma expedição guerreira. Partiram , mataram os inimigos verdadeiros e voltaram, trazendo pedaços de seus corpos como prova. Entraram em reclusão e engordaram, e, depois da reclusão, foram convidadas a beber chicha em outra aldeia, pois todos estavam curiosos para admirar sua gordura. Com raiva dos homens que mentiram, elas disseram a eles: "*Wan wan ma ka pari pane. Wan ao mi' ma kakapari pain kinain makon pane*". ("Eles fizeram sexo conosco. Eles só derramaram em nós sangue de cipó"). Mas a mulher, ao receber esse sangue do inimigo através do matador, não é chamada *napiri* e, apesar de engordar, não se torna consubstancial do inimigo (o filho do matador lhe é exclusivo). O sangue do inimigo sofreu um processo de elaboração no corpo do matador e, como veremos, somente parte desse sangue processado será tornado sêmen.

Durante a reclusão, o matador não pode rir, falar alto ou ferir-se. Deve manter-se limpo (evitar pisar no chão) e todos os dias renovar a pintura com urucum, que, como sabemos, é concebido pelos Wari' como um neutralizador de sangue. Se o urucum é, para eles, a pintura do dia a dia,

aqui ela ganha um significado maior; o matador, *napiri* , é insistentemente untado com urucum, o que tem relação com a presença, dentro dele, de um sangue exógeno (109).

O matador não deve usar as mãos para pegar a comida, mas palitos fornecidos por sua mãe ou irmã. De acordo com algumas pessoas, se ele levar os dedos à boca, é como se "lambesse ele mesmo" (" *Xikot na xllkdln* "), ou seja, como se comesse a si próprio. Um homem me disse que aquele que lambesse os dedos teria engolido o *jam* do inimigo, e outro explicitou: ele morreria porque teria chupado os dedos, que estão cheios de sangue do inimigo (110). Isso nos permite supor que o sangue do inimigo esteja realmente sofrendo um processo de transformação dentro do corpo do matador, e parte do que resulta daí é eliminado gradativamente através da pele (e depois, de maneira completa, no final da reclusão). Quando termina o período de reclusão (isto é decidido por aquele que atirou a primeira flecha, ou até pelas mulheres, exaustas de tanto fazerem chicha para os matadores), o matador unta todo o corpo com sangue de caitetu, mas somente até a altura do queixo. O rosto é untado com urucum, de modo que ele não se arrisque a engolir

---

(109) O matador Yanomani, ao final da reclusão, pinta-se com urucum. Para Albert (1985:377), o urucum, "Ornement rituel par excellence..il "culturalise" de l'exterieur la peau que le sang des ennemis humains "naturalise" de l'intérieur".

(110) Alguns informantes dizem algo diferente sobre a razão pela qual o matador não pode tocar os alimentos com os dedos: é porque ele não pode sujar as mãos, devendo mantê-las sempre limpas. Se as sujar e levar à boca tossirá, muito.

sangue de *karawa*, ou poderá ser devorado por um jaguar Depois, ele se banha com água e unta o corpo todo com urucum. Porque ele passa sangue de caitetu no corpo? "*Toto hot pin xijein tamatarakon kwa. Xik xik hot na jamikon pain ka pe ho' pain kwerexi'. Ak* sabão. Limpar *pin na*" ("Passa-se para limpar/tirar completamente o *tamatara-* estranho. Esfrega-se para tirar o *jam* que fica no nosso corpo. É como sabão. Limpa completamente"). O sangue do inimigo é eliminado pela pele. Só parte dele, entretanto. Outra parte será transformada em sêmen, que fará engordar a mulher. E outra ainda "fecundará" o matador; será seu filho (111).

O matador não pode também se coçar com os dedos, usando para isto, pauzinhos. Para *Orowam*, o perigo está em, após se coçar, levar os dedos à boca (e engolir o sangue do inimigo). Para outros, o problema é se ele coçar a cabeça: os cabelos ficarão brancos exatamente no local que ele coçou (112). "*Pixak na winakon, towo pin na winakon* ". Ele coça a cabeça, a cabeça fica branca"). Na verdade, o matador deve evitar tocar seu próprio corpo.

---

(111) Cabe notar que a mulher fecundada por este sêmen do matador não gera um filho do inimigo, mas um filho do pai Wari'.

(112) De acordo com Albert (1985:365-366) se o matador Yanomami se coçar, ele poderá ficar gravemente ferido; ocorre algo como uma degenerescência cutânea, índice de senescência prematura. A infração de alguns tabus alimentares também tem como consequência o surgimento de marcas corporais ligadas à velhice (idem:369). Para os Wari', os cabelos brancos parecem constituir o único aspecto relacionado a uma senescência prematura do matador, além da queda dos dentes, caso ele coma pamonha cozida (x assada).

Durante todo o período de reclusão, a chicha doce de milho, preparada pelas mulheres, será seu principal alimento. Ele bebe chicha sem parar, ou seja, diversas vezes ao dia e durante a noite: " *Omka pi' am ũrũt pain xim . Tok ũrũt pain ximiai xim*". ("Nós não dormimos à noite. Nós bebemos no meio da noite"). As mulheres (de acordo com a maioria dos informantes, mães e irmãs dos solteiros e esposas dos casados) preparam e levam para eles a chicha: " *Ma' tokwa ma napiri*". ("A sua chicha, *napiri*"). Desde que eles chegaram de volta, até o fim da reclusão, não serão chamados por termos de parentesco, mas somente como *napiri* , o que parece ter relação com o processo de isolamento e de dessocialização a que o matador é submetido durante a reclusão, e de modo a marcar o seu papel de mediador na relação entre os Wari' e os inimigos.

A chicha é fundamental para que o matador engorde; se ele não beber, não engordará, mesmo tendo dentro de si o sangue do inimigo morto. Alimento cultural por excelência (os *jamikarawa* , enquanto humanos, são bebedores de chicha), a chicha parece promover a "culturalização" interna desse sangue incorporado, da mesma forma que o urucum e, posteriormente, o sangue de caitetu, o "culturalizam" enquanto exudação cutânea (113). A ingestão de chicha permite a elaboração desse sangue de modo que ele possa ser plenamente incorporado, tornado o próprio corpo do

---

(113) Veja, como referência para essa idéia, Albert (1985: 377).

matador, que engorda (114).

Em oposição à chicha, vários alimentos de origem animal são proibidos ao matador. Listarei aqui aqueles que foram citados pela maioria dos informantes (todos do PI Negro-Ocaia (115).

- veado vermelho (Mazama americana) e veado roxo (Mazama rondoni): o matador não come porque o veado "*Xũt pije, terem akana. Omka mao nain pira. Mo tara kao' non napiri, jam' ta kwerekũn*" ("Anda pouco e se deita. Ele não vai longe. Se o *napiri* o comer, fica preguiçoso, cansado"). Um homem disse: "*Kao' aram paka' non komem*" ("O veado vermelho "acontece" nele"). Os veados são permitidos, como alimento, para mulheres grávidas e seus maridos, e para pais de filhos pequenos. Aparentemente esta proibição é exclusiva aos matadores.
- tatus (de todas as espécies): o matador não come porque os tatus dormem de dia. Comendo, ele ficará cansado, preguiçoso ("*jam' na kwerekũn*"), com a barriga inchada: "*Mũnũ pin xi' pain kinain kwari*" ("Nós ficamos com a barriga inchada

---

(114) Vale dizer que, se os Wari' evitam comer carne sem acompanhamento vegetal porque ela apodreceria na barriga, a falta aqui da chicha não parece causar um apodrecimento do sangue do inimigo no corpo do matador (os informantes refutam essa idéia), mas apenas o não engordamento.

(115) As proibições alimentares costumam variar de acordo com o subgrupo do informante, e isto, parece, também acontece com os tabus alimentares dos matadores. Meus informantes foram principalmente os *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt*, mas também dois homens *OroWaram*. Se havia discordância entre eles em relação a algumas proibições, houve unanimidade em relação a estas que listarei a seguir.

por causa do sangue do tatu"). Os tatus são proibidos, de uma maneira geral, também para os pais de filhos pequenos, mulheres grávidas e seus esposos.

- macuco (Tinamídeo) e mutum (Cracídeo)- o matador não come porque essas aves "*xɨlt ara xite na* " ("andam pesado"). Comendo, "*jam' na kwerekɨln* " ("ficará cansado, preguiçoso"). Essas aves são também alimentos proibidos para pais de filhos pequenos, mulheres grávidas e seus maridos.
- *Wam*, *miwat* (duas espécies de peixes pequenos) e traíra (*xikin*): o matador não come esses peixes porque eles têm muito sangue ("*mija na wik*"), ou o sangue escuro. Comendo, sua barriga inchará, cheia de sangue.

Alguns informantes (mas não todos) dizem que o matador evita (*ein*) comer cotia e paca, porque estes animais dormem durante o dia (são também proibidos para pais de filhos pequenos, e parece que os Wari' não os comiam, de uma maneira geral). Evita também o tamanduá, ou ficará sem dentes (o tamanduá também era proibido para as outras categorias mencionadas acima) (116).

Em relação aos animais permitidos aos matadores, aqueles sobre os quais todos estão de acordo são os seguintes:

- queixada (Tayassu pecari) e caitetu (Tayassu tajacu)- eles são comestíveis porque correm muito e não param para descansar.

---

(116) O matador também não pode comer mortos wari', ou vomitará.

- macaco-prego (Cebus sp.) - é comestível porque é "trabalhador", ágil, incansável: *"Hora opa' na"* ("Ele é forte").
- macaco-aranha (Ateles sp) - não me foi dada qualquer justificativa, mas deve ser possível associar suas características àquelas do macaco-prego.

Na maioria dos casos, a relação do matador com os animais dos quais se alimentará parece estar associada à absorção de suas características, a uma identificação com a espécie ingerida. Talvez seja por isso que, nestes casos, pode-se dizer que o animal *"aram paka' "* ("acontece em"), o que, de certa forma, aproxima o matador, por sua suscetibilidade à "penetração" do animal, às crianças, vítimas preferenciais das doenças do tipo *"aram paka' "*. O matador não pode ficar pesado, lento e preguiçoso, mas também, quando incluimos as proibições relativas aos peixes, não pode ingerir uma carne muito sangrenta ou com sangue escuro (117).

De uma maneira geral, a ingestão de qualquer dessas carnes proibidas faz inchar a barriga do matador, cheia de sangue: *"Mũnũ pin xi' ũrũt ta. Ak narima ko nam"*.

---

(117) Esse ponto parece obscuro. Por que lhe seria permitido comer um queixada, animal de carne vermelha e sangrenta, mas não um pequeno peixe? Quando perguntei isso aos Wari' eles encontraram algumas justificativas do tipo: "a traíra dorme de dia". No mito que resumi acima, em que as mulheres se tornam matadoras, elas, com raiva dos homens mentirosos, chamaram-nos *wan*, que é uma das espécies de peixes proibidos. É possível que todas as proibições tenham, de alguma forma, relação com hábitos do animal relativos à lentidão, preguiça, etc.

("Nós ficamos "buchudos" como as mulheres grávidas"). Com isso ele pode morrer; há casos de matadores que morreram desta forma. Mas não só a barriga estará cheia de sangue (118), ele também vomitará sangue ("*we' nain wik* ") e derramará sangue pelo nariz ("*ao na werekũn*"). Mesmo que nem sempre isso leve à morte, os Wari' costumam dizer, por exemplo: "*Mo tara kao' non komem, mi' pin tara pain wik* ". ("Se ele comer veado vermelho, é provável que morra pelo sangue"). Na verdade, o matador deve evitar comer carnes em geral e, se o fizer, deve fazê-lo em pequenas quantidades: "*Jin' nain karawa napiri* ". ("O *napiri* tem medo de *karawa*") (119).

Se a chicha doce de milho não é só um alimento permitido, mas prescrito e fundamental por, como sugerimos, propiciar uma "culturalização" ou, poderíamos dizer, "digestão" do sangue do inimigo, as carnes proibidas parecem ter o efeito exatamente contrário, provocando uma espécie de indigestão (relacionada à preguiça, lentidão, corpo pesado, características associadas aos animais proibidos), que torna o sangue incorporado um excesso, que transborda (nariz, boca) e faz inchar a barriga, lugar do

---

(118) Algumas pessoas dizem que o problema dos alimentos proibidos está relacionado à conjunção com o excesso de chicha, que deve, necessariamente, ser ingerida pelo matador. No entanto, o que há na barriga inchada é sangue e não chicha.

(119) Como frequentemente todos os homens de uma aldeia tornavam-se matadores simultaneamente, (com exceção dos velhos e crianças), as carnes eram bastante raras no período de reclusão, pois não havia ninguém para caçar.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

processo digestivo e de armazenamento das substâncias ingeridas (120).

Isso vem ao encontro de uma outra idéia: a transformação sofrida pelo sangue do inimigo morto no corpo do matador pode ser pensada como uma digestão simbólica, que decorre, portanto, de uma ingestão inicial do sangue pelo matador (121). O matador, o único que não come realmente a carne assada do inimigo morto, devora-o simbolicamente, cru. Devora não o seu corpo tornado cadáver, mas o seu *jam* tor-

---

(120) De acordo com Albert (1985:367), o matador Yanomami, que digere simbolicamente o cadáver do inimigo morto, come o menos possível: bananas cozidas, pequenos peixes e carne branca; alimentos com propriedades inversas à da carne humana, sem sangue e sem gordura. Estão, de maneira geral, proibidos aos matadores, os alimentos muito culturais (determinados cultígenos, etc.) que provocariam uma saturação simbólica por justaposição de um excesso de diferença, e alimentos muito marcados biologicamente (carnes vermelhas e gordurosas), que provocariam uma saturação simbólica por justaposição de um excesso de semelhança (idem: 369-370). A lógica das proibições wari' parece ser distinta, relacionando-se a uma incorporação, pelo matador, das características do animal ingerido. Alguns informantes dizem que, durante a reclusão, a região em torno dos olhos do matador exuda gordura ("*ja ja na tokon*"), o que poderia nos fazer pensar, por analogia aos Yanomami (Albert:1985:362), na ingestão da gordura do inimigo morto. Mas os Wari' dizem que ele exuda simplesmente porque está gordo.

(121) Albert (1985:351) cita uma série de grupos sul-americanos que concebem o rito de guerra como associado à ingestão simbólica do sangue inimigo, dentre eles os Krahô, Apinajé, Suyá, Guayaki e Araweté. Sobre os últimos, Viveiros de Castro (1986:580) comenta que a barriga do matador está cheia de sangue do inimigo, que ele deve vomitar continuamente. De maneira inversa, o matador wari' deve se esforçar para manter dentro de si esse sangue, até que seja processado.

do sangue (122). Assim, se por um lado o matador é "comido" pelo inimigo como uma mulher no ato sexual (123), por outro é ele o devorador, que torna o objeto devorado um consubstancial, seu filho.

No final do período de reclusão, o matador está gordo. É possível dizer que o sangue do inimigo é transformado em corpo/sangue do matador (que será gradativamente tornado sêmen e engordará a mulher), e em uma espécie de resíduo que é eliminado pela pele, gradativamente neutralizado com urucum e, finalmente, com o sangue de caitetu. Por meio dessa "digestão", o inimigo é, ele próprio, também transformado: torna-se consubstancial do matador, o que parece significar, antes de tudo, uma metáfora da incoporação.

O fim da reclusão

Depois de algum tempo (talvez um mês, talvez mais), o homem que lançou a prmeira flecha diz:"*Maho' ka tok na tokwa*!". ("Chega de beber chicha!"), ou "Não quero mais chicha, quero andar!" , ou ainda "Vamos jogar nossas redes na água!" Algumas vezes, dizem eles, esta decisão é forçada

---

(122) Em oposição, o matador Yanomami devora (através de entidades necrófagas) o cadáver do inimigo (Albert:1985: 363) e o matador Araweté "se funde" com o cadáver do inimigo morto durante a reclusão. Ele "devém" cadáver (Viveiros de Castro:1986:580).

(123) Na verdade, é possível pensar o ato sexual de maneira inversa; como revelam os mitos sobre a vagina devorante; é a mulher que devora o homem. De acordo com os dados de Barbara Kern e Beth Conklin (Veja pág. 150), talvez a língua wari expresse o sentido duplo dessa devoração.

pelas próprias mulheres, que se recusam a fazer mais chicha. Então, levantam-se e jogam na água as redes, as esteiras que as forravam e as pequenas esteirinhas *hwijam*, que usavam para executar uma dança cada vez que se levantavam da rede (guardam consigo as flautas de bambu e as penas de arara que enfeitavam as esteirinhas). Untam-se com sangue de caitetu, banham-se na água e se pintam com urucum. Cortam as unhas e os cabelos (o que não podiam fazer na reclusão) (124).

Alguns *xũkũn wari'*, estrangeiros (*wari'* de outros subgrupos), chegam para ver os matadores, para admirar sua gordura. Os matadores estão orgulhosos: "*Xek xek na homakon*". Algumas vezes, vão à outras aldeias para dançar *tamara* e se exibirem, ou são convidados por seus habitantes para beber chicha azeda (festas *hwitop'* ou *hũroroin'*).

Antes de passarmos às observações finais, é interessante mencionar alguns comentários dos Wari' sobre como os inimigos tratam suas vítimas wari'. De acordo com algumas pessoas, determinados grupos inimigos costumavam cortar o corpo da vítima, sem necessariamente comê-lo (mas, eventualmente, alguns poderiam fazê-lo). Os Wari' dizem que, se o inimigo retalhar todo o corpo do Wari' ou tocar em seus intestinos, o Wari' reviverá. Há um mito que fala de uma moça wari' chamada *Tokohwet* que foi, juntamente com sua

---

(124) Os homens wari' usavam os cabelos compridos, até debaixo dos ombros, e as mulheres o cabelo curto (deixando descoberto o pescoço) e franja. Aparentemente, só nessa ocasião os homens cortavam realmente os cabelos, possivelmente na altura do das mulheres.

irmã, morta e retalhada pelos *OroMawin* . Elas reviveram e voltaram para casa. Diz-se que os intestinos dos Wari', jogados longe pelos inimigos (que levaram a carne para comer), mexem-se (*meo na*) e revivem. O Wari' volta para casa. Entretanto, enquanto seu corpo está sendo assado/cozido pelos inimigos, o Wari' ressuscitado (diz-se que é o *jam* dele que volta para casa) sente-se queimar. Seus parentes jogam água sobre ele até que, quando o corpo está completamente assado/cozido, cessam as dores e ele fica bem (a idéia do fogo como dissociador corpo/*jam*) (125).

Um informante *OroWaram* contou sobre inimigos "civilizados" que cozinharam o corpo de um Wari' e penduraram os ossos do braço em um pau, como troféu. Mas os Wari' não acreditam que os *wijam* em geral comam suas vítimas; seus corpos eram, muitas vezes, encontrados abandonados e eram, então, resgatados e devorados pelos próprios Wari'.

Xamãs e matadores

Para concluir esse capítulo, é interessante pensar a relação entre o matador e o xamã, figuras que podem ser associadas por sua função mediadora. O xamã foi previamente devorado pelo animal e, tornado seu cunhado, genro, incorporado à sua espécie. Homem-animal, o xamã transforma os animais em presas dos Wari', *karawa*, evitando que os Wari'

---

(125) Algumas pessoas dizem que era por isso que os Wari' muitas vezes deixavam intacto o tronco de seus inimigos, para que eles não ressuscitassem a partir dos intestinos.

se tornem presas dos animais. Nesse sentido, o xamã se aproxima do inimigo morto, que é, de certa forma, também tornado "cunhado, genro", já que penetrando no corpo do matador, *napiri*, e, portanto, em posição típicamente feminina. Mas, do ponto de vista do Wari', é o matador o mediador, o meio da transformação do inimigo em presa, *karawa* , para o grupo. Se por um lado o xamã está em posição simétrica e inversa à do matador (o primeiro devora uma "mulher inimiga" e o segundo é a "mulher" devorada pelo inimigo), eles se tornam mediadores justamente porque foram, de maneira análoga, tornados presas dos inimigos (mas também predadores, pois sabemos que essas posições são intercambiáveis: o predador é presa e vice e versa).

Fica evidente ainda que, se o matador não é xamã, o xamã é um matador wari', flechando e devorando os inimigos em suas aldeias e cidades. Na verdade, nos dias de hoje, os xamãs são os únicos matadores, atuando "invisivelmente" contra os inimigos reais (126). Mas ele também pode atuar como um matador inimigo, *jamikarawa*, flechando e devorando os Wari'. Ele encarna em si os dois polos da guerra; é inimigo e matador.

---

(126) De acordo com Chaumeil (1983:259), os Yagua, atualmente impedidos de matar os brancos por violência física, usam para isso o xamanismo, que ganhou mais interesse com a situação de opressão e aculturação. Entre os Wari', o xamanismo também parece estar em expansão; o número de xamãs é bastante grande nos diferentes Postos.

Se não há mais guerra hoje (127), os Wari' parecem estar sempre preparados para ela, e desejá-la mais que nunca. Os seringueiros vizinhos são sempre objeto de suspeitas. Certa vez, quando um homem adulto do Negro-Ocaia saiu para pescar e demorou demais para retornar, os Wari', reunidos, concluiram que ele havia sido atacado, possivelmente assassinado, por determinado "civilizado". Começavam a planejar um ataque quando o homem desaparecido surgiu, provocando em todos um misto de alívio e decepção. Os "civilizados" são insistentemente chamados "*wijam*", mesmo aqueles bastante próximos deles.

Se a guerra acabou, os inimigos existem. E os Wari' sonham matá-los. É interessante o fascínio que o serviço militar exerce sobre os rapazes; eles desejam ardentemente entrar para o Exército (um deles efetivamente conseguiu prestar serviço militar). Surpresa, perguntei-lhes porque: "para matar *wijam*" (128).

---

(127) De acordo com alguns informantes, há guerra no mundo subaquático dos mortos (o que discutiremos no próximo capítulo).

(128) Os Wari' ficavam espantados quando eu lhes respondia que meu marido nunca havia lutado, como soldado, em uma guerra. Como não, se para ele seria tão fácil servir ao Exército? (Os Wari' devem se esforçar muito para serem aceitos; antes de mais nada, devem estudar).

III - O ENDO-CANIBALISMO

Tendo analisado as relações da sociedade wari' com tudo o que lhe é externo, ou seja, com tudo aquilo que ela classifica, grosso modo como *karawa*, concluimos que as relações com a exterioridade são mediadas pela predação e transformadas em relações de consubstancialidade. O destino lógico do *karawa* é transformar-se em *wari'* e todo *wari'* é um cognato.

O presente capítulo visa a compreensão da concepção wari' de afinidade e sua caracterização enquanto relação de predação ou canibalismo, que, interno à sociedade, podemos chamar de endo-canibalismo.

A geografia das relações

Como sabemos, os Wari' dividem-se em oito subgrupos, denominados por eles *OroNao'*, *OroEo*, *OroAt*, *OroMon*, *OroWaram*, *OroWaramXijein*, *OroJowin* e *Orokao'Orowaji*. Tradicionalmente, cada subgrupo ocupava uma área constituída por territórios nominados, habitados, alternadamente, por grupos locais intinerantes e de composição fluida.

O grupo local

O grupo local era a unidade sociológica

mínima (1). Ocupava um espaço específico, que chamaremos aldeia, situado dentro do território tradicional do subgrupo.

A aldeia era constituída pelas casas, *xirim* (2), e pelas roças circundantes, *xitot* . Tinha, aproximadamente, de 2 a 8 casas (3), cada uma formada por um telhado ou armação de palha plantada obliquamente no solo, de aproximadamente 10 metros de altura por cerca de 12 metros de largura, ao longo do qual corria um estrado único, *horop* (paxiúba), elevado à altura de 1 metro do solo (alguns eram bem mais altos) e encostado no telhado (que acabava por servir como parede lateral da casa), que servia de cama. A casa não tinha paredes. As roças eram próximas às casas e ligadas a elas por trilhas que cortavam a floresta.

Cada uma das casas era ocupada normalmente por uma família conjugal (casal e filhos solteiros) que também possuía uma roça própria. Uma das casas, denominada *kaxa'*, era ocupada exclusivamente por rapazes solteiros desde a puberdade até o casamento.

---

(1) Meirelles (1986:174) denomina a aldeia, *makaraxi* ("nossa terra") ou *makarakon* ("terra dele"), que define como "a menor unidade do conjunto social no seio do qual se exprimia a solidariedade" (idem:200)

(2) *Xirim* é o nome para telhado e designa não só uma casa específica como também o conjunto das casas, em oposição às roças e à floresta.

(3) Von Graeve (1977:100) estima esse número entre 3 e 5 casas e um *kaxa'*, e Meirelles (1986:193) entre 5 e 6. Minhas estimativas baseiam-se nas histórias de vida de alguns informantes, que enumeraram as casas (continua...)

O grupo local era constituído, idealmente, por uma família extensa patrilocal: pais, filhos casados e suas esposas e crianças solteiras (4); seria, dessa forma, exogâmico. Um homem, ao casar, levava a mulher para residir em sua aldeia. Ele podia permanecer por algum tempo na aldeia do sogro, para onde voltava para residir de modo intermitente. Apesar desses períodos de residência uxorilocal, o casamento é caracterizado tradicionalmente por um deslocamento da mulher, que se separa de sua família natal (5).

Mas nem sempre a composição real das aldeias estava de acordo com o modelo ideal, principalmente se con-

---

(3) (continuação) e os habitantes das aldeias em que viveram. Segundo Von Graeve (1977:82), entretanto, desde a invasão dos "civilizados" em suas áreas (1910/20) que os Wari' não podiam mais viver em aldeias grandes e nem permanecer em uma delas por muito tempo.

(4) Von Graeve (1977:99) estabelece que o grupo residencial tinha como núcleo a família extensa e uma média de 15 a 30 residentes, constituindo a principal unidade social, política e econômica. Mason (1977:163) diz que os grupos locais tem aparência de famílias extensas patrilocais. Para Meirelles (1986:197), cada casa correspondia a uma família elementar e a aldeia a uma família extensa patrilocal.

(5) Para Mason (1977:163) a mulher acompanha o marido no casamento (veja também em Mason os diagramas das páginas 176, 178, 182, 186 e 188, para essa tendência). Meirelles (1986:196) afirma que a residência tradicional era patrilocal. Von Graeve (1977:99) aponta uma tendência oposta, à residência preferencialmente matrilocal. É possível que, em casos particulares, a influência política da família dos cônjuges interferisse no modelo de residência. Minhas informações baseiam-se principalmente no discurso dos informantes. O grande número de mortes ocorridas com o contato e a conseqüente desorganização social tornam difícil a construção de genealogias que incluam gerações mais antigas, o que torna uma análise estatística impossível.

sideramos a mobilidade de seus habitantes. Algumas vezes, irmãos solteiros acompanhavam a irmã casada, ou mesmo um grupo de irmãos homens deslocava-se para casar em outro grupo local, e passava a acompanhar, por um período, o(s) sogro(s) em suas mudanças. Havia também casos de homens morando, numa mesma aldeia, com seus pais e seus sogros (é o caso de Paletó, que nos servirá de ilustração).

O grupo local era móvel em sua composição e localização. As mudanças de local eram frequentes e, segundo alguns informantes, algumas vezes até anuais, quando, após a colheita (o milho era o cultivo dominante), o grupo partia para roçar em outro local, escolhido dentro do território de seu subgrupo: "*Tota xika'pe , mama xi' pain xijein xitot*" ("Roçávamos só uma vez e depois íamos roçar em outro local") (6). Apesar de haver informações sobre aldeias que duravam vários anos, os Wari', aparentemente, não gostavam de permanecer por muito tempo num mesmo local, abandonando suas casas para chegar em uma área nunca antes ocupada, ou de ocupação remota. Ao chegarem, abriam uma clareira e construíam abrigos provisórios (tapiris). Só depois de derrubarem as roças construíam as casas definitivas.

---

(6) Para Meirelles (1986:196) a duração de uma aldeia ("*makarakon*") era de aproximadamente uma geração. Ela diz também que o "*makarakon*" era abandonado com o desgaste da terra ou em conseqüência à morte do pai ou aumento da família, quando homens casados podiam ir ocupar outro "*makarakon*". A morte de alguém exigia o abandono do "*makarakon*" (idem:194).

Mas nem sempre os membros de uma aldeia mudavam-se juntos. O grupo original podia, ao se partir, formar 2 ou 3 grupos diferentes, unindo-se à novas famílias (vindas de outras aldeias) para constituir novos grupos locais (a família conjugal era a única unidade dentro do grupo local que jamais se dividia) (7). Aparentemente, havia uma tendência a que pelo menos alguns irmãos de sexo masculino permanecessem juntos, acompanhados de suas famílias nucleares.

De acordo com os Wari', todas as áreas, de ocupação real ou potencial, tinham nomes de origem mitológica. Uma área não era ocupada todo o tempo, e algumas delas passavam anos desabitadas. Outras só haviam sido habitadas anteriormente por ancestrais míticos. Hoje, algumas dessas áreas são ainda ocupadas, durante alguns meses do ano, por "aldeias de roça", ou seja, por casas que são usadas como habitações durante o período de plantio e colheita (especialmente de milho), de extração de borracha e castanha. Uma delas, por exemplo, situada dentro do território tradicional dos *OroNao'* denomina-se *Xao'pe Makan* (*xao'pe*= "sentar", e *makan*="terra"), porque foi lá que, em tempos míticos os *OroNao'* sentaram-se para descansar quando carregavam os ossos de inimigos.

Vejamos, como ilustração, a composição

---

(7) Von Graeve (1977:99) afirma que a unidade residencial era flexível. As famílias nucleares moviam-se livremente, indo morar em outras unidades, nas quais vivessem parentes cognatos do homem ou de sua esposa.

(somente população adulta) e descrição de alguns grupos locais aos quais pertenceu Paletó, homem *OroNao'*, quando adulto. São também determinadas, quando conhecidas, as relações de parentesco dos habitantes com Paletó (ego). Os moradores estão distribuídos de acordo com as casas que habitavam na aldeia. Todas as aldeias habitadas por Paletó localizam-se dentro do território *OroNao'*.

Aldeia: *Mana'To'*

Habitantes:

Casa 1: *Paletó (ego)*
To'o Min (W)
To'o Xak Wa (W)

Casa 2: *Wan e'* (MZS) e suas duas esposas:
. *Orowao Xik Waji*
. *Wem Kwam*

Casa 3: *Manim* (MZS) e suas três esposas (8):
. *Tokohwet Memem*
. *Tem Nao'*
. *Toko Pi'am*

Casa 4: *Hwerein Pe e'* (MZSS - filho de *Manim*) e sua esposa:
. *To'o Orowak*

---

(8) Tenho outras informações que falam de somente duas esposas de *Manim*. Não tenho dados sobre as relações de parentesco das mulheres entre si, a não ser que as esposas de Paletó eram primas paralelas. É provável que a mãe de *Wan e'* e *Manin*, irmã da mãe de Paletó, seja uma das esposas de *O'Werek*.

Casa 5: *O'Werek* (F) e suas três esposas:

. *Orowao Karaxdl* (M)

. *Hatem' We'*

. *Topa'*

Casa 6: *Wem Xain* (WF, pai de *To'o Xak Wa*)

. *A'ain Tain* (WM, mãe de *To'o Xak Wa*)

. *Tiro*

Casa 7: *Kaxa'* (casa dos homens solteiros)

. *Wao Em'* (MZS)

. *Orowao Jein*(eBS)

. *Mijain Iro* (MZSS, filho de *Manim*)

Segundo Paletó, cada casa tinha sua roça, e os rapazes solteiros ajudavam os homens casados. Paletó era auxiliado por *Orowao Jein* (que ele chamava filho), *O'Werek* era ajudado por *Wao Em'* e *Manim* auxiliado por *Mijain Iro*. Os outros trabalhavam sozinhos com suas esposas (na roça cabia ao homem a derrubada e queimada, e à mulher - ajudada por suas filhas solteiras - o plantio e colheita).

O grupo permaneceu em *Mana' To'* por dois anos e depois separou-se em três diferentes aldeias (uma delas acrescida de novas pessoas):

Aldeia: *Pin Karan*

. Casa 1: Paletó e suas duas esposas

. Casa 2: *O'Werek* (F) e suas três esposas

. Casa 3: *Wan e'* (MZS) e suas duas esposas

. Casa 4: *Kaxa'* : *Wao Em'* e *Orowao Jein*

Aldeia: *Xikam Araji*

. Casa 1: *Manim* (MZS) e suas três esposas

. Casa 2: *Hwerein Pe e'* (MZSS - filho de *Manim*) e sua esposa.

. Casa 3: *Kaxa'* : *Mijain Iro* (MZSS filho de *Manim*)

Aldeia: *Panawin*

. Casa 1: *Wem Xain* e suas duas esposas

. outras casas, habitadas por novas pessoas (segundo Paletó, essas pessoas convidaram *Wem Xain*: "*Maji tota xi pain Panawin*": ("Vamos roçar em *Panawin* ") e ele os acompanhou) (9)

Quando *O'Werek* morreu, Paletó foi morar com *Wem Xain* (WF) em *Ton Kat* . Aparentemente, somente essas duas famílias ocupavam essa aldeia.

Apesar do discurso wari' apontar como modelo de residência a patrilocalidade (e a família extensa patrilocal constituindo o grupo local), a história de vida de Paletó, assim como algumas outras, parece revelar que,

---

(9) Essa afirmação implica na existência de locais nominados mesmo antes de serem habitados (a não ser por ancestrais míticos). Paletó disse que, quando seu grupo chegou em *Pin Karan* , lá não havia qualquer traço de habitação anterior. Esse tipo de afirmação é bastante corrente.

por alguns períodos, efetivava-se não só uma residência uxorilocal como também ambilocal (10).

Estabelecer, entretanto, a matrilocalidade como regra de residência parece ser logicamente impossível, se considerarmos que um homem tinha comumente duas ou mais esposas, não necessariamente irmãs entre si. Não sendo irmãs as esposas, ele não poderia viver uxorilocalmente, a não ser por períodos intercalados ou se, por algum motivo, ele escolhesse viver definitivamente junto a um sogro específico.

Os subgrupos

Além da identificação a territórios distintos, os subgrupos falam dialetos diferentes, diferença esta perceptível atualmente entre os dois grandes grupos, *OroNao'*, *OroEo*, *OroAt*, de um lado, e *OroMon*, *OroWaram*, *OroWaramXijein* e *Orokao'Orowaji*, de outro. Os *OroNao'* que atravessaram o rio Pacaas Novos juntamente com os *OroJowin*, e que hoje habitam principalmente os Postos Tanajura e Santo André, usam algumas palavras diferentes daquelas faladas pelos *OroNao'* do Negro-Ocaia. Entre os *OroEo*, *OroAt* e *OroNao'*, grupos dominantes no PI Negro-Ocaia, onde trabalhei, as diferenças no ritmo e musicalidade da fala de cada subgrupo são facilmente perceptíveis. Alguns Wari' são capazes

---

(10) Veja em Meirelles (1986:191-192) a história de vida de *Hwerein Pe e'*, que difere, em alguns pontos, daquela de Paletó; e também as histórias de vida de *Maxlln Kworain* e *Oro Iram*, todas revelando a predominância da patrilocalidade.

de imitar os sotaques de cada subgrupo, percebido por eles como radicalmente distintos. Não só a maneira de falar, mas também a maneira de cantar é diferente, marcadamente no que diz respeito aos cantos fúnebres. Cada subgrupo chora o morto com uma melodia diferente (11).

De acordo com Mason (1977:197) os subgrupos diferenciavam-se não só pelo território ocupado e dialeto, mas também por alguns costumes, como a observância ou não de determinados tabus alimentares, e enquanto especialistas na produção de bens materiais específicos. Os *OroEo* detinham, segundo os Wari', a produção de machados de pedra, extremamente cobiçados pelos outros.

A origem dos subgrupos é mítica; eles provêm de um grupo único que se dispersou, indo ocupar cada qual um território distinto (12). A partir daí, ou seja, já dispersos e estabelecidos, o comportamento característico de cada grupo deu origem aos diferentes nomes. O mito caracteriza-se, em suas diferentes versões, por centrar-se no subgrupo do narrador. Quando *Ko'ũm*, homem *OroWaram*, narrou-me o mito, os nomes dos subgrupos foram definidos a partir de episódios ocorridos entre eles e os *OroWaram*. Segundo *Ko'ũm*, os *OroWaram* (*Waram* = "macaco-preto") ganharam esse nome porque comiam frutas verdes, como os macacos. Ele continua,

---

(11) Paletó, certa vez, imitou para mim o canto fúnebre de cada subgrupo, exagerando nas diferenças de sotaque. A fita gravada virou um "hit" na aldeia.

(12) Veja em Meirelles (1986:126-128) o mito que ela denomina *Nanana*.

dizendo que os *OroMon* (*Mon* = "fezes") chamavam-se inicialmente *OroTakat*, até que, ao serem convidados pelos *OroWaram* para beber chicha, receberam esse nome de seus anfitriões, que perceberam que eles defecavam muito, e perto das casas. Os *OroWaram* nomearam também, segundo *Ko'Ũm*, o povo que vivia no caminho entre as casas *OroMon* e *OroWaram*, chamando-os *OroWaramXijein* (*xijein* = "outro"). De acordo com *Hwerein Pe e'*, homem *OroNao'* (*Nao'* = "morcego"), os *OroNao'* receberam esse nome (não especifica de quem) porque fingiam dormir à noite, mas, na verdade, permaneciam despertos e agarrados em suas bordunas para bater em quem lhes viesse roubar as mulheres. Os *OroEo*, dizem todos, têm esse nome porque sempre que acabavam de cantar, arrotavam (*Eo* = "arroto"). Os *OroAt*, (*At* = "osso"), porque guardavam os ossos das presas para comerem macerados e torrados. Os *Orokao'Orowaji* (*kao'*= "comer"; *waji* = "verde", i. e. não-maduro) ganharam esse nome porque tinham relações sexuais com meninas ainda muito jovens. Os *OroJowin*, talvez, por se parecerem com os macacos-prego (*jowin*). O que fica evidente na definição dos nomes dos subgrupos é que cada um deles parece ser uma forma de crítica irônica, que efetivamente, como veremos, caracteriza a maneira de um subgrupo referir-se aos costumes peculiares dos demais. Um homem *OroNao'* disse-me certa vez que os *OroAt* eram poucos porque não gostavam de mulheres. Permaneciam celibatários até a velhice, ou então, quando se casavam, em pouco tempo abandonavam as esposas. Eram também maus, e por isso os *OroNao'* os matavam com feitiçaria. Von Graeve (1977:102)

comenta que os *OroJowin* diziam que os *OroNao'* eram sujos porque não lavavam suas esteiras.

Os membros de outros subgrupos são chamados "estrangeiros" (*tatarim*), o que denota, desde o início, alguma distância. Dados lingüísticos também apontam para a distinção marcada entre os subgrupos. Como já mencionamos, os nomes dos subgrupos são as únicas autodenominações possíveis; cada Wari' define-se como *OroNao'*, *OroEo*, etc, e não como membro de uma unidade étnica, esta que aqui chamamos Wari'.

Há alguma discussão sobre a tendência ou não à endogamia de subgrupo. Para Mason (1977:207), os *OroNao'* (de *Pitop*) eram tradicionalmente endogâmicos, mas essa endogamia poderia estar relacionada, de acordo com Von Graeve (1977:98), ao isolamento em que esse grupo se encontrava antes do contato. O mesmo autor (Von Graeve, 1977: 102) constata, entretanto, para os outros subgrupos, igual tendência à endogamia. Meirelles (1986:223-4) critica Mason sobre a atribuição de endogamia aos *OroNao'*. Para ela (idem: 277-278), as fronteiras matrimoniais não eram estabelecidas a priori, mas a partir dos indivíduos: cada novo casamento criava novas proibições para diferentes pessoas. O "*makarakon* " seria, teoricamente, exogâmico. Através de casamentos sucessivos, criando laços de parentesco dentro de um mesmo "grupo nominado" (subgrupo), "num determinado momento, hipoteticamente, a exogamia de grupo poderia ser a única alternativa" (idem:278).

Os dados genealógicos que disponho sobre os casamentos realizados antes do contato são tão reduzidos que não permitem qualquer tipo de inferência estatística sobre a tendência ou não à realização de casamentos endogâmicos. Após o contato, membros de diferentes subgrupos passaram a viver misturados (uma situação considerada anormal) nos Postos da FUNAI. Considero assim que os dados genealógicos sobre os casamentos atuais, que estatisticamente apontam para uma tendência à exogamia de subgrupo (apesar de para uma endogamia de Posto), não podem ser considerados verdadeiros para o período pré-contato, quando os diferentes subgrupos ocupavam áreas geograficamente distintas e espacialmente definidas (13).

Se não é possível fazer qualquer afirmação segura sobre a pertinência ou não do subgrupo enquanto unidade do ponto de vista matrimonial, podemos dizer que segundo as informações de Mason, Von Graeve e Meirelles, certamente não havia uma exogamia prescritiva; os dois primeiros autores apontam mesmo uma tendência à endogamia (Mason chega a explicitar a endogamia como norma). Se esta tendência não é resultado de uma norma, ela tem certamente relação com um ideal de endogamia de subgrupo, presente no discurso dos informantes e que, veremos, é ritualizado nas festas *tamara*, *hũroroin'* e *hwitop'*: o estrangeiro (membro de

---

(13) Meirelles (1986:284) chega a uma conclusão oposta: "Se a <u>análise estatística</u> revela que a exogamia, hoje, é predominante, pode-se acreditar que, no passado, também tenha sido majoritária" (grifo meu).

outro subgrupo) é aquele com quem se desfaz a aliança.

Numericamente dominantes ou não, os casamentos inter-grupais certamente ocorreram, aparentemente com maior freqüência entre membros de subgrupos vizinhos como *OroNao'*, *OroEo*, *OroAt* e *OroJowin*, ou *OroMon* , *OroWaram*, *OroWaramXijein* e *Orokao'Orowaji* . Sendo isso verdade, temos um problema: a que subgrupo pertenceriam os filhos de casais exogâmicos? O que nos leva à discussão dos critérios de pertencimento a um subgrupo.

De acordo com Meirelles (1986:197), o "grupo nominado" (subgrupo) caracterizava-se por "partilhar um espaço e uma identidade comum" e a "condição sine qua non para um indivíduo ser considerado de um grupo, era a de nascer num território (*makarakon*) desse grupo" (idem:199). Para Von Graeve (1977:102), os filhos são do subgrupo da mãe (lembro que, para ele, a regra de residência tradicional é uxorilocal) exceto quando o grupo do pai é numericamente mais bem representado no local. Para Mason (1977:195-197), os *OroNao'* seriam tradicionalmente endogâmicos e não teriam problemas em classificar seus filhos, todos *OroNao'*. Com a exogamia crescente após o contato, devida, segundo ele, a um maior contato entre os subgrupos, teria surgido o problema da filiação. Ainda segundo Mason, os *OroNao'* referiam-se a dois métodos para a determinação da filiação: ou a criança é do grupo da mãe, ou do grupo associado à área em que ela (a criança) nasceu, mas necessariamente pertenceria ao subgrupo do pai ou da mãe. Mas apesar das regras expressas pelos

OroNao', a filiação terminava por não se submeter a qualquer modelo. Ora as crianças eram classificadas como pertencentes ao grupo da mãe, ora ao grupo do pai, não importando onde tivessem nascido. Alguns pais afirmavam coisas diferentes em momentos distintos, e chegavam mesmo a não saber a que subgrupo pertencia o filho.

Observei diversas vezes esse tipo de dúvida entre os pais do Negro-Ocaia. A maioria das famílias, entretanto, afirma que seus filhos e filhas pertencem ao subgrupo do pai. A regra, quando explicitada, é a patrifiliação: "*An xiho' na koterût*" ("Imitamos o nosso pai"). Quando questionados diretamente sobre se a filiação ao subgrupo está relacionada ao local de nascimento de ego, os Wari' dizem: "*Omka an xiho' ne makan ko pan' pe'ka. An xiho' e' na kote' ka*" ("Ele não imita a terra na qual nasceu. Imita só seu pai"). Foi o caso de *Wem Parawan*, velha de cerca de 70 anos, filha de pai *OroEo*, e mãe *OroAt*, nascida, entretanto em território *OroNao'*, porque, segundo ela, os pais já fugiam dos "civilizados". *Wem Parawan* é *OroEo*, como o pai (e não *OroNao'*, de acordo com o local de nascimento). Os Wari' dizem: "*Wanxi nam OroEo, OroEo na panxika*" ("Se foi um *OroEo* quem a gerou, a filha é *OroEo*) (14). Da mesma forma, Paletó diz que seu filho Abraão, de 18 anos, é *OroNao'* como ele, apesar de ter nascido em Sagarana, "território dos *OroMon*" (a mãe de Abraão é também *OroMon*).

Entretanto, nas genealogias podem ser encon-

---

(14) Lembro que, entre os Wari', é o pai quem gera o filho.

trados casos em que o filho pertence ao subgrupo da mãe e não do pai.

Orowaokũn, homem de cerca de 36 anos, filho de pai *OroAt* e mãe *OroEo*, é *OroEo*, explica ele, porque "o pai não quiz mais saber dos *OroAt* e ficou junto com os *OroEo*". É importante dizer que o pai de *Orowaokũn* era casado, simultaneamente, com três irmãs *OroEo*. Parece mesmo que, como já vimos, o pertencimento das diferentes esposas de um homem a um mesmo subgrupo e, mais ainda, a existência de laços de fraternidade entre elas, é condição de possibilidade para a exceção à regra da patrilocalidade. *Orowaokũn* parece dizer que, tendo seu pai escolhido o território *OroEo* como local de moradia, ele teria se tornado "como *OroEo*". Apesar disso, é importante ressaltar, o pai de *Orowaokũn* não é classificado como *OroEo*. Um homem pertence a um só subgrupo durante toda a sua vida. A mudança de território expressou-se aí na geração dos filhos desse homem, que terão, eles mesmos, esse teritório como lugar de habitação, aparentemente não porque território de sua mãe, mas porque território que seu pai escolheu efetivamente como lugar de moradia.

Há ainda outros casos nas genealogias de filhos classificados como sendo do mesmo grupo que a mãe, para os quais não temos explicações.

É interessante mencionar também o caso de *Toji*, homem de trinta e poucos anos, *OroEo*, mas filho de mãe *OroAt* e pai *OroMon*. Essa aparente anomalia é explicada por

Toji da seguinte forma: seu pai morreu e sua mãe casou-se com um homem *OroEo* (indo provavelmente viver em seu território) e *Toji* tornou-se "filho dele". Nesse caso é provável que *Toji* tenha mudado de subgrupo após o casamento da mãe, o que não é procedimento corrente entre os Wari'.

Vale dizer ainda que algumas famílias do Negro-Ocaia classificam seus filhos, nascidos no próprio Posto, da seguinte forma: os homens pertencem ao subgrupo do pai, enquanto as mulheres, ao da mãe, o que já foi observado por Meirelles (1986:225). Esse tipo de filiação paralela não é encontrado nas genealogias que relacionam os casamentos pré-contato. De qualquer forma, não é explicitada como regra, e talvez possa ser relacionada à desorganização territorial imposta pelo contato (15).

O discurso wari' e os dados genealógicos apontam a patrifiliação como modelo de pertencimento ao subgrupo. Nesse caso, o conceito de território é ainda fundamental, e a noção de patrifiliação parece estar subordinada àquela de patrilocalidade, não no sentido estrito, mas relacionada ao território de escolha do pai como local de moradia.

Entretanto, a escassez dos dados genealógicos relativos às gerações mais antigas e a presença, nas

---

(15) Meirelles afirma que, atualmente, a filiação tem tendência patri: os filhos "puxam" o pai (1986:224), o que ela interpreta como um "mecanismo" para a superação da crise advinda da desorganização territorial (idem:225)

genealogias, de vários casos de aparente matrifiliação para os quais não temos explicações no momento, não possibilitam determinações mais seguras sobre o modelo de filiação wari'.

Vivendo hoje aldeados, durante a maior parte do tempo, em torno dos Postos da FUNAI, desorganizados espacialmente, cada Wari' sabe-se, entretanto, membro de um subgrupo distinto, usando o nome do subgrupo como forma de identificação ou auto-denominação.

Apesar da aparente desorganização, parece ser possível traçar um paralelo entre a organização atual, na forma dos Postos e das "aldeias de roça", e a tradicional. Como já mencionamos (pág. 27) e como também apontou Meirelles (1986:140), os Postos relacionam-se, grosso modo aos territórios tradicionais de alguns subgrupos.

Atualmente, é comum os habitantes de um Posto referirem-se aos de outro Posto usando o nome de um subgrupo, geralmente daquele que está representado em maior número nesse Posto. As pessoas de Tanajura que estão esperando as do Lage para um *hũroroin'* (16), dizem que esperam os *OroMon*. Nessas ocasiões rituais, confrontando tradicionalmente dois subgrupos distintos, o Posto é considerado como um subgrupo, como uma unidade, o que também ocorre muitas vezes em relação às acusações de feitiçaria (17).

---

(16) Tipo de festa trocada tradicionalmente entre dois subgrupos.

(17) Lembro que se nada é possível afirmar sobre uma tendência à endogamia do subgrupo (continua ...)

Em outos momentos, entretanto, o Posto perde sua unidade (que só existe, efetivamente, quando um Posto é colocado "diante" de outro) e divide-se em facções ou parentelas que são, de maneira geral, coincidentes com as divisões entre os subgrupos. Assim, se um *OroEo* é acusado de alguma coisa por um *OroNao'* do Posto, os outros *OroEo* , frequentemente parentes próximos, unem-se para defendê-lo, mesmo aqueles casados com mulheres *OroNao'*.

Neste contexto, as "aldeias de roça", habitadas pelos Wari' durante determinados períodos do ano, e cuja localização coincide, algumas vezes, com a das aldeias tradicionais, (ou seja, com as áreas nominadas que caracterizavam os territórios dos subgrupos), terminam por "reconstituir" a organização tradicional em termos de grupo local.

Essas aldeias são constituídas por duas ou três casas, muitas delas no modelo tradicional (apesar de menores) dentro de uma pequena clareira, no interior da floresta ou nas margens do rio. São circundadas por roças (principalmente de milho), ou estão localizadas em regiões ricas em seringueiras ou castanheiras.

Geralmente, cada uma dessas aldeias é associada a duas, três ou quatro famílias conjugais, os "donos" das roças, que são seus principais ou mais

---

(17) (continuação) no passado, os casamentos atuais ocorrem, em sua maioria, dentro de um mesmo Posto.

frequentes habitantes. Entretanto, podem ser ocupadas, em diferentes épocas do ano e por períodos relativamente mais curtos, por outras famílias do Posto, que queiram utilizá-las como abrigos de caça. Na verdade, não se é dono das casas propriamente ditas (*xirim*), mas das roças, *xitot*, que é mesmo como são chamadas essas aldeias (18).

Entre setembro e outubro, época do plantio do milho (antes do início das chuvas), os Wari' deslocam-se em massa para estas aldeias, e o Posto fica praticamente vazio por várias semanas. Entre janeiro e março, época da coleta da castanha-do-Pará, muitas famílias deslocam-se para as aldeias próximas às castanheiras, geralmente mais afastadas do Posto do que as aldeias das roças de milho, e permanecem lá, às vezes por mais de um mês (19). Apesar de se plantar milho, base da alimentação Wari', em qualquer dessas aldeias, algumas vezes famílias têm suas roças básicas de milho em um local e coletam castanha em outro.

Estando essas aldeias localizadas em áreas vizinhas a um determinado Posto, são ocupadas fundamentalmente (com a exceção dos raros agregados em visita a famílias do Posto) pela população desse Posto.

---

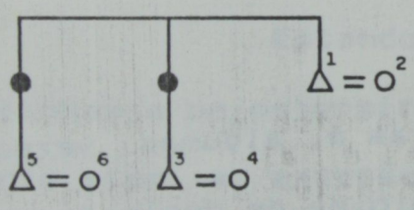
(18) Na minha última viagem observei a sofisticação crescente das construções em uma dessas aldeias, *Ta'Nakot*, o que talvez possa levar a um "sentimento de posse" mais marcado, como ocorre em relação às casas do Posto.

(19) Veja Mason (1977:150) para o diagrama do ciclo anual de atividades.

Algumas das áreas ocupadas pelas aldeias coincidem com as áreas nominadas tradicionais. Assim, nas proximidades do Posto Negro-Ocaia, em território *OroNao'* tradicional, localizam-se as aldeias de *Ta'Nakot* (intensamente ocupada), *Xao pe' Makan* e *Pin Karan* (esporádicamente ocupadas, com casas em ruínas, porque muito distantes do Posto). A primeira é circundada por roças de milho, e as duas outras são usadas somente como abrigos de caça. Há ainda *Panxirop*, nas margens do rio Negro, também dentro do território tradicional *OroNao'* e ocupada intensivamente por homens *OroNao'*. Mas se, tradicionalmente, as áreas nominadas *OroNao'* eram ocupadas fundamentalmente por homens *OroNao'* e suas famílias, atualmente essas áreas são também ocupadas por homens *OroEo* e *OroAt*, pois os territórios tradicionais desses subgrupos, sendo muito afastados do Posto, nos altos rio Negro e Ocaia não são ocupados atualmente. Além disso, deve-se levar em conta o grande número atual de casamentos exogâmicos. Algumas áreas ocupadas atualmente localizam-se, ainda, fora dos territórios tradicionais.

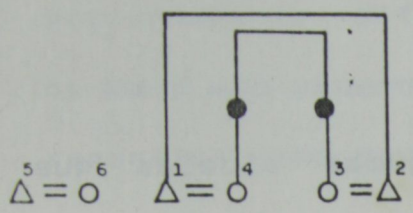
A composição dessas aldeias é algumas vezes fluida. A família conjugal é a unidade mínima de deslocamento, permanecendo sempre unida. Uma determinada família pode plantar milho junto a uma outra e coletar castanha com uma terceira, ocupando, em períodos diferentes, duas aldeias de roça. Apesar disso, é frequente que grupos de pessoas ou famílias sejam associados a uma determinada área. Vejamos alguns exemplos:

. Paletó, *Awo' Ka Mip* e *A'ain Xit Kao' Tokwe*, homens *OroNao'*, casados, têm roças de milho contíguas e ocupam três casas vizinhas num local chamado *Ta'Nakot*, área nominada tradicionalmente associada ao território *OroNao'*, e distante duas horas de caminhada do Posto Negro-Ocaia. As três famílias vivem juntas em *Ta'Nakot* durante algumas semanas na época do plantio do milho e em março - abril, quando se colhem grandes quantidades de milho. Em outros períodos do ano, cada uma das famílias (ou mesmo duas delas ou três) passa, frequentemente, alguns dias em *Ta'Nakot*, para caçar ou recolher parte do milho armazenado. A composição da aldeia, em termos das relações de parentesco seria:



1- Paletó - *OroNao'*
2- *To'o Xak Wa* - *OroMon*
3- *Awo' Ka Mip* - *OroNao'*
4- *Jap Pata Wan* - *OroEo*
5- *A'ain Xit Kao'Tokwe* - *OroNao'*
6- *Jap Pata Wan* - *OroNao'*

. *Xian*, *Tokokorom Ka' Io'e Tokorom Ka' Io'*, homens *OroNao'* têm roças de milho em *Panxirop*, área nominada também associada ao território tradicional *OroNao'*.



1- *Xian - OroNao'*

2- *Tokorom Ka' Io' - OroNao'*

3- *Tokohwet - OroEo*

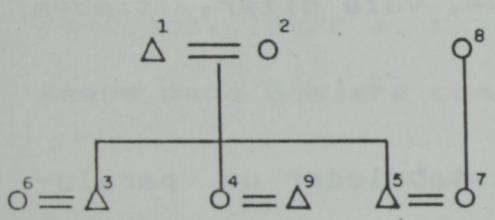
4- *Ton Pan - OroEo*

5- *Tokorom Ka' Io' - OroNao'*

6- *Mixirokao - OroEo*

(possivelmente há parentesco entre 6, 4 e 3 e entre 5, 1 e 2).

. *Wan e'*, *Maxũn Hat*, *Jimain*, *Hwerein Totoro* , têm roças de milho nas margens do rio Negro, a duas horas de canoa do Posto, rio acima.



1- *Wan e' - OroNao' (OroJowin?)*

2- *Orowao Xik Waji - OroNao'*

3- *Jimain - OroNao'*

4- *To'o Orowak - OroNao'*

5- *Maxũn Hat - OroNao'*

6- *Orowao Karaxũ - OroNao'*

7- *Topa' - OroEo*

8- *Xatoji - OroNao' (OroJowin?)*

9- *Hwerein Totoro - OroWaram*

. *Wao Tokori* e *Wem Nao'*, homens *OroAt*, pai e filho respectivamente, fazem roça de milho numa área afastada, rio acima. Não sendo área tradicionalmente ocupada pelos Wari', não é nominada. Para coletar castanha, sobem para outra aldeia, ainda mais dis-

tante do Posto.

Como já disse, há ainda algumas aldeias que servem somente de abrigo de caça e são ocupadas esporadicamente por famílias diferentes, às vezes várias delas ao mesmo tempo, por curtos períodos.

Apesar de ser obrigatório levar em conta a fluidez da ocupação dessas aldeias, quando consideramos os grupos mais estreitamente associados a determinadas áreas e entre si, é possível relacioná-los a grupos patrilocais o que os aproxima dos grupos locais tradicionais. Há alguns casos, entretanto, de homens vivendo temporariamente em "aldeias de roça" com seus cunhados ou seus sogros, e mesmo casais vivendo com ambos os pais, o que, vale dizer, também fazia parte do modelo tradicional.

Certamente é possível estabelecer um paralelo entre a organização tradicional dos grupos locais e as "aldeias de roça", pelo menos no que diz respeito aos dados do PI Negro - Ocaia, apesar das diferenças marcantes em relação à ocupação do espaço e ao número de habitantes por aldeia (que era muito maior antigamente), atribuíveis à desorganização pós-contato. Assim, se em alguns momentos o Posto é concebido, unificadamente, como associado a um subgrupo, é fundamental enfatizar as divergências internas e a existência de facções ou parentelas que coincidem, de certo modo, com as divisões entre subgrupos.

A vida dos Wari' nas aldeias de roça é

profundamente diferente da vida no Posto. Nas "roças" os Wari' são generosos com a comida, pois que aí ela é repartida como deve ser, entre parentes próximos. No Posto, ao contrário, esconde-se o que é possível (frutos, mel, etc) com medo de que vizinhos, não parentes, peçam alimentos. No Posto são também frequentes os roubos de óleo, sabão, calcinhas, vestidos e outros manufaturados introduzidos. Fala-se mal, fofoca-se, briga-se. A "roça" surge não só como local de caça abundante e solo bom para o plantio, mas, principalmente, como forma de reconstituição, por deformada que seja, da organização tradicional dos grupos. Os tempos que passei com eles nessas aldeias foram, de longe, os melhores: fartura de comida, intimidade e conversas intermináveis. Mas é necessário voltar ao Posto para tomar remédios, levar as crianças à escola, aproveitar o barco que segue para Guajará com a mercadoria...

Revelando a hostilidade

As brigas de borduna (*mixita*)

Como já vimos, os Wari' dizem-se todos parentes cognatos entre si: "*nari pi' pin na xijexlit*" ("somos todos parentes entre nós"). Termos de consangüinidade são usados para classificar não só os parentes reais, mas também qualquer outro Wari'.

Sendo a terminologia de parentesco wari' não prescritiva, não há categorias de afins pré-estabelecidos e a

afinidade é criada a partir de cada casamento. Dessa forma, o momento mesmo do casamento é crítico no sentido em que introduz a afinidade dentro do grupo cognato. Um casamento transforma, inevitavelmente, consangüíneos (terminológicos) em afins.

Tradicionalmente, era comum um rapaz comprometer-se desde muito cedo, quando passava a prestar serviços aos sogros. Não tenho informações sobre se o momento do casamento em si, ou seja, do início da vida conjugal propriamente dita, era marcado ritualmente. Hoje em dia, quando a maioria dos casamentos é tratada mais tardiamente, aparentemente pelos próprios jovens interessados (com a supervisão evidente dos pais), é comum que se realize algo como uma cerimômica de casamento, nos moldes dos "civilizados". Presenciei uma delas, o casamento de João, *OroNao'* e *Orowao*, *OroAt.Jao* , o pai da noiva, havia voltado na véspera de Guajará-Mirim e trazido, para a festa, muitos pacotes de macarrão e arroz, além de refresco artificial em pó. A comida foi preparada por sua esposa e filhas e, no final da tarde, várias panelas foram depositadas em frente à casa da noiva (a casa de seus pais). Começaram a chegar algumas pessoas, até que decidiu-se transferir a comida para a frente das casas da FUNAI, onde haviam sido instalados, recentemente, postes de luz elétrica. Uma mesa e um banco foram colocados do lado de fora e o casal sentou-se, lado a lado, circundado pelos parentes de ambos, que permaneciam de pé, rodeados por todos os habitantes do Posto. Foi então que os parentes dos noivos começaram a

fazer discursos formais. *To'o Orowak*, irmã mais velha de João, começou dizendo que a partir daquele momento eles passariam a ter um só corpo. Depois dirigiu-se principalmente ao irmão, aconselhando-o a trabalhar muito para comprar as coisas para a esposa, caçar e pescar para mantê-la sempre alimentada, satisfeita.

Wan e', o pai de João, falou depois: João não devia bater na mulher. *To'o* acrescentou ainda que *Orowao* era muito jovem (cerca de 13 anos) e não sabia fazer quase nada. Eles teriam que lhe ensinar a fazer chicha e pamonha. *Jao*, o pai da noiva, aconselhou-a a comportar-se bem, a não sair de casa a não ser para visitar os parentes (o casal foi morar com os pais do noivo), permanecendo todo o tempo a fazer chicha e pamonha; a lavar panelas e a roupa do marido. Caso brigassem, acrescentou ele, ela devia permanecer com o marido e não voltar correndo para a casa do pais (20). Mas foi *Xin Xoi*, parente próximo da mãe da noiva, quem concluiu, dirigindo-se aos parentes do noivo: "só porque ele se casou com nossa parente, a gente não deixa de gostar de vocês". A afinidade, introduzida no grupo que se concebe como cognato, revela desde o início uma hostilidade que precisa ser desmarcada (21).

---

(20) Beth Conklin observou discurso semelhante em uma cerimônia de casamento de dois jovens em Santo André (informação pessoal).

(21) É interessante a comparação com os Culina onde, segundo Pollock (1985:12), no rito de casamento revela-se a hostilidade, raiva e tensão, que marca a transformação de "siblings" metafóricos em afins.

Se, após um casamento, o grupo cognato é aparentemente reconstituído (aliados continuam a tratar-se por termos de consangüinidade) (22), a ameaça de ruptura é latente. Não necessariamente enquanto separação do casal (e, vale observar, os casamentos wari' atuais são muito estáveis) mas enquanto explicitação de uma rivalidade intrínseca à afinidade, apesar de, aparentemente, as relações entre afins reais serem bastante cordiais.

Doadores de mulheres (WF, WB) estão sempre atentos ao tratamento dispensado a elas pelos cônjuges, como se houvesse uma ameaça latente de maus tratos. Um homem de Tanajura mostrou seu desagrado em relação ao possível casamento de sua filha com um rapaz do Negro-Ocaia dizendo que, se ela fosse morar longe, ele não estaria presente para defendê-la, quando fosse necessário, de uma surra do marido.

Disputas entre cônjuges referem-se, principalmente, a um possível adultério praticado pela mulher. Sabendo ou suspeitando que sua esposa teve relações sexuais com outro homem, o marido traído, irado, age violentamente, surrando-a. Os parentes próximos masculinos da vítima, munidos de suas bordunas, chegam prontamente para defendê-la, batendo no marido, que, por sua vez, é defendido por seus próprios parentes próximos. Ocorre então uma briga generalizada entre homens (as mulheres, ao lado, tentam acalmá-los), envolvendo, atualmente, todo um Posto e,

---

(22) Diferentemente dos Culina, que passam a chamar-se por termos de afinidade: (Pollock 1985:12).

eventualmente, também outros Postos, evento que os Wari' chamam *mixita* (23).

O grupo idealmente cognato divide-se em duas metades complementares e opostas. Os parentes próximos de um dos membros do casal, comportam-se como parentes reais (*iri' nari*) ou seja, defendendo-o, enquanto os afins comportam-se como os parentes distantes (*nari paxi*) que realmente são. Em relação a casais exogâmicos, essa divisão coincide, grosso modo, com a divisão entre os subgrupos envolvidos, como veremos no caso que será descrito a seguir.

A briga ocorreu no Negro-Ocaia e foi complicada pelo fato de envolver um "civilizado", o enfermeiro da FUNAI. Quando a briga aconteceu, eu estava em Guajará-Mirim

---

(23) *Mixita* é um verbo que pode ser traduzido por "apanhar com borduna", "castigar por adultério". A arma utilizada nessas brigas é a borduna, *mapao'* , vara grossa e compacta, de cerca de 2,30 metros de altura, fabricada a partir do tronco da pupunheira. A técnica de fabricação é a mesma do arco (usa-se como plaina os dentes do maxilar superior do queixada), que é fabricado com a mesma madeira.
A borduna é chamada *mapao'* (ou *papao'* em dialeto *OroMon*, *OroWaram* , *OroWaramXijein*) e o arco, *temem'* , que é o mesmo nome da árvore a partir da qual ambos são fabricados, a pupunheira. Como na língua wari' é comum o material nominar o produto, *temem'* pode significar também borduna.
A borduna é mesmo como um pré-arco, produto de um estágio anterior. O arco tem tamanho menor, cerca de 1,60m, é mais fino, e bastante mais leve. Cada homem adulto costuma ter em casa não somente um arco, mas também uma borduna que, algumas vezes, é (continua...)

e o relato que se segue baseia-se em informações dadas pelos Wari' e por funcionários da FUNAI no dia seguinte à briga, quando cheguei ao Posto.

Certa noite, um rapaz encontrou sua irmã mais velha (*we'*), dentro da enfermaria da FUNAI, com as portas fechadas. O marido dela estava em Guajará. Descoberta, a mulher, fugiu em direção à floresta. O enfermeiro permaneceu trancado na enfermaria, cercado pelos parentes dela, que queriam entrar e surrá-lo. O FZS da mulher, (*te'*), de arco e flecha nas mãos, esperava que o enfermeiro saísse para flechá-lo (24). O enfermeiro teve que ser retirado do Posto no meio da noite, secretamente, pelos funcionários da FUNAI.

O marido traído foi saber da história no caminho de volta ao rio Negro, dois dias depois, quando parou nos Postos Tanajura e Santo andré, nas margens do rio

---

(23) (Continuação) mesmo um estágio temporário na fabricação de um novo arco. Muitas vezes, entretanto, o arco é usado como borduna. Na verdade, subutilizado, em dupla atenuação de sua função: ao invés de matar presas e inimigos, fere afins. A própria borduna, enquanto pré-arco, pode ser pensada como uma forma atenuada do arco, o que torna possível a associação simbólica entre afins e inimigos.

(24) Lembro que esse caso é atípico. A presença de arco e flecha relaciona-se ao fato de o enfermeiro ser "*wijam* ", inimigo, e não *wari'*.

Pacaas Novos. Ao chegar no Posto, ele foi diretamente para casa e começou a surrar a mulher, com as mãos. Ela gritava, e seus parentes correram ao local munidos de suas bordunas, para bater nele. Chegaram os parentes do marido para defendê-lo. Começou então uma briga generalizada entre homens, no pátio em frente à casa do casal, com as mulheres tentando mediar e evitar os golpes mais perigosos.

Na luta deve-se atingir a cabeça do adversário com a borduna, provocando mesmo efusão de sangue, mas nunca a morte. O alvo deve desviar-se ou proteger-se com sua própia borduna, tentando, por sua vez, atingir a cabeça do outro. Não é uma luta em duplas, mas generalizada. Bate-se em qualquer pessoa do grupo adversário que se veja pela frente.

Quando solicitei a algumas pessoas a lista de participantes de cada grupo adversário, citaram-me apenas os seguintes:

Entre os partidáriosdo marido, *OroEo* , estavam seus:

MZS (*aji'*) - *OroEo*

MZS (*xa'*) - *OroEo*

FFS (*jeo'*) - *OroAt*

FFSS (*te'*) - *OroAt*

além de outros homens *OroEo* do Posto.

Entre os partidários da mulher, *OroNao'* , estavam seus:

F (*te'*) - *OroNao'*

eB (*aji'*) - *OroNao'*

FMZDS (*te'*) - *OroNao'*

FMZDS (*te'*) - *OroNao'*

FMZDS (*te'*) - *OroNao'*

FZS (*te'*) - *OroNao'*

MZS (*aji'*) - *OroNao'*

FMZS (*te'*) - *OroNao'*

Sobre os outros homens do Posto, parentes não tão próximos de nenhum dos dois, não tenho informações precisas. É provável, entretanto, que a maioria deles tenha participado. Um homem *OroAt*, parente simultaneamente dos dois membros do casal, omitiu-se. Um homem *OroNao'*, FZS (*te'*) da mulher adúltera, não lutou porque é "pastor crente". Como resultado da briga, apenas um homem *OroEo*, partidário do marido traído saiu mais seriamente ferido, no pé.

Todos os nomens *OroEo*, efetivamente muito menos numerosos do que os *OroNao'*, parentes próximos que são do marido traído (*OroEo*) colocaram-se ao lado dele, enquanto tomadores da mulher, assim como alguns *OroAt*, enquanto os homens *OroNao'*, encabeçados pelo pai e irmão da mulher agredida (*OroNao'*), partiram em sua defesa, enquanto doadores (25).

---

(25) Von Graeve (1977:163) comenta sobre a ocorrência de brigas de borduna semanais em Sagarana, nas quais a família do marido traído brigava com a família da mulher. Algumas vezes a mulher voltava a morar, por uns tempos, com seus pais (idem:156). No "Apêndice L", o autor constrói diagramas genealógicos (continua ...)

Depois desse dia a mulher agredida foi, com os filhos (5), morar na casa do pai. Durante todo o tempo ela negou o adultério, condenando a violência injustificada do marido e jurando nunca mais voltar para ele. Depois de cerca de dez dias, seu pai, após algumas conversas com o marido, levou a filha (e os netos) de volta à casa conjugal. O irmão que a pegou em flagrante preferiu não falar mais sobre isso, e continua a chamar o marido da irmã de *te'* ("pai").

Pouco tempo depois houve uma dessas brigas em Santo André. A notícia chegou no Negro-Ocaia no mesmo dia, através de alguns homens que haviam acompanhado o chefe deste Posto a uma rápida visita ao Santo André. Um homem *OroNao'* tinha batido com borduna no marido de sua filha por ele ter surrado a esposa, acusando-a de adultério. Mas o marido da filha estava sozinho, porque seus parentes mais próximos, habitantes de Santo André, estavam em roças distantes. Revoltados com isso, os parentes dele, moradores do PI Negro-Ocaia, partiram, na madrugada seguinte, remando para Santo André, a fim de defendê-lo. Foram alguns homens e também uma mulher disposta a brigar. Lá chegando, porém, não encontraram o sogro agressor, que havia partido com a família para viver em Tanajura, com o irmão. Os Wari' do Negro-Ocaia voltaram indignados, dispostos a viajar para

---

(25) (continuação) situando as pessoas envolvidas em três casos de *mixita*. Segundo o autor, os parentes próximos da mulher sempre a protegem, mesmo tendo sido ela a adúltera, condenando os maus tratos recebidos do marido.

Tanajura em outra ocasião (26).

Tradicionalmente, dizem os Wari', essas brigas eram muito frequentes. Não sei dizer sobre o mecanismo delas no passado, já que, segundo os Wari', os grupos locais eram constituídos idealmente por famílias extensas patrilocais. Possivelmente, os parentes próximos da mulher, informados, deslocavam-se de suas aldeias para bater no agressor (27) que era defendido por seus parentes. Mas como vimos, era também comum o casal viver, por alguns períodos, em residência uxorilocal, quando então o movimento ocorreria no sentido inverso, ou seja, os parentes do homem se deslocariam para defendê-lo. É provável que nesse caso, em situação tão desvantajosa, um homem não se arriscasse a bater na mulher.

Parece ser frequente que depois de uma dessas brigas por acusação de adultério, a acusada volte a viver pelo menos por um período na casa dos pais, como foi o caso da mulher *OroNao'* do PI Negro-Ocaia. Na maioria dos casos, entretanto, essa ruptura é temporária, especialmente quando o casal envolvido tem filhos. Depois de algum tempo restabelece-se a união, como se nada houvesse acontecido.

---

(26) Aparentemente, o fato da vítima estar sozinha, implicou no não envolvimento de muitas pessoas na briga. A mulher do Negro-Ocaia, disseram, bateu (com uma borduna?) na sogra do homem agressor, talvez porque ela tivesse se colocado, de alguma forma, contra o homem agredido na briga.

(27) O que seria provavelmente mais difícil quando, no caso de uniões exogâmicas, os parentes da mulher morassem em aldeias muito distantes da do agressor.

Os Wari' dizem: "Se já bateu, então acabou". O grupo reestrutura-se dentro do ideal cognático e os afins reais, adversários, continuam a serem chamados por termos de consanguinidade e a serem tratados cordialmente.

Há casos em que, segundo os Wari', o marido traído chama o homem culpado para bater com a borduna na cabeça dele (do culpado). Ele obedece e apanha (à espera do golpe mantém-se parado, apoiado em sua própria borduna), e, algumas vezes, bate também no agressor (28). Mas geralmente brigas deste tipo, entre dois homens, são passageiras, e não envolvem suas respectivas famílias. A briga de borduna propriamente dita, *mixita*, relaciona-se, principalmente, às disputas conjugais. Se o adultério equivale a um roubo (temporário) de mulher, a verdadeira disputa não se dá entre o marido e o ladrão, mas entre o primeiro e os doadores da mulher. O marido bate na mulher porque ela é adúltera. Se os pais e irmãos a defendem, é menos de uma acusação infundada que do ataque do marido, que é assim uma forma de questionar o valor da mulher recebida ou, mais que isso, de dizer que a mulher não tem valor. Os doadores batem naqueles que colocaram em questão o valor da mulher doada. Parece que o fato de a acusação à mulher ser ou não verdadeira não é o

---

(28) Há vários mitos em que uma mulher pratica adultério com o irmão do marido. O mito da origem da borduna, que foi dada aos Wari' por uma arara (*taramin*), inicia-se com um adultério desse tipo, que não foi castigado com borduna. Antes da borduna, os Wari' só usavam taboca (bambu) para bater na cabeça dos outros, e foi a arara quem os ensinou a usar a borduna (de pupunheira) A borduna, apesar de não quebrar a cabeça da vítima, deixa uma cicatriz.

problema, como fica evidente no comportamento do irmão da mulher *OroNao'* do PI Negro-Ocaia, que bateu no marido da irmã, agressor, tendo sido ele mesmo a revelar o adultério. Se ele chama a irmã de adúltera, o marido dela não pode fazer o mesmo.

A afinidade irrompe dentro do grupo cognato (que se divide, na briga, entre aliados e oponentes, que são os afins) justamente quando o valor da mulher doada é colocado em questão e a aliança se desfaz, temporária ou definitivamente. A afinidade é revelada enquanto hostilidade aberta e a aliança é, em sua manifestação, sua própria negação (29).

O que é interessante, é que o discurso wari' sobre os *mixita* do passado situa essas brigas em termos de subgrupo. Os grupos adversários numa briga seriam, tipicamente, membros de subgrupos distintos. Como disse um homem *OroEo*: "Os *OroEo* brigavam muito com os *OroNao'* e *OroAt* ". Um afim típico é um estrangeiro, no sentido de que é ele quem vai doar uma mulher sem valor, ou questionar o valor da mulher doada. A afinidade, dissimulada em consubstancialidade no dia-a-dia, torna-se aparente quando expli-

---

(29) Lima (1986:146-150) analisa as brigas conjugais que ocorrem durante as bebedeiras dos Juruna. Os homens batem nas esposas por considerarem que as mulheres que receberam têm menor valor do que aquelas que doaram. O homem bate somente na esposa "adúltera" e não no irmão dela, mas o desejo de se desfazer a troca está implícito: "não se pode não querer a mulher e querer a aliança". A autora conclui: "briga-se com os afins porque eles são afins, porque é com o afim que se realiza a aliança, que implica, desde a partida, em troca desigual" (idem :150).

citamente hostil, e neste momento os oponentes são concebidos, de modo "lógico", como estrangeiros.

Os assassinatos internos

A feitiçaria, denominada *jami makan* (*jam* da terra) ou *jami kom* (*jam* da água) é a forma típica, e mais frequentemente utilizada, de se matar um Wari'.

O método consiste basicamente em atrair e capturar o *jam* da vítima durante o sonho, que chega até o feiticeiro por meio de um buraco na terra (daí o nome: *jami makan*) ou nas proximidades da água (*jami kom*). O *jam* é então assassinado, o que provoca a morte simultânea do corpo.

Teoricamente, qualquer pessoa adulta é capaz de fazer *jami makan* (30), apesar de todos se dizerem incapazes, não por falta de desejo de matar alguém, mas por falta de conhecimentos técnicos para fazê-lo. Os xamãs não têm qualquer vantagem sobre os outros adultos quanto à execução de feitiçaria. Não são, assim, considerados feiticeiros potenciais, mas, ao contrário, curadores. São eles que resgatam o *jam* da vítima, libertando-o. Desta forma, não há entre os Wari' feiticeiros, mas somente a feitiçaria: não há palavra que designe, na língua wari', um feiticeiro, já que sua existência é limitada ao ato

---

(30) *Jami makan* e *jami kom* são essencialmente idênticas, a não ser pelo fato de a primeira ser feita na floresta e a segunda perto da água. Usarei o nome *jami makan* para falar de feitiçaria em geral, pois é o nome mais usado pelos Wari' do Negro-Ocaia.

específico. Chamarei-o executor.

Na maioria das vezes, o executor vai sozinho (31) para um local distante da floresta (32), onde prepara um jirau (*kitam*) que enfeita com urucum e penas brancas. Sobre ele coloca alguma coisa muito apreciada pela vítima, como mel, carne de determinada caça e, recentemente, coisas como mosquiteiros de pano, cortes de tecido e até mesmo dinheiro. Faz então um buraco na terra, ou aproveita um já existente, feito por tatus ou algo do gênero. Quando chega a noite, o executor sopra pelo buraco, sussurrando o nome da vítima, que dorme. A vítima passa, então, a sonhar com o presente que lhe está sendo oferecido. Se ela o aceitar, respondendo assim ao chamado do executor, o seu *jam* (o sonho é uma realização do *jam*) sai pelo buraco, e é imediatamente capturado pelo executor. Diz-se que o executor "*hũko na jamixi'*", "sopra o nosso *jam*", ao atraí-lo sussurrando o nome da vítima pelo buraco.

Aqui o *jam* tem a forma de uma miniatura do corpo da pessoa. Alguns chegam mesmo a dizer que se parece com um bebê com o corpo todo branco. Essa miniatura é então amarrada com cipós em uma pequena cama de paxiúba (*tapit*) e o executor começa a torturá-la, enfiando-lhe pequenos

---

(31) Em alguns casos, aparentemente menos frequentes, os executores são em número de 2 ou 3.

(32) Refiro-me aqui especificamente à *jami makan*. Em *jami kom*, o lugar isolado encontra-se à beira d'água.

pauzinhos e/ou pontas de flechas (33), até matá-la. Como as mortes súbitas são muitas vezes atribuídas a *jami makan* , é comum o executor assassinar lentamente, em geral evitando o coração como alvo inicial, de modo a dissimular a causa mortis e a evitar que suspeitas possam recair sobre ele.

Enquanto o *jam* é torturado, o corpo da vítima sofre de maneira idêntica. Como num espelho, enquanto no *jam* são enfiados paus e pontas de flechas reais ("*iri' kwerein*" - o corpo desses objetos), no corpo da vítima vão ser encontradas, pelo xamã, as imagens desses objetos: *jami pana* (*jam* dos paus), *jami kiwo* (*jam* das flechas) (34).

Presenciei o caso de uma mulher de Tanajura, vítima de *jami makan*. Fui encontrá-la na Casa do Índio de Guajará - Mirim, aparentando total exaustão. Havia sido transportada de Tanajura em barco, deitada em posição fetal e completamente rígida. Alguns xamãs haviam visto em seu corpo paus, cipós e mesmo *jamikon hwam* (*jam* de peixe), o que evidenciava a feitiçaria. O executor havia usado peixe, segundo *Wan e'*, para atrair a vítima. Os parentes que a acompanharam a Guajará descreveram seus sintomas: durante o dia as coisas não eram tão ruins, mas à noite ela ficava novamente rígida, em posição fetal, e seu corpo muito frio.

---

(33) O material usado permite a associação simbólica entre essa forma de assassinato, a caça e a guerra.

(34) Essa relação especular ocorre também entre o xamã e seu duplo animal. Se o duplo é flechado ou baleado, no corpo do xamã encontra-se o *jam* da flecha ou o *jam* da bala. Ou seja, se a imagem (duplo) do xamã é penetrada por um objeto real, no corpo dele são (continua ...)

A filha de sua irmã disse-me que o pior acontecia quando ela dormia virada para o lado esquerdo, porque ouvia melhor o chamado (sussurro) do feiticeiro. A vítima dizia sentir perfeitamente um pau atravessado em sua garganta e outro em suas costas. Dizia-se que a rigidez ocorria quando o seu *jam* era amarrado com cipós na cama de paxiúba; o corpo tomava a mesma posição, amarrado pelo *jam* dos cipós. Os xamãs acabaram por curá-la.

A atuação do xamã não se limita à retirada de objetos do corpo do paciente. Seu duplo ánimal, andando pela floresta (no caso de xamãs cujos duplos são animais terrestres), descobre o *jam* da vítima e afugenta o executor, jogando sobre ele galhos, folhas, ou fazendo sair do buraco uma cobra, minhoca ou tatu. Algumas pessoas dizem que quando o executor vê um animal como queixada, caitetu ou jaguar pelo caminho, já sabe tratar-se do duplo de um xamã, que o descobriu. Temendo que sua identidade seja revelada, o executor abandona o "local do crime". O xamã então liberta o *jam* preso na cama de paxiúba e o leva de volta ao corpo. O doente se cura. *Xowa* explica em português a atuação do xamã (ele mesmo é xamã-jaguar): "O corpo do doutor (xamã) fica trabalhando o doente e o espírito dele

---

(34) (continuação) encontradas as imagens desses objetos. Quando *Wao Tokori* esteve muito doente, *Maxũn Kworain* , xamã do Santo André, foi chamado ao Negro-Ocaia para curá-lo. Durante alguns dias tirou pequenos paus de seu corpo até que ele melhorou: estava sofrendo feitiçaria. De acordo com alguns informantes, os paus eram reais, visíveis por todos. O fato de *jam* dos paus ter forma real não é um problema. Na verdade, quando a atuação do xamã é observável, na forma dos objetos visíveis que são retirados do corpo de pessoas ou animais, ele é considerado mais poderoso.

vai pro mato, longe, procurar o feiticeiro".

Se o executor chegar finalmente a assassinar o *jam* que ele tem cativo e sob tortura, o corpo da vítima morre simultaneamente. Mata-se o corpo e, portanto, a pessoa, matando-se o seu *jam*.

Só se pode realizar *jami makan*se se conhece o nome da vítima. É preciso que o nome seja pronunciado no buraco para que o *jam* escute e responda. É comum homens e mulheres adultos trocarem várias vezes de nome durante a vida, muitas delas porque se sentem ameaçados de *jami makan* (frequentemente após uma briga ou disputa). Não conhecendo o nome novo, o executor não conseguirá chamar a pessoa. Mas se duas pessoas têm exatamente o mesmo nome, uma delas poderá ser chamada, por engano, no lugar da outra. É por isso que um Wari' não gosta de que outra pessoa viva, especialmente se co-residente (mesmo Posto), tenha o mesmo nome que ele (35), o que é frequente, e este é também um forte motivo para se mudar de nome. Isso aconteceu recentemente com *Pakao'*, uma mulher ainda jovem, habitante do PI Negro-Ocaia, morta no final de 87. Os Wari' de um outro Posto haviam feito *jami makan* para matar outra *Pakao'*, uma mulher do PI Ribeirão. Entretanto, *Pakao'* do Negro-Ocaia respondeu primeiro ao chamado do executor, e foi assassinada por engano. Por isso, dizem os Wari', *jami makan* deve ser feita somente em período de lua cheia, para que o executor (que deve trabalhar à noite) possa enxergar bem o *jam* da vítima

---

(35) Exceção feita a nomes de alguns velhos, que são repassados a crianças (netos). Falaremos sobre isso depois.

(que se parece com ela apesar do tamanho reduzido) e evitar erros fatais.

Quase nunca a identidade do executor pode ser determinada, apesar de ser possível a vítima identificá-lo em seu sonho (já que o seu *jam* está em contato ele) e revelar, antes de morrer, sua identidade aos parentes que a cercam. Entretanto, se há, teoricamente, essa possibilidade, ela não parece se efetivar, e as suspeitas sobre um possível executor são determinadas pelos parentes próximos da vítima. Há casos mesmo de suspeitas fortes, mas o nome do possível executor é divulgado como um segredo. Pede-se ao ouvinte para não contar a ninguém sobre o que ouviu, muito menos ao suspeito. As acusações veladas de alguns são contestadas veladamente por outros, especialmente pelos parentes próximos do acusado, caso terminem por saber. Um executor nunca se revela como tal e jamais é identificado abertamente.

Evidentemente, nunca se suspeita de um parente próximo (cognato verdadeiro). As relações desse tipo excluem qualquer possibilidade de agressão e, principalmente, de assassinato. Considerando que os Wari' se dizem todos parentes cognatos entre si e que *jami makan* é uma forma de assassinato exclusivamente interno (só um Wari' sabe fazer *jami makan*) os suspeitos são os parentes distantes (*nari paxi*).

A feitiçaria como forma de assassinato relaciona-se quase sempre a um ato anterior de hostilidade.

Disputas por coisas pequenas e até mesmo objetos, se seguidas de morte, podem tornar o antagonista da vítima um suspeito. *WemParawan* , morto há alguns anos no Negro-Ocaia, foi, segundo sua viúva, vítima de *jami makan* realizada por um certo homem *OroNao'*, também do Negro-Ocaia, com quem ele discutira anteriormente. Como prova, diz-se que um jirau enfeitado foi encontrado nas proximidades do Posto. Após o relato, a viúva pediu-me segredo absoluto sobre o que acabara de ouvir. Em outra ocasião, ela acusou outro homem do Negro-Ocaia, cujo nome não quis revelar, de ter assassinado seu pai, *Wao Omiji* (que na época morava em Tanajura). Segundo ela, do corpo do pai agonizante escorria *totoro* , um tipo de mel, o que evidenciava que o mel havia sido utilizado para atrair o *jam* da vítima.

Disputas entre aliados podem levar também a assassinatos por feitiçaria. *Tem Noi* , *OroEo* , morreu há alguns anos após uma briga de borduna com os *OroMon* . Ele costumava dizer a todos que não gostava de *OroMon* , que terminaram vingando-se com *jami makan*. Uma mulher *OroAt* morreu vítima de *jami makan* feita por seu genro, *OroEo*. A doença da mulher *OroNao'*, que foi descrita acima para caracterizar os sintomas de *jami makan* , foi atribuída à família de seu genro (36), homem estrangeiro (de outro subgrupo).

Se as relações de aliança são suspeitas, mais ainda o são aquelas em que os afins reais são também

---

(36) Há vários mitos wari' que falam de assassinatos entre genro e sogra.

estrangeiros. Efetivamente, o discurso Wari' sobre *jami makan* transforma os estrangeiros em suspeitos, não necessariamente enquanto indivíduos, mas sobretudo enquanto grupo, ou melhor, subgrupo (37). Membros de outros subgrupos são os "feiticeiros"; só eles detêm o conhecimento dessa prática poderosa; só eles são assassinos. Se, nas brigas de borduna, as metades oponentes são concebidas como estrangeiras entre si, nos assassinatos "internos", assassinos e vítimas pertencem idealmente a subgrupos diferentes (38).

Acusações de feitiçaria entre subgrupos eram frequentes no passado e ainda o são nos dias de hoje. Na maioria das vezes suspeita-se do subgrupo com o qual se teve contato recente. Tradicionalmente, esses contatos ocorriam sobretudo em ocasiões rituais, as festas (que colocavam frente a frente muitas pessoas de cada um dos subgrupos). Após uma festa, diz-se, era comum a ocorrência de mortes, que eram então atribuídas a *jami makan* (ou envenenamento) executada pelo outro subgrupo, ou seja, pelo subgrupo oponente no ritual. Os *OroJowin*, dizem os *OroNao'*, eram os piores. Convidavam os *OroNao'* para uma festa na casa deles e punham-se a observar aqueles mais bonitos e a aprender seus nomes. Após a partida dos convidados, fabricavam várias panelas de barro (*tapaxi'*), e dentro de cada uma delas

---

(37) Veja Von Graeve (1977:102) sobre os assassinatos entre os Wari'.

(38) O que não exclui a possibilidade de uma pessoa, filha de casamento exogâmico, ter estrangeiros (*tatirim*) como parentes próximos e, portanto, absolutamente inofensivos.

sopravam o nome de um convidado escolhido. Os *jam* das pessoas chamadas surgiam nas panelas, que eram então quebradas pelos "feiticeiros", provocando a morte das vítimas, sempre escolhidas dentre os convidados mais bonitos: "Os *OroJowin* não gostavam de matar gente feia". Esse procedimento de se atrair o *jam* das vítimas para dentro de panelas de barro parece ser exclusivo dos *OroJowin*. Os Wari' costumam dizer: "*Iri' kaxikon pije' na OroJowin* " ("*OroJowin* é danado").

Casos como esse, de assassinato entre subgrupos após trocas cerimoniais, são numerosos, e não se referem exclusivamente a *jami makan*, mas também a envenenamentos coletivos. Conta-se que, certa vez no passado (pré-contato), os *OroNao'* foram a uma festa em aldeia *Oro - Waram* e, ao sair, deixaram escondido dentro de uma das casas um poderoso veneno. Todos os habitantes da aldeia morreram. Isso aconteceu porque os *OroWaram* haviam assassinado alguns *OroNao'* por *jami makan*: o envenenamento coletivo foi um ato de vingança. Como vigança também os *OroJowin* deixaram certa vez, em uma casa *OroEo*, um forte veneno colocado em uma ponta de flecha (39). As vítimas morreram e não se entendia o porquê, já que o veneno não foi encontrado. Como as suspeitas, essas vinganças não atingem indivíduos, mas grupos.

Ainda hoje, encontros cerimoniais entre

---

(39) É interessante apontar aqui novamente a associação simbólica entre os assassinatos internos e a predação ou a guerra.

subgrupos podem resultar em suspeitas mútuas de assassinato, caso ocorra alguma morte depois do encontro. A morte de *Pakao'*, jovem *OroNao'* que morreu recentemente no Negro-Ocaia, é um exemplo. Logo depois que os Wari' do Lage foram a uma festa no Negro-Ocaia (e partiram de volta), *Pakao'* morreu subitamente. Os habitantes do Negro-Ocaia (com exceção óbvia dos *OroMon* , *OroWaram* e *OroWaramXijein*) acusaram veladamente os Wari' do Lage, especificamente os *OroMon*, de terem matado *Pakao'* com *jami makan*.

Dessa forma, algumas vezes os Postos são concebidos, desde fora, como identificados a subgrupos únicos. Sendo as festas realizadas atualmente entre dois Postos (tradicionalmente, entre dois subgrupos), convites para festas podem gerar suspeitas. Em 87, os Wari' do Lage, convidados para uma cerimônia em Tanajura, comentaram após a festa com seus anfitriões: "Quase não viemos, pensamos que vocês iriam nos envenenar".

Desde dentro, entretanto, o Posto revela-se em sua heterogeneidade. Acusações entre as parentelas que habitam um determinado Posto são frequentes, e na maioria das vezes essas parentelas coincidem com os diferentes subgrupos que vivem misturados nesse local.

Um homem *OroEo* , *Wao Xin To*, morreu há poucos anos atrás, assassinado por *jami makan* . De acordo com algumas pessoas, o principal suspeito era um certo homem *OroNao'* do Santo André. Certo dia, entretanto, em janeiro de 88, um homem *OroNao'* do grupo de Santo André (*OroNao' nũkũn*

wijam) que habita o Negro-Ocaia há não mais que 3 anos, chegou irado da roça, acusando os *OroNao'* do Negro-Ocaia (40) de terem assassinado com *jami makan*, uma moça, Geni, que havia morrido recentemente em Santo André. Tudo isso porque dizia ter encontrado restos de um jirau enfeitado no meio da floresta. E - continuava ele - se os *OroNao'* do Negro-Ocaia haviam assassinado Geni, provavelmente haviam sido eles também os assassinos de *Wao Xin To*. Isso provocou um enorme tumulto no Posto Negro-Ocaia). Homens *OroEo* , irmãos do morto, reuniram-se, raivosos, contra os homens *OroNao'* , que, reunidos na casa do acusador, tentavam se defender das acusações. Nesse caso, a acusação foi claramente um ato político. O acusador casou-se há pouco mais de um ano com uma mulher *OroEo* , viúva como ele. O casamento, ainda sem filhos, é extremamente instável. Foi arranjado pelos irmãos do pai (o pai já morreu) da mulher, cansados que estavam de sustentar a ela e aos filhos desde a viuvez. A mulher nunca desejou esse casamento e trata mal o marido, deixando bem claro que não gosta dele. Ao alimentar as rivalidades intergrupais, opondo-se aos *OroNao'* do Negro-Ocaia, o acusador aproximou-se de seus aliados, reforçando assim os laços instáveis de seu matrimônio, fundamentais para sua permanência no Posto.

Todas as mortes recentes de adultos no Negro-Ocaia foram atribuídas a *jami makan*. Não que haja consenso;

---

(40) Atualmente, os *OroNao'* do Negro-Ocaia são "como estrangeiros" para os *OroNao'* do Pacaas Novos (*OroNao' nũkũn wijam*).

os diagnósticos de causa mortis são frequentemente múltiplos. Xamãs diferentes falam de causas diferentes e mesmo um único xamã tem opiniões divergentes sobre determinada morte. Mas os parentes próximos do morto sempre suspeitam de *jami makan* (41).

Como vimos, os assassinatos internos, na forma de feitiçaria e envenenamentos, são, muitas vezes, concebidos como reação a atitudes anteriores agressivas. Ou como forma de se castigar afins reais que se comportaram de maneira hostil (e, portanto, como se fossem estrangeiros), ou estrangeiros reais que são, por definição, hostis. Desta forma, estes assassinatos atualizam as rivalidades inter-grupais e colocam em funcionamento uma espécie de "máquina de guerra". Não que toda morte por *jami makan* deva, como na guerra, ser vingada, mas, assim como na guerra, toda morte desse tipo é associada a um ataque anterior, mesmo que longínguo, e tende então a ser interpretada com vingança. Entretanto, apesar de assassinatos simbólicos (*jami makan* e envenenamentos) poderem ser associados, enquanto vingança, a agressões reais (como brigas de borduna), o inverso não é verdadeiro; não se pode bater com borduna em quem se suspeita feiticeiro.

Sentindo raiva uns dos outros, desejando vingança, os Wari' podem se comportar de maneira análoga à guerra. Certa vez no passado, os *OroNao'* convidaram os

---

(41) Segundo Beth Conklin (informação pessoal, 1987), também no Ribeirão *jami makan* é a causa mortis predominante.

OroAt para uma festa. Antes da chegada dos convidados, atravessaram um cipó "mágico" na trilha e os *OroAt* passaram por ele sem se dar conta. Quando voltaram para casa após a festa, muito deles tiveram febre e morreram. Compreendendo então o que lhes havia acontecido, os *OroAt* deram um grito de guerra: "*Maji hũrũ xi' OroNao'* !" (Vamos flechar *OroNao'*!), mas não o executaram. Houve também o caso de um homem, *OroEo* , que matou outro homem, também *OroEo*, para roubar-lhe a esposa. Revoltados, os parentes próximos da vítima queriam inicialmente flechá-lo: "*hũrũ xi'*!" ("Vamos flechar"); mas acabaram por matá-lo com *jami makan* . Na verdade, ameaças de guerra entre facções internas não passam disto. Não há nenhum caso de massacre desse tipo, e as ameaças de morte, mesmo que formuladas como se implicassem uma relação de guerra, são efetivadas nos modos tradicionais, ou seja, por meio de assassinatos simbólicos. A guerra é aqui mais uma metáfora do que uma realidade (42).

Há, entretanto, alguns casos de assassinatos reais entre indivíduos, relacionados, na maioria das vezes, ao roubo de mulheres (*taparũ*). Trata-se, no entanto, de assassinatos sem derramamento de sangue e dissimulados, nos quais o assassino não se revela como tal e toma cuidados para que o cadáver não seja descoberto. O enforcamento com cipó era prática comum: "*tũkũ xũkũkũn pain makon* " ("enforcava-se os outros com cipós"). Conta-se, por exemplo,

---

(42) Veja Von Graeve (1977:98) para comentários sobre "guerra" entre os subgrupos.

que antes do contato, um certo homem *OroNao'*, hoje habitante do Negro-Ocaia, enforcou um homem *OroEo*, para ficar com a mulher dele (que, parece, acabou não querendo casar-se com o assassino). O cadáver era geralmente escondido em buraco de tatu, para que não fosse descoberto. Há casos em que a própria mulher ajuda o amante a assassinar o marido.

Há também a história de uma mulher *OroMon* que assassinou o marido e o filho, empurrando-os de um precipício, para ficar com o amante. Os parentes da vítima puseram-se a procurá-la. Quando por fim a encontraram, flecharam-na. Evidentemente este é um caso diferente, e a mulher foi associada diretamente a um inimigo. Na verdade é desta forma - *wijam* - que seus assassinos a chamavam na história, de acordo com o narrador (43). É importante notar que aí, diferentemente dos casos de enforcamento, houve derramamento de sangue, o que identifica esse assassinato à predação e à guerra e, portanto, a vítima a um inimigo.

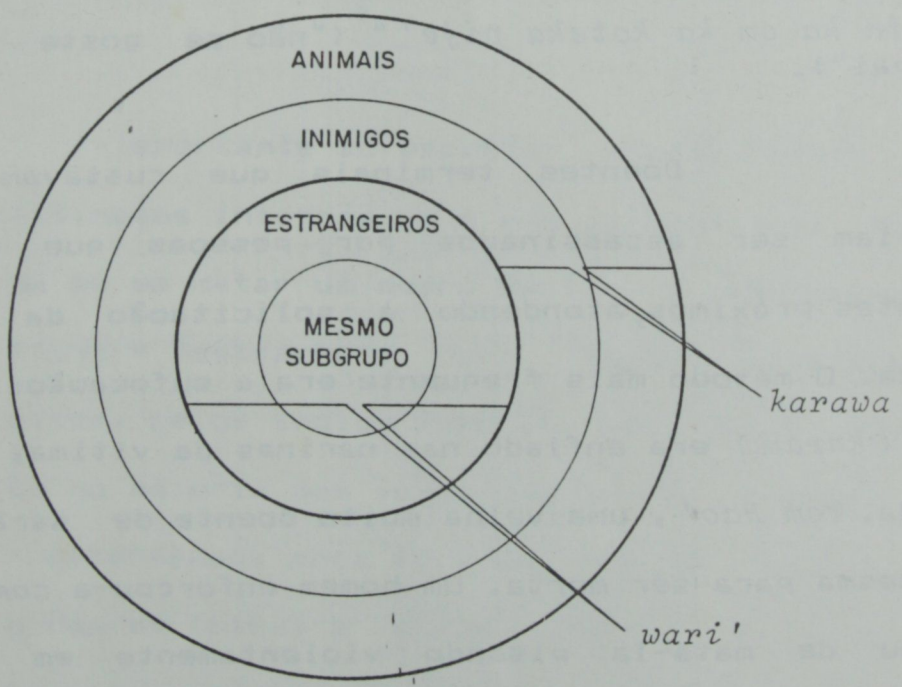
Certamente, é possível estabelecer um paralelo entre as de rivalidades internas e a guerra. Entretanto, se em alguns momentos os Wari' são tornados inimigos, *wari'* e inimigos são seres de categoria diferente, como vimos anteriormente. Se os estrangeiros são concebidos como assassinos, eles são antes de tudo *wari'* e não

---

(43) Perguntei aos Wari' se os matadores, enquanto assassinos reais, engordavam como aqueles que matavam *wijam*. Eles acharam absurda a associação: "Não é *wijam*, é *wari'*! É claro que não engordam!"

wijam . As relações entre os subgrupos podem ser classificadas, assim como a guerra e a caça, também como relações de predação, mas somente predação simbólica. Rivais são feridos, mas não mortos, por um arco incompleto, a borduna; são assassinados com pontas de flechas que são enfiadas nos seus *jam* ou depositadas em suas casas, cobertas com veneno.

Talvez seja possível ir além e pensar a predação simbólica como predação atenuada, o que nos faz supor que a diferença entre os estrangeiros e os inimigos seja concebida, em determinados momentos, como uma diferença de grau. Limite externo (lógico e geográfico) da categoria *wari'*, os estrangeiros aproximam-se dos inimigos, que, enquanto homens e não animais, constituem o limite interno da categoria *karawa* (44). Teríamos assim:



---

(44) Vimos, entretanto (pág. 149) que, se por um lado os inimigos são os *karawa* mais humanos, (continua ...)

Mas é importante mencionar aqui que alguns assassinatos internos são permitidos pelo grupo: são aqueles de crianças orfãs (ou apenas sem pai) e de doentes terminais. O filho de *Tokohwet*, moça solteira que ficou grávida (antes do contato), foi assassinado pelo irmão dela logo após o nascimento, e depois assado e devorado pelo avô (MF do morto), o que seria completamente proibido para mortos usuais (mortos não podem ser comidos por seus parentes próximos). Além disso, não foram utilizadas maneiras de mesa próprias do endo-canibalismo: o avô comeu o neto como se come a carne de um inimigo morto, em grandes pedaços, segurando diretamente nos ossos e sem chorar. Assassinatos por sufocação de filhos de mães solteiras eram frequentes no passado. Há mesmo o relato sobre uma criança orfã que foi morta com uma flechada pelas costas. Os Wari' dizem que "*nok nanain ka om ka koteka pije'*" ("não se gosta de crianças sem pai").

Doentes terminais que custavam a morrer poderiam ser assassinados por pessoas que não fossem parentes próximos, atendendo à solicitação da família da vítima. O método mais frequente era a sufocação: o pó de um cipó (*karamɑ*) era enfiado nas narinas da vítima, e sua boca tapada. *Tem Nao'*, uma velha muito doente de sarampo, pediu ela mesma para ser morta. Um homem enforcou-a com um cipó e acabou de matá-la pisando violentamente em seu tórax, auxiliado por seus dois filhos, ainda meninos, que, parece,

---

(44) (continuação) por outro são menos humanos do que os animais com *jam*, que são, num certo nível, *wari'*.

divertiram-se muito com a situação. Morta, foi chorada e velada, da mesma forma que os mortos normais.

Pode-se dizer que as vítimas desses assassinatos não são plenamente humanas: as primeiras porque crianças e orfãs (ou filhas de mães solteiras), e as segundas porque quase mortas. Mas há uma diferença entre eles: os doentes, quando mortos, são tratados como *wari'*: chorados e devorados com maneiras de mesa próprias. Já os bebês sem pai, mortos logo após o nascimento, podem ser devorados como presa ou inimigo pelos próprios parentes próximos. Certamente a falta de um pai social é fundamental aqui, mas é importante dizer que bebês natimortos e aqueles que morriam naturalmente logo após o nascimento não eram chorados e nem devorados, mas enterrados, o que sugere que crianças pequenas, mesmo aquelas com pai, não são ainda plenamente *wari'*.

É importante acrescentar ainda, nesse ítem sobre os assassinatos internos, que nos últimos anos surgiu uma nova forma de se matar um outro Wari': o envenenamento por *kajitan* (*kaji* = "estranho"; *tan* = "folha"), introduzido entre eles, dizem, pelos índios Makurap (45). Essas folhas, venenosas, são na maioria das vezes usadas por um rapaz que deseja atrair determinada moça para uma relação sexual. Um cigarro feito com as folhas é fumado perto da vítima, e assim as folhas penetram em sua cabeça, fazendo-a desejar o

---

(45) Os Makurap vivem no PI Guaporé e têm contato frequente com os Wari' em Guajará-Mirim.

rapaz: "Cara de *wari'* fica linda, linda!" Mas os riscos são sérios. As folhas podem brotar dentro de seu corpo, fazendo-a adoecer, e se as raízes atingirem o coração ela pode morrer, mesmo não tendo sido esta a intenção original do rapaz. É preciso que haja intervenção dos xamãs, que curam as vítimas retirando as folhas de suas cabeças. Além disso, uma pessoa doente pode contaminar a outra pelo simples contato. Moças contaminam-se entre si e mesmo os rapazes com os quais têm relações sexuais.

É impressionante o número de casos atuais de envenenamento por *kajitan* no Negro-Ocaia. Quase todos os rapazes solteiros fumaram perto de mulheres solteiras ou casadas, colocando sem querer suas vidas em risco. Mas se, na maioria dos casos, o assassinato por *kajitan* é quase um acidente, em outros ele é intencional. Foi o caso de uma moça *OroEo*, que esteve gravemente doente após o parto de seu segundo filho. Os xamãs concluiram que ela fora envenenada por *kajitan* . O marido da vítima, um rapaz *OroAt* , foi considerado o principal suspeito pelos pais, irmãos e avós da vítima. Ele desejava matá-la para casar-se com outra mulher. O irmão da vítima chegou a ir à casa do casal (irmã + ZH) para bater no marido da irmã com borduna, mas foi detido pelos parentes do acusado. Outras pessoas diziam que o culpado não era diretamente o marido, mas o irmão de sua amante, que queria ajudar a irmã matando sua rival. O marido ficou profundamente triste. Evidentemente apaixonado pela esposa, jurava inocência.

No Negro-Ocaia, os xamãs estão seriamente preocupados com a alta incidência desse tipo de envenenamento e comentam, nostálgicos: "Antigamente, quando um Wari' queria matar o outro, fazia *jami makan*".

Continuando a aprofundar a idéia de hostilidade entre os subgrupos, passaremos à descrição e análise das festas trocadas entre eles.

As festas

Tradicionalmente os Wari' realizavam três tipos de festas: *tamara* , *hũroroin'* e *hwitop'*. Eram realizadas entre dois subgrupos distintos, mas o *hwitop'* era, algumas vezes, organizado entre grupos locais de um mesmo subgrupo (46).

Sendo que os Wari' não conheciam a navegação fluvial , as festas realizavam-se principalmente durante a estação seca (aproximadamente de maio a outubro), quando o trânsito pelas trilhas na floresta tornava-se possível. Esse é tambem o período da colheita principal de milho, base para a confecção das chichas doce e fermentada bebidas nos ritos (47).

---

(46) Há ainda relatos de festas realizadas entre grupos locais de mais de dois subgrupos. Por exemplo: *OroEo* e *OroAt*, juntos, iam dançar em aldeia *OroNao'*.

(47) Mason (1977:3) relaciona as festas à cerimônia de colheita e plantio, relação que não foi possível evidenciar na observação das festas atuais.

Atualmente, após muitos anos sem trocarem festas (que cessaram depois do contato), os Wari' voltaram a realizá-las. Em abril - maio de 1986 houve um *hürorоin'* no Posto Negro-Ocaia e outro no Santo André, os quais, infelizmente, não pude assistir por ainda não me encontrar na área. Ainda em 86, durante os meses de setembro e outubro, ocorreram três *tamara* , aos quais estive presente. Em abril de 87 assisti a um *hwitop'* em Tanajura. Ainda em 87, mais um *hürorоin'* foi realizado e alguns *tamara* , quando já não me encontrava no campo. Dessa forma, não foi possível realizar uma observação direta do *hürorоin'*, que descreverei a partir de relatos detalhados dos Wari' e auxiliada por observações pessoais de Beth Conklin, que esteve presente no *hürorоin'* de Santo André (48).

Tamara

O *tamara* era tradicionalmente realizado entre dois subgrupos distintos, vizinhos ou não. Um grupo *OroNao'* poderia ir dançar em uma aldeia *OroEo* ou *OroAt* ou mesmo em uma aldeia *OroMon* , *OroWaram* , *OroWaramXijein* ou *Orokao'Orowaji*. Os deslocamentos para territórios distantes eram empreendidos principalmente por homens, pois a

---

(48) Meirelles (1986:242) comenta que a última festa reportada data de 1970, e relaciona esse intervalo á forte influência missionária. Para outras descrições e análises dessas festas veja também Meirelles (idem:234-262) e Von Graeve (1977:Apêndice M). Os relatos de Von Graeve do *hürorоin'* e *hwitop'* são baseados em observação direta.

distância tornava a caminhada insuportável para as mulheres.

Não havia convite para um *tamara*. Os visitantes chegavam inesperadamente, surpreendendo os anfitriões (*wari' nain xirim* - "*wari'* de casa") em suas atividades diárias. Chegavam pela floresta e, com sons característicos, chamavam os anfitriões, que partiam ao seu encontro levando alimentos e chicha doce de milho. A chicha doce, não fermentada, é também a bebida do dia a dia, preferida à água para matar a sede.

Atualmente, os *tamara* realizam-se entre dois Postos da FUNAI (49), e convites são feitos antecipadamente. Desta forma, os anfitriões sabem a data aproximada da chegada de seus visitantes (convidados), e se preparam armazenando alimentos (peixes, carnes de caça, mel, gongos) e produzindo grande quantidade de chicha doce.

O relato que se segue refere-se aos ritos que observei recentemente, e que, acredito, não diferem dos tradicionais em essência. Apontarei as diferenças observadas a partir da comparação com as descrições dos *tamara* do passado.

O primeiro *tamara* a que estive presente realizou-se em Tanajura, no início de setembro de 86, tendo como convidados os Wari' de Santo André. O segundo, em

---

(49) Equivalentes rituais dos subgrupos. Quando os Wari' do Negro-Ocaia pediam-me para ouvir no gravador as músicas que o grupo de Santo André havia cantado em Tanajura, diziam: "Vamos ouvir o *tamara OroNao'*".

Santo André, teve lugar no final do mesmo mês, e os convidados foram os Wari' de Tanajura. O terceiro teve como convidados os Wari' do Negro-Ocaia, e se realizou em Tanajura, no final de outubro do mesmo ano. Tomarei como base para a descrição a festa em Santo André, que me pareceu, dentre todas, a mais elaborada.

Após semanas de exaustivos ensaios, quando novas músicas são compostas pelos homens e repetidas inúmeras vezes até que todos as decorem, os convidados resolvem que é hora de partir para a festa. Parte do deslocamento (nos dias de hoje) é feito pelo rio, parte pela floresta. O importante é que os convidados devem sempre chegar às cercanias da aldeia (Posto) anfitriã pela mata, onde costumam pernoitar para que a aproximação se realize pela manhã. No entardecer desse primeiro dia de acampamento, são feitas as pinturas corporais com jenipapo, tintura usada exclusivamente em ocasiões rituais. Uma pessoa pinta a outra e também a si mesma, nas áreas acessíveis. As mulheres e homens idosos, por seu conhecimento, executam boa parte das pinturas do grupo. Pinta-se o rosto, braços, pernas e tronco. Dois pares de retas divergentes que partem da extremidade dos lábios, entremeadas de bolinhas, constituem o motivo facial mais frequente. O braço e o antebraço são desenhados com duas retas em zigue-zague, preenchidas ou não por bolinhas, ou simplesmente com duas retas paralelas verticais, barradas, em cada extremidade, por paralelas horizontais. Este último motivo é mais comumente usado nas coxas e pernas.



.Jovem desenhada com jenipap
e urucum (no rosto)

Os homens podem decorar o tronco com duas retas paralelas verticais. O uso atual de vestidos pelas mulheres não permitiu a observação, nelas, das pinturas do tronco.

Os motivos das pinturas em jenipapo relacionam-se a elementos da natureza: o do rosto, ao jaguar; as linhas serpentinas nos braços, à cobra; as paralelas retas, ao cipó e aos troncos de árvores. Parece mesmo haver uma intenção de mimetismo, de identificação à natureza, especialmente ao jaguar (50). Quando perguntei a Luiz, um rapaz do Negro-Ocaia, se iriam se pintar para dançar (dentro de poucas semanas) em Tanajura, ele respondeu em português: "Vamos, com jenipapo. Tem *wari'* que fica igual onça para enganar o pessoal de Tanajura". Na festa em Tanajura, quando uma moça, solicitada, recusou-se a dançar com os convidados (pintados com jenipapo), uma velha comentou "*kopakao' na wari'*" ("*wari'* é jaguar"). Segundo ela, a moça estaria com medo dos convidados, jaguares.

Através da floresta, os convidados chegam à clareira previamente aberta pelos anfitriões nas proximidades do Posto (no caminho entre este e o Posto dos convidados), e chamam os anfitriões com um assovio característico. Trazem consigo um tambor denominado *towa* ("caucho"), feito de uma panela cônica de argila (*tapaxi'*)

---

(50) Beth Conklin, presente quando o grupo de Santo André, na mata, pintava-se preparando para entrar em Tanajura, observou que, quando finalizada uma pintura, as pessoas exclamavam nomes de animais, como, "cobra", "veado", "jaguar" (informação pessoal).

(trabalho feminino) recoberta com tiras de caucho (tarefa masculina). O tambor é tocado com o auxílio de uma vareta coberta com linha de algodão tingida de urucum; ele tem, na parte superior, uma alça, que serve para pendurá-lo no ombro do tocador. Alguns homens convidados trazem pequenos cestos pendurados às costas (miniaturas daqueles usados pelas mulheres para transportar cargas) enfeitados com compridas penas vermelhas de arara (51). Em uma das festas, o primeiro grupo de homens que chegou à clareira começou imediatamente a dançar, cantando e tocando o tambor (a palavra para dançar e cantar é a mesma: *kom* , singular; *pî'*, plural). Em outra, os convidados, após chamarem os anfitriões (assoviando), aguardaram sua chegada para só então começarem a dançar.

Para os anfitriões, a chegada dos convidados é sempre tomada como uma surpresa, apesar de atualmente, com os preparativos, a expectativa ser evidente. Até o momento da chegada, os anfitriões parecem não saber sequer se os convidados vão mesmo vir. No segundo *tamara* em Tanajura, os anfitriões esperaram os convidados do Negro-Ocaia por mais de uma semana. Quando eles chegaram, boa parte da comida armazenada para a festa havia sido consumida, e os homens anfitriões tiveram de sair às pressas para pescar e coletar

---

(51) No mito, um homem chamado *Xaji* (*Xajî* - é a raiz da palavra fogo; *xajixi'* = "fogo ou lenha de alguém") portava um cesto desses às costas, o que o permitia voar. *Xaji* é associado à estrela cadente; diz-se que quando uma dessas estrelas cai em um local, é aviso de *Xaji* de que os inimigos estão chegando ali.

. Convidados dançando na floresta

mel. Enquanto isso, no Negro-Ocaia, a partida dos convidados parecia estar sendo propositadamente adiada para criar o imprevisto. Inúmeras vezes preparei-me para partir com eles e acabei voltando para casa. Os motivos dos adiamentos eram os mais variados: chuva, espera de um homem que estava na roça, etc. A produção do imprevisto parece referir-se a uma tentativa de reconstituição do rito tradicional, quando os visitantes chegavam sem serem esperados. Atualmente, o deslocamento em massa de quase todos os habitantes de um Posto exige preparo antecipado, já que para o transporte são usadas as grandes chatas da FUNAI. Mesmo assim, o convite para um *tamara* é feito de maneira bastante casual: um habitante de um Posto comenta com alguns habitantes do outro, que passaram ali por acaso (a caminho de Guajará ou em visita rápida), que ouviu dizer que o pessoal do Posto estará esperando-os em breve para um *tamara*. O resto fica por conta da circulação frequente de notícias entre os Postos.

Os anfitriões não se pintam com jenipapo, pelo menos atualmente. Disseram-me no *tamara* em Santo André: "O pessoal de Santo André (anfitriões) não precisa pintar não". Entretanto, alguns informantes dizem que, tradicionalmente, anfitriões e convidados pintavam-se de maneira idêntica.

Como preparativo, os anfitriões abrem a clareira na floresta e uma trilha ligando-a ao Posto. Armazenam peixes moqueados, pamonha, chicha doce, mel e também

farinha de mandioca (introduzida com o contato), arroz e até refrescos artificiais. Os alimentos são previamente moqueados ou cozidos (carnes de peixe, caça, galinhas) e desfiados em pequenos pedaços, pois serão oferecidos diretamente na boca dos convidados.

Ouvindo o chamado dos convidados, os anfitriões partem correndo para a clareira, gritando, rindo e levando (os homens), potes de chicha e pratos com peixe desfiado e farinha (o menu varia a cada festa). Percebendo a aproximação, os convidados recém-chegados, na maioria homens, põem-se a dançar e cantar, parando por alguns momentos para receber os alimentos (sólidos e líquidos) diretamente na boca. Mulheres e homens anfitriões, atentos e irônicos, escutam as canções e observam a dança dos convidados. Enquanto isso, mulheres convidadas ainda chegam à clareira, carregando cestos e crianças, e sentam-se, observadoras, dos lados e atrás da linha formada pelos dançarinos.

As canções

Tamara é o nome da música, caracteristicamente masculina, cantada nessa festa (52). A melodia é única e as letras, compostas pelos homens, variáveis. Aparentemente, compõe-se um repertório totalmente inédito para cada festa. Apesar disso, os Wari' sabem cantar algumas canções

---

(52) *Tamara* é usado atualmente para denominar qualquer tipo de música. As músicas dos "civilizados" são chamadas *kaji* ("estranho") *tamara*.

cuja composição é atribuída a antepassados remotos e, segundo alguns informantes, algumas dessas músicas são também cantadas nos *tamara* atuais.

As letras atuais falam, segundo um rapaz *OroNao'*, de "besteiras de gente". Vejamos alguns exemplos de canções compostas pelos homens do Negro-Ocaia especialmente para a festa em Tanajura. Uma delas falava da lanterna que uma moça usou para procurar, à noite, sua irmã mais nova que, pensava ela, teria "ido para o mato" (eufemismo para relação sexual) com algum rapaz. Outra tinha como tema uma briga de borduna, *mixita* , em que alguns homens do Negro-Ocaia foram bater em homens do Santo André, que, amedrontados, fugiram. Uma terceira falava de um rapaz e seu amigo, que disseram que iriam pescar mas levaram clandestinamente uma moça (o que supõe que tinham intenções de fazer sexo e não de pescar).

As letras baseiam-se em "fatos verídicos", em fofocas, mas não mencionam a identidade dos protagonistas. Ao ouvirem uma nova composição, todos riem, comentam, mas fingem não conhecer (ou realmente não conhecem) as pessoas envolvidas no caso. Outras letras falam ainda de acontecimentos cujos protagonistas não são indivíduos, mas subgrupos. Uma canção composta por um homem de Tanajura ameaçava envenenar os ouvintes com *kajitan* ("folha estranha"). Relações sexuais ilícitas, adultérios e suas consequências, como a briga de borduna e os envenenamentos, são temas privilegiados nessas músicas de homens. A distribuição inade-

quada de comida, roubo e avareza, parecem constituir também temas significativos. Uma das canções compostas no Negro-Ocaia falava de uma mulher que havia ficado com raiva por não ter recebido frutos que certas pessoas deveriam ter repartido com ela (53).

As letras são compostas por alguns homens que têm aptidão para isso, que sejam criativos e com agudo senso crítico. No Negro-Ocaia cerca de seis homens criaram todas as letras que foram cantadas em Tanajura. O homem que compõe é dito *taramaxikon tamara* (dono do *tamara'*)(54), e sempre que o tambor *towa* estiver em suas mãos, ele cantará uma de suas músicas. Aqueles que não compõem, geralmente mais jovens, recebem músicas de seus pais e irmãos.

Canta-se com voz fina a arrastada, em forte contraste com o tom usualmente grave e decidido com que ambos os sexos falam no dia a dia. Os cantadores, homens e mulheres, posicionam-se em linha, (*pi' xirao'* = "dançar em linha") braços dados, cabeça baixa. As mulheres são menos numerosas. A maioria delas apenas observa, enquanto amamenta os filhos pequenos. Aquelas velhas demais dizem-se em geral

---

(53) Vale lembrar que na relação sexual o homem come (*kao'*)a mulher. É evidente a relação simbólica entre as relações sexuais ilícitas e as trocas alimentares inadequadas.

(54) *Tarama* é a palavra para homem. *Xikon* é sufixo possessivo, na 3ª pessoa do singular, masculino. Para os Wari', *taramaxikon* é alguém que tenha começado, dado a partida, liderado determinado empreendimento.

cansadas para dançar (mas, eventualmente, dançam) (55). Nessa linha de cantadores é comum parentes próximos colocarem-se lado a lado. As mulheres ficam sempre ao lado de seus maridos, pais, irmãos. Ao toque do tambor, dá-se um passo adiante, flexionando-se o corpo para a frente. Novo toque, um passo para trás, ainda nessa postura, e assim sucessivamente. O toque do tambor, que coordena os movimentos, é ritmado e lento.

O *towa* circula de mão em mão, indo de uma extremidade à outra da linha de cantadores, que mantém uma composição relativamente fixa (56). São os anfitriões que fazem o *towa* circular, trocando-o de mãos cada vez que decidem que uma letra já foi repetida um número satisfatório de vezes (inúmeras). Para isso, um deles coloca a mão sobre o tambor, interrompendo a canção pelo meio. A linha pára de dançar e cantar por um instante, até que o novo tocador dê início à sua música. O tocador de *towa* é o centro das atenções dos anfitriões, atentos a qualquer pequeno deslize em seu desempenho. Ele deve manter os olhos fixos no *towa* o tempo todo. É ele quem vai "puxar" a música, ou seja,

---

(55) Tradicionalmente, segundo os Wari', os *tamara* podiam ser realizados também entre subgrupos que habitavam territórios distantes uns dos outros, porque, nessa festa, a presença das mulheres convidadas (que não suportavam percursos tão longos) é prescindível.

(56) Pessoas podem entrar e sair, individualmente, dessa linha, de acordo com a vontade.

sempre que o *towa* chegar às suas mãos ele vai cantar a música que compôs, ou que lhe foi dada por seu pai, irmão (57). Assim, à medida que lhe o *towa*, circulando de um lado ao outro da fila, volta às mesmas posições, as letras se repetem.

Homens mais velhos, que são geralmente os principais compositores e também aqueles que participaram mais ativamente dos ensaios diários, espalham-se pela linha de cantadores, como "pontos", que lembram aos outros as letras das canções (58), de modo que todos possam cantar cada uma das músicas.

Desempenho e alimentação

Os convidados permanecem dois dias e uma noite na clareira na floresta, interditados de entrar na "aldeia" (casa dos anfitriões no Posto), o que só vai acontecer no entardecer do 2º dia (59). Mesmo mulheres e crianças devem banhar-se, pegar água, etc, nas imediações da clareira. Os anfitriões controlam, indo até à clareira, o contato entre eles e os convidados. Esse contato é sempre mediado pela comida, oferecida num só sentido: dos anfitriões aos convidados.

---

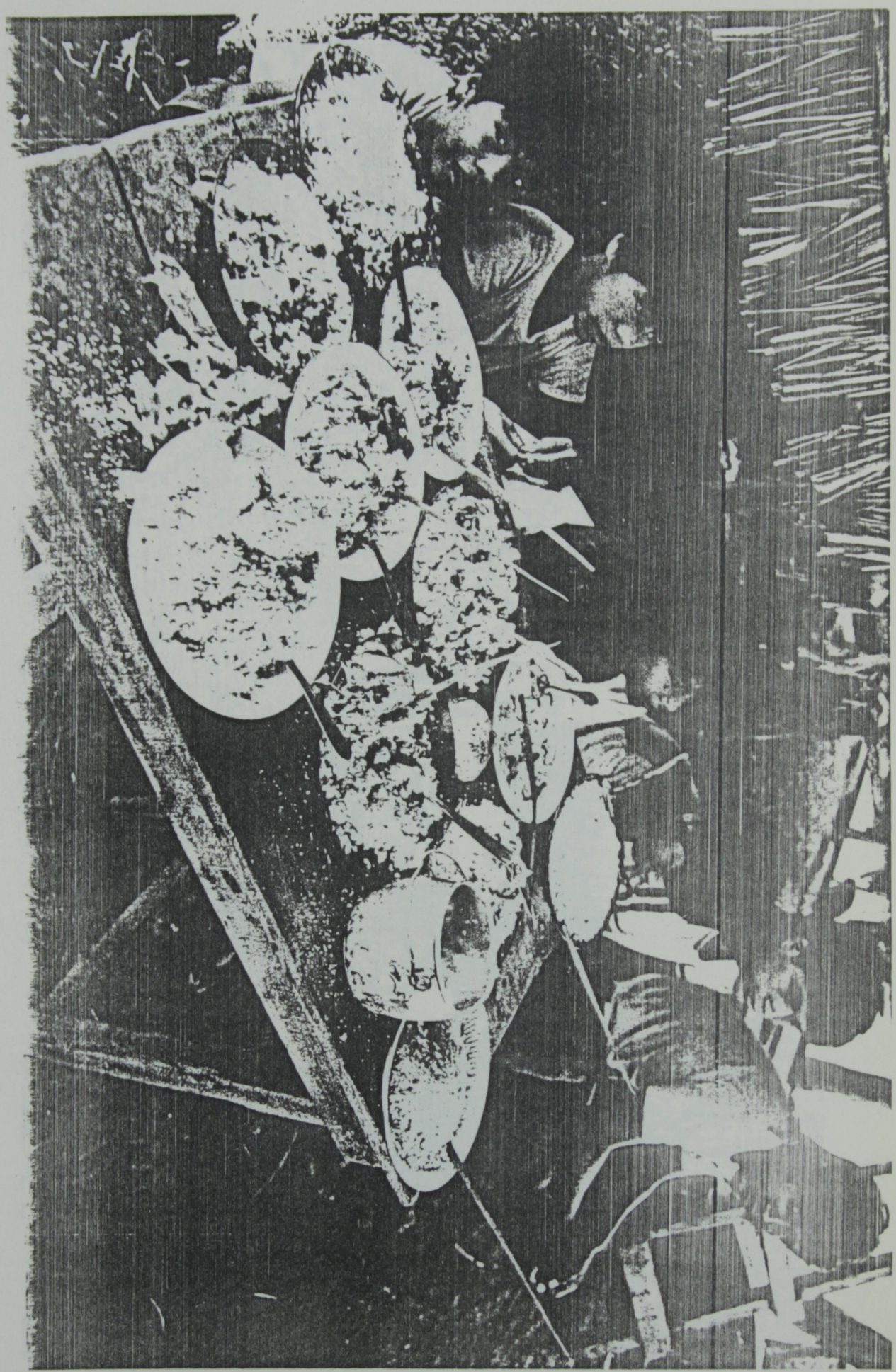
(57) Mulheres cantam como os homens, mas nunca compõem *tamara*.

(58) Rapazes esquecem-se facilmente das letras, que apesar de extremamente curtas, são numerosas.

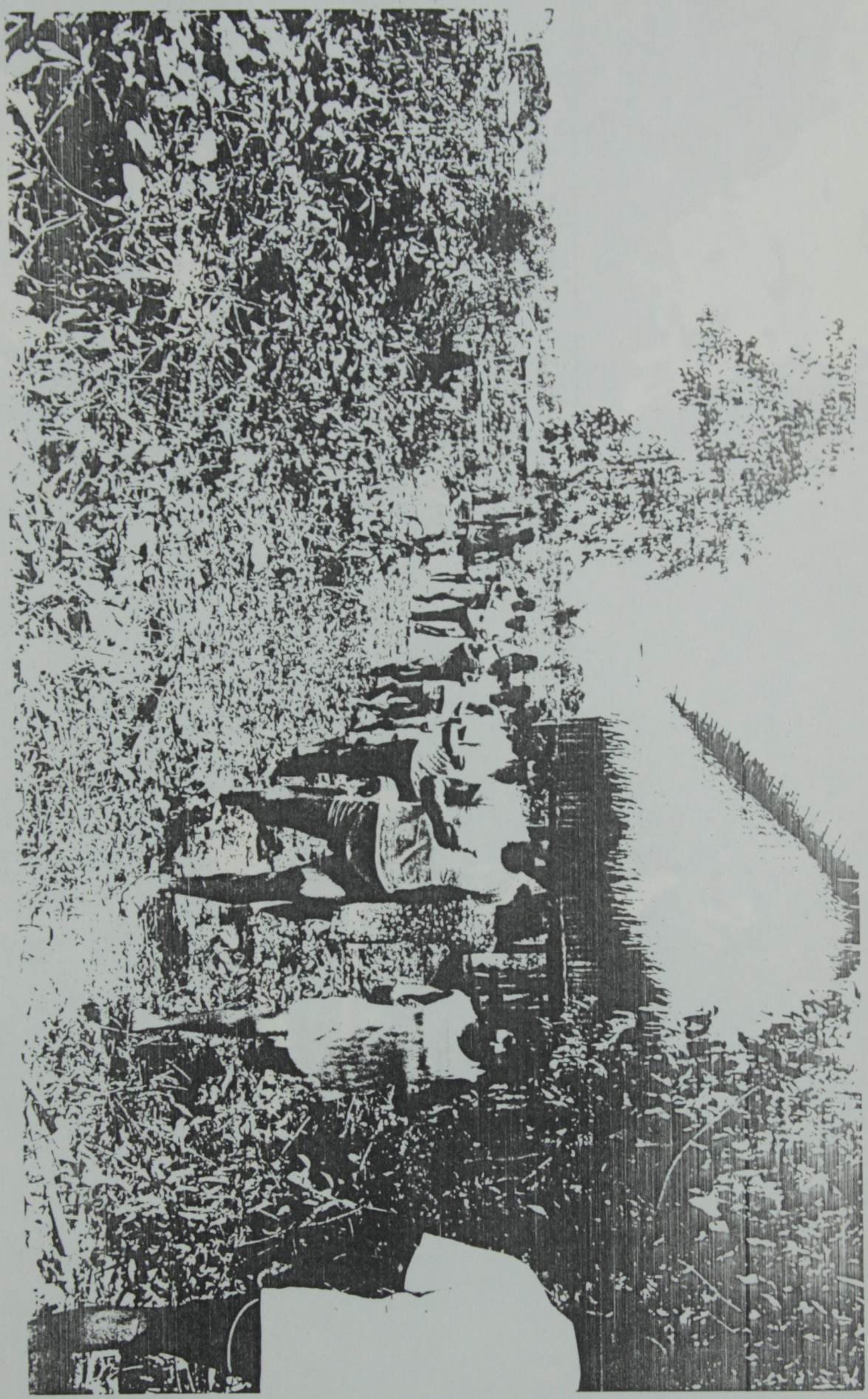
(59) Numa das festas a que estive presente os convidados entraram no entardecer do 1º dia.

Inúmeras vezes grupos de anfitriões chegam e saem da clareira. Chegam fazendo muito alarde e trazendo, sempre, alimentos, que são oferecidos àqueles que dançam. A chegada de alimentos, no início recebida com alegria, (alguns jovens chegam mesmo a correr para a fila de cantadores quando os anfitriões se aproximam), torna-se gradativamente desagradável, não pelos alimentos em si, sempre desejados, mas porque a chegada dos anfitriões com comida obriga os convidados a dançarem, muitas vezes já no meio da noite, quando, exaustos, aproveitavam um intervalo para dormir.

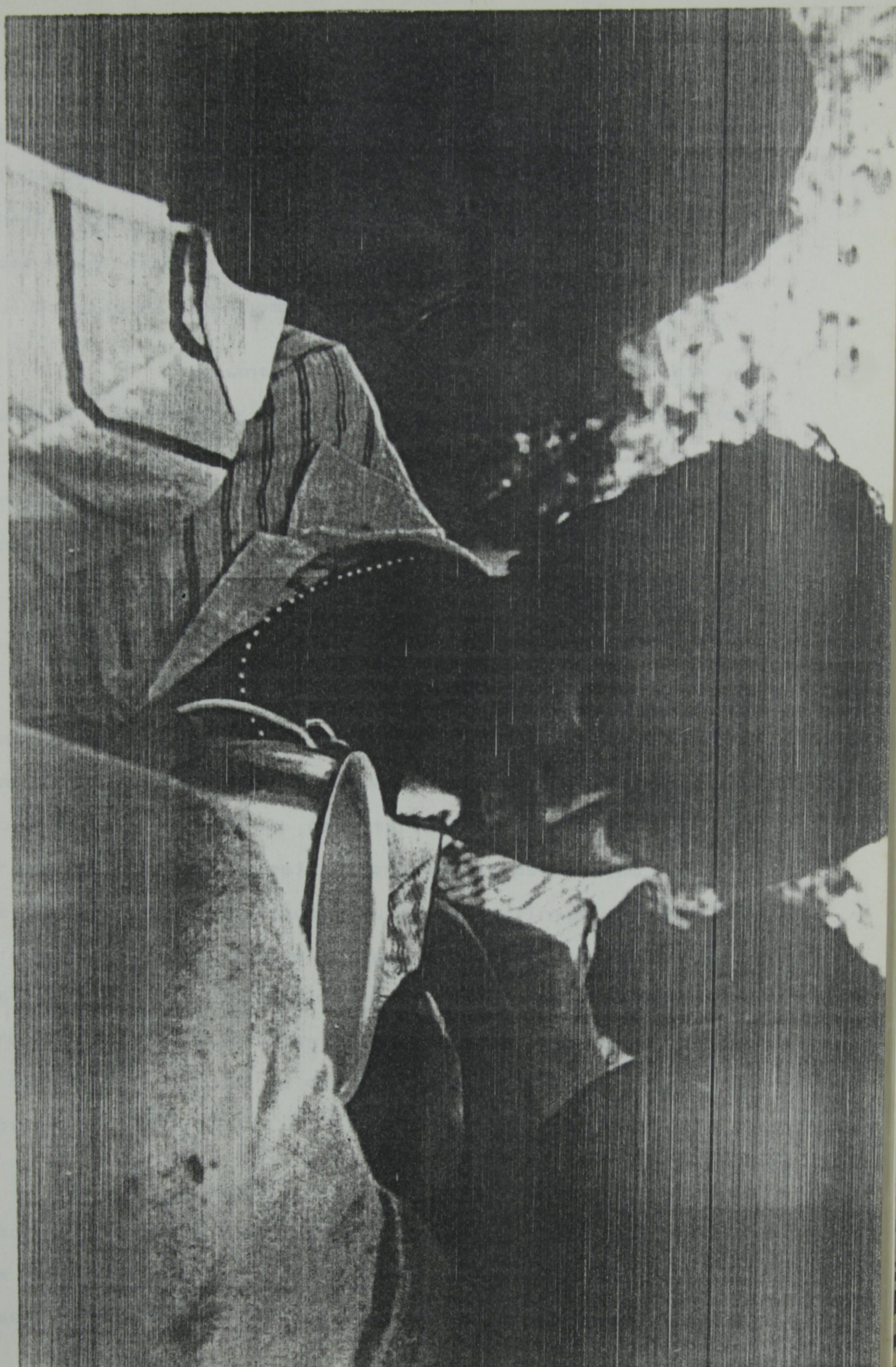
Os alimentos sólidos são, na maioria das vezes, trazidos já completamente preparados, e, de certa forma, como que parcialmente "digeridos": hiper-cozidos, partidos em pequenos pedaços ou desfiados e misturados (por exemplo, peixe com farinha). São oferecidos diretamente na boca dos convidados, que quase não param de dançar para recebê-los. Para isso, os anfitriões usam colheres ou pequenos palitos, onde espetam porções de carne ou frutas. Chicha doce, mel (misturado com água) e outros liquidos (como refrescos) são oferecidos em panelas e latas e vertidos diretamente na boca dos convidados, que exageram a passividade dessa alimentação: cabeças baixas, mãos dadas uns aos outros, mal olham os anfitriões. Tímidos (principalmente as mulheres), algumas vezes chegam a virar o rosto para a comida que lhes é, então, enfiada pela boca de maneira quase forçada. Como os anfitriões chegam em fila, cada qual carregando uma panela com um alimento



. Alimentos preparados para os convidados



. Anfitriões levando alimentos aos convidados na floresta



. Rapaz convidado recebendo comida (no palito) dos anfitriõe

diferente (ou mesmo igual), muitas vezes um convidado está ainda com a boca cheia, quando é obrigado a abri-la para receber outra colherada de comida. Tipicamente, são os homens anfitriões que oferecem o alimento, enquanto as mulheres apenas os acompanham, rindo e brincando.

Enquanto os anfitriões passam boa parte do tempo preocupados e trabalhando para a alimentação dos convidados , estes se dizem (mas não diante dos anfitriões) sempre famintos. Entre si, reclamam da pouca quantidade de comida, apesar de comerem quase sem parar. O que é evidente é que a comida oferecida pelos anfitriões, super preparada e passivamente ingerida, não sacia.

Apesar de o alimento ser oferecido sobretudo àqueles que dançam, as mulheres convidadas, sentadas em suas esteiras, cuidando de crianças pequenas, também recebem comida , mas de forma caracteristicamente diferente (na grande maioria das vezes). Homens anfitriões chegam trazendo peixes crus, recém-pescados, ou mesmo galinhas vivas, que oferecem a essas mulheres. A passividade ainda aí é marcada: as mulheres, de cabeça baixa, em vez de receberem a comida crua com as mãos, geralmente apontam a esteira, onde, então, a comida é depositada (o que pode ocorrer também com comidas cozidas).

Os encontros entre anfitriões e convidados são marcados pela dominação e a humilhação. A alimentação é um ato, de certa forma, agressivo e subjugante; tudo se passa como se os convidados, antes de desejar, fossem

obrigados a comer. Alimentados, devem dançar. Anfitriões, homens e mulheres, colocam-se em frente à linha de cantadores e passam todo o tempo a ironizá-los enquanto eles cantam, gritando e rindo: não sabem dançar, têm pernas tortas, nariz grande, etc. De cabeça baixa, os dançarinos continuam, sérios e compenetrados, sem olhar para os agressores ou rir. Depois de um certo tempo, os anfitriões retiram-se para a aldeia (Posto), todos ao mesmo tempo. No início, ou seja, na manhã do primeiro dia, os convidados continuam, mesmo sozinhos, a dançar, entusiasmados com a chegada ou ainda ensaiando. Depois, já exaustos, aproveitam para parar e descansar a cada saída dos anfitriões. Não demora muito, eles estão de volta e, mesmo exaustos, os convidados devem voltar a dançar (muitas vezes revezam-se, de modo a permitir que alguns descansem). João, um rapaz do Negro-Ocaia, justificou assim sua falta de desejo de ir ao *tamara* em Tanajura: "*wari'* sofre muito".

No entardecer do segundo dia, os anfitriões partem definitivamente para a aldeia (Posto), deixando os convidados a sós na clareira, preparando-se para a entrada ritual na aldeia, para a festa propriamente dita (como se o que tivesse ocorrido na clareira fosse somente uma preliminar), que durará toda a noite. É quando os Wari' (convidados) se embelezam. Pintam-se uns aos outros com urucum (ou a si próprios, usando espelho), passam óleo (*towaxi*) (60) nos cabelos , que cobrem com penas brancas do

---

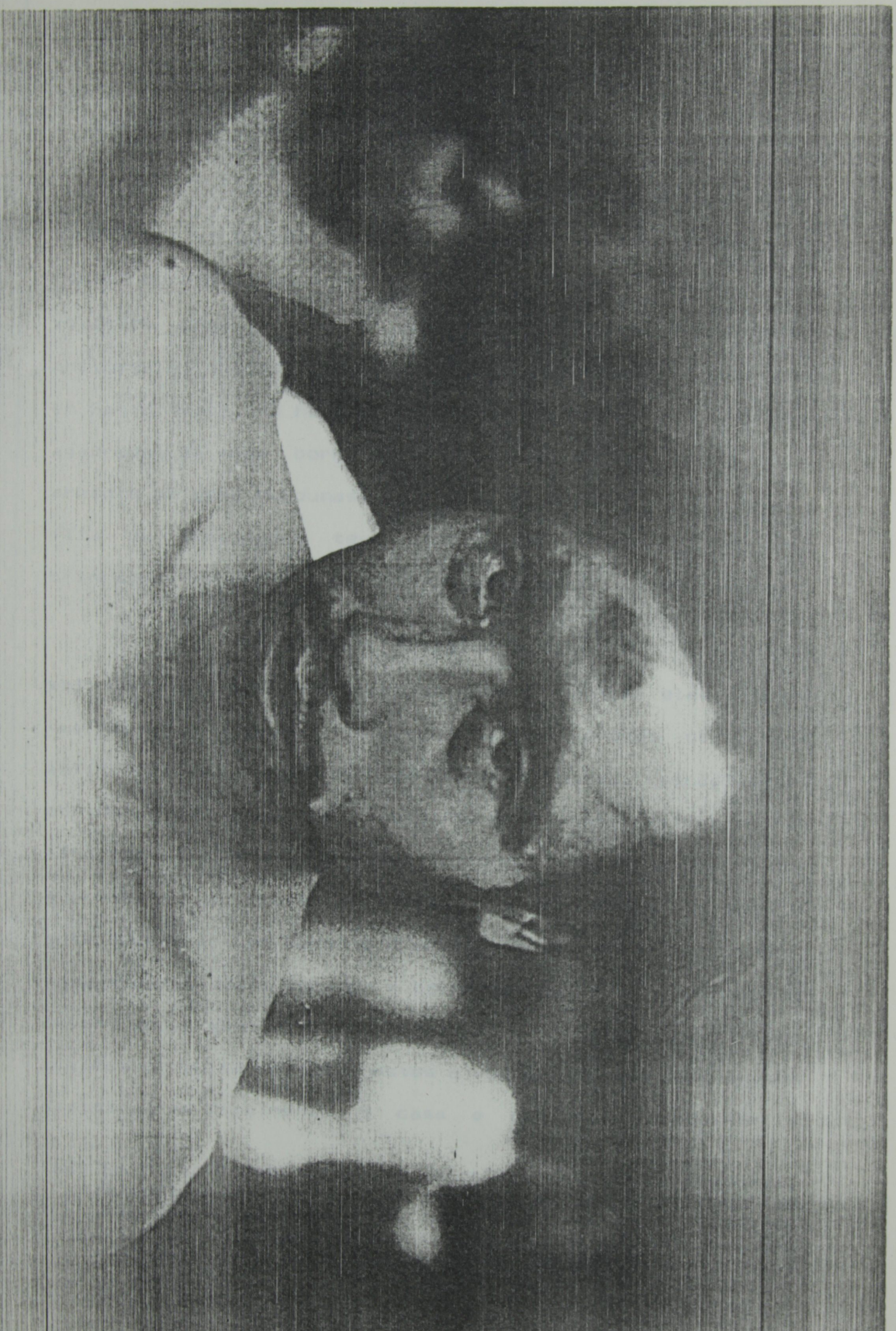
(60) Tradicionalmente usava-se o óleo da semente de babaçu, mas hoje usa-se óleos industrializados comprados em Guajará-Mirim.

peito de urubu. É um momento extremamente belo: os Wari', retocam-se uns aos outros, extasiam-se com sua própria beleza diante do espelho. A pintura com urucum é, hoje, principalmente facial (no corpo, sujaria a roupa) e sobrepõe-se à já esmaecida pintura de jenipapo (que raramente é refeita durante a festa). Tradicionalmente, de acordo com alguns informantes, essa pintura facial seria diferente para homens e mulheres. Hoje não há mais essa diferença. Os homens, só de calção, costumam pintar uma ou duas listas verticais no peito. Diz-se "desenhar com urucum" (" *xirao' nain mawin* "), como se desenha com jenipapo (*orop*). A pintura com urucum parece caracterizar o momento da entrada na aldeia anfitriã, em oposição à de jenipapo, que caracteriza a permanência na floresta. Entretanto, observei certa vez alguns homens convidados chegarem no 1º dia à clareira untados (*toto* = "untar") (61) com urucum. Lembro aqui que o urucum era para os Wari', a pintura do dia-a-dia; homens, mulheres e crianças, com exceção daqueles em luto por doença ou morte de parente próximo, untavam-se diariamente com urucum, o que caracteriza o seu estado humano e social. A pintura com jenipapo é exclusiva dos rituais, incluindo o rito do final do luto.

Prontos, os convidados, homens e mulheres, encaminham-se em fila para a aldeia. Um homem é escolhido para transportar o *towa* e é ele quem, na aldeia, vai começar

---

(61) O que é diferente de desenhar: "*toto nain mawin* ", "Ele se unta com urucum"; "*xirao' nain mawin* ", "Ele se desenha com urucum". *Xirao'* é hoje o verbo para escrever (na escola).



. Homem convidado pintado com urucum no momento da entrada na aldeia

a cantar, assim que todos tiverem chegado.

Na aldeia, os anfitriões preparam uma casa, ou melhor, um galpão (62), sob o qual os convidados irão cantar durante toda a noite. Em torno desse espaço, olhos voltados para a trilha que leva à clareira, aguardam ansiosos a chegada dos convidados. No *tamara* realizado em Santo André, os homens anfitriões receberam os convidados agarrados às suas bordunas. Em Tanajura, os anfitriões, armados de suas bordunas, construíram um túnel, sob o qual a fila de convidados teve que passar. Rindo, como que brincando, os anfitriões os ameaçavam sacudindo as bordunas.

Em Santo André, quando os convidados entravam na aldeia, um grupo de homens, entre eles aquele que portava o *towa* , foi erguido nos ombros de homens anfitriões que, apoiados em suas bordunas, sacudiam-se, obrigando os convidados a se darem os braços, esforçando-se para não cair. Elevados ainda, os convidados foram obrigados a cantar. Um homem anfitrião, de pé sobre um banco, interrompia a todo momento a música, colocando a mão sobre o *towa* e obrigando o tocador a beber uma ou duas panelas de chicha doce; depois ele era obrigado a voltar a cantar. Colocados de volta no chão, estes e outros homens convidados dirigiram-se finalmente à casa e começaram a cantar e

---

(62) Em Santo André, momentos antes dos convidados entrarem, alguns homens derrubaram as paredes e o estrado de paxiúba de uma casa. A família, dona da casa, não pareceu se surpreender e foi morar com alguns parentes (e assim ficou até meses depois; não se consertou mais a casa).

dançar. Os anfitriões permaneceram até o fim da festa (manhã seguinte) agarrados às suas bordunas, sempre em atitude ameaçadora, mascarada pelo tom jocoso. Na manhã seguinte simulou-se efetivamente uma briga generalizada de bordunas, *mixita*, ainda envolta em risos.

Na festa em Tanajura, que teve por convidados os Wari' do Negro-Ocaia, *AwoTot* , o rapaz que entrou na aldeia levando o *towa* , foi obrigado a beber tanta chicha doce, nas inúmeras vezes que os anfitriões interrompiam a música, que precisou parar para vomitar, de modo que pudesse continuar a beber (não se pode de forma alguma recusar). Aqui a chicha doce, um alimento típico do dia-a-dia, acabou por tornar-se equivalente à chicha azeda, fermentada, anti-alimento ritual (*hũroroin'* e *hwitop'*), ao ser tomada em excesso.

Dançando em linha, sob o telhado que lhes foi reservado, de cabeça baixa e olhando sempre para o chão, os convidados são circundados por homens e mulheres anfitriãs, que além de ironizarem seu comportamento e oferecerem alimentos da mesma forma que na floresta, vão agora brincar e representar, na tentativa de chamar sua atenção, de obrigá-los a levantar o rosto para ver, e rir (63). Os anfitriões (geralmente homens) fingem-se de animais, arrastando-se ou engatinhando na frente da linha de cantadores, emitem sons de animais, gemem, falam, travestem-

---

(63) Algumas pessoas dizem que essas brincadeiras têm por objetivo manter os convidados, já exaustos e sonolentos, despertos e dançando.



. Anfitrião com borduna diante dos convidados

se em mulheres (64) e falam fino, fazem-se de aleijados, mancam, usam adereços exóticos, máscaras. Os convidados, dançando, tentam permanecer sérios e alheios às brincadeiras. Há também interferências diretas, quando um homem ou mulher do grupo anfitrião coloca-se em frente ao tocador(a) de *towa* (aparentemente, esse diálogo se dá entre pessoas do sexo oposto) e, falando diretamente com ele, obriga-o a parar de tocar, colocando a mão sobre o *towa* , e a responder às questões que lhe dirige. Citarei alguns exemplos dessas interferências. Em Tanajura, um homem anfitrião, trazendo pela mão um outro travestido em velha, colocou a mão sobre o *towa* quando um rapaz jovem tocava, e o obrigou a perguntar à velha: "Como é seu nome, velha danada?" ("*kain ni wlxllm , kaxikam horon*?"). A velha respondia de maneira inaudível e o rapaz foi obrigado a repetir a pergunta inúmeras vezes, até que ele mesmo acabou dizendo o nome do homem travestido. Os anfitriões em volta, atentos ao diálogo, explodiram em risos e gritos. Em Santo André, quando os convidados cantavam uma música que falava de pessoas cujas pernas tremiam durante uma bebedeira de chicha azeda, uma moça anfitriã colocou a mão sobre o *towa* que era tocado por um rapaz, e perguntou a ele se realmente suas pernas tremiam (algumas vezes, ao cantar, representa-se, em gestos, a letra da música). Ele, olhando para o chão, não respondeu. Inesperadamente, a moça avançou e pisou com força em seu pé. Novos risos dos anfi-

---

(64) De acordo com eles, tradicionalmente não havia esse tipo de travestimento, porque não existiam trajes femininos que servissem de fantasia (os Wari' andavam completamente nus e os homens usavam, diferentemente das mulheres, brincos).

triões, opondo-se à seriedade e submissão dos convidados. Em outro momento um rapaz, travestido em mulher e tendo ao colo um simulacro de bebê envolto em panos, obrigou a moça que tocava o *towa* a segurar o bebê no colo. Quando ela descobriu tratar-se de um casco de tatu, os anfitriões riram a mais não poder.

Os convidados dançam durante toda a noite na aldeia (Posto). Na manhã seguinte, subitamente, param de dançar e a linha de cantadores dispersa-se. É o momento da breve vingança. Os convidados entregam o *towa* aos anfitriões que, dispostos em linha, dançam e cantam como os convidados o fizeram. As músicas, inéditas, foram compostas e ensaiadas para esse momento. Os convidados colocam-se de frente para eles, e esta é sua vez de ironizar e rir. Mas este é, como disse, um breve momento, que não dura mais que uma hora. Não há propriamente uma inversão. Os convidados não alimentam os anfitriões que, por sua vez, mostram-se menos sérios e resistentes às brincadeiras, agora somente ironias verbais. Suas músicas parecem mesmo querer fazer rir, falando sempre de situações engraçadas. Exaustos, logo os convidados desinteressam-se deste final de festa e retiram-se para junto de suas famílias, preparando-se para partir.

De acordo com os informantes, nos *tamara* tradicionais os convidados pediam (e não lhes era negado), ao partirem, presentes como arcos e flechas. Deixavam na aldeia anfitriã o *towa*, que era semi-destruído por eles. Guarda-

va-se somente a base de argila (*tapaxi'*), a ser recoberta com fitas de caucho (*towa*) quando os anfitriões fossem, como visitantes, dançar *tamara* em outra aldeia.

Aparentemente não havia, no passado, reciprocidade simétrica nos *tamara*. Um ou mais grupos locais de um subgrupo poderiam ir dançar em qualquer aldeia, de qualquer subgrupo, não necessariamente junto a pessoas que houvessem sido suas convidadas anteriormente. Lembro ainda que os visitantes chegavam de surpresa. Atualmente, entretanto, parece haver uma tendência a esse tipo de reciprocidade: Santo André fez *tamara* em Tanajura, que, no mesmo mês, foi cantar em Santo André (e isso ocorreu também com o *hũroroin'* entre o Negro-Ocaia e Santo André); o Lage foi cantar no Negro-Ocaia e estes foram, logo depois, fazer *tamara* no Lage.

Passemos, então, à descrição do *hũroroin'*, que diferentemente do *tamara*, não se baseia em observação direta, mas nos relatos dos informantes.

Hũroroin'

Este rito, da mesma forma que o *tamara*, era tradicionalmente realizado entre dois subgrupos distintos, nos papéis de anfitriões e convidados. Poderia acontecer de membros de dois subgrupos diferentes irem fazer *hũroroin'* na aldeia de um terceiro, mas, ainda assim, os convidados eram concebidos de acordo com o modelo ideal, ou seja, como um grupo único de estrangeiros em oposição aos anfitriões.

Diferentemente do *tamara*, somente subgrupos vizinhos trocavam *hÜroroin'*. Segundo os Wari', apenas homens conseguem suportar caminhadas tão longas quanto as necessárias, por exemplo, para um grupo local *OroMon* deslocar-se, no período logo antes do contato, para território *OroNao'*. Desta forma, subgrupos que habitavam territórios distantes poderiam trocar *tamara*, mas não *hÜroroin'*, já que, neste rito, a presença das mulheres convidadas é fundamental. Assim, logo antes do contato (em relação à distribuição espacial dos subgrupos) os *hÜroroin'* realizavam-se entre grupos locais *OroNao'*, *OroEo*, *OroAt* e *OroJowin* ou entre *OroMon*, *OroWaram*, *OroWaramXijein* e *Orokao'Orowaji*.

Os *hÜroroin'* realizados recentemente foram trocados entre Postos vizinhos. No primeiro, os Wari' de Santo André foram ao Negro-Ocaia. No segundo, um mês depois, o Negro-Ocaia foi a Santo André. No terceiro, Tanajura foi ao Negro-Ocaia (que, meses antes, havia ido dançar *tamara* em Tanajura). Tradicionalmente não havia obrigação de reciprocidade simétrica para essa festa (assim como para o *tamara*) o que se opõe à tendência observada nos dias de hoje.

Desempenho e chicha azeda

HÜroroin' é uma flauta comprida de bambu (cerca de 2 metros) com uma pequena cabaça na ponta, que emite um som bastante grave. Várias dessas flautas são trazidas e tocadas por homens convidados. Mas a festa é

também denominada *pana* (pau) que é o nome do recipiente, um tronco grosso e ôco, usado pelos anfitriões para armazenar chicha azeda, e também o nome do tambor, dois pequenos troncos de madeira pendurados, tocado pelos anfitriões (65); ou ainda *ijainje e'* que é o nome das músicas femininas, cantadas pelas convidadas.

Diferentemente do *tamara* tradicional, no *hũroroin'* um mensageiro é enviado à aldeia dos convidados para formular o convite. Os anfitriões iniciam, então, os preparativos. Escolhem e cortam um grande tronco (o de Santo André tinha cerca de 2 metros de altura por 1 metro de diâmetro), que tornam ôco e impermeável, pronto para ser enchido com chicha azeda.

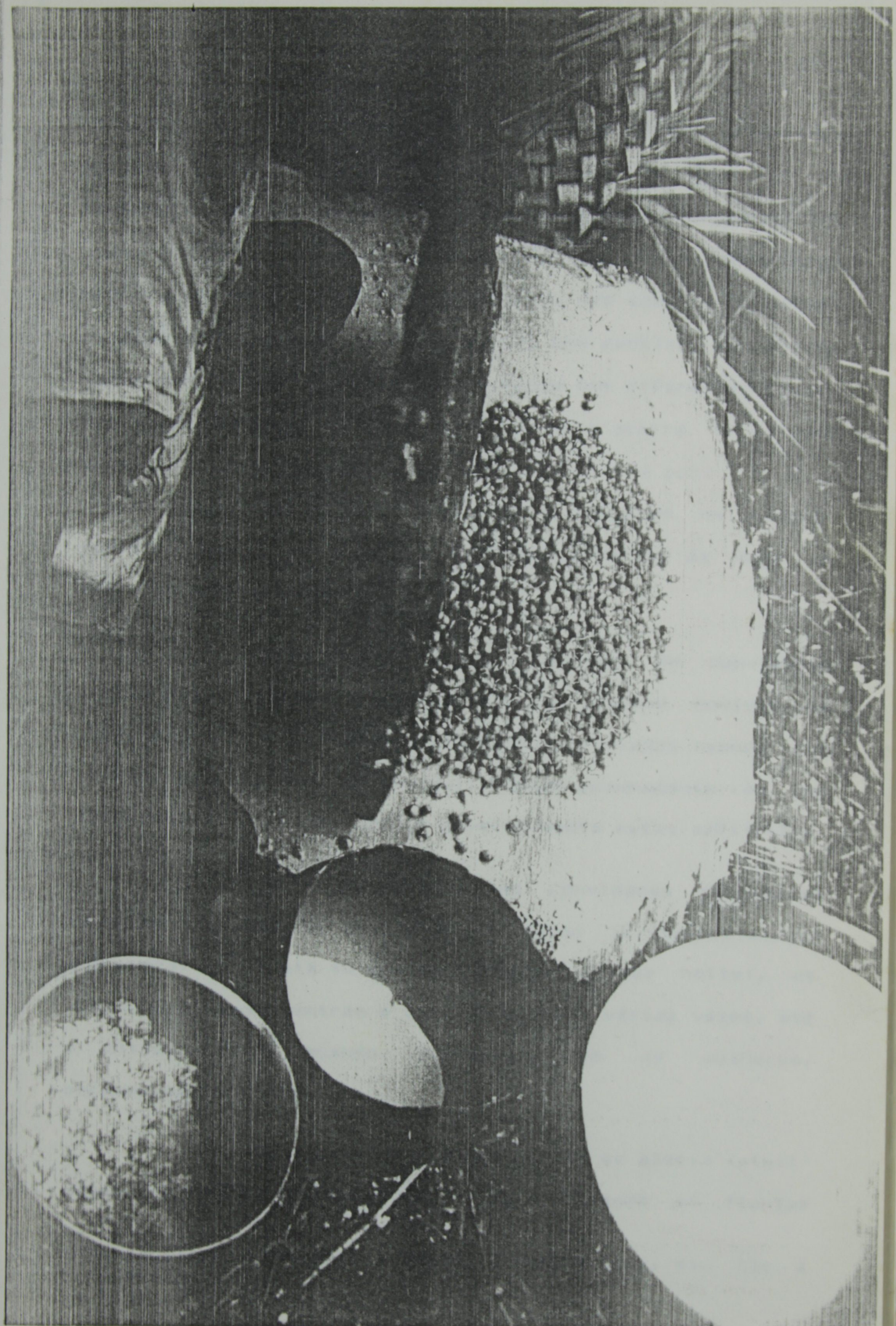
A chicha de milho azeda, fermentada, que os Wari' chamam "*wijein' na tokwa*" (chicha amarga) ou *mana' na tokwa* ("chicha brava"; *mana'* é ="estar com raiva") é bebida caracteristicamente ritual (66), em contraposição à chicha doce de milho, não fermentada (*tokwa*), alimento e beberagem básica do dia a dia (faz-se também chicha de man-

---

(65) Como já disse, é comum na língua wari' o material denominar o objeto.

(66) Observei algumas vezes xamãs solicitarem às mulheres da família do paciente que preparassem chicha azeda, para que eles bebessem durante a sessão de cura de envenenamentos por *kajitan*. Segundo os xamãs, o vômito provocado pela chicha os proteje da penetração dessa folha estranha em seu próprio corpo. Algumas vezes os vi beberem cachaça durante esse tipo de cura. A chicha nestes casos, não tendo sido preparada com muita antecedência , estava muito pouco fermentada.

dioca doce e de banana, mas somente na falta de milho). A chicha é, desde o início, um produto feminino. Apesar de atualmente os homens ajudarem as esposas no plantio e colheita do milho, essa atividade era, segundo os Wari', realizada exclusivamente pelas mulheres. Colhido e transportado da roça à casa, em cestas, pelas mulheres, o milho é então debulhado e macerado, misturado com pequenas porções de água, em um pilão característico, que os Wari' chamam *pakÜn* (pedra). Cada casa tem um desses pilões. A base é um retângulo liso de madeira compacta (cerca de 1 metro de comprimento por meio de largura), sobre o qual é colocado o milho debulhado, umedecido em água. Segura pelas duas mãos de uma mulher (sentada no chão em frente à base), uma pedra aproximadamente oval oscila sobre a base, em movimento ritmado, comprimindo o milho e o transformando em uma pasta. Se essa pasta vai ser usada para se fazer pamonha, a pilagem é mais rápida e o produto, mais grosso e menos uniforme, é colocado em recipientes confeccionados pelas mulheres com folhas de palmeira costuradas. Cheias, essas formas de folha são amarradas na extremidade e postas para assar sobre um moquém, ou para cozinhar em água (atualmente mistura-se sal na massa). Para a chicha, a pasta deve ser mais fina e uniforme (hoje as mulheres costumam usar peneiras industrializadas), que, misturada à água, é colocada diretamente na panela para cozinhar (tradicionalmente usavam-se panelas cônicas de cerâmica -*tapaxi'*). Depois do cozimento, obtém-se um mingau grosso que é deixado esfriar, para só então adicionar-se a ele grande quantidade de água,



. Mulher pisando milho

de modo a transformá-lo em uma bebida rala. Neste processo, porções do mingau são retiradas, maceradas nas mãos (ou na boca) e colocadas de volta na panela. Mulheres co-residentes (mães e filhas, sogras e noras, irmãs, cunhadas) cooperam no preparo de chicha e pamonha (cada casa tem somente um desses pilões) (67). Para a festa, à medida que panelas de chicha (aqui sempre mastigada) são produzidas nas diferentes casas, vão sendo vertidas no tronco (*pana*), onde ocorre a fermentação. O tronco deve estar cheio ("*Moin' na pana* ") e a chicha fermentada (*wijein' na*, *mana'na*) quando na chegada dos convidados, que calculam o momento a partir da data em que receberam o convite.

Da mesma forma que no *tamara*, os convidados chegam pela floresta, pintados com os mesmos motivos de jenipapo e, segundo alguns informantes, pintados também com urucum (o que difere do *tamara*). Montam acampamento em uma clareira na floresta, aberta especialmente pelos anfitriões.

Enquanto as mulheres convidadas permanecem durante dois dias na clareira, cantando ininterruptamente sem entrar na aldeia (o que só farão na última noite), os homens convidados entram e saem da aldeia, várias vezes, até a última noite, quando, juntamente com as mulheres, permanecem na aldeia.

Os homens convidados entram na aldeia (atualmente, na região das casas do Posto) soprando as flautas

---

(67) Atualmente mistura-se açúcar à chicha doce, mas não à chicha azeda.

hũroroin' e escondidos atrás de uma barreira formada por folhas de palmeiras, transportadas por eles mesmos. Não cantam, e, quando falam, sugerem relações sexuais com as mulheres dos anfitriões: "*hũroroin', wan ta' man ina me , wan ximamam xi awi mata*" ("*hũroroin'*, vou ter relações sexuais com uma mulher. Você teria relações sexuais com ela se fosse bonito, bom"). *XiWaram* , *OroEo* do Negro-Ocaia, convidado no *hũroroin'* em Santo André (concebido como território *OroNao'* (*nao'* é o nome para morcego e também para um tipo de fruto), exclamou ao entrar na aldeia (Posto): "*Kao' ta nao' ina ne ,kũt ta nao' ina* " ("Eu vou comer *nao'* , vou colher *nao'* "). As mulheres de Santo André revidaram: "*Main xikat nem* ?" (Onde está seu pênis?) (68).

Os homens convidados entram na aldeia ferozes, destruidores. Diz-se que *A'am Tara* , convidado no Negro-Ocaia "disfarçado" em jaguar, matou uma galinha a dentadas. Os anfitriões estimulam esse comportamento colocando, de acordo com os relatos da festa de Santo André e do Negro-Ocaia, galinhas na frente de homens convidados, para que eles as matem (69). Além de atacarem animais (e

---

(68) No relato do *hũroroin'* observado por Von Graeve (1977:Apêndice M), os homens convidados chamavam as mulheres anfitriãs para relações sexuais. Elas, embaraçadas, recusavam. *Jimain* , um convidado, já bêbado, gritava que queria fazer sexo com as mulheres: "*Wan ki' ra* " ("Venha para cá fazer sexo").

(69) Ainda no relato de Von Graeve, Paletó, homem convidado, entrou na aldeia como jaguar, *kopakao'*, desenhado com pintas pretas em jenipapo. Os anfitriões "atiraram" nele, "matando-o".

mulheres), os homens convidados invadem as casas dos anfitriões; na festa em Santo André, chegaram a destruir os telhados de algumas delas. Eles são *hotowa* (vento). As mulheres anfitriãs exclamam: "*Maki' na ka mana' kaka* " ("estão chegando aqueles que estão com raiva"), e revidam: passam lama e breu nos cabelos deles (*kawija nonom*), e em Santo André chegaram a perseguí-los com vassouradas.

No final de cada investida dos convidados, eles são castigados pelos homens anfitriões, que os fazem beber grandes quantidades de chicha azeda. Dizem, ao oferecer a chicha, frases como: "*An hwet ka'jün ; Xümü jün pain tokwa, win* (70)*ne ka jikat kain xirim ma*" ("Tragam ele para fora. Vinguem-se dele com chicha, por que ele quebrou a casa") (71). De pé, ou sentados em banquinhos, os convidados (homens) bebem a chicha azeda, que lhes é oferecida diretamente na boca, em panelas, pelos homens anfitriões (72). É importante que se beba toda a chicha oferecida (não se pode recusar) e, para suportar maiores quantidades, os Wari' vomitam, muitas vezes.

Depois de beberem e vomitarem muito, alguns

---

(70) *Win* é o verbo para "fazer igual" e neste contexto, como na guerra, tem o sentido de vingança.

(71) Barbara Kern (informação pessoal) fez a seguinte tradução livre dessa frase "Ele quebrou a casa, agora ele tem que pagar, tomando chicha até cair "morto".

(72) Beth Conklin (informação pessoal) observou que algumas vezes mulheres também ofereciam chicha azeda, apesar de esta ser claramente uma função masculina. Von Graeve (1977:Apêndice M) observou que os homens convidados sentavam-se no *kaxa'* (casa dos solteiros) para beber.

homens (convidados) caem, rígidos e inconscientes. Diz-se que eles morreram: "*mi' pin nana* , *kono' pin nana* (73). O nome específico para esse estado de inconsciência por chicha azeda é *itam*, e se caracteriza, inicialmente, por intensa rigidez muscular. Braços e pernas da pessoa "morta" são flexionadas repetidamente, de modo a relaxá-los (74). Ela é então transportada para algum lugar, que pode ser uma casa da aldeia, onde permanece desacordada até a madrugada do dia seguinte, quando é então banhada, juntamente com os outros no mesmo estado, pelos anfitriões (homens), com água morna (75). Quando a água é jogada nos olhos, dizem os Wari', os desacordados levantam imediatamente, de um salto. Agora, eles enxergam completamente: "*kirik pin nonon* ". Quando perguntei a um homem porque eles esperavam o dia seguinte para despertar os inconscientes, ele respondeu que acordá-los no meio da noite seria arriscado: "Tá doido ainda. Pode pegar um pedaço de pau por aí, pode bater nos outros".

Durante dois dias os homens convidados entram e saem da aldeia, como jaguares, como o vento, invadem,

---

(73) É interessante a comparação desse rito com o reahu Yanomami, onde os convidados e anfitriões embebedam-se mutuamente com chicha azeda de banana, até que um deles, "morre". (Albert, 1985:457-458).

(74) De acordo com Von Graeve (1977:Apêndice M), o *itam* é caracterizado pelo sangramento da boca. Um homem em *itam* , contraído, morde a boca até sangrar. Segundo Barbara Kern (informação pessoal) o *itam* estaria relacionado a uma viagem do *jam* ao mundo dos mortos. Meus informantes não confirmaram esse fato.

(75) *Pixija'* é um dos nomes para este banho.

predam e são castigados com chicha azeda, "morrem" e são despertados. Enquanto isso, as mulheres convidadas, sentadas em linha na clareira, cantam ao som de um pequeno tambor de caucho, *towa* (miniatura daquele que se toca no *tamara*), as *ijain je e'* (76), as canções femininas. A voz é fina, agudíssima. A batida do *towa* feminino, ritmada, é mais rápida que aquela do *tamara*. A melodia é única (e diferente do *tamara*) e as letras parecem constituir um repertório finito, de origem ancestral, preservado na memória das mulheres. Não se compõem novas letras, que são curtas e, aparentemente, tematizam elementos da natureza como pássaros, árvores, e atividades do dia a dia (77).

Para as convidadas, as mulheres anfitriãs levam alimentos e chicha doce. Em oposição, os homes convidados, que bebem chicha azeda, não ingerem qualquer

---

(76) De acordo com Barbara Kern, *ijain* seria a forma arcaica de *jain* , que é o verbo "estar inquieto", agitado; *je* , a 2ª pessoa do plural, imperativo, e *e'* uma partícula do imperativo. Uma tradução aproximada seria "fiquem inquietos, agitados".

(77) Estas letras são de difícil transcrição e tradução porque há nelas muitas palavras arcaicas, assim como nas letras dos *tamara* (Barbara Kern, informação pessoal). Aparentemente, estes dois tipos de música privilegiam temas diferentes: os *tamara* falam principalmente de disputas e relações sexuais ilícitas, enquanto os *ijain je e'* parecem privilegiar temas amenos relacionados à natureza. Há entretanto a possibilidade de que a natureza serviria aí de metáfora a situações sociais propriamente ditas, o que poderia, então, aproximar esses dois tipos de música. As mulheres, ao dizerem "fiquem agitados, inquietos", que é o refrão de todas as músicas, poderiam estar mesmo excitanto os homens anfitriões, que, efetivamente, simularão com elas atos sexuais.

alimento. Comer, os impediria de vomitar e eles ficariam inchados por excesso de chicha, o que poderia lhes causar até mesmo a morte: "*Mo tara kao' kaka ,omka we' kaka , kono' tarata* ." ("Se eles comessem, não vomitariam. Morreriam, talvez").

Os homens anfitriões não bebem chicha azeda. Durante a festa eles tocam, dois a dois, ininterruptamente, um tambor feito de dois pequenos troncos ôcos, suspensos por cipós como balanços, que os Wari' denominam *tao' to* (que é o verbo para "prender dentro") ou *pana* ("madeira"). Toca-se-o com baquetas de madeira. Vez por outra, esses tocadores (que serão, então, substituídos por outros) irão à clareira da floresta (possivelmente com mais outros homens anfitriões) simular relações sexuais com as mulheres convidadas, que cantam, sentadas. Enfiam os paus que usam para tocar o tambor entre as pernas das mulheres que, sem parar de cantar, defendem-se fechando-as (78). Como acontecia no *tamara*, esses homens fazem interferências diretas no toque do tambor feminino, simulando situações. Há relato de um *hũroroin'* em que um dos homens anfitriões, fingindo-se de preguiça, colocou a mão sobre o *towa* interrompendo a música e ofereceu à tocadora uma miniatura de arco e pequena flecha, dizendo: "*Maki' na wijam* " ("chegou inimigo") e, apontando os homens (anfitriões), mandou-a flechar.

---

(78) De acordo com Von Graeve, os homens dizem que vão ter relações sexuais com elas (1977:Apêndice M). De acordo com o mito, entretanto, os homens que tocam este tambor não podem ter relações sexuais durante este período, ou o som de seu tambor não será ouvido à distância.

Na noite do segundo dia as mulheres convidadas entram na aldeia; sentando-se em linha em local previamente preparado ou designado, recomeçam a cantar, prosseguindo por toda a noite (79). Na manhã seguinte, os homens anfitriões, em linha, de pé em frente às mulheres convidadas (que continuam a cantar), dançam e cantam, sacudindo grandes chocalhos de bambu ôco cheios de caroços de milho. Essa dança enérgica, com passos para frente e para trás, é acompanhada por canções em voz firme e grossa, que os Wari' denominam *Mana' na xomin'* ("A preguiça está com raiva"). Uma das letras (a música é invariável), que também pode ser cantada pelas mulheres na melodia do *ijain je e'*, diz o seguinte: "*Mana' na pa' xima inon xomin' e', Ximon , Ximon*". (Tradução livre: "Você está com raiva de mim, eu disse para a preguiça"; *Ximon* é nome próprio masculino). Outras letras, que alguns homens cantaram para mim, falavam exatamente a mesma coisa, variando apenas a espécie do animal envolvido. Assim, uma delas diz: " *Mana na pa' xima inon piwa e', Ximon , Ximon* (onde *piwa* é cotia)(80).

Assim termina a festa. Os convidados partem, deixando na aldeia anfitriã as flautas *hïroroin* e o *towa* feminino. Segundo os informantes, essas flautas serão jogadas fora, o caucho que cobre o *towa* será retirado e a panela de

---

(79) Quando os homens convidados estarão, provavelmente, desacordados, em *itam*, ou mesmo bebendo ainda da chicha.

(80) Se esses homens anfitriões simularam, durante toda a festa, relações sexuais com essas mulheres, é interessante pensar nessa dança, na qual um grande chocalho é balançado em posição vertical entre as pernas, como uma alusão ao ato sexual.

argila preservada para ser novamente coberta para outra festa. Os convidados, da mesma forma que no *tamara* , partem levando presentes, como flechas: " *kÜt pi' pin nanain kiwo* " ("Eles levam todas as flechas").

Hwitop'

A descrição será baseada no *hwitop'* que assisti em Tanajura em abril de 1987 e em relatos dos Wari' sobre *hwitop'* do passado.

A festa em Tanajura foi parcialmente organizada pela FUNAI, para comemorar o Dia do Indio, fornecendo transporte para os Wari' de todos os Postos chegarem a Tanajura. Assim, se tradicionalmente os *hwitop'* eram realizados entre membros de dois subgrupos vizinhos ou mesmo de um único subgrupo, na festa em Tanajura os convidados eram de diferentes grupos e diferentes Postos, sendo os anfitriões os Wari' de Tanajura. De acordo com os informantes, entretanto, sejam os anfitriões e os convidados do mesmo subgrupo ou de subgrupos diferentes (ou, como em Tanajura, de vários Postos e subgrupos diferentes), eles são concebidos, na festa, como dois grupos estrangeiros entre si. Foi o que aconteceu há pouco tempo no Negro-Ocaia, quando realizaram um *hwitop'* interno. A aldeia (Posto) dividiu-se em duas metades e "uma virou *tatirim* (estrangeiro) pra outra".

É uma festa de curta duração: um só dia. Como no *hÜroroin'*, os homens anfitriões oferecem chicha de milho

azeda, preparada com antecedência e armazenada em um tronco (aqui, de tamanho bem menor), aos convidados, que bebem muito, vomitam e "morrem" (*itam*). Mas há uma diferença: no *hwitop'* as mulheres convidadas também bebem da chicha azeda e vomitam, mas, como bebem pouco, não "morrem" (81). Passemos ao começo da festa.

Homens e mulheres convidados, pintados com jenipapo e urucum (82), chegam pela floresta e dirigem-se imediatamente para a aldeia anfitriã, dançando em linha e deslocando-se lateralmente, soprando pequenas flautas de bambu (*tarakon*) e tocando um pequeno *towa*, tambor de caucho. De acordo com os informantes, a música evoca os sons de diversos animais, como nhambu, sapos, etc. A pintura em jenipapo tem também motivos animais: jaguar, cobra, gavião...

Enquanto os convidados, homens e mulheres (aparentemente sempre, como em Tanajura, em menor número) (83) deslocam-se dançando pela trilha, que termina dentro da aldeia junto ao tronco de chicha, homens anfitriões oferecem a eles panelas cheias de chicha azeda. Bebe-se e

---

(81) Os bebedores de chicha azeda são, tipicamente, homens.

(82) Na festa em Tanajura eles não estavam pintados, e chegaram quase que diretamente do rio. Von Graeve (1977:Apêndice M) descreve um *hwitop'* e comenta que os convidados chegam na clareira pintados com jenipapo, com penas nos cabelos e trazendo, às costas, pequenos cestos efeitados. No *hwitop'* os anfitriões fazem o convite aos visitantes.

(83) No *hwitop'* observado por Von Graeve, somente duas mulheres dançaram.

vomita-se muito. Como no *hũroroin'*, os homens anfitriões não bebem da chicha azeda, e os convidados não podem ingerir qualquer alimento.

Em Tanajura, antes dos convidados começarem a dançar, os anfitriões colocaram no chão algumas galinhas com os pés amarrados, em linha. Um número igual de homens convidados colocou-se diante das galinhas. Perguntei a uma pessoa se aqueles homens iam flechar as galinhas e ela respondeu-me que, sendo eles jaguares, iriam matá-las com as mãos (na realidade, cada homem matou uma galinha a pauladas). Por isso, esses homens foram obrigados a beber mais chicha do que todos os outros (como castigo por terem matado as galinhas). Quando a maioria dos convidados, bêbada e exausta de tanto vomitar, já não aguentava nem mesmo ficar de pé (muitos não conseguiram chegar dançando até o tronco de chicha), os homens que mataram as galinhas, em pé, parados, tinham que beber uma panela atrás da outra de chicha azeda, que os anfitriões levava-lhes à boca. Mães e esposas colocaram-se atrás deles apoiando-os e cuidando para que não caíssem no chão. Quando um deles ameaçava cair, faziam-no sentar em um banco, para que pudesse suportar mais chicha.

No chão, diante deles, corria um rio de vômito. Ainda restava um pouco de chicha no tronco e eles deviam bebê-la; era importante que aguentassem a maior quantidade possível, sem cair.

Depois de um tempo, *Wem Nao'*, um dos matadores de galinha, caiu rígido no chão; *Wem Parawan*, sua mãe,

deitou-lhe cuidadosamente a cabeça em seu colo. Outros homens flexionaram seus braços e pernas, contraídos, até que relaxaram. *Wem Nao'* gemia; as pessoas exclamavam: "*kŭp non tokwa* " ("A chicha o fez inchar"). Depois de um tempo, ele contraiu-se novamente e homens correram a ajudá-lo, não só flexionando seus membros, mas também sussurrando em seu ouvido (para que ele voltasse a ouvir, disseram). João Mucura foi o segundo a cair. Carregaram-no, comentando: "*Pa' pin nonon João Mucura*" ("Eles mataram João Mucura") (84). Vários outros homens caíram, mas depois de algum tempo levantaram-se, assim como *Wem Nao'* e João Mucura, sem que ninguém lhes tivesse banhado com água morna (85). Quando acordavam lhes era dada mais chicha. A festa só acabou, ou melhor, esses homens só pararam de beber (porque havia muito ninguém dançava), quando toda a chicha acabou, o que aconteceu na noite deste mesmo dia.

---

(84) No reahũ' Yanomami (com o qual já sugerimos uma comparação do *hŭroroin'*), quando um convidado começa a vomitar, cheio de chicha de banana, seu "adversário" exclama: Ele morre! Minha agressão teve sucesso! (Albert, 1985:457).

(85) Mais tarde os Wari' disseram-me que não houve *itam* (estado típico de inconsciência por chicha azeda), nesse *hwitop'* , porque a quantidade de chicha teria sido insuficiente. De acordo com Von Graeve, só é considerado *itam* quando a pessoa morde a boca fazendo-a sangrar. Na descrição desse autor (1977:Apêndice M), *A'ain Kaxŭn* , um convidado (hoje habitante do Negro-Ocaia), caiu rígido e os anfitriões flexionaram seus membros. Ele gemia alto e, quando relaxava, os anfitriões lhe davam mais chicha. Depois de um tempo ele "morreu" e sua boca começou a sangrar. Paletó, outro convidado (e também habitante atual do Negro-Ocaia), caiu e os anfitriões fizeram-no cheirar formigas maceradas, o que o fez acordar.

Tradicionalmente, os convidados em *itam* eram banhados na tarde do mesmo dia, despertando. No final da festa, neste mesmo primeiro dia, os anfitriões dançavam *hwitop'* (em linha, soprando pequenas flautas e tocando o tambor) por um pequeno período. Os convidados, ao partir, levavam flechas de presente (e talvez também outras coisas), como nas outras festas. Os instrumentos eram deixados na aldeia anfitriã.

De acordo com os relatos sobre um *hwitop'* ocorrido no Negro-Ocaia, havia dois pequenos troncos com chicha, um em cada metade da aldeia. Os moradores de uma metade, soprando flautas e tocando pequenos tambores, dançando, foram até o tronco da metade oposta, bebendo chicha. Quando um dos troncos esvaziou-se, os papéis cerimoniais inverteram-se: os anfitriões tornaram-se convividados e foram beber chicha na outra metade.

Revelando a afinidade

Não é nosso objetivo aqui realizar uma análise exaustiva desses ritos, e a descrição minuciosa de cada um deles tem como intenção primeira a documentação etnográfica.

Os ritos eram realizados, tradicionalmente, entre membros de dois subgrupos diferentes e, quando não, anfitriões e convidados eram, dizem os Wari', "como estrangeiros" um para o outro. Atualmente essas festas realizam-se entre dois Postos que, como já disse, são concebidos aí como

equivalentes dos subgrupos tradicionais. Efetivamente, quando os habitantes de um Posto aguardam os de outro Posto como convidados para uma festa, referem-se a eles pelo nome do subgrupo dominante no Posto. Assim, por exemplo, os Wari' do Lage tornam-se, nessa ocasião, os *OroMon* .

Parece assim que, se a desorganização pós-contato gerou uma impossibilidade material (e possivelmente lógica) de realização dessas festas por um longo período, os impedimentos foram hoje superados, e se modificações ocorreram nos ritos, elas não foram substanciais, como também não foram as modificações lógicas na estrutura social wari'. Passemos então ao tema central desses ritos:

No primeiro *tamara* a que assisti em Tanajura, quando os convidados já estavam dançando dentro da aldeia, ouvi alguns homens anfitriões, ao lhes oferecerem alimentos, chamarem-nos cunhados (em português). Isso me deixou surpresa, já que até então jamais tinha ouvido um Wari' chamar o outro por um termo de afinidade. Como já disse, os Wari' costumam usar como vocativo somente termos de consangüinidade ou nomes próprios. Pessoas (Wari') desconhecidas são chamadas por termos tais como *aji'* (irmão mais velho), *we'* (irmã mais velha), *xa'* (irmão ou irmã mais novo), *pa'* (avó materna), dentre outros que indicam proximidade e sugerem relações cognáticas. Mesmo aqueles com os quais se tem laços reais de afinidade são frequentemente chamados desta forma. O uso de termos de afinidade como

vocativo conota, na maioria das vezes, uma certa hostilidade.

Tendo observado o uso do termo "cunhado" no *tamara*, comecei a perguntar aos informantes, especialmente aos velhos do Negro-Ocaia, sobre o uso de termos de afinidade nas festas tradicionais. Segundo todos eles, nos três tipos de festas, os anfitriões chamam os convidados como afins. Dizem frases como: "*An ta koxa'ma namori*" (Vou me casar com sua irmã, irmão de minha esposa).

Quando conversávamos sobre o uso desses termos no *hïroroin'*, um homem explicou-se que termos como *aji'*, *xa'*, *te'* ("pai"), são usados pelas mulheres ao oferecerem chicha doce, no cotidiano, a seus cognatos reais. No rito, disse ele, oferece-se chicha azeda a cunhados.

Sempre que os Wari' evocavam espontaneamente as frases a serem ditas aos convidados, eles os chamavam *namori* (WB, WZ). Somente quando eu lhes perguntava se era possível tambem chamá-los *nem* (ZH), eles assentiam e chegavam mesmo a dizer que falavam frases como: "*Tok rain tokwa nem*" ("Beba chicha, marido de minha irmã"), ou mesmo outras como: "Minha esposa (*mana*), vamos deitar hoje à noite!", ou "Beba chicha minha sogra". Que anfitriões e convidados são afins no rito, está claro. Mas se, enquanto afins, os convidados caracterizam-se somente como *namori* ou não, só será possível desvendar na análise dos ritos.

No *hïroroin'*, homens e mulheres convidados

Desempenho	*TAMARA*	*HÜROROIN'*	*HWITOP'*
Anfitriões: Homens	Oferecem alimentos e ironizam os convidados.	Tocam o tambor *pana*. Atacam sexualmente as mulheres convidadas. Oferecem chicha azeda aos homens convidados.	Oferecem chicha azeda aos convidados
Anfitriões: Mulheres	Observam e ironizam os convidados. Não oferecem alimentos.	Preparam a chicha azeda. Recebem propostas sexuais dos homens convidados.	Preparam a chicha azeda e observam a festa.
Convidados: Homens	Dançam e cantam músicas masculinas. Tocam *towa*. Submissos, não revidam críticas ou ironias. São alimentados passivamente e não se saciam.	Sopram flautas *hüroroin'*. Desejam sexo com as mulheres dos anfitriões. Predam animais domésticos. Destroem casas. São castigados com chicha azeda em excesso.	Dançam, sopram pequenas flautas e tocam tambores. Atacam animais domésticos. Castigados com chicha azeda.
Convidados: Mulheres		Cantam músicas femininas. Tocam pequeno *towa*. Permanecem na floresta quase todo o tempo. Protegem-se dos ataques sexuais dos anfitriões.	O mesmo que o dos homens. Mas não ficam inconscientes com a chicha azeda e nem atacam animais.
Músicas	*Tamara*. Música masculina. Temas centrais: relações sexuais ilícitas, trocas inadequadas de comida.	Flautas *hüroroin'* - homens convidados. *Pana* e chocalhos - homens anfitriões. *Ijain je e'*, músicas femininas, acompanhadas pelo *towa* - mulheres convidadas.	Sons de animais. Flautas pequenas e pequenos *towa* - homens e mulheres convidados.
Alimentação	Alimentos cozidos/assados e "pré-digeridos". Chicha doce.	Chicha azeda - dos anfitriões aos homens convidados. Chicha doce e alimentos sólidos - das mulheres anfitriãs à mulheres convidadas.	Chicha azeda - dos homens anfitriões aos homens e mulheres convidados.
Pintura Corporal	Jenipapo com motivos naturais caracterizando o período de permanência na floresta. Urucum caracterizando a entrada na aldeia. Aparentemente exclusiva dos convidados de ambos os sexos.	Jenipapo com motivos naturais e urucum. Aparentemente exclusiva dos convidados de ambos os sexos.	Jenipapo com motivos naturais e urucum. Aparentemente exclusiva dos convidados de ambos os sexos.

chegam juntos pela floresta e, de acordo com todos os informantes sobre os ritos tradicionais, pintados de jenipapo (86) com motivos relacionados à natureza, especialmente aos animais. Mas, enquanto as mulheres permanecem na floresta, como que identificadas ao meio ao qual se mimetizaram, os homens penetram na aldeia anfitriã. Vejamos como se caracteriza essa penetração.

Os homens entram na aldeia trazendo consigo a floresta, pois que caminham parcialmente escondidos dentro de uma barreira de folhas de palmeira. Do círculo de folhas projetam-se, para o alto, as flautas *hũroroin'*. Os homens querem comer (e é mesmo esse verbo que usam algumas vezes) as mulheres dos anfitriões. Elas, provocativas, insinuam que eles são, na verdade, impotentes. Mas se os atos sexuais não passam de insinuações, o mesmo não acontece com outras propriedades dos anfitriões, todas elas relacionadas à aldeia, domínio feminino (87): animais domésticos e casas. Os homens convidados são, então, jaguares: atacam galinhas com as mãos e mesmo a dentadas (88). Como o vento, atacam e destróem parcialmente os telhados das casas. Perseguidos pelas mulheres em atitude jocosa, os homens convidados serão efetivamente castigados (o verbo é *win* e significa "fazer

---

(86) Alguns informantes falam, também de uma pintura em urucum.

(87) Veja essa idéia em Meirelles (1986:210)

(88) Veja as observações de Von Graeve (1977:Apêndice M) sobre a atuação de Paletó no *hũroroin'*.

igual"; no sentido negativo, relaciona-se à vingança) pelos homens anfitriões, obrigados a não recusar o excesso de chicha azeda que lhes é oferecido. Antes de nos determos neste castigo peculiar, passemos ao papel ritual das mulheres convidadas.

Na floresta, as mulheres cantam músicas que aparentemente falam da natureza mas que, como vimos, podem constituir metáforas sutis de convites sexuais (a falta de informações precisas sobre a temática das letras femininas não nos permite ir além). Essas mulheres são frequentemente visitadas pelos homens anfitriões, que chegam mesmo a lhes enfiar pelas pernas os paus com que tocam o tambor. É inevitável associar o papel ritual dessas mulheres ao dos convidados no *tamara*. O instrumento musical, *towa* , é o mesmo, apesar do menor tamanho. Assim como os convidados do *tamara* , essas mulheres permanecem dois dias na floresta e entram na aldeia na última noite. Submetem-se passivas às brincadeiras dos homens anfitriões que, "mimetizados" em animais, fazem-lhes parar de tocar o *towa* para que os observem e interajam com eles. Mas, se as semelhanças são muitas, as diferenças não parecem menos significativas: as músicas masculinas, *tamara* , explicitam claramente sua temática sexual, diferentemente das músicas femininas, *ijain je e'* , que, se se referem a isto, é por meio de metáforas. Enquanto no *tamara* a alimentação é central, motor de toda a ação (com a chegada da comida os convidados devem dançar), isso não parece ocorrer em relação aos alimentos oferecidos pelas mulheres anfitriãs, dizem os Wari', às convidadas. No

hũroroin', os homens anfitriões que atuam todo o tempo com as mulheres convidadas, não oferecem a elas comida, mas chicha azeda aos seus maridos. De acordo com a descrição dos Wari' (a ausência de observação direta do *hũroroin'* é certamente um problema), a alimentação oferecida às mulheres convidadas não tem um caráter subjugante como aquela do *tamara* e, evidentemente, como a chicha azeda.

O que parece claro no *hũroroin'* é que, enquanto as mulheres convidadas interajem com os homens anfitriões, os homens convidados relacionam-se também com eles, mas através das mulheres (dos anfitriões). Na verdade são elas que preparam a chicha azeda, meio mesmo dessa relação entre os homens. A relação entre esses "casais trocados" é marcada pelo desejo sexual. A relação dos homens convidados com as mulheres dos anfitriões é associada ao ataque às galinhas e às casas, evidenciando-se assim como relação de predação, direcionada às propriedades dos anfitriões. Os homens convidados, *kopakao'* (jaguares), são evidentemente predadores dos bens alheios.

Enquanto isso, os homens anfitriões são também predadores das mulheres dos convidados, que, pintadas com motivos naturais, dentro da floresta, são mesmo presas (89). Já na aldeia, a dança final, na última manhã da festa, onde os homens anfitriões sacodem compridos chocalhos ver-

---

(89) O que é interessante aqui é a aparente inversão, pois que um dos motivos principais dessa pintura (aqui feminina, mas idêntica à masculina) é o jaguar, caracteristicamente predador.

ticais diante dessas mulheres que continuam a cantar, é alusão evidente ao ato sexual. Mas há um detalhe interessante: os Wari' dizem (referenciados no mito) que os tocadores de *pana*, homens anfitriões, estão interditados de praticar sexo durante a festa.

Evidentemente as relações entre os sexos no *hïïroroin'* são extremamente complexas, e muito mais poderia ser dito a partir da observação direta. Mas, se isso não foi possível, é impossivel não tomar o *hïïroroin'*, diante de sua evidente complexidade, como referência para a análise dos outros ritos, que, sob determinados ângulos, parecem constituir recortes do *hïïroroin'*.

Se os convidados no *hïïroroin'* são claramente predadores de mulheres ou de objetos e bens a elas relacionados, não é tão evidente o papel de predador dos homens anfitriões, se consideramos que só os convidados são castigados por isso, e que os anfitriões estão, na verdade, "impotentes" durante o rito. É importante então caracterizar esse castigo, de modo a melhor discernir os papéis rituais de homens convidados e anfitriões.

A chicha azeda é produzida pelas mulheres dos anfitriões. O milho moído é cozido em água e depois mastigado por elas, o que provoca a fermentação. A chicha azeda é então como que duplamente cozida, pois que a fermentação pode ser vista como uma continuação, agora natural, do processo de cozimento. A relação entre a chicha azeda e o repasto canibal do rito funerário surge, então,

inevitavelmente. Antes de tudo porque são os próprios Wari' que fazem a relação: de acordo com a escatologia, enquanto o cadáver está sendo devorado na terra, o *jam* do morto bebe chicha azeda no mundo subaquático, vomita e fica inconsciente, exatamente como os convidados do *hÜroroin'* (e *hwitop'*). É ainda possível ir além, quando pensamos no preparo desses dois repastos: a carne do morto e a chicha azeda. Veremos adiante que o cadáver é deixado apodrecer antes de ser assado, e o apodrecimento tem o caráter explícito de um cozimento (veja adiante a análise do canibalismo funerário). Assim, o cadáver, para se tornar repasto , é duplamente cozido: apodrecimento ("cozimento natural") + assamento ("cozimento cultural"). Ora, essa é também a "maneira de cozinha" da chicha azeda, que comporta, entretanto, uma inversão: primeiro a cozinha cultural e depois a "cozinha natural" (fermentação) (90). Mas aqui evidenciam-se, então, dois níveis de relação: beber chicha azeda equivale, no nível simbólico, a ser assado/ devorado; e a própria chicha azeda relaciona-se, enquanto produto, à carne a ser comida no funeral.

Mas, se é possível pensar a escatologia como um mito, é preciso encontrar, então, no próprio mito, a

---

(90) É importante deixar claro que no caso da chicha azeda sou eu, e não os Wari', quem chama o processo de fermentação de "cozimento natural", ao contrário do que ocorre com o apodrecimento, associado por eles ao cozimento. Entretanto, sendo essa associação entre chicha azeda e devoração parte do discurso wari', é inevitável relacionar os repastos no que diz respeito às respectivas formas de preparo

relação entre a chicha azeda do *hÜroroin'* e a chicha azeda subaquática. Na versão *OroAt* do mito *Hwijin*, que analisaremos com mais cuidado adiante, após uma festa *hÜroroin'* o herói cai na água, lugar dos mortos, onde lhe é oferecida chicha azeda. Na versão *OroNao'*, *Hwijin*, ao invés de beber chicha azeda sob a água (lugar dos mortos), é devorado pelos *Orotapan*, habitantes do mundo subaquático.

Se a relação entre o rito e o mito está presente no próprio mito, é possível pensá-la também no rito. Se isso é verdade, ou seja, se beber chicha azeda (vomitar e ficar inconsciente) é simbolicamente equivalente a ser devorado, os homens convidados no *hÜroroin'* estavam sendo transformados, de predadores, em presas. Essa relação é também evidente em outro mito, *Jao Panajũ*, que resumirei brevemente (veja em anexo a versão integral). Todos os animais desapareceram, e os Wari' não podiam mais caçar. Ao descobrirem que os animais estavam sob á água, resolveram encher um tronco com chicha (azeda) e convidá-los para um *hÜroroin'*. Os animais subiram, do fundo do lago em que estavam, como predadores, flechando os Wari', que foram obrigados a se protegerem. Então estes ofereceram chicha azeda aos animais, que beberam muito, vomitaram e ficaram inconscientes ("morreram"). A partir daí eles se transformaram em presas e os Wari' puderam caçar novamente. O que é interessante no final do rito é o episódio da cotia que, ao condenar os animais a morrerem flechados pelos homens, faz um discurso muito semelhante ao de *Pinom*, que condena os Wari' a serem presas quando mortos (ao

canibalismo).

Mas a relação entre o *hÜroroin'* e o rito canibal vai além, e talvez somente através da associação entre mito e rito (não tão arriscada, já que contida no próprio mito), seja possível esclarecer o papel de *namori* que, segundo os informantes, é atribuido aos convidados. Como disse, os Wari' insistiam em dar como exemplos de frases ditas pelos anfitriões aos convidados no *hÜroroin'*, aquelas em que o termo de afinidade *namori* (WB, WZ) está presente. É possível então pensar no mito de *Pinom*, mito de origem do canibalismo funerário, onde a relação *nem* (ZH) / *namori* (WB, WZ) está também presente. Os Wari' que roubaram o fogo de *Pinom* estão na posição de *namori* (porque *Pinom* é chamado *nem*) e são condenados, pelo roubo do fogo, a serem assados sobre o fogo e devorados, quando mortos. A partir da análise do mito (veja adiante), o fogo surge como simbolicamente associado às mulheres. É possível dizer então que, de acordo com esse mito, a origem do canibalismo, associada ao roubo do fogo, está simbolicamente associada à troca de mulheres. Mas a troca no mito se dá no sentido contrário ou seja, ao invés de ir do doador (*namori*) ao tomador (*nem*), vai do *nem* ao *namori* e, nesse sentido, é menos uma troca do que um retorno e, no mito, associado ao roubo. Tomar uma mulher do *nem* é como tomar de volta a própria irmã e, assim, a origem do canibalismo estaria associada à negação da aliança, ou dos termos da aliança: doador (*namori*) e tomador (*nem*) não são, de acordo com a terminologia, categorias coincidentes; aquele que recebe

uma irmã não dá outra em troca. Desejar uma mulher do *nem* é não aceitar a troca da forma que ela é, ou seja, não-simétrica.

Essa relação parece estar presente também no *hũroroin'* . O oferecimento de chicha azeda é um equivalente simbólico da devoração canibal, ou seja, os convidados são castigados pelos anfitriões, "transformados" em presas. Exatamente como no mito de *Pinom*, aqueles que se tornarão presas são chamados *namori* (WB, WZ). Isso nos sugere que a predação sexual que caracteriza as relações entre os sexos no *hũroroin'* pode ser pensada como uma "predação de irmãs", da mesma forma que no mito.

Mas isso nos deixa com alguns problemas. E a relação entre os homens anfitriões e as mulheres dos convidados, também se configura dessa forma? E porque os Wari' concordam que é também possível chamar os homens convidados de *nem* ou outros termos de receptores (marido da filha, etc.)? As duas questões parecem constituir um só problema. Se os homens anfitriões predam as mulheres convidadas, eles não se caracterizam como predadores em nenhum outro momento do rito (em oposição aos homens convidados), a não ser quando devoram simbolicamente os homens convidados, o que sugere, entre outras coisas, a relação entre a troca de mulheres e o serviço funerário, enquanto predação, o que já evidenciamos acima. O que não está claro é se aqui a predação é também caracterizada como "predação de irmãs". Mas, se os homens convidados também

podem ser chamados *nem* (ZH) pelos anfitriões, a relação de "predação de irmãs" tem, dessa forma, duplo sentido. Mas os homens anfitriões não são, por isso, castigados com excesso de chicha azeda, ou simbolicamente devorados, a não ser que pensemos novamente no mito de *Pinom* , onde aquele que instituiu o canibalismo, torna-se, também ele, presa canibal. O duplo sentido (em termos físicos e não semânticos) da predação canibal é explicitado em sua própria origem. Para fundamentar essa idéia no rito, voltemos ao duplo simbolismo da chicha azeda: ato de devoração, ela é também a própria substância devorada, porque associada simbolicamente ao respasto funerário. Talvez se possa dizer que aquele que oferece chicha azeda devora, mas também oferece um repasto funerário.

Se há essa revesibilidade no *hïlroroin'*, é preciso pensar agora nos outros ritos. Ora, no *tamara* e no *hwitop'*, há uma breve e incompleta inversão no final do rito, quando os anfitriões colocam-se no papel de convidados (91). Essa inversão só não está presente no *hïlroroin'* . Talvez seja possível pensar que a dicotomia sexual marcada somente no *hïlroroin'* é apenas suporte lógico da reversibilidade dos papéis, que se evidencia de outra forma no *tamara* e no *hwitop'*.

Se as semelhanças entre o *hwitop'* e *hïlroroin'* são evidentes, é também evidente a diferença: as mulheres

---

(91) Segundo os informantes, essa inversão era também característica no passado.

convidadas bebem chicha azeda. É possível pensar que, associadas aos homens, essas mulheres tenham também o papel ritual de predadoras. Mas como se explica isso, se a predação de animais domésticos, que caracteriza o papel dos homens convidados no *hũroroin'*, está estreitamente associada, como no *hũroroin'*, à predação sexual de mulheres? Como mulheres poderiam ser predadoras de mulheres? Ora, se mulheres não podem desejar esposas ou parceiras sexuais, elas podem querer suas irmãs de volta. Nesse sentido, o termo *namori* (WB, WZ) adequa-se também a essas mulheres convidadas. Enquanto os homens convidados no *hwitop'* são bebedores típicos de chicha azeda, pois a bebem em excesso e ficam inconscientes, e portanto são eles os castigados pela predação, as mulheres, bêbadas (mesmo porque "não sabem beber") são também transformadas em presas, não enquanto mortas, mas em presas sexuais. E é isso que falam os homens anfitriões antes do *hwitop'*: comeremos as mulheres bêbadas. Dessa forma elas se associam às mulheres convidadas do *hũroroin'*, enquanto presas dos homens anfitriões. Se a chicha azeda é trocada tipicamente entre homens e simboliza, no rito, a troca de mortos, ela tem como que um duplo sentido, já que associda à predação de mulheres, onde o sentido duplo ("mão-dupla") no rito é evidente.

Mas, e o *tamara*, o que tem a ver com tudo isso? No *tamara*, a música e a alimentação chamam a atenção. As músicas são masculinas e falam principalmente de sexo ilícito e de trocas alimentares desiguais. Comecemos pela

hipótese de que as mulheres que dançam no *tamara* são "como homens", no sentido explicitado pelos Wari' de que os convidados típicos do *tamara* são homens, o que colocaria esses convidados em posição simétrica e inversa em relação ao grupo de convidados no *hïroroin'*, que permanece na floresta e toca *towa* : mulheres. Mas há duas grandes diferenças: a primeira é a música que caracteriza cada um desses grupos, a segunda é a alimentação. Os convidados no *tamara* recebem chicha doce e alimentos excessivamente preparados pelos homens anfitriões, enquanto as mulheres convidadas recebem alimentos, aparentemente de maneira não marcada pela passividade, das mulheres anfitriãs, que não mantêm com elas qualquer outro tipo de relação durante o rito. Mas vejamos com mais cuidado em que consistem essas músicas e essa alimentação no *tamara*. As músicas falam de relações de predação entre afins, no duplo sentido: sexual e alimentar, e desta forma são equivalentes aos atos dos homens convidados no *hïroroin'* e *hwitop'*. Efetivamente, os homens anfitriões no *tamara* aguardam os convidados com bordunas, que são as armas utilizadas nas brigas entre doadores e tomadores de mulheres no momento da ruptura da aliança: *mixita*.

A partir daí será possível estabelecer um paralelo entre o alimento do *tamara* e a chicha azeda? Como vimos, o oferecimento de comida no *tamara* é subjugante. Os Wari' são obrigados a comerem (mesmo que, efetivamente, o desejem) uma comida que lhes é enfiada pela boca; e continuam com fome. Se o percurso dessa comida é da boca ao

estômago, ele parece ser realizado com dificuldade: comem "sem vontade", o que se relaciona também com um aparente excesso de comida (é-se obrigado a abrir a boca ainda cheia para deixar entrar uma outra colherada). Além disso, ao chegar ao estômago, é como se não tivesse chegado, pois não sacia. Nesse sentido, esse alimento assemelha-se à chicha azeda, mas aqui teríamos um anti-alimento atenuado. Mas como é preparada essa comida? As carnes são bastante cozidas (ou moqueadas), partidas em pedacinhos e misturadas aos alimentos vegetais, também já partidos (pamonha) ou naturalmente "pulverizados" (farinha). É possível pensar esse preparo como um hiper-preparo ou mesmo como um cozimento seguido de digestão, parcial. Ora, essa digestão, que é equivalente ao processo inicial de digestão ocorrido na boca, ou seja, mastigamento (que parte) e mistura, tem relação evidente com o mastigamento da chicha na boca das mulheres- de modo a induzir a fermentação, e consequentemente com o processo de apodrecimento, enquanto pré-cozimento natural, do repasto canibal. Há ainda os palitinhos.

Veremos adiante que a carne do morto é oferecida (pelos cognatos reais do morto aos afins) em pequenos pedaços, que devem ser comidos usando-se pauzinhos como palitos. No *tamara*, muitas vezes os anfitriões oferecem os pedaços de carne, pamonha e frutas, espetados em palitos de pau, que levam à boca dos convidados. Mesmo a chicha doce oferecida no *tamara* pode ser identificada à chicha azeda, já que, no clímax do rito, na entrada dos convidados na aldeia anfitriã, ela é oferecida dos homens anfitriões ao convidado

tocador de *towa* (necessariamente um homem nesse momento) em excesso, o que pode obrigá-lo a vomitar para suportar novas quantidades, exatamente como quando a chicha é azeda.

Se assim associamos os homens, enquanto convidados característicos do *tamara*, aos homens convidados no *hïïroroin'*, não definimos a relação entre os primeiros e as mulheres convidadas no *hïïroroin'*. É possível que o tamara realize, de certa forma, uma redução sintética do *hïïroroin'*, ao fundir os papéis dos homens e mulheres convidados do segundo em convidados (tipicamente homens) do primeiro, evidenciando novamente a relação entre predação sexual e canibalismo. Acredito que se tivéssemos mais informações sobre o *hïïroroin'*, especialmente em relação ao desempenho das mulheres convidadas e às suas músicas, poderíamos ir além no estabelecimento de paralelos entre o *tamara* e o *hïïroroin'*. Mas é preciso, antes de tudo, saber parar, mesmo com a certeza de que há tanto ainda para ser dito sobre esses ritos.

Os ritos definem as relações de hostilidade e agressão entre os subgrupos como sendo relações de afinidade. Marcam ainda a dissolução da aliança: as irmãs doadas são tomadas de volta. Vimos, entretanto, que os papéis rituais são "reversíveis", não só em ocasiões diferentes (um subgrupo era ora convidado, ora anfitrião) mas ainda em uma mesma festa: os anfitriões podem chamar os convidados como aliados doadores (*namori*, WB, WZ) mas também como aliados tomadores (frequentemente *nem*, ZH). Além disso,

no *tamara* e no *hwitop'* há uma pequena inversão no final do rito, e no *hÜroroin'* o duplo sentido da "predação de irmãs" não se revela somente pelo uso da terminologia, mas também pelo desempenho. Essa reciprocidade predatória ritual está em aparente contradição com a assimetria terminológica entre *nem* e *namori*. Os ritos sugerem uma "destroca" simétrica de irmãs que, em termos lógicos, dada a assimetria *nem* / *namori*, não poderiam ter sido simetricamente trocadas. Tudo se passa como se o elemento que fica oculto, dilacerado entre o rito e o cotidiano, fosse exatamente a troca de irmãs, terceiro termo entre a troca não-simétrica entre *nem* e *namori* e a negação recíproca da aliança. Como sugerimos anteriormente (veja pág. 39), o que poderíamos chamar, a título de hipótese, de ideologia subjacente de troca simétrica, parece se expressar também nas "trocas deslocadas" que evidenciamos nos dados genealógicos do Negro-Ocaia, quando, por exemplo, primas paralelas são trocadas no lugar de irmãs reais. Mas esta é somente uma hipótese, que gostaríamos de desenvolver em uma outra ocasião.

Vimos que os Wari' concebem-se como um grupo de cognatos, diferenciando então, em gradiente, os parentes próximos, não-casáveis, dos parentes distantes, casáveis. Não havendo posições genealógicas ou terminológicas pré-determinadas de afinidade, esta é introduzida com o casamento. Casando-se, os parentes distantes (*nari paxi*) revelam-se afins, o que introduz no grupo uma carga de hotilidade que é logo desmarcada: já na cerimônia de casamento os aliados afirmam que, apesar dele, não se

tornarão rivais; tratam-se gentilmente, repartem seus alimentos e continuam a se chamar por termos de consanguinidade, que marcam a existência de laços de substância entre eles. O casamento traz a aliança mas não a afinidade (porque hostil). Os afins reais, de parentes distantes que eram, passam a ser tratados como parentes próximos.

Nas brigas de borduna (*mixita*), a posição de afins, parentes distantes, desses aliados é tornada evidente, mas justamente quando a aliança é desfeita: a mulher adúltera é devolvida. Nas festas, as coisas se passam de maneira análoga: desfaz-se a aliança ("destrocam-se" as irmãs) justamente com aqueles que são explicitamente chamados afins.

Dessa forma, os Wari' tornam a afinidade como que "inexistente": ela é revelada justamente quando não exite (mais) (91a)

Os estrangeiros, com costumes estranhos, sotaque diferente, etc., são o suporte simbólico ideal da alteridade predatória que caracteriza a afinidade. São eles os adversários "ideais" do *mixita* (veja pág. 203), e é com eles que se ritualiza a afinidade. A afinidade é, para os

---

(91a) Um comentário de Viveiros de Castro (1989:35) sobre os sistemas "dravidianos" da Amazônia, parece ser bastante adequado aqui, para o nosso sistema "Crow-Omaha": "O reino dos afins" se acha internamente dividido, por um quiasma que o reparte em regiões simétricas e inversas: de um lado, temos afins sem a afinidade; de outro, a afinidade sem afins. Termos e relações divergem, separados pela mesma linha que separa o ato da potência".

Wari', uma relação de predação, marcada pela hostilidade. Ela é, então, deslocada espacialmente, para territórios longíguos, (92) caracterizando aqueles que, enquanto classe, não são desejados como aliados (93).

O rito funerário

A doença fatal

Para os Wari', a morte já começa com a doença fatal. Parentes próximos (cognatos reais) em torno do doente, cantam (*aka*, singular; *awaran*, plural) a melodia fúnebre, interrompida por fortes acessos de choro. Nesse canto, fala-se dos feitos do doente, referindo-se a ele por termos de consangüinidade: "Meu irmão mais velho (*aji'*), que

---

(92) É interesante a comparação, já sugerida anteriormente, dos ritos wari' com o reahũ Yanomami, rito relacionado ao consumo das cinzas dos mortos, e realizado entre comunidades vizinhas politicamente aliadas. Para Albert (1985:539): "Toute se passe donc comme si le reahũ s'efforçait de réduire toute altérité sociale et politique dans et entre les groupes qu'il réunit à une relation d'affinité potentielle". Veja ainda Albert (1985:539-541).

(93) É possível que, assim como a distinção entre parentes próximos/distantes é concebida em forma de gradiente, também o seja aquela entre cognatos/afins. Assim, um estrangeiro vizinho (por exemplo, os *OroEo* em relação aos *OroAt*) seria "menos estrangeiro" e portanto "menos afinizável" (e justamente por isso mais "casável") do que um estrangeiro associado a um território distante, o que nos ajudaria a pensar o fato de que os casamentos exogâmicos do passado ocorriam, na sua maioria, entre subgrupos vizinhos. Mas isso só seria verdade num certo nível, já que as fronteiras de um território eram menos espaciais do que lógicas, pois produtoras de uma identidade específica.

pescava comigo, que caçava comigo..."(94). A melodia é única, mas a letra, criada no exato momento, é individual. Cada pessoa refere-se ao doente por um termo de consangüinidade específico, sendo também particulares as lembranças de suas realizações (95). Todos cantam ao mesmo tempo, choram, e o som, à distância, assemelha-se a um grande gemido.

Do grupo de carpidores são os parentes próximos, como cônjuges, pais, filhos e irmãos, que choram mais intensamente e cuidam do doente, apoiando ao colo sua cabeça e ajeitando seu corpo na tentativa de, encontrando posição mais confortável, aliviar sua dor.

Na doença de *Maxïïn Hat*, o próprio doente também cantava: "Eu vou morrer e tenho só uma filha, só uma..." ao que os carpidores respondiam: "Ele vai morrer..." A doença grave deve ser partilhada. Certa vez *Topa'*, esposa de *Maxïïn Hat*, foi internada em um hospital em Guajará-Mirim, em estado grave após um aborto espontâneo. Fui visitá-la e, como estava voltando aquele dia mesmo para o Negro-Ocaia,

---

(94) Esse canto é o mesmo cantado quando na morte. Segundo os Wari', no passado distante, cantava-se somente os termos de consangüinidade característicos da relação de cada cantador com o morto, nada se falando sobre as realizações dele. O mito fala de uma jovem, *Piro*, que tendo sido raptada por inimigos quando criança, ao retornar, fugida, aos Wari', ensinou a eles o modo atual de se chorar um morto, que ela havia aprendido com os inimigos. É interessante a comparação do canto fúnebre wari' com a fala dos parentes Yanomami diante da morte (Albert, 1985:383-4)

(95) Como já disse, os choros dos diferentes subgrupos são algo distintos quanto à melodia.

perguntei a ela se desejava mandar alguma notícia para sua filha Juliana (*Tokohwet*), de cinco anos. *Topa'* respondeu: "Diga a ela que a mãe dela está muito doente e vai morrer".

Aparentemente, o momento exato da morte não é marcado. Como o canto/choro fúnebre, a morte também começa na doença grave (96). *Mamxũn Wi* disse-me que, algumas vezes, observa-se um último suspiro, mas que as principais características fisiológicas definidoras da morte irreversível são a interrupção da pulsação dos vasos sangüíneos (*Om pin na karapitaxi'*) e o esfriamento do corpo. De qualquer forma, constatada a morte, o choro intensifica-se, e ao grupo de parentes próximos pode se juntar qualquer outro Wari', já que todos se consideram cognatos do morto, e é dessa forma que se referem a ele no canto.

Algumas vezes, no lugar de termos simples de consangüinidade, usa-se, para os afins reais, uma tecnonímia, cujo momento privilegiado de uso parece ser o canto fúnebre. Essa tecnonímia é constituída por termos relacionais, que têm como base a primeira geração descendente. Assim, na morte do marido da irmã (*nem*), ego feminino pode chorar (o que não a impedirá de comer, como veremos adiante) referindo-se ao morto por um termo simples de consangüinidade ou pela tecnonímia, quando o chamará "*kwerekũn homaijũ*" (carne de meus filhos), pois que os filhos da irmã são também seus

---

(96) É importante lembrar que, para os Wari', todo estado de inconsciência, como aquele por bebedeira de chicha azeda, é também chamado morte (*ka mi' pin wa* = "morte").

filhos. Da mesma forma um sogro (WF) pode chorar um genro (DH) chamando-o "*kote kakama waram jina*" (pai de meus netos) (97), ou um genro (DH), sua sogra (WM), chamando-a "*kopa' kakama mana panxita*" (avó materna de meus filhos). Mesmo cônjuges choram-se por termos de consangüinidade simples ou tecnonímia: um marido pode chamar a esposa morta de "*jikakam homaijũ*" (mãe de meus filhos), e uma esposa o marido morto de "*kwerekekem homaijũ*" (carne de meus filhos). Se no dia a dia evita-se o uso vocativo de termos de afinidade, essa atitude parece ser enfatizada no momento do canto fúnebre. Mesmo aqueles que vão comer, afins, dizem-se cognatos do morto por meio do canto (98).

No entanto, aqueles que não são cognatos reais do morto, quando choram, o fazem por breves períodos, intercalados por conversas animadas na periferia do velório. Há uma postura característica para se chorar um morto: agachada com um dos joelhos mais elevados que o outro, onde se apóia a cabeça. Caracteristicamente, aqueles que choram (um morto ou um doente) não se pintam com urucum, tintura que cobre o corpo de homens, mulheres e crianças no dia a dia: "*Omka awaran xirao' kaka mawin. Awaran e' nana*" ("Eles

---

(97) Para os Wari', todo plural que envolve dois gêneros (masculino e feminino) é feminino. Daí o uso de *jina* (DD).

(98) Paletó sugeriu, certa vez, que era possível chorar-se usando o termo *namori* (WB, WZ) e *wanimi* (♀ DH). Entretanto, as pessoas que o estavam ouvindo, riram, como se essa idéia fosse estranha a eles. Parece, então, que se o uso desses dois termos específicos de afinidade é possível no canto fúnebre, ele não é frequente.

não choram pintados com urucum. Eles somente choram"). Somente com o fim do luto os Wari' voltam a se pintar. O doente também não é pintado com urucum (e também não com jenipapo, de uso exclusivo das ocasiões rituais, e que também marca o fim do luto), a não ser com o urucum mágico do xamã, após uma sessão de cura. Da mesma forma, o cadáver não é pintado (99).

Os preparativos

Tomarei como base para a descrição do funeral o rito tradicional, a partir de inúmeras e detalhadas descrições de informantes que participaram de funerais desse tipo. Atualmente, os cadáveres são chorados por dois ou três dias e depois enterrados. Presenciei apenas uma morte, de uma criança, a partir da qual farei algumas observações comparativas no decorrer dessa descrição. Sobre o abandono após o contato (1956/69), do rito tradicional, que envolve a devoração do corpo do morto, falaremos adiante.

Com a morte, os parentes diferenciar-se-ão, em suas tarefas funerárias, entre parentes verdadeiros, próximos (*iri' nari*) e parentes distantes (*nari paxi*), a quem os Wari' referem-se como *xũkũn wari'* ("outra gente"). Os primeiros, que já se caracterizavam pelo choro

---

(99) Com exceção de crianças sem pai, assassinadas logo após o nascimento, pintadas de urucum como forma de neutralização do sangue materno que lhes cobre o corpo externamente.

ininterrupto e pela proximidade do doente, vão apenas organizar o funeral. Os outros, a seu pedido, vão cuidar dos preparativos, manipular o cadáver cru e comê-lo assado.

Como sabemos, não é possível determinar com precisão as categorias terminológicas constitutivas de cada um desses grupos. Entretanto, enquanto grupo mínimo, os *iri' nari* do rito funerário coincidem com o grupo mínimo dentro do qual o casamento é proibido (vide supra pág. 35), com exceção dos cônjuges (W, H) que, tornados consubstanciais com o casamento, estão interditados de comer o morto (100). Os *nari paxi* ou *xẅkẅn wari'* seriam efetivamente os afins reais (com exceção do cônjuge), que no dia a dia são incorporados como *iri' nari* , mas também qualquer parente distante, da categoria casável.

Logo após a morte, um *iri' nari* do morto (101), co-residente, frequentemente um irmão real, escolhe dois jovens rapazes do próprio grupo local, mas da categoria *xẅkẅn wari'* (frequentemente um cunhado) como mensageiros (102). Solicita-lhes que partam imediatamente para avisar os

---

(100) Meirelles (1986:408) aponta a relação entre as categorias interditadas de comer o morto e aquelas "cobertas pela proibição do incesto". No entanto, a autora inclui os cônjuges (W, H) na categoria de comedores do morto, o que é considerado absurdo pelos Wari' (em unanimidade).

(101) Durante a descrição desse rito, sempre que falarmos em *iri' nari* e *naxi paxi* ou *xẅkẅn wari'*, estamos tomando o morto como referência (ego).

(102) Isso nos coloca um problema, quando o morto é um homem, se considerarmos que o grupo local era idealmente constituído por uma família extensa patrilocal. Mas, como vimos, homens deslocavam-se para viver, por períodos intercalados, em residência uxorilocal, o que supõe que freqüentemente viver-se-ia no mesmo grupo local que um cunhado (WB, ZH).

iri' nari residentes em outros grupos locais. O cadáver não pode ser cortado e assado antes da chegada de todos os *iri' nari* ou estes ficarão magoados e enraivecidos.

Os rapazes partem correndo e não devem parar no caminho para nada. Tem-se pressa, já que, se é necessária a presença de todos os *iri' nari*, o cadáver, ao ser assado, pode estar podre, mas não muito (103). Chegando na primeira aldeia, contam brevemente a história da morte. Os *iri' nari* começam imediatamente a chorar, e partem o mais rápido possível para a aldeia do morto, sem levar pertences ou quaisquer alimentos para a caminhada. Frequentemente são acompanhados por seus cônjuges (ou seja, por pessoas da categoria *xÜkÜn wari''*). Dessa aldeia partem, em seguida, outros dois rapazes, *xÜkÜn wari'* , para avisar uma próxima aldeia, e assim sucessivamente, até que todos os *iri' nari* estejam avisados. Parentes mais próximos (dentre os *iri' nari*) devem chegar primeiro à aldeia do morto. Dessa forma, pode acontecer que parentes mais distantes tenham que esperar no caminho, antes da entrada na aldeia, a chegada dos primeiros (104).

A melodia fúnebre, cantada já durante todo o caminho, intensifica-se na chegada à aldeia e no encontro entre os *iri' nari*, principalmente no encontro com o

---

(103) Isso parece corroborar a hipótese, confirmada pelo discurso wari' e pelos escassos dados genealógicos, que os Wari' procuravam casar-se dentro do mesmo subgrupo ou, quando não, em subgrupos vizinhos. Somente dessa forma seria possível percorrer, em tempo útil, as aldeias em que viveriam pelo menos a maior parte dos *iri' nari* .

(104) Informação pessoal de Beth Conklin, a partir de relatos coletados por ela.

cadáver. Pessoas se abraçam chorando, jogam-se no chão, perdem os sentidos, abraçam-se ao cadáver. Aqueles que estiveram presentes durante a doença, *iri' nari* , contam aos que chegam todo o processo da doença.

No velório de um menino de aproximadamente 1 ano a que estive presente no Negro-Ocaia, os parentes dos vários Postos foram avisados pelo rádio, mas somente aqueles que habitavam os Postos vizinhos (Santo André e Tanajura) puderam chegar, de canoa ou trazidos pela voadeira da FUNAI. Como a criança morreu no hospital em Guajará-Mirim, pela manhã, a notícia da morte chegou aos parentes co-residentes também pelo rádio, exceção feita à mãe e ao pai da criança, que a acompanhavam no hospital. Com a notícia, os *iri' nari* começaram a chorar imediatamente, reunindo-se na casa dos avós maternos do morto, onde ele vinha residindo. Na tarde desse mesmo dia o corpo chegou, acompanhado dos pais e de outros parentes (de Santo André) que embarcaram no caminho. Nesse momento, o choro intensificou-se na casa do morto. Alguns *iri' nari* vieram ao porto receber o barco, chorando e gritando. *Mamxũn* , o pai do morto, teve que ser carregado até a casa onde se chorava, e onde o corpo seria velado. Foi retirado o estrado de paxiúba e três das quatro paredes da casa. O corpo foi colocado no chão (já chegou enrolado em panos dentro de uma caixa de papelão) e circundado pelos parentes mais próximos que choravam agarrando-se a ele. Em torno desse grupo situavam-se os *xũkũn wari'*, que choravam por alguns momentos e depois iam conversar na periferia. Alguns deles, enquanto não choravam, cuidavam dos *iri' nari*,

que chegavam mesmo a desmaiar, quando eram então retirados do centro do círculo, para que se recuperassem. *Mamxũn*, o jovem pai do morto, ao desmaiar foi massageado pelos xamãs locais: ele havia deixado de ver e ouvir; não desejava mais viver. *Orowam* (FF) também deixou de ver e ouvir e, xamã, tornou-se jaguar. Sem visão, não mais reconhecia os Wari' como seus parentes e sim como presas, preparando-se, então, para atacá-los, no que foi impedido pelos outros xamãs. O corpo foi velado durante toda a noite e praticamente todos os adultos do Posto sentaram-se por alguns momentos para chorar o cadáver (*Orowaokũn*, *xũkũn wari'*, disse-me, ao se aproximar do grupo de carpidores após ter conversado animadamente por quase toda a noite: "vou ajudar a chorar"). Na manhã seguinte, o corpo foi enterrado no "cemitério" rio acima.

Voltemos ao rito tradicional. O cadáver deve ser chorado não em sua própria casa, mas, de preferência, na casa de um irmão (MS, FS, MZS, FBS) ou pai (F, FB) (105), onde também será construído o moquém funerário e realizada a refeição canibal. Presentes todos os *iri' nari*, devem ser iniciados os procedimentos para o moqueamento do cadáver que, dado o tempo decorrido desde a morte (geralmente 3 a 4 dias) encontra-se já em estado de putrefação. Conta-se que parentes próximos costumavam se esfregar no cadáver para que

---

(105) Aparentemente, fosse o morto do sexo masculino ou feminino, eram os parentes masculinos que organizavam o funeral. É possível que mulheres que morressem longe de seus parentes próximos tivessem o funeral preparado por seus cônjuges até a chegada do pai ou irmãos, ou então pelo parente mais próximo presente na aldeia.

o líquido que dele escorria não caísse no chão (" *Xiram pa' nonon* " - "eles têm pena dele"). Alguns chegavam mesmo a lamber o morto, o que era interpretado como tentativa de suicídio, pois equivaleria a comer o morto, um consubstancial. Outras pessoas, enfiando-lhes o dedo na garganta, obrigavam-nos a vomitar (106).

Um *iri' nari*, de preferência um pai ou irmão do morto, pede, cantando em solo (uma melodia um pouco diferente daquela do canto, fúnebre), a alguns homens da categoria *xɨkɨn wari'* que providenciem o moquém funerário e a lenha necessária. Nesse canto, que será repetido em cada fase do funeral, o cantador, organizador do funeral, chama os *xɨkɨn wari'* por termos de consangüinidade. A(s) pessoa(s) solicitada(s) reponde(m), também cantando na mesma melodia, chamando o organizador e também o morto por termos de consangüinidade (veja exemplos desses cantos na descrição que se segue do ato da devoração). Os *xɨkɨn wari'* (aqueles responsáveis pela execução do funeral), atendendo ao pedido, providenciam o moquém (*kitam*) funerário, que será formado por um esteio de cada casa da aldeia (*panajikon xirim* - "pau da casa") e pintado com urucum (107). A lenha utilizada como combustível é, frequentemente, do tipo chamado por eles

---

(106) Dizem que um homem *OroNao'* lambeu o corpo de sua filha morta, em episódio recente no Negro-Ocaia. Por isso, dizem, ele adoeceu gravemente após o enterro. Comer um consubstancial é auto-canibalismo.

(107) No funeral a que estive presente, o caixão foi construído por homens da categoria *xɨkɨn wari'*, com as madeiras da parede da casa em que o defunto vivia.

kijam (não identificada), de combustão lenta. A lenha é amarrada em feixes com cipós (*makori xe*), pintada com urucum e enfeitada com penas de aves.

Pronto o moquém e a lenha, os *xïkïn wari'* responsáveis pela tarefa, informam ao *iri' nari* organizador do funeral, que irá então verificar se as tarefas foram realizadas a contento (108), acompanhado de outros parentes próximos. Chorando em solo, o *iri' nari* vai então pedir a um deles, *xïkïn wari'* (que será o responsável pela execução do funeral), que corte em pedaços o cadáver.

O preparo do cadáver

O organizador, *iri' nari* , canta: "*Wak ron aji' ta. Wara kirik kirik om na kwerekïn kwajiri ta jeo'* " ("Corte meu irmão mais velho. Eu não quero mais ver o corpo de nosso - plural inclusivo - irmão, meu avô"). Essa frase foi dada como exemplo na descrição de um dos funerais e, se os termos de consangüinidade variam com o morto e com a relação entre o executor e o organizador, é importante ressaltar que o organizador, da categoria *iri'nari*, chama o responsável pela execução, da categoria *xïkïn wari'* , por um termo de consangüinidade (aqui, *jeo'*) e refere-se ao morto como irmão

---

(108) Beth Conklin (informação pessoal) coletou informações sobre um discurso específico para esse momento. Os *iri' nari*, olhando a lenha, diriam: "Nunca mais quero ver essa lenha", no caso de homens que já tenham perdido vários irmãos, ou então, "nunca vi essa lenha", no caso de homens que perderam seu primeiro irmão. A frase poderia ser traduzida também como "nunca vi esse fogo", já que a palavra para lenha, *xe* é a mesma palavra para fogo.

de ambos *Kwajiri* é o termo *aji'* (eB) na 1ª pessoa do plural inclusivo). O *xÜkÜn wari'*, cantando na mesma melodia, pode, de início, negar-se a cortar o cadáver, dizendo-se triste, com pena, até que, com a insistência do *iri' nari* , ele concorda: "*Ma*" (está bem). O *iri' nari* então diz: "Que o teu irmão te acompanhe", sugerindo que os irmãos do *xÜkÜn wari'* o ajudem na tarefa.

O cortador então diz ao seu irmão que eles devem realizar a tarefa com rapidez (como exemplo, disseram-me a frase: "Vamos cortar rápido nosso irmão"). Sobre uma esteira de palha, o cadáver é cortado com uma lâmina afiada de bambú (*mapat*) (109). Não tenho informações precisas sobre o modo de cortar. Parece que, inicialmente, se faz um corte longitudinal no tronco e retiram-se os órgãos internos, que são postos de lado. Separa-se então os braços, as pernas e a cabeça, e o tronco é cortado em pedaços menores (110). Segundo Paletó, o cortador protege o rosto com um anteparo, para que não lhe espirre na boca o sangue do cadáver. É comum também que, nesse momento, um *iri' nari* coloque-se sob o cadáver que, está sendo cortado, de modo que o sangue não caia no chão. O cortador só irá lavar as mãos sujas de sangue depois que o cadáver estiver assado.

---

(109) Beth Conklin (informação pessoal) tem informações de que a lâmina não deveria ter sido utilizada antes para nenhuma outra tarefa.

(110) Esse modo de cortar parece idêntico à forma como os Wari' cortam as presas de grande porte, que serão moqueadas.

O fígado e o coração (111) são colocados em recipientes de folhas costuradas (o mesmo que se usa para se assar/cozinhar pamonha, assar peixes pequenos, gongos e as vísceras de algumas presas) e postos a assar, juntamente com os pedaços (relativamente grandes) do cadáver, sobre o moquém. As genitálias masculina e feminina são jogadas diretamente no fogo, assim como os intestinos e demais órgãos (com exceção do coração e do fígado). Segundo Paletó, algumas vezes os intestinos eram entregues a um *iri' nari* , que então chorava agarrado a ele (Paletó dá, como exemplo, a filha do morto). Depois o cortador, que será também o assador (112), tinha que arrancar, quase à força, os intestinos do colo do *iri' nari*, para jogá-lo no fogo (113). Os miolos e os olhos são comidos dentro da própria cabeça. Cabelos e unhas são colocados em uma panela de barro (*tapaxi'*) e jogados no fogo (queimados).

O cortador vai também cuidar do assamento do corpo e das vísceras no moquém, até que fiquem completamente prontos (*jam'*). Nesse interim ele deve ter cuidado para não levar à boca as mãos sujas de sangue. Há o caso do pai de

---

(111) Há algumas divergências sobre comer ou não o coração. Para alguns informantes ele é simplesmente queimado, jogado diretamente no fogo.

(112) Como disse, parece que havia um responsável, que era auxiliado por um outro homem, seu irmão.

(113) Alguns informantes dizem que os intestinos não eram queimados, mas jogados no mato, o que parece estranho, já que não só o corpo mas todos os pertences do morto eram destruídos pelo fogo.

Xi' Waram que, ao assar um cadáver, lambeu (*xikot*) seu próprio dedo sujo de sangue. Ao retornar à sua aldeia, após o funeral, ele foi devorado por um jaguar: aqueles que ingerem sangue cru morrem devorados por jaguares, e transformam-se, eles mesmos, em jaguares. Depois de completamente assado o corpo, o cortador/assador lava as mãos, às vezes usando barro branco (*horowa*), e as unta com urucum, concebido como neutralizador de sangue. Dessa forma, elimina-se o perigo da ingestão de sangue, caso se leve, descuidadamente (mesmo após a lavagem), as mãos à boca (114).

Muitas vezes, enquato o corpo estava sendo assado, um *iri' nari* jogava-se diretamente no fogo funerário, desejando morrer para acompanhar o morto. Outras pessoas presentes, atentas, arrastavam-no rápidamente para fora. Essa tentativa podia causar à pessoa sérias queimaduras (115).

---

(114) Frequentemente os Wari' dizem que o cadáver não tem mais sangue, pois todo ele transformou-se em água (*kojikon jama*) no processo de apodrecimento que, de certa forma, inicia-se já na doença, quando todo o sangue concentra-se na região do coração e endurece (*xao*). Quando lembrei-lhe deste fato, Paletó sustentou que o cortador/assador devia untar as mãos com urucum, não por causa do sangue, mas por causa de *kojikon jama* ("caldo do cadáver"). Para conceito análogo, relativo ao coalhamento do sangue antes da morte e consequente ausência de sangue no cadáver, entre os Krahó, veja Carneiro da Cunha (1978:109).

(115) *Pakao'* mulher *OroAt* do Negro-Ocaia, contou que seu pai jogou-se no fogo quando o filho dele estava sendo assado. Atualmente, parece ser frequente a atitude que observei no funeral do Negro-Ocaia, que pode ter relação com esse ato tradicional, ou mesmo com o ato de colocar-se sob o cadáver enquanto estivesse sendo cortado: *iri' nari* empilham-se sob o cadáver; aquele da base da pilha desmaia e é retirado por outras pessoas. É possível que essa atitude tenha sido, ela mesma, frequente também no passado.

O ato da devoração

As vísceras (fígado e coração), que ficam assadas antes da carne, são devoradas primeiro, logo assim que estejam prontas. Segundo os Wari', a carne propriamente dita começa a ser comida ao entardecer, o que não parece ser uma regra, mas uma tendência. Sendo o moquém preparado pela manhã (o que parecia ser frequente), era necessário todo um dia para que a carne ficasse completamente assada. Os Wari' dizem, brincando : "*kote ne karawa*" ("Presa grande") (116). De qualquer forma, a devoração das vísceras e da carne é realizada de maneira idêntica, ou seja, de acordo com os mesmos procedimentos rituais.

Assada, a carne passa a ser manipulada por um *iri' nari*, frequentemente por aquele (ou aqueles) que vem até então organizando o funeral. Ele vai desfiá-la (*i'*) em pedaços muito pequenos ("*hwijimain kwerekÜn jama*" - "pequenos pedaços de carne do cadáver") que serão colocados sobre uma esteira, trazida pelos *xÜkÜn wari'* , disposta no chão da mesma casa onde o corpo foi assado. Partem também pequenos pedaços de pamonha assada, preparada por mulheres da categoria *xÜkÜn wari'* (as mulheres *iri' nari* não param de chorar e, portanto, não realizam este tipo de atividade). Toda a carne do morto, inclusive as vísceras, deve sempre

---

(116) Um único homem, *Wao Tokori*, respondeu-me, quando lhe perguntei por que se dizia que os mortos eram comidos ao entardecer, o seguinte: "*Ta xio tarain kwerexi' tara* " ("Talvez para que o nosso corpo - dos vivos - esfrie"). Para os Wari', um corpo quente é um corpo doente; curar é esfriar (*xio*).

ser comida acompanhada de pamonha, a forma ideal de se comer qualquer tipo de carne (117).

O *iri' nari* vai então cortar pequenos pedaços de madeira que serão utilizados como palitos pelos *xãkãn wari'*, os comedores do morto. A carne do morto deve ser comida muito delicadamente. Os pequenos pedaços de carne e pamonha são espetados nestes palitos e levados à boca. Menos do que uma interdição aos *xãkãn wari'* (manipuladores do cadáver cru e em assamento) de manipular a carne assada, os palitos marcam "maneiras de mesa" específicas.

Preparada a "mesa", o *iri' nari* organizador do funeral, ou como também parece possível, outro *iri' nari* tão próximo quanto o primeiro, inicia um canto solo dirigindo-se a cada *xãkãn wari'* por um termo de consangüinidade, pedindo-lhe que coma o morto (referido por um termo de consangüinidade na 1ª pessoa do plural inclusivo). Alguns relatos falam de comedores relutantes, que inicialmente recusam-se a comer, dizendo-se tristes demais para isso. Outros falam de comedores ávidos, que mostram desejo em comer a carne mesmo antes que os *iri' nari* acabem de desfiá-la (eles choram enquanto desfiam a carne). Essa última atitude é sempre criticada pelos Wari'. Certa vez perguntei a Paletó se os

---

(117) Segundo alguns informantes, se ingerida pura, a carne apodrece nas vísceras, provocando diarréias. A pamonha a ser comida no repasto canibal deve ser assada e não cozida (de acordo com o mito, a pamonha assada tem origem anterior à cozida), por que a primeira é de preparo mais rápido e tem cheiro menos forte. Há relatos de cadáveres comidos com macaxeira cozida e não pamonha, durante a falta de milho na época das epidemias pós-contato.

iri' nari não ficavam com raiva daqueles que se recusavam a comer, e ele respondeu que, ao contrário, tem-se raiva somente dos que comem alegres, como se comessem *karawa*, presa (118). Foi Paletó quem desfiou a carne de seu irmão mais velho (*aji'*), e seu pai foi, cantando de casa em casa, convidar os *xũkũn wari'* a comer. Há também um relato em que um irmão mais novo convida os comedores. Ao convidar uma mulher para comer, ele disse: "Venha comer nosso irmão mais velho (*kwajiri*), minha irmã mais velha (*we'*). A mulher recusou-se: "*Xiram pa' ....kwerekũn kwajiri, xa'*"("Eu tenho pena do corpo de nosso - inclusivo - irmão mais velho, meu irmão mais novo"). Ele convida também os meninos a comerem: "*kao' ...kwerekũn kojeo' ma*" ("Coma o corpo de seu avô"). Os comedores, usando pauzinhos como palitos, devem aparentar tristeza e não avidez. *Orowam* explicou: "*Omka kao' hap ... xijexũt*" ("Não nos comemos rápido entre nós"); "*wari'* não é bicho, é gente".

Homens, mulheres e crianças já um pouco crescidas (aproximadamente maiores de 10 anos), são comedores possíveis. Crianças comem sempre pequenas porções e, segundo os Wari', as mulheres geralmente não gostam de comer mortos, por não suportarem a carne podre. Assim, se os mortos wari' frequentemente são assados já podres, é possível dizer que os homens são os comedores típicos de mortos. Mas há tam-

---

(118) Ou inimigo, que se come com raiva: "*kao' mana'nana , omka nari ka*" ("Eles comem com raiva, não é parente"). No enterro a que assisti, enquanto homens, tipicamente da categoria *xũkũn wari'*, cavavam a sepultura, um deles disse: "Tô cavando porque parente pediu. Não faço à toa, senão Wari' fica bravo".

bém homens adultos que sempre se recusaram a comer. *Hwerein Pe e'*, um homem de cerca de 70 anos, diz que nunca comeu carne de Wari', porque comia-se como carne de caça, o que o fazia sentir muita pena: "*Kao' ak karawa ka xina wari'* . *Xiram pa' ina kwerekÜn* ". ("Os *wari'* comiam como se fosse *karawa* . Eu tinha pena do corpo dele"). Além disso, pessoas que ficam muito tristes por determinada morte, podem, mesmo sendo *xÜkÜn wari'*, comportar-se como *iri' nari* típicos, chorando initerruptamente e se recusando definitivamente a comer.

Devorado o corpo, os *iri' nari*partem o crânio do morto e convidam os *xÜkÜn wari'* a chupar (*xak*) os miolos e os olhos, já assados (119). A carne do morto não precisa ser totalmente comida. Após três ou mesmo quatro dias aguardando-se a chegada de todos os *iri' nari*(aparentemente são eles os imprescindíveis e não os *xÜkÜn wari'*, comedores), o cadáver já está em processo de putrefação ao ser assado: "*Mija na ka memerem ka na jama*" ("O cadáver já está muito inchado") (120). Quando muito podre (*kÜnÜ*), come-se só um pouquinho da carne e o resto é jogado no fogo. Aqueles que conseguem comer essa pequena porção, o fazem aparentemente com muito sacrifício, vomitando várias vezes em sucessivas tentativas (121). Mesmo que alguns relatos falem de corpos

---

(119) Segundo Paletó, os miolos são comidos diretamente com as mãos. Não tenho outras informações a respeito.

(120) Um cadáver foi, recentemente, velado durante 4 dias no PI Ribeirão (Beth Conklin, informação pessoal).

(121) O que nos faz lembrar novamente da associação com a chicha azeda nas festas, enquanto anti-alimento. No entanto, enquanto aqui vomita-se porque podre, vomita-se a chicha azeda porque se a ingere em excesso.

totalmente queimados e não devorados (não por causa da podridão, mas, segundo os Wari', por medo de contaminação pela doença de origem "civilizada" que havia matado a vítima), os Wari' aparentemente insistiam em executar a devoração, nem que fosse de um pequeno pedaço. Quando pessoas morriam atacadas por jaguares ou assassinadas por inimigos, seus corpos eram, sempre que possível, total ou parcialmente resgatados, levados à aldeia ou assados e devorados in loco. Muitas vezes, já bastante podres, eram parcialmente comidos e depois queimados.

Tipicamente, um cadáver wari' (adulto) apodrece antes de ser assado. Só desta forma será possível a presença de um grande número de parentes próximos ao funeral. Apenas em situações de emergência, ou atípicas, o cadáver é imediatamente assado após a morte. Como exemplo, a primeira esposa de Paletó, assassinada por "civilizados", foi assada e comida mesmo na floresta, pouco depois da morte, porque o grupo estava em fuga (dos "civilizados"). Segundo Paletó, os comedores apreciaram a carne: "*Ak kwerein karawa, mija na homakam*" ("Era como carne de caça, muita gordura"). Para *Orowam*, esta é a atitude típica daqueles que comem a carne de um cadáver fresco, ainda não apodrecido: "*Awi na, ak karawa; omka kũnũ*" ("É bom, como carne de caça; não está podre"). E, como vimos, esse comportamento não é apreciado pelos *iri' nari*.

Após a devoração total (ou parcial) da carne, geralmente no meio da noite, os *iri' nari* decidem sobre o

que fazer com os ossos, que podem ser calcinados (*karaho'*) (122), e enterrados junto com o jirau, ou então macerados e, misturados com mel, ingeridos (123) pelos *xɨ̈kɨ̈n wari'* . A decisão é pessoal, de acordo com o desejo dos *iri' nari* e, segundo a maioria dos informantes, não parece relacionar-se com atributos específicos do morto (124).

Decidindo pela ingestão, o *iri' nari* organizador do funeral, em canto solo, pede que os *xɨ̈kɨ̈n wari'* coletem mel na floresta: "*Tawi pain arakon kwajiri* " ("Mel para os ossos de nosso - inclusivo - irmão mais velho"). Enquanto isso, os ossos, torrados, são moídos (*ep'* = "moer") por uma mulher da categoria *iri' nari*, pelo mesmo processo de moagem do milho. Quando os *xɨ̈kɨ̈n wari'* retornam com o mel, entregam-no aos *iri' nari* que, em panelas de barro, misturam-no aos ossos moídos. Em canto solo, o organizador pede a cada *xɨ̈kɨ̈n wari'*, exatamente da mesma forma que no momento da devoração da carne, que "coma" (*xak*) os ossos do parente morto. Eis um exemplo de frase: "*Xak xi ... arakon kojeo' hwe*" ("Comam" os ossos do avô de vocês"). Como no convite para a ingetão da carne, os *xɨ̈kɨ̈n wari'* podem mostrar-se inicialmente relutantes. No entanto, a ingestão dos ossos misturados ao mel é considerada, aparen-

---

(122) *Karaho'* é o verbo "acender fogo" e os Wari' o usam frequentemente com o sentido de "queimar".

(123) Para a ingestão de mel e frutas com sumo, os Wari' usam o verbo "chupar" (*xak*) e não "comer" (*kao'*).

(124) Segundo Beth Conklin (informação pessoal), os ossos de grandes matadores de inimigos eram geralmente ingeridos.

temente, atividade menos "difícil" (em relação à ingestão da carne podre). Há mulheres wari' que nunca comeram a carne de mortos, mas já beberam os ossos. Segundo *Xowa* , algumas vezes, quando o cadáver estava bastante podre, somente os ossos eram ingeridos, e o resto, queimado.

Também na ingestão dos ossos são importantes as "maneiras de mesa". Para levar a mistura com mel à boca, os *xïkïn wari'* usam folhas como se fossem conchas, opondo-se às maneiras do dia a dia, quando o mel, puro, é lambido nos dedos (ou, misturado à água, é bebido diretamente na panela.)

Assim como a carne, os ossos devem desaparecer, e, quando não ingeridos, são necessariamente queimados no fogo e enterrados, da mesma forma que o jirau funerário (125), as panelas com unhas e cabelos, as panelas onde os ossos foram misturados com mel, e as esteiras sobre as quais o cadáver foi cortado. No fogo funerário, os *iri' nari* jogam seus cabelos recém-raspados (126). As cinzas serão enterradas na casa do *iri' nari* (na qual o morto foi chorado, cortado, assado e devorado), sob o local do moquém.

---

(125) Em contraposição, os ossos de caça e de inimigos são jogados no mato. Queimar ou ingerir os ossos é procedimento característico do rito funerário, diferenciando o cadáver wari' das presas animais e inimigos.

(126) Veja Albert (1985:392) para este procedimento no funeral yanomami.

Corpos que recebem tratamento distinto

Homens, mulheres e crianças já um pouco crescidas, são chorados, moqueados e devorados da forma como descrevemos acima. Alguns informantes dizem que, quando na morte de grandes matadores de inimigos, homens dançavam *tamara*, com o cadáver ainda íntegro nas costas, antes do velório (Beth Conklin, informação pessoal).

Os funerais de crianças pequenas parecem ser, de acordo com algumas descrições, menos elaborados. No caso de bebês, por exemplo, somente são chorados aqueles que, ao morrer, já haviam mamado, e mesmo assim, não o são por muito tempo (127). A presença de todos os *iri' nari* para que se inicie a confecção do moquém funerário e o preparo do cadáver, não parece ser tão imprescindível nestes casos como quando na morte de um adulto. O cadáver é mais rapidamente cortado, moqueado e devorado. Segundo um informante, bebês eram rapidamente moqueados por apodrecerem em maior velocidade. Assim, se esperassem muito tempo, o cadáver já estaria completamente podre (o que implicaria em ingestão difícil ou impossível) ao ser assado. De acordo com a maioria dos informantes, os bebês, quando mortos, são cortados, e todas as suas vísceras são jogadas diretamente no fogo e queimadas. Os pedaços do corpo são enrolados em recipientes de folhas costuradas (como os que se usam para

---

(127) Quando perguntei a um Wari' se eles choravam quando bebês morriam, ele respondeu: "Claro! Não é *karawa*, (presa animal), é *wari'* ". Muitas pessoas fazem a distinção entre os que já haviam mamado e os outros.

assar ou cozinhar pamonha) e assados sobre o moquém. Outras pessoas dizem, entretanto, que os pedaços são assados diretamente sobre o moquém, da mesma forma que os cadáveres de adultos (128). São necessárias poucas pessoas para consumir a pequena quantidade de carne ("Só três ou quatro já comem") e, possivelmente, eram *xÜkÜn wari'* da própria aldeia do morto, já que, aparentemente, não se chamava pessoas de outras aldeias para esta ocasião.

Bebês natimortos e fetos abortados (espontaneamente ou não) não são comidos. "Eles já nascem podres", justificou-me certa vez um homem; "Têm muito sangue da mãe", disse-me outro. De acordo com a maioria dos informantes, eles são enterrados na floresta ou mesmo sob a casa dos pais. Há, entretanto, o relato da morte de uma mulher grávida, em que tanto a mãe quanto o feto foram devorados; o último, assado inteiro, enrolado em folhas. Segundo os Wari', esses mortos (fetos e natimortos) não são chorados porque não se fica triste, "*Omka xiram pa' kakd*" ("Não se tem pena deles").

Há ainda os filhos de mães solteiras. Quando moças solteiras engravidam, a criança é considerada sem pai. Uma moça do Negro-Ocaia, grávida, dizia desconhecer completamente a identidade do genitor de seu bebê, que era, entretanto, plenamente conhecida de todos os Wari' do Posto,

---

(128) Há um mito (*Makajo* - "sapo cururu") em que um bebê, assassinado (já grande) pela avó paterna (*jeo'*), é enterrado sob a casa da mãe. No local nasce uma castanheira. É também o mito de origem da castanha.

que comentavam em tom de fofoca. A criança nasceu e a paternidade nunca foi assumida pelo rapaz, que acabou casando-se com outra. A moça, ainda solteira, cria sua filha na casa de seus pais (129).

Crianças sem pai são, segundo os Wari', indesejáveis, porque não têm quem lhes dê comida. Segundo algumas pessoas, era muito comum, no passado, a mãe ajudar a filha solteira a abortar; faziam tudo secretamente e enterravam o feto. Outras vezes, ao invés de provocar o aborto, deixava-se a criança nascer para matá-la imediatamente depois. Recentemente, quando os Wari' dizem não mais praticar assassinatos desse tipo, aconteceu um episódio bastante semelhante aos do passado. Uma moça solteira do Negro-Ocaia engravidou, e teve uma gestação aparentemente normal, aceita pelos pais, até o momento do nascimento. A criança nasceu em posição invertida, com as pernas primeiro, e a cabeça ficou presa na vagina da mãe por um período tão longo, que a criança morreu. Não se pediu ajuda em tempo útil, como seria comum num caso deste tipo, e esta atitude parece ter sido proposital. Segundo o chefe do Posto (e, naquele período também enfermeiro), quando ele foi chamado a criança já estava praticamente morta.

Há vários relatos de assassinatos desse tipo no passado, como o caso de *Tokohwet* que já mencionei acima. Quando solteira, ainda muito jovem, ela engravidou.

---

(129) Aparentemente muitos casos de negação da paternidade estão ligados a relações incestuosas. Essa moça e o pai de sua filha são, parece, primos cruzados.

Após o parto, seu irmão mais velho (*aji'*) matou a criança, que foi enterrada. Nesse mesmo dia, o pai de *Tokohwet* foi trabalhar na roça, onde passou todo o tempo pensando na criança enterrada; sentiu pena. Chegando em casa, desenterrou o cadáver, assou e comeu, ele mesmo, que, avô (MF), estaria normalmente interditado de comer o morto comum, e o fez sem respeitar as "maneiras de mesa" próprias do funeral: comeu a carne diretamente nos ossos, sem desfiar, da forma como os Wari' comem os corpos de inimigos mortos. Os ossos, entretanto, foram tratados como ossos de Wari': queimados e enterrados sob a casa do avô, onde o corpo foi devorado. Com exceção de *Tokohwet*, a mãe, ninguém chorou. Mas esse não é o único relato sobre filhos de mães solteiras que foram assassinados e devorados pelos próprios consubstanciais (sempre com exceção da mãe). Em todos eles enfatiza-se a ausência de "maneiras de mesa", ou o uso de "maneiras de mesa" próprias do rito "exo-canibal" (presas e inimigos). Um deles fala de uma criança dessa categoria, assassinada com uma paulada na cabeça. Foi, então, lavada com água e barro branco (*horowa*) e teve seu corpo completamente untado com urucum (130). O filho do irmão da mãe do morto (MBS) preparou o moquém (com lenha comum), cortou, assou e comeu

---

(130) O barro e o urucum são usados como neutralizadores de sangue. Parece haver uma ênfase na importância do uso do urucum em corpos de bebês assassinados, que serão devorados por consubstanciais. Segundo Paletó, o urucum "limpa o sangue da mãe que cobre externamente o corpo do bebê". Se consubstanciais caracterizam-se por terem o mesmo sangue, o uso do urucum, provocando o "desaparecimento" dos traços visíveis do sangue partilhado, relaciona-se, possivelmente, à neutralização simbólica dos laços de consubstancialidade com a criança, o que torna possível sua ingestão.

ele mesmo a carne, diretamente nos ossos, que não foram queimados, mas jogados na água. Ninguém chorou, nem mesmo a mãe. Há ainda um caso em que o assassino foi o marido da irmã da mãe do morto (recém-nascido). Ele, e também alguns cognatos reais próximos, como o avô do morto (MF), comeram a carne.

Antes mesmo do funeral incomum, o próprio assassinato, explícito, não é típico das relações internas, como já observamos. Crianças sem pai não devem viver e, mortas, não são tratadas como humanas, *wari'*.

O "varrer" (*ton ho'*)

Tradicionalmente, após o funeral, iniciava-se uma atividade de longa duração ("muitas luas"), que se constituía em destruir (os Wari' chamam *ton ho'*, "varrer", "limpar") todos os traços do morto (131). Os *iri' nari* queimavam todos os seus pertences, tais como arcos, flechas e esteiras: "*Om pin na karamajikakam*" ("Acabava tudo o que era dele"), e também sua casa, sua roça (ou a roça em que ele costumava trabalhar), seu milho armazenado (132), as trilhas na floresta por onde ele andava, os abrigos de caça

---

(131) Veja Albert (1985:391-4) e também Clastres e Lizot (1978:107) para procedimento análogo entre os Yanomami.

(132) Paletó disse-me que alguns *xïkïn wari'* tentavam pegar para si o milho antes que fosse queimado. Os *iri' nari* deviam contê-los: "Vocês já comeram o morto", "*Ma' am hwe*" ("Estão satisfeitos, com a barriga cheia").

(*tahot*) que ele havia construído, as árvores que derrubara, os bancos em que se sentara. Nessa atividade gastavam cerca de 5 a 6 meses. Alguns relatos falam do abandono total da aldeia, como aconteceu após a morte do irmão de Paletó: "*jein pi' pin na wari'*" ("Os *wari'* fugiam completamente") (133). Wari' mortos por inimigos e cujos cadáveres não puderam ser resgatados e devorados, são igualmente chorados e faz-se, da mesma forma, o "varrer". Os parentes próximos do morto, tais como a viúva ou o viúvo e os filhos, ficam sem casa, roça ou milho, e passam a viver de favores de parentes durante todo o tempo de duração do "varrer" e do luto.

Atualmente, o "varrer" parece ter sido simplificado. Queimam-se objetos como esteiras, roupas, panelas (destrói-se também com pauladas), mosquiteiros, arcos, flechas, etc., mas a casa, ao invés de ser queimada, pode ser simplesmente abandonada, como foi o caso da casa de *Pakao'*, jovem casada que morreu no final de 87 no Negro-Ocaia. Enquanto não constróem uma nova casa, os parentes que moravam com o morto vivem na casa de parentes próximos. Aparentemente,as roças de milho não são mais destruídas, apesar de ficarem abandonadas por um longo período, quando eles (parentes próximos) somente choram e não realizam qualquer atividade produtiva. Após a morte da criança, à qual estive presente, os avós (MM, MF), com os quais o morto residia, mudaram-se para a casa da filha, mãe da

---

(133) Veja essa afirmação em Meirelles (1986:194)

criança (M), abandonando sua própria casa. Os pais do morto simplesmente mudaram a orientação de sua casa, "girando-a" 90º, no mesmo eixo. Por alguns dias mantiveram-se quase imóveis, deitados e chorando o canto fúnere por várias horas durante o dia e a noite e, assim como eles, também os avós paternos do morto, os irmãos do pai (FZ, FB) e o irmão da mãe. Depois de alguns dias de alimentação reduzida, o pai do morto resolveu ir pescar. Ele passou então a sustentar seus próprios pais e seus sogros. Durante mais de dois meses, essas pessoas e, algumas vezes, também o irmão da avó materna, paravam por alguns momentos todas as suas atividades e, em casa, deitados ou agachados, punham-se a chorar e cantar a melodia fúnebre. Da mesma forma, meses após a morte de *Pakao'*, Paulo, seu marido, que pasou a viver com os filhos na casa de sua irmã mais nova (*xa'*), chorava e cantava várias vezes durante o dia, e às vezes também no meio da noite. Choravam também assim os pais da morta.

Segundo os Wari', a destruição pelo fogo de tudo o que lembre o morto é, em primeiro lugar, uma proteção contra a tristeza que se sente ao olhar alguma coisa que pertenceu ao morto ou que foi tocada, usada ou feita por ele; mas é também uma forma de evitar a vinda do espectro (134), como disse um informante: "Pra não vir *jamikon* - o *jam* dele. Se tiver as coisas dele, ele se lembra, deita no *tapit* (estrado de paxiúba) dele, vai nos lugares que costumava

---

(134) Veja Albert (1985:393) para essa idéia entre os Yanomami.

ir..." (135). O espectro, que os Wari' chamam *jama* (o mesmo nome para cadáver) ou, algumas vezes, também *jamikon jama* (*jam* de *jama*), tem o aspecto de um corpo em decomposição (136): inchado, sem cabelos e com a língua e os olhos projetados. A identificação do morto nem sempre é possível e, quando o é, não é por meio da aparência física do espectro, que não permite, por tão deformada, qualquer reconhecimento, mas pelos lugares que ele procura na aldeia, que são os mesmos por onde costumava andar quando vivo. A pessoa que o vê fica imediatamente paralisada; se *jama* a tocar, ela morre: "*Mo tara kep kon... mi' pin tara* " ("Se pegá-lo, pode ser que ele morra"). Entretanto, dizem os Wari', na maioria das vezes, a pessoa, amendrontada, começa a suar, e o cheiro do suor faz *jama* fugir.

Mas nem sempre o morto, ao retornar, o faz como espectro visível; alguns sinais podem também revelar sua presença, mesmo que invisível. Após a morte de *Pakao'*, algumas pessoas que moravam perto do rio disseram-me terem-na ouvido lavar louças, à noite, no "porto" em frente à sua casa. Diz-se que *jama* quer brincar, enganar (*mixein*). Algumas vezes, folhas que brincam ao vento são percebidas como sinal da morte de um parente com o qual não se tem contato: "*Mi' pin na ka nari nixi'* ; *je para mixein na*

---

(135) Algumas pessoas disseram que os olhos do cadáver são comidos para que o espectro não possa enxergar o caminho para a aldeia.

(136) Pode ser que a construção dessa imagem atual do espectro visível do morto, tenha sido influenciada por idéias missionárias e da própria população cabocla.

jamikon ("Morreu nosso-inclusivo-parente; é por isso que o *jam* dele está brincando"). Mas alguns mortos, ao voltar, querem mesmo levar consigo seus parentes próximos. *Pakao'* apareceu para *Wem Karamai* e disse a ele que, se seus filhos não fossem morar com sua mãe e seu pai (avós maternos das crianças que estavam morando com o pai, viúvo, na casa da tia paterna delas), ela os levaria consigo.

O morto pode aparecer também em sonhos (137). Seus parentes choram saudosos e dizem a ele: "Porque você volta sempre? Você deve partir!" Alguns parentes próximos podem mesmo trocar de nome para não serem encontrados pelo morto (138). Os Wari', especialmente as mulheres, não gostam de dormir sozinhos, com medo dos mortos que costumam aparecer durante a noite, muitas vezes na forma de espectro visível. Apesar disso, brinca-se muito com o tema. Crianças, e mesmo adultos, chegam à noite, de surpresa, para assustar os outros; quando descobertos, riem dizendo: "*jama*".

Os nomes

O nome do morto deve ser rapidamente repassado para um parente próximo, geralmente mais jovem, como irmão mais novo, filho, neto. Não parece haver qualquer

---

(137) Além das formas espectral e onírica, os mortos voltam como queixadas, mas aí não são temidos, mas sim caçados e comidos. Falaremos disso adiante.

(138) A troca de nomes próprios parecia ser procedimento frequente entre os parentes próximos do morto.

determinação de posições terminológicas específicas para a transmissão de nomes. E, apesar de os nomes serem geralmente transmitidos para pessoas do mesmo sexo, nem mesmo o gênero dos nomes é rígidamente determinado: há nomes tipicamente masculinos (porque aqueles que os possuem são, na sua maioria, homens) que são adotados por mulheres e vice-versa.

No passado, era comum acontecer do próprio moribundo pedir ao parente que tomasse o seu nome. Quando não, após a morte (durante ou após o funeral), um *iri' nari*, em canto solo, pedia a outro *iri' nari* que trocasse de nome, passando a usar o nome do morto: " *Ma' hap na wixikon aji', ma ta om pan'am ne wixikon aji', ma ta om koromikat na wixikon*" ("Fique rápido com o nome do meu irmão mais velho, para que não se perca o nome do meu irmão mais velho, para que o nome dele não seja mais lembrado") (139).

Os Wari' têm um estoque limitado de nomes, possivelmente de origem mítica (alguns deles certamente o são) (140). A maioria dos nomes são compostos: um primeiro nome, frequentemente comum a várias outras pessoas, seguido de um segundo, que determina a (relativa) originalidade do nome, no sentido de não ser compartilhado por muitas pessoas. Assim, há nomes como: *Tokohwet Memem* , *Tokohwet OroJowin*, *Tokohwet Wajo* , *To'o Orowak* , *To'o Xak Wa* , *To'o Min*, etc.

---

(139) Esta frase é apenas um exemplo das frases ditas nessa ocasião. Aqui, lembrar tem o sentido de "sentir falta, saudades".

(140) Veja também Meirelles (1986:300-324)

Só existe uma forma de nominação: as pessoas recebem o nome de um cognato (real) morto. Pais, avós, ou outros cognatos, escolhem o nome da criança, geralmente alguns meses após o nascimento. Diz-se que os pais experimentam vários nomes no filho antes de fixar algum deles; se uma criança adoecer, o nome pode ser trocado. Os nominadores mortos podem "levar" a criança caso ela não esteja sendo bem cuidada.

Os jovens e adultos podem trocar de nome quando desejarem, e o fazem sempre que se sentem ameaçados de feitiçaria: trocando o nome tornam-se inacessíveis ao executor de *jami makan* (é preciso se saber o nome para atrair o *jam* da pessoa durante o sono). Podem também trocar de nome após a morte de um parente próximo (para não serem encontrados pelo morto), e mesmo quando há outras pessoas na aldeia com nome idêntico, o que aumenta suas chances de se tornar vítima de *jami makan*. Quando um jovem ou adulto deseja trocar de nome, consulta um parente mais velho, que sugere então o nome de um parente morto. Muitas vezes, entretanto, a pessoa demora a ser identificada pelo grupo por seu novo nome. Algumas pessoas do grupo ficam até mesmo surpresas em saber que tal pessoa não tem mais aquele nome. Não sei dizer se o ideal é que um nome novo seja logo conhecido por todos (os co-residentes) ou não. Se algumas vezes a pessoa parece insistir em ser chamada pelo novo nome, ela não faz qualquer esforço para que todos saibam seu nome. *Jamain Tamanain*, homem do Negro-Ocaia, decidiu, de repente (talvez porque vivesse sempre doente), passar a chamar-se *Toko Jai*.

Cada vez que eu o chamava pelo nome antigo, ele me corrigia e repetia o novo. Entretanto, muitos dos habitantes do Posto desconheciam o fato de ele ter trocado de nome. Acho possível supor que um novo nome deva ser preservado, ou seja, que nem todos devem conhecê-lo, especialmente aqueles que poderiam fazer feitiçaria caso o conhecessem. Se isso é verdade, a pessoa identifica-se com o novo nome no momento mesmo da nominação, idependentemente do conhecimento do nome pelo grupo. Ao sair do Negro-Ocaia, voltando para casa, as pessoas aconselharam-me a trocar de nome, já que tanto Aparecida quanto *To'o Orowak*, meu nome wari', eram muito conhecidos por todos. O que os preocupava, entretanto, era que eu havia frequentado outros Postos, e que estrangeiros também haviam aprendido meus nomes, o que me tornava vítima potencial de *jami makan*.

Muitos dos adultos do Negro-Ocaia tiveram vários nomes durante a vida, e lembram-se de todos eles. Assim, *Wan e'* já se chamou: *Mamxũn Noi* , *Paton* e *Mijain Iro* (141). Apesar de todos dizerem que ao se tomar um novo nome

---

(141) Para Meirelles (1986:306), os nomes wari' estão relacionados aos diferentes subgrupos, "culturalmente se reconhece a existência de uma origem dos nomes ligada à origem dos grupos... os nomes formam uma espécie de patrimônio do grupo..." Para a autora, a repetição entre os grupos de nomes cuja origem se relaciona a um grupo específico serve "de testemunho etnográfico para casamentos intergrupais...", já que o repertório é finito e os nomes são transmitidos a partir de parentes mortos (Os informantes do Negro-Ocaia confirmam esse dado, mas a maioria deles tem dificuldade em identificar determinado nome como *OroNao'*, *OroEo* , etc.). Dessa forma, um homem *OroNao'* pode ter, durante a vida, um nome *OroNao'* , outro *OroEo*, etc., dependendo dos casamentos exogâmicos em sua familia e, dos nominadores escolhidos.

abandona-se o anterior, algumas pessoas são conhecidas por mais de um nome. Uma mulher do Negro-Ocaia chamava-se *Piro* e trocou o nome para *Wem Xũ*, mas muitas pessoas a chamam ora por um nome, ora pelo outro. Alguns referem-se ao primeiro nome da vida como sendo "o nome verdadeiro": "*Iri' wũxũ, pain ka iri'pije'ne*" ("Meu nome verdadeiro, de quando eu era criança").

Sobre as trocas de nomes vale mencionar ainda que, ao ter um filho, uma mulher abandonava seu nome e passava a chamar-se " *kam*+ nome da filha" ou "*kon* + nome do filho" (onde *kam* , *kon* significa "com", "de"). Ao ter um segundo filho, passava a chamar-se, da mesma forma, pelo nome do novo filho. Se o filho que a nominava morresse, ela retomaria seu nome original (o que tinha antes de ter filhos).

Se os nomes vêm sempre dos mortos, duas pessoas podem ter homes idênticos, de origem distinta (ou seja, a partir de mortos diferentes), ou de origem única, a partir de um mesmo morto. Assim, *Tokohwet OroJowin* , irmã de *Maxũn Hat*, tem o nome da irmã morta, que nominou também a filha de *Maxũn Hat*, *Tokohwet OroJowin* (menina de 5 anos).

Enquanto o nome de um morto não for repassado, ele não deve ser pronunciado, ou os parentes, lembrando-se do morto, ficarão muito tristes. No Negro-Ocaia, após a morte de *Pakao'*, todas as outras mulheres do Posto chamadas *Pakao'* trocaram de nome, para que os parentes próximos da morta não ficassem tristes ao ouvir esse nome.

Alguns meses depois da morte o nome não havia ainda sido repassado, e não se falava o nome *Pakao'* no Negro-Ocaia (142). Depois que o nome de um morto é repassado para um vivo, ele pode ser livremente pronunciado. Nomes próprios são vocativos bastante comuns, e todos podem dizer o nome de todos, inclusive o próprio nome; não há qualquer interdição, a não ser em relação aos nomes de mortos ainda não repassados.

Há alguns casos no Negro-Ocaia de crianças que receberam o nome de avós ainda vivos. É o caso da filha de *To'o Orowak* , de 3 anos, que tem o nome da avó viva (e saudável), *Orowao Xik Waji* . *Topa'* explicou-me em português: "Quando bota o nome, (a avó) não morre não". *Pixon* , filho de *Orowao Karaxũ* , foi nominado a partir de Paletó, avô materno vivo. Mas *Pixon* não é o nome atual de Paletó, que se chama *Watakao' OroMixik* (Paletó é apelido), mas o nome que ele tinha quando era criança. *Orowao Karaxũ* diz que nominou o filho como seu pai "*Ma ta e' ka. Mi' pin na* Paletó, *pe wet na Pixon*" ("Para ele - o pai - viver. Morre Paletó, *Pixon* permanece"). A identidade entre nominador e nominado refere-se exclusivamente ao nome. Eles não são por isso considerados pessoas idênticas, ou seja, o nominado não é concebido como uma reencarnação do nominador.

Não é nosso objetivo aqui realizar uma

---

(142) Os Wari' afirmam, quando questionados, que falar o nome do morto não atrai o espectro, mas somente a tristeza dos parentes.

análise do sistema de nominação wari', mas somente pensar a nominação como parte constitutiva do rito funerário. É interessante notar que, enquanto todas as marcas do morto devem ser destruídas para que os vivos se esqueçam dele, e para que ele parta definitivamente, o nome deve obrigatoriamente permanecer, para que ele não morra. Por outro lado, se um nome só pode ser pronunciado quando já pertencendo a um vivo, os nomes wari' necessitam de um corpo, substrato físico, que lhes possibilite a existência (o corpo do morto foi destruído pelo ato canibal). Se o nome é característica dos vivos enquanto possuidores de um corpo, ele está também relacionado ao *jam*, já que na feitiçaria, ao se pronunciar o nome de uma pessoa, atrai-se o seu *jam*. Parece assim que os Wari' concebem o nome como um duplo do *jam* (que já é ele mesmo um duplo) ligado ao corpo, e, dessa forma, opondo-se a ele (ao *jam*) que se relaciona à ausência do corpo (a existência do *jam* aponta para a inexistência temporária ou definitiva do corpo).

Falar o nome de um morto ainda não transmitido é apontar a ausência da pessoa morta na sociedade e, para os Wari', os atributos que caracterizam e individualizam uma pessoa, que definem sua personalidade, são físicos, parte constitutiva de seu corpo. Os nomes wari' são nomes de vivos.

O casamento com a viúva

Era comum, quando na morte de um homem casado, que, logo após o funeral, o irmão mais velho ou o pai da

viúva, se dirigisse, em canto solo, a um irmão solteiro do morto, pedindo-lhe que se casasse com a viúva, de modo a evitar assim que ela se casasse com um estranho. Segundo Paletó, muitas vezes o rapaz recusava-se, dizendo: "Eu não quero me casar com ela. As parentes de vocês são adúlteras - fazem sexo com outros homens".

Se o morto tivesse deixado filhos, o parente da viúva dizia ao irmão do morto: "Case com a mulher de seu irmão mais velho, para criar os filhos do morto ("...*manakon kwaji' ma, pin horon na nonon' mana panxika jama*"), para que eles não sintam fome" ("*Ma ta om pe' ximao kaka hwijima'*"). Nesse caso, a recusa era mais difícil. Os casamentos com a viúva do irmão eram muito comuns entre os Wari', e há ainda alguns casais desse tipo no Negro-Ocaia.

O rito do final do luto (*hwet mao* - "sair")

Depois de alguns meses chorando diariamente, comendo pouco e falando baixo (143), em um luto que pode se prolongar além do "varrer", os *iri' nari* decidem que já é hora de "sair". Entretanto, o fim do luto não é simultâneo para todas as famílias *iri' nari* do morto (Beth Conklin, informação pessoal), e depende exclusivamente de decisão pessoal. Atualmente, o rito do fim do luto não é mais praticado, e sua descrição baseia-se nos relatos de informantes.

---

(143) Segundo os Wari', fala-se baixo simplesmente porque se está rouco de tanto chorar e cantar (o que efetivamente acontece).

Um homem, *iri' nari* do morto, convida os rapazes para uma grande caçada: " *Pi' pin na ka aka ne ta hwijima*'" ("Meninos, acabou o meu chorar"). "*Hwet mao ta*" ("Eu vou sair"). "*Wara wara koromikat om pin non kwajiri* " ("Não quero mais lembrar de nosso - inclusivo - irmão mais velho"). Os rapazes poderiam responder: "*Xokori ta*" ("É cedo ainda"), ao que ele revidaria: "*Om na ,wara tomi' pa pin tara* ("Não, eu já estou falando, conversando plenamente").

De acordo com a maioria dos relatos, todos os homens da aldeia, *iri' nari* ou *xũkũn wari'* fabricam novas flechas e partem para a floresta, acompanhados ou não de suas esposas e filhos. Algumas pessoas dizem, entretanto, que somente os *xũkũn wari'* caçam, enquanto os *iri' nari* aguardam em casa. O grupo permanece na floresta por vários dias ou mesmo semanas; a caça precisa ser volumosa. Constróem um abrigo e um grande moquém, onde as presas vão sendo gradativamente depositadas e assadas lentamente, durante todo o período que durar a permanência na floresta. As vísceras são previamente retiradas e comidas, cozidas, no próprio acampamento, enquanto toda a carne é guardada para ser transportada à aldeia. Matam-se animais das mais variadas espécies, mas o macaco-aranha (*waram*) é sempre mencionado nos relatos desse rito e, algumas vezes, parece mesmo que, para os Wari' , a caçada tem como objetivo a captura destes macacos. Entretanto, todas as vezes que tentei insistir nesta questão, acabava por ouvir uma enorme lista de espécies (não só de mamíferos, mas também de aves) que eram caçadas na ocasião. Quando a quantidade de carne

é considerada suficiente, "*kote ne karawa* " ("muita caça") decide-se voltar para a aldeia.

Quando chegam próximo à entrada da aldeia, o que deve ocorrer aproximadamente na mesma hora do dia em que o morto faleceu, os caçadores e suas esposas pintam-se com jenipapo e urucum, e começam a cantar a melodia fúnebre. Caso as mulheres tenham permanecido na aldeia, partem nesse momento ao encontro dos caçadores, levando consigo cestos para transportar a caça. Todos pintados e cantando, entram na aldeia e depositam os cestos com a carne, no chão da casa de um *iri' nari* do morto (144). Agacham-se em torno deles (dos cestos) e cantam a melodia fúnebre, exatamente como o fizeram quando o cadáver estava presente, chamando-o por termos de consangüinidade específicos, e lembrando seus feitos particulares: "*Awaran ũrũt pain karawa* " ("Nós choramos sobre a caça). Depois de chorar/cantar por algum tempo, ainda no mesmo dia da chegada na aldeia, todos, *iri' nari* e *xũkũn wari'* , comem a carne moqueada. Ficam então contentes ("*he he pin aka na* ") e dizem: "Peguem o *towa* (tambor de caucho) meninos! Vamos cantar!" Os homens cantam *tamara*, as músicas masculinas, e as mulheres, as canções femininas (*ijain je e'*). De acordo com alguns relatos, a ingestão de carne poderia durar vários dias, mas, mesmo assim, dança-se já no primeiro dia. Segundo *Hwerein Pe*

---

(144) Se a carne não tiver sido assada, no caso de uma caçada mais rápida, ela o será nesse local. Quando ela é hiper-assada, deve ser cozida para o consumo.

e' chegam também muitos Wari' de fora, de outras aldeias, aos quais oferece-se chicha doce. Ele diz também que nesse dia, os *iri' nari* do morto cortam novamente seus cabelos e queimam.

Com o rito, acaba a tristeza: " *Pi' pin na ka tomi' xaxa nïkïkïn*". ("Acaba a tristeza deles"). Os *iri' nari* param de se lembrar do morto: *"Aka pin nain karawa , om pin nain ka koromikat kain ka nari nïkïn"* ("Ele chora a caça e pára de se lembrar do parente dele"). Paletó acrescenta: "*Pe ho', pe ho', om non tamatarakon jama* " ("O *tamatara-* do morto não fica mais com o enlutado").

Esta é uma descrição extremamente simplificada deste rito, não mais realizado, como também não o é o canibalismo funerário, ao qual ele está intimamente relacionado. Apesar disso, é possível analisá-lo brevemente, pelo menos no que diz respeito a alguns de seus aspectos fundamentais, a partir das informações de que dispomos.

Neste rito, chora-se sobre a caça exatamente como se chora sobre o cadáver. Mas, se em relação ao choro a identidade é absoluta, o mesmo não acontece em relação à devoração: aqui os *iri' nari* também comem, e as "maneiras de mesa" caracterizam a devoração de presas e inimigos, não de mortos wari'. Toda vez que eu, surpresa, interrompia a descrição do rito para perguntar se os *iri' nari* também comiam a carne, os Wari', rindo, respondiam: " *karawa , karawa! Wara kao' pin nonon jama*" ("É carne de caça! O cadáver já foi comido"). Evidentemente a carne de caça não é cadáver,

mas "como o cadáver"; a associação morto-*karawa*, simbólica, constitui o tema central do rito.

Se o rito do final do luto, ao marcar o fim da saudade, das lembranças constantes, caracteriza, como enfatizou Paletó, também o fim da presença do *jam* do morto junto aos vivos, ele define a sua partida definitiva para o mundo dos mortos sob a água ou, no caso dos xamãs, para o habitat de seu duplo animal. Ao analisarmos adiante a escatologia wari', veremos que os mortos comuns (não-xamãs), quando definitivamente "vivos" (após beberem chicha azeda, "morrerem" e serem revivificados) no mundo dos mortos, podem então retornar à terra como queixadas, e esse retorno, identificado pelos xamãs, é o sinal do pertencimento definitivo do morto ao mundo subaquático. A transformação do morto em *karawa* caracteriza, como simboliza o rito, a sua partida definitiva do mundo dos vivos (enquanto *wari'*).

Queixadas ou não (xamãs podem transformar-se, quando mortos, em animais de outras espécies), todos os mortos transformam-se em presas e são, portanto, novamente mortos e devorados pelos Wari'. Os mortos comuns (não-xamãs), queixadas, são caçados frequentemente por seus próprios parentes próximos e, consequentemente, também devorados por eles. Mas se no rito chora-se sobre o *karawa*, o mesmo não acontece quando os Wari' matam um queixada, mesmo que o xamã o identifique como um parente morto. Eles dizem novamente: "É *karawa*, *karawa*!" O rito do final do luto, enquanto rito de passagem, parece marcar a transição do

morto do estado humano (*wari'*) para o estado animal (*karawa*). Se nele os *iri' nari* comem presas, mas choram sobre elas (o que as torna, de certa forma, humanas), antes dele, no rito funerário, os *iri' nari* apenas choravam, interditados de comer o cadáver wari'; depois dele, quando, queixada, o morto é plenamente *karawa*, os *iri' nari* o comerão sem chorar.

Mas a associação simbólica morto-*karawa* não se restringe à escatologia, ou melhor, não é somente o *jam* do morto que é *karawa*. Como veremos a seguir, na análise do rito funerário e do mito de origem do canibalismo, o ato de devoração associa o corpo do morto às presas animais; essa relação, insistentemente desmarcada no rito funerário, parece estar presente de maneira evidente no rito do final do luto. Em outras palavras, o morto é duplamente *karawa* : em primeiro lugar porque seu corpo é assado e devorado "como *karawa* ", e em segundo porque ele, ou melhor, o seu *jam* , estará associado a um corpo de *karawa* depois da morte.

Para finalizar, vale notar a presença neste rito das músicas *tamara* e *ijain je e'* que, também como a pintura de jenipapo, caracterizam as cerimônias realizadas entre os subgrupos. Não parece ser possível estabelecer paralelos entre esse rito e as festas, e as músicas aqui pretenderiam apenas marcar, pela alegria, o fim do período de tristeza que caracterizou o luto. Mas é inevitável lembrar que, como o rito do final do luto, estas festas tematizam, entre outras coisas, o canibalismo funerário; e a presença aqui de aspectos que são característicos delas, é

evidentemente significativa.

O canibalismo funerário - uma análise

Antes de passarmos à escatologia, farei uma breve análise do canibalismo funerário.

É preciso pensar, antes de tudo, as duas categorias participantes deste rito: *iri' nari* e *xũkũn wari'*. Os primeiros, como vimos, seriam os parentes próximos, reais, com os quais o casamento não é permitido, e os segundos, os afins reais ou qualquer outro parente distante, com exceção do cônjuge, que, realmente consubstancializado através do casamento, é incluído na primeira categoria. Na tentativa de separar os *iri' nari* dos comedores do morto, *xũkũn wari'*, os Wari' exprimem-se, algumas vezes, da seguinte forma: "*Omka awaran kamain kaka ko kao' nana pane*" ("Aqueles que comiam, não choravam") (145), o que implica que chorar seria um comportamento exclusivo dos *iri' nari*. Entretanto, alguns informantes dizem que (e há vários relatos onde isto efetivamente se configura) aqueles que comem, choram também, apesar de comerem. Há o caso de um homem *OroNao'* que no funeral da irmã de sua esposa (WZ, *namori*), intercalava choro e ingestão. O chorar caracteriza laços de cognação com o morto; e nos cantos fúnebres, o morto é chamado exclusivamente por termos de consangüinidade (146) ou por tecnônimos que "transformam" afins reais

---

(145) Veja também Meirelles (1986:406) para essa informação.

(146) Como vimos, o uso de termos de afinidade no canto fúnebre é evitado, com exceção possível e eventual para *namori* (WB, WZ) e *wanimi* (♀DH), segundo Paleté.

em cognatos. No canto / choro enfatizam-se os laços de substância entre os carpidores e o morto.

Parece claro que, enquanto alguns estão proibidos de comer, pois para os Wari' a devoração de um consubstancial, fisicamente idêntico, é auto-canibalismo e pode resultar em morte (147), todos podem chorar. Chorar e comer não são atitudes mutuamente exclusivas e não podem, portanto, caracterizar os grupos participantes do funeral. Na verdade, é possível ir além e afirmar que, enquanto nem todos podem comer, todos deveriam chorar. Em contraposição, os Wari' são proibidos de chorar a morte de um inimigo. Há um mito que fala de uma menina, *Piro*, que, raptada por um grupo inimigo, vive com eles até a idade adulta. Já casada, consegue fugir e retornar à sua aldeia natal. Pede, então, que seu filho assassine o pai inimigo. Diante da morte do marido, *Piro* põe-se a chorar o canto fúnebre. Os Wari', surpresos, advertem: "Por que você chora? Não é nosso parente não!" Se para os Wari' é proibido chorar um inimigo, ser da categoria *karawa*, aquele que não se chora é, por analogia, identificado ao inimigo, *karawa*. Se todos choram e, mais especificamente, se aqueles que comem (*xɨ̈kɨ̈n wari'*) também choram, essa identidade não se estabelece.

---

(147) Há o caso de um rapaz que comeu um pedaço da carne do pai morto com o objetivo, atingido, de se suicidar para acompanhar o pai. Nesse princípio baseia-se também a restrição imposta ao matador de não comer a carne do inimigo morto, e ao xamã de não comer a carne de animais da mesma espécie que seu duplo.

Há todo um cuidado em desmarcar a identidade simbólica cadáver/*karawa* , termos que são de uma relação idêntica de devoração. Como disse Paletó, os *iri' nari* não sentem raiva daqueles que se recusam a comer por estarem tristes demais, mas sim daqueles que comem satisfeitos, alegres, como se a carne do morto fosse *karawa* . O pesar, manifestado no choro/canto, é atitude desejável para os comedores, *xɨkɨn wari'*. Quando são solicitados a comer o morto, mostram-se inicialmente relutantes, chorosos, sendo necessário que os *iri' nari* peçam mais de uma vez sua colaboração.

Mas, chorosos ou não, os *xɨkɨn wari'* devem comer, pois são os únicos que podem fazê-lo e, no momento em que a identidade cadáver/*karawa* é mais evidente, cabe aos *iri' nari* desmarcá-la, através da imposição de "maneiras de mesa" para a devoração do cadáver. Os *xɨkɨn wari'* devem comer a carne em pequenos pedaços, sempre com o auxílio de palitinhos, devagar e evitando demonstrar avidez. Para que isso seja possível, é essencial, de acordo com os Wari', que a carne, ao ser assada, esteja parcialmente podre. Caso contrário, ela será certamente apreciada e, contrariamente ao desejo dos *iri' nari*, o cadáver será comido como se fosse *karawa* .

O apodrecimento prévio do cadáver, mais do que uma consequência desagradável de um prolongamento inevitável do velório (por causa da espera necessária da chegada de todos os *iri' nari*) é fruto de uma atuação

positiva, uma "maneira de cozinha" fundamental para o estabelecimento de "maneiras de mesa" que tornam o repasto canibal essencialmente distinto, na forma, das refeições diárias (e da devoração de inimigos).

Sabemos que o apodrecimento pode ser pensado como uma forma de "cozinha natural" em oposição à "cozinha cultural", através do uso do fogo. Essa idéia está presente no discurso wari', que faz a associação entre fresco (x podre) e cru, através do uso de uma única palavra para as duas categorias. Várias vezes os ouvi dizerem que mortos, que foram assados e devorados logo após o falecimento, haviam sido comidos crus: "*Wiriko ko om kũnũ , kao' nenekũn pin nonon*" ("Aquele que não apodreceu, foi comido cru") (148). O cru (*nenekũn*) aqui refere-se ao fresco, não ao não-cozinhado (assado); os Wari' são proibidos de comer qualquer carne crua (não-cozinhada), inclusive a carne de um morto Wari', ou serão devorados pelo jaguar, como aconteceu com um homem *OroEo* ao provar um cadáver ainda cru (assando o cadáver, ele dicidiu prová-lo para ver se estava pronto; não estava). Mas, enquanto a carne do cadáver deve ser assada previamente apodrecida, carnes de caça e peixes, assim como de inimigos, não são jamais assadas e comidas quando já iniciado o processo de apodrecimento.

---

(148) *Nenekũn* é a palavra para cru na 3ª pessoa do singular masculino. Não tenho conhecimento de palavra especifica para fresco (x podre-*kũnũ*) mas, como disse, meus conhecimentos da lingua wari' são bastante limitados.

Enquanto a mediação pelo fogo faz equivaler os diferentes repastos, o apodrecimento prévio, "cozimento pela natureza", os distingue. Ao fazer equivaler o cru e o fresco (donde cru / podre + "cozido"), os Wari' associam apodrecimento (149) e cozedura como transformações num mesmo sentido, de modo que o cadáver seria, idealmente, duplamente "cozinhado" (apodrecimento + assamento) (150).

Além do "duplo cozimento", os cadáveres têm, diferentemente do *karawa* e inimigo, seus ossos queimados em cinzas ou ingeridos com mel: os ossos de inimigos e *karawa* são jogados no mato.

Através da "cozinha" (além, evidentemente, das "maneiras de mesa"), os Wari' distinguem-se também, enquanto comedores de carne humana, do jaguar, que a come duplamente crua (fresca + não "cozida") e do urubu, que a come somente podre (ou "naturalmente cozida"). Se a carne do

---

(149) Como já mencionei, para os Wari', o processo de apodrecimento iniciaria-se, de certa forma, já na doença grave (quando também se inicia o processo de morte), quando o sangue do doente concentra-se todo na região peitoral e endurece, coalha (*kao'*). O cadáver, assim como o doente grave, teria todo o sangue transformado em líquido (apesar de algumas vezes essa transformação não ser aparente). Se, para os Wari' a cozedura é uma forma de fazer desaparecer o sangue (comer cru é igual a "comer sangue"), o apodrecimento é mesmo uma forma de cozimento.

(150) É possível que caças moqueadas até a completa desidratação (procedimento característico das longas caçadas, como a que se faz para o rito de final do luto), e posteriormente cozidas para serem comidas, sejam concebidas também como "duplamente cozidas", o que aproxima novamente o rito funerário do rito do final do luto, por meio da identidade simbólica entre os respectivos repastos.

morto não é animal, os comedores também não o são (151).

Os afins reais, que no dia a dia são incorporados como parentes próximos, *iri' nari* , devem se diferenciar deles, por suas funções no rito funerário, passando de próximos a distantes. É possível dizer que, no funeral, sua posição de afins (enquanto não-cognatos do morto) vem à tona; nesse sentido, a morte produz a afinidade, que se revela como relação de predação canibal. Com a morte de um termo da aliança, esta se desfaz, e é neste momento que surge a afinidade como relação; como quando nas brigas de borduna, o grupo idealmente cognato divide-se em dois, que se caracterizam aqui como devoradores ou não-devoradores do morto.

Mas se a afinidade é revelada por meio das funções diferenciadas no rito funerário, ela é logo mascarada pelas atitudes: os devoradores, além de chamarem o morto por termos de consangüinidade (o que parece ser uma atitude mais marcada do que no dia a dia), choram como os *iri' nari* e se mostram relutantes para comer. Se por um lado a afinidade surge como predação, o seu mascaramento tenta descaracterizar, assim como as "maneiras de mesa" e as

---

(151) Clastres e Lizot (1978:126) apontam essa preocupação entre os Yanomami, comedores dos ossos calcinados de seus mortos: "Le cannibalisme c'est la démesure, toutes le façons de faire dereglées... eux ne sont pas cannibales". O canibalismo Yanomami é marcado por "un surcrôit de régles... qui, à coup sûr, est nécessaire aux Yanomami pour montrer que preparer et boire comme ils font les os des morts n'a strictement rien à voir avec la cuisine" (idem 129-130).

"maneiras de cozinha", o caráter predatório evidente do canibalismo: cognatos reais não se devoram. Enquanto nas relações de predação externas (entre os Wari' e os animais e inimigos) a alteridade é devorada em identidade (aquele que foi simbolicamente devorado torna-se membro da espécie agressora), tudo se passa aqui como se a identidade existisse antes da devoração, o que torna esta última logicamente inexistente. É preciso que os Wari' "devorem-se entre si" para que a devoração "não aconteça".

Se é necessário que os termos sejam idênticos, é provável então que a presença no rito funerário, como comedores, de Wari' estrangeiros, seja indesejável. E é isso mesmo que dizem os Wari' ao narrar episódios em que comedores de outros subgrupos não respeitam as "maneiras de mesa" do rito funerário. Eles seriam os *xïkïn wari'* típicos, não no sentido de comedores ideais, mas de comedores típicos. Neles está presente, indisfarçavelmente, toda a avidez atribuída aos comedores de mortos, e que os *iri' nari* têm por função controlar.

Mas se eles são comedores ávidos, são também, apesar disso, comedores ideais, pela distância simbólica (como vimos, os estrangeiros constituem o suporte simbólico da alteridade) que mantêm com o morto a ser devorado. Assim, se mortos e comedores devem ser idênticos para que a devoração não exista logicamente, eles devem ser diferentes para que ela seja possível efetivamente. Quando se pergunta a um Wari' quais as categorias de parentesco ocupadas pelas pes-

soas que devoram um morto, ele responde: "*kao' nana oro xɨkɨkɨn, oro xijein xirim*" ("Comem os outros, todas as outras casas - aldeias"), ou ainda: "*kaka ko om nari nana*" ("Aqueles que não são parentes"). Alguns informantes chegam mesmo a dizer que afins reais estão interditados de comer; cunhados, sogros, genros e noras não comeriam porque estariam muito tristes e chorosos. Mas os afins reais são, não somente comedores possíveis, mas efetivos e, em outro nível, também ideais, pois chorosos e relutantes. Esse deslocamento simbólico da devoração parece ter relação com o seu mascaramento: aqueles que comem na realidade são citados como não comedores.

Mas os "comedores típicos", indesejados como devoradores dos mortos, são estrangeiros, os mesmos que chamamos afins típicos ou prototípicos, os maus aliados, aqueles com os quais a aliança é desfeita.

Se, ao negarem a aliança com os afins rituais, os Wari' devem casar-se entre si, estabelecendo relações simbolicamente associadas ao incesto, devem também comer-se entre si. Ao negarem a troca distante (de mulheres) os Wari' tornam-se "auto-canibais", relação essa que, veremos, está presente no mito *Pinom*, o mito de origem do canibalismo.

PINOM

(Versão *OroNao'*)(152)

Velha danada. Suas netas iam pescar e pegavam muitos peixes. Elas levavam peixe para a avó. Uma mulher mandou a filha levar peixe para a avó materna, para pegar o fogo. A velha recebia os peixes, comia e dizia: "Peguem o fogo". Veio outra e deu o peixe e a velha também a mandou pegar o fogo. Chegou então uma menina que não havia recebido peixe da mãe. A mãe havia dito a ela: "Pegue o fogo dessa velha danada!" A menina pegou o fogo e saiu correndo. A velha foi atrás e a comeu viva, crua. Os Wari' choraram.

Os Wari' matavam vários tipos de caça e levavam para ela: quati, mucura, etc.. Ela comia e dizia: "Peguem o fogo!". Resolveram roubar o fogo dela: "Ela come tudo o que é nosso!". Um Wari' foi e roubou. A velha foi atrás e o comeu. Os Wari' choraram.

Os Wari' já haviam visto *Pinom* ; já haviam visto seu cipó e experimentado subir por ele (153). Chegava-se realmente nas nuvens por *Pinom* . Cipó grande. Os

---

(152) Para outras versões veja Meirelles, 1986:413-421 . Vale ressaltar aqui que chamamos esta versão de *OroNao'* (assim como são atribuídas a subgrupos versões de outros mitos que serão apresentados adiante) somente porque o narrador foi um homem *OroNao'* . Considero arriscado atribuir uma versão a um subgrupo específico, levando em conta que, nos dias de hoje ao menos, durante a narrativa os informantes são auxiliados por suas esposas e vizinhos, muitas vezes de outros subgrupos, que lhes recordam algumas passagens esquecidas.

(153) *Pinom* é um tipo de cipó conhecido pelos Wari'.

meninos disseram à velha: "Avó materna, vamos ficar nessa árvore esperando passarinho para matar". A avó concordou: "Está bem. Vamos". De manhã cedo os meninos foram com a velha para a árvore. Os Wari' aproveitaram para subir todos pelo cipó; foram todos para o alto. Enquanto isso os meninos matavam pássaros e davam à velha, que os comia crus. Ela era jaguar, animal. Chegou um passarinho que comeu o fruto e fugiu para longe. A velha o perseguiu, afastando-se. Os meninos gritavam: "Você pegou, avó materna?" E ela respondia com a voz cada vez mais distante: "Está longe, ainda não peguei". A velha já estava muito longe. Foi indo, até que os meninos já não podiam escutá-la mais. Eles então fugiram correndo para casa. Quando chegaram lá todos os Wari'já haviam ido embora; todos eles já haviam ido para *Pinom*. Os meninos assaram os pássaros que haviam caçado e comeram. Os Wari' haviam deixado muita chicha. Os meninos beberam. Depois de comer e beber, fugiram para *Pinom*.

Os meninos foram subindo e ultrapassaram as copas das árvores. A velha começou a perseguí-los, subindo pelo cipó. Os meninos viram e exclamaram: "A velha danada está chegando! Vamos correr!" O *jam* do jaguar ("*jamikon kopakao*'") (154) corria muito e estava quase alcançando a irmã mais nova, que gritava; "Ela está chegando, meu irmão mais velho!" O irmão mandava que a menina corresse. No meio do caminho ela disse: "Eu estou cansada, irmão mais velho;

---

(154) O uso dessa expressão explica-se pela forma humana do jaguar no mito.

vou voltar, vou virar passarinho!" E então ela se transformou num pequeno pássaro. O irmão conseguiu chegar em cima e gritar: "A velha danada está chegando!" E *Pinom* continuava lá. Foi *Pinom* quem disse: "Você *wiriwi* (tipo de peixe não identificado), corte o cipó com seus dentes para que a velha não chegue aqui para nos comer". O peixe recusou-se. *Pinom* pediu à traíra, que também recusou, alegando que seus dentes eram moles. O peixe cará disse que não podia cortar porque não tinha dentes. Por fim a piranha concordou em cortar, ogulhosa de seus dentes. Ela cortou. Embaixo havia um fogo aceso, um grande fogo. O cipó de *Pinom* (155) caiu. A velha caiu no fogo e foi queimada. Seus intestinos explodiram e deles saíram vários tipos de onça: jaguar (onça pintada), onça vermelha, etc. Saíram depois vários outros tipos de carnívoros e cobras.

Os Wari' ficaram muito tempo no alto. Um dia mandaram uns meninos olharem os frutos na terra para ver se estavam maduros. No início eles não conseguiam distinguir os frutos das folhas das árvores, pois estavam ainda verdes, até que finalmente amadureceram. Os Wari' então pensaram no que iriam fazer, e decidiram transformarem-se em animais (*karawa*) para descer à terra. Foram pegar breu (espécie de resina vegetal) para fixar os rabos. O macaco-prego colocou um rabo grande. Todos colocaram rabos e começaram a brincar fazendo os sons dos animais. O macaco-aranha tinha rabo

---

(155) Algumas vezes o narrador dizia simplesmente "*Pinom* " ao falar do cipó, mas em outras falava "o cipó de *Pinom* " (*makorinakon Pinom*).

pequenininho e resolveu roubar o rabo do macaco-prego, que era grande. O macaco-prego ficou com muita raiva dele (156), mas depois acabou gostando de seu rabo pequeno. O macaco parauacu ficou com um rabo pequeno e também gostou. O macaco suí ficou com um rabo grande e fino com a ponta preta, e gostou. Todos foram então ganhando rabos: anta, tatu-canastra, tamanduá, etc. Todos os Wari' viraram *karawa* e decidiram descer: "Vamos!". Mas ninguém queria ir na frente:

- Você macaco-aranha?
- Não, não sei pular.
- Anta?
- Eu sou grande; posso quebrar todos os galhos da árvore.
- Veado?
- Não. Eu tenho as canelas finas; se saltar posso quebrá-las.
- Tamanduá?
- Não, porque eu não como frutos.
- Tracajá?
- Não, porque eu também não como frutos, só folhas.
- Macaco-suí?
- Está bem.

---

(156) Segue-se uma passagem que me foi difícil transcrever. Aparentemente o macaco-prego diz ao macaco-aranha: "Vão matar seus netos quando eles estiverem nas árvores". O macaco-aranha responde: "Vão matar os seus também. Vão flechá-los".

Sua sogra pediu-lhe que levasse suas esposas, para que elas também comessem dos frutos. Ele então colocou as meninas nas costas e pediu que elas segurassem firmemente. Hesitou um pouco, mas acabou por pular, e caiu sobre uma árvore com frutos. Deu frutos para as esposas e pediu-lhes que esperassem sentadas, enquanto ele mostrava os frutos maduros para as pessoas que haviam ficado no alto. Quando todos viram que os frutos estavam realmente maduros, começaram a descer. Ao chegarem nas árvores, comeram frutos até ficarem satisfeitos. Então viraram gente de novo (*wari'*). Alguém perguntou: "Vocês trouxeram fogo?" Nao haviam trazido. "Chamem os meninos que ainda não desceram". Os meninos desceram, comeram frutos e fugiram voando. Eram pássaros. Os Wari' gritavam: "Vocês trouxeram fogo, meninos?"

Pinom estava lá e disse: "Eu vou matar passarinho!" Os Wari'mandaram que ele fosse logo. Ele então cortou palha (157) e foi. Os passarinhos tinham engolido o fogo. *Pinom* os matou e engoliu o fogo. *Pinom* tinha fogo dentro dele. Retornou e disse para as pessoas que não havia encontrado o fogo. Os Wari' então não podiam comer caças, porque não podiam assá-las. Não podiam também fazer chicha. Só *Pinom* tinha o fogo. Ele engoliu o fogo. Os Wari' pescavam e colocavam os peixes sob o sol na tentativa de assá-los, mas os peixes apodreciam. *Pinom*, entretanto, assava castanhas; a mulher dele fazia chicha e pamonha e eles comiam. As

---

(157) Para fazer uma barreira como disfarce, de modo a mimetizar-se na floresta.

caças dele eram assadas. Os Wari' sabiam e comentavam: "Ele é egoísta com a caça, egoísta com o milho". Pediam a *Pinom* : "Dê-nos milho para plantar!" Ele dava milho torrado e os Wari' ficavam com raiva. Chegou o verão e os Wari' tinham fome. *Pinom* foi cortar castanha verde: cortou a árvore, quebrou as castanhas, sentou e defecou fogo. Assou as castanhas e depois apagou completamente o fogo com água. A mulher dele comeu as castanhas. Os Wari' os haviam seguido secretamente e viram tudo. *Pinom* cortou castanha verde de novo, defecou fogo e assou. Antes que apagasse o fogo um Wari' transformou-se em sapo, engoliu o fogo e fugiu pulando na água. *Pinom* ficou com raiva e foi à água tentar pegar o sapo. Fez barragem, mas só conseguiu pegar peixes. Ele então abandonou as castanhas e correu para casa. Mas já havia fogo pelo caminho. Na casa, as mulheres faziam pamonha, chicha. Havia fogo em todas as casas. A mulher de *Pinom* disse:"Porque vocês roubaram o fogo do seu cunhado (*nem*-ZH), jovens? Deveriam ter falado a respeito do seu cunhado: "Deixa ele negar até não querer negar mais". *Pinom* então falou: "Vão comer vocês todinhos". Vão assar vocês nele (no fogo). Vão usar (o fogo) para assar vocês. Vão deitar vocês de rosto para baixo em cima do fogo. Então vão queimar vocês com ele. Então vão comer vocês todinhos. "Vocês vão morrer", ele disse. "Seus velhos vão morrer, suas crianças vão morrer. Seus filhos vão morrer. Vocês vão ter muita pena dos seus filhos. Os seus filhos vão deitar de rosto para baixo (no fogo)". E os Wari' responderam: "Vai ser assim com você também! Você vai deitar de rosto para baixo em cima

dele (do fogo) também". E *Pinom*: "Que seja assim comigo! Que me assem! Que eu fique de rosto para baixo em cima dele!" (158). E acrescentou, já sem raiva: "Cacem para seus filhos!"

Pinom também era egoísta com o milho. Os Wari' pediam a ele milho para plantar e ele negava. Um Wari' virou pássaro, engoliu o milho e plantou. Passou a haver milho.

A presente versão *OroNao'* foi escolhida como referência por ter sido considerada a mais completa e rica

---

(158) Esse diálogo é uma tradução livre feita por Barbara Kern (informação pessoal) a partir de um trecho gravado por mim e transcrito em língua wari', que reproduzo aqui:
A mulher de *Pinom*: "*Para an nok xa' hwein xaxikon konem hwe hwijima'? Naroin' naroin' nok pin tara e' xũhũn konem hwe.*"
Pinom: "*Kao' pin tũtũrũhũ'. Xain tũtũrũhũ' pain . Mam xain tũtũrũhũ' pain. Tac tũkũ mi' jein xe . Karaho' ak kũkũhũ' pain tara. Kao' pin ak kũkũhũ' tara . Kono' pin je na. Ka kono' kaka hwanana nũhũ' . Ka kono' kaka hwijima' nũhũ'. Ka kono' kakama mana panxihwe . Xiram pa' tamana jejem mana panxihwe. Tak tũkũ mi' tatarain mana panxihwe.*"
Os Wari': "*Nama ra kem. Tak tũkũ mi' rain kem .*" *Pinom*: "*Nama ta'ne . Xain ma' tara pa' ne . Tak tũkũ mi' ma' tain ne.*"
Em uma outra versão, também *OroNao'* , o diálogo final é o seguinte:
Pinom: "Os filhos de vocês vão morrer; vocês vão assar os filhos de vocês". E os Wari' revidaram: "Você vai comer seus filhos também; quando seus filhos morrerem, você vai assá-los, vai comê-los".
Uma terceira versão, ainda *OroNao'* :
Pinom: "Vocês vão se assar entre vocês."
E os Wari' responderam: "Da mesma forma, vocês vão ser assados e comidos também; seus filhos vão morrer também."

em detalhes (159). Outras versões do mito apresentadas em Meirelles (1986:413-421), serão também mencionadas na análise, em que pretendemos identificar algumas oposições, com o objetivo específico de pensar determinadas questões inerentes à lógica canibal wari'.

O mito inicia-se com a oposição jaguar/humanos. O primeiro, dono do fogo, é mulher e velha, o que parece ter relação com a negação de seus atributos de caçador: ele é incapaz de se prover de presas animais e depende, para isso, dos humanos. Estes, caçadores capazes, não possuem o fogo, e se caracterizam como comedores de assado/cozido. Dependem da realização de trocas regulares com o jaguar que, dono único do fogo, é entretanto comedor de cru (160).

De acordo com nossa versão e a versão de *OroMon* de Meirelles (1986:416), dentre os seres humanos, são as mulheres as donas da comida a ser trocada pelo fogo com o jaguar. Associadas ao elemento de troca-comida -, as mulheres podem ser consideradas também mediadoras da relação jaguar/humanos, não da mesma forma que o fogo e a comida,

---

(159) O informante para essa versão foi Paletó, um de nossos principais informantes para todos os temas, e considerado, pelos Wari' do Negro-Ocaia, um especialista em mitologia.

(160) A posição do jaguar enquanto comedor de cru é profundamente marcada no discurso wari'. Todo Wari' que comer como o jaguar, ou seja, presas que, por mal assadas/ cozidas estejam sangrentas, corre o risco de ser devorado por jaguar e transformar-se, ele mesmo, em jaguar.

que passam de um termo ao outro, mas como agentes da troca (161).

Continuando, aqueles que tentam roubar o fogo do jaguar são devorados por ele, vivos e crus. A negação da reciprocidade é punida com o ("exo-") canibalismo. Ameaçados, os Wari'decidem fugir, subindo por um cipó que liga a terra ao céu. Em nenhuma das versões a subida para o céu é marcada como roubo do fogo, mas somente como fuga. De qualquer forma, no céu a presença do fogo não se evidencia (162), a não ser quando, já na terra, os Wari' dizem tê-lo esquecido no céu. O jaguar não consegue completar a subida, pois o cipó é cortado por peixes (163). Ele cai no fogo e de seus intestinos saem jaguares e outros carnívoros, comedores de carne crua (164).

---

(161) Nas versões *OroNao'* e *OroWaram* (Meirelles:413 e 419, respectivamente), não se especifica os donos da comida enquanto mulheres. Nessas mesmas versões, o jaguar surge como dono da lenha e não do fogo, o que parece denotar um enfraquecimento desse termo nas oposições. Ou então trata-se de um problema de tradução, já que a palavra para lenha, *xe* , é a mesma palavra para fogo.

(162) Na versão *OroMon* (Meirelles:416) subentende-se a presença de fogo no céu quando se diz que os Wari' fizeram roça, mas essa presença é desmarcada pela ausência de milho, que impede a efetivação da roça. Na versão *OroNao'* (Meirelles:413), os Wari' também fazem roça no céu. Parece haver, nessa versão, a atenuação constante de um dos termos das oposições. O jaguar é dono da lenha e não do fogo; o cipó liga a árvore ao chão e não o céu ao chão; o jaguar cai na terra e não no fogo.

(163) Na versão *OroMon* (Meirelles:414), um homem corta os braços da velha e a faz cair; na terra há também outras velhas, que ao verem-no cair no fogo, transformam-se em tatus.

(164) Na versão *OroMon* (Meirelles:417), da explosão da velha surgem também aranhas e escorpiões.

É interessante notar que os peixes surgem como os únicos habitantes iniciais do céu, o que torna o céu "aquático". Dessa forma, a oposição terra/céu parece constituir-se em oposição terra/água (165). Essa equivalência comporta, no entanto, uma inversão: a água está sobre a terra (166). Assim, um cipó, *Pinom* , que mais tarde será caracterizado como *nem* (marido da irmã), é o mediador desses termos em oposição.

A permanência dos humanos no céu é pouco detalhada. Chama a atenção o fato de que muito tempo se passa até que os Wari' pensem em voltar à terra, e o retorno é marcado pelo desejo de comer frutos maduros, e não, como seria de se esperar, carnes assadas/cozidas, já que, livres da velha e possuidores do fogo, poderiam agora usá-lo livremente. Os Wari' transformam-se, então, em animais herbívoros, frugívoros e insetívoros, em oposição aos carnívoros que se espalharam pela terra, liberados pelo fogo, a partir dos intestinos da velha-jaguar. O mito marca a transformação dos humanos especialmente em macacos (como o momento mesmo da gênese das diferentes espécies de macacos em sua forma atual - episódio do roubo dos rabos). São os

---

(165) Na verdade, é efetivamentea água e não o céu o polo marcado para os Wari'. Eventualmente, o céu surge ligado à água e não à terra, através do arco-iris, que é a cobra sucuri ou o caminho do trovão. O trovão é, para eles, o som do tambor que *Naxo'*, homem-peixe, toca no fundo dos rios.

(166) Inversão porque, para os Wari', o lugar marcado é o fundo da água (*paxikom*),que, nesse sentido, está sob a terra.

macacos, que se caracterizam como frugívoros do alto (habitantes das copas das árvores) que vão efetivamente realizar a mediação terra/céu (num segundo momento, após *Pinom* ter sido cortado), pois serão os primeiros a pular para comer os frutos (167).

De acordo com a análise da escatologia wari' que faremos a seguir, a água é marcada como lugar dos mortos, em oposição à terra, lugar dos vivos, e a oposição terra/água aparece como equivalente à oposição vivos/mortos. Essa equivalência efetivamente está presente nas versões do mito de *Hwijin*, que analisaremos adiante, e que relacionam, entre outras coisas, canibalismo funerário e vida depois da morte.

Para os Wari' (em seu discurso escatológico e nos mitos que lhe servem de referência) é necessário que o corpo seja assado e devorado para que o *jam* viva plenamente no mundo dos mortos. De acordo com o rito funerário, o marido da irmã (*nem*), enquanto afim real, e, principalmente, enquanto afim crítico, é efetivamente um processador dessa passagem, como devorador do cadáver. Se considerarmos que *Pinom* forma com os "mitos escatológicos" um sistema, a oposição terra/céu, enquanto equivalente à terra/água, é também equivalente à oposição vivos/mortos, e *Pinom* tem, no início enquanto homem-cipó, e no fim enquanto marido da irmã (*nem*),

---

(167) Na nossa versão é o macaco suí (Sagüinus sp) o primeiro a pular. Nas três versões de Meirelles quem pula primeiro é o macaco-cheiro (Saimiri sp). O sagüi (sui) é um macaco frequentador das copas das árvores em sua altura média.

o papel de mediador entre os dois mundos.

É possível assim pensar o papel dos macacos como equivalente ao dos queixadas, forma tomada pelos mortos para subir ao mundo dos vivos. São ambos gregários e frugívoros e diferenciam-se pelo habitat: os macacos vivem entre as copas das árvores e o solo (assim como os cipós) e os queixadas entre as margens dos rios e a terra firme. Os primeiros são mediadores da oposição na sua forma terra/céu, e os segundos na sua forma terra/água. Vale dizer ainda que, de acordo com a escatologia, os mortos vêm à terra como queixadas para, assim como os Wari' na forma de macacos em *Pinom*, comer frutos (além de dançar *tamara*).

Ao chegarem à terra e após comerem os frutos, os Wari' tornam-se novamente humanos. A partir desse momento o mito parece recomeçar. Os homens estão novamente sem fogo, pois ele foi levado do céu por dois passarinhos, dentro de seus corpos. Pinom então vai matar os pássaros e engolir o fogo, que retira de dentro deles. Ao voltar para casa, mente para os Wari', negando o roubo.

Nessa segunda parte do mito, a oposição inicial jaguar/humanos, enquanto dono/despossuídos de fogo, é transformada na oposição *nem/namori* (cunhado tomador/cunhado doador). Vale dizer aqui que somente em nossa versão o dono do fogo é chamado explicitamente *nem*. Na versão *OroNao'* (Meirelles:413), o ladrão do fogo é chamado *wixi* (filho da irmã para ego masculino, categoria não-casável). Na versão *OroMon* (Meirelles:416), quem rouba *Pinom* é chamado irmão, e

na versão *OroMon* (Meirelles:419) não se especifica a relação de parentesco. Sabendo que a oposição *nem / namori*, conforme tematizada em nossa versão de *Pinom* será fundamental em nossa análise, teríamos um problema, se considerássemos o mito de *Pinom* como um mito isolado, isto é, tomado apenas no conjunto de suas versões. Entretanto, se pensarmos que o mito de *Pinom* , enquanto "mito escatológico", forma, juntamente com os mitos de *Hwijin* um sistema de transformações (veja págs. 372/375 a análise da escatologia e dos mitos de *Hwijin*), o destaque da relação de afinidade, na forma da oposição *nem / namori* , surge não só como lógicamente possível, mas ainda "desejável". A pertinência lógica dessa oposição, pretendo, tornar-se-á clara no decorrer da análise (168).

Parece ser possível até mesmo considerar que a afinidade está presente já na primeira parte do mito, com a translação da oposição jaguar/humanos para o eixo terra/céu. Na análise da escatologia e dos mitos de *Hwijin* , a oposição terra/água, enquanto equivalente à oposição vivos/mortos, surge como uma transposição, para o eixo vertical, da oposição congnatos/afins. Se, no mito de *Pinom* , a oposição terra/céu equivale à oposição terra/água, e se esse

---

(168) A relação entre doadores e tomadores de mulheres constitui uma oposição fundamental nos mitos Jê da origem do fogo (L.-Strauss, 1964:74-86). Como afirma L.- Strauss mais adiante: "Mais nous savons aussi qu'au moins en Amérique, ce scheme cosmologique se double d'un schème sociologique auquel il adhère étroitement. Dans cette perspective, les donneurs et les preneurs des femmes s'opposent sur l'axe de la vie sociale comme, sur l'axe du monde, la terre se oppose au ciel, et la terre elle-même au monde souterrain" (idem, 1971:557).

mito forma com os outros um sistema, é possível estabelecer as seguintes correlações:

terra:céu :: terra:água :: congnatos:afins (169)

Se entre o jaguar e os humanos o fogo é trocado por comida (que é associada às mulheres), entre *nem* e *namori* não há, de acordo com o mito, qualquer tentativa de troca, mas somente o roubo. Mas uma troca anterior, de mulheres, está implícita na própria definição dos termos: *nem* (ZH) e *namori* (WB, WZ).

Como já adiantamos na análise das festas trocadas entre os subgrupos, é possível evidenciar, no mito de *Pinom* , uma relação de equivalência simbólica entre os termos mulheres e fogo (170) como mediadores que são de termos idênticos: *nem* e *namori*, na segunda parte do mito; jaguar e humanos, na primeira parte. Dessa forma, a predação do *namori* a*onem* , explicitada como roubo do fogo, estaria relacionada também á uma predação simbólica de irmãs. Predar o *nem* é como tomar dele uma mulher (o que é evidenciado nas festas), o que equivale a tomar de volta a própria irmã. Negar os termos da aliança, que supõe ausência de reciprocidade simétrica, dada a distinção terminológica entre cunhado doador (*namori*) e cunhado tomador (*nem*), é negar a própria aliança.

---

(169) O que torna possível pensar a relação entre humanos (enquanto frugívoros-macacos) e animais (enquanto carnívoros), como de afinidade.

(170) É interessante lembrar rapidamente o mito grego da origem da mulher: tendo tido seu fogo roubado por Prometeu, Zeus fabrica, como um castigo para os homens, a mulher (Vernant, 1974:181).

Os Wari' não desejam mais a aliança porque ela implica em troca desigual, unidirecional. *Nem* é egoísta: toma o fogo só para si e se recusa a dá-lo aos Wari'. Inconformados, desejando a reciprocidade, os *namori* tornam-se ladrões, desrespeitando as regras da aliança. Como disse a mulher de *Pinom*, eles deveriam tê-lo deixado negar, pois podia ser que num determinado momento ele não quisesse mais negar. Os Wari' não puderam esperar, e foram, por isso, condenados a serem assados como presas, sobre o fogo, depois de mortos. Mas, mais que isso, ao negar a troca distante com os afins, os Wari' tornaram-se "incestuosos", obrigados a casarem-se entre si, mas também a comerem seus próprios mortos. O canibalismo surge, em sua origem, como "auto-canibalismo", como é evidente nas duas outras versões do discurso de *Pinom* (Vide supra pág. 340).

Entretanto, no momento mesmo em que surge, o canibalismo é tornado recíproco: o *nem* é também condenado a ser assado e devorado quando morto, o que tem relação evidente com a impossibilidade lógica de se comer os próprios mortos.

Como disse, esta é uma breve análise. Mesmo reconhecendo que "le propre de tout le mythe ou groupe des mythes est d'interdire qu'on s'enferme: un moment vient toujours, au cours de l'analyse, où un problème se pose et qui, pour le résoudre, oblige à sortir du cercle que l'analyse s'était tracé" (L.- Strauss, 1971:538), a inserção de *Pinom* (e dos outros mitos wari' que fazem com ele um

sistema) no corpus mitológico sul-americano, especificamente sua análise em relação aos mitos Jê de origem do fogo (L.-Strauss, 1964:74-86) e ao mito Yanomami de origem do canibalismo funerário e da morte (Clastres e Lizot, 1978:116-117), está fora dos objetivos do presente trabalho. Em relação a esses mitos, *Pinom* parece comportar uma série de inversões e o enfraquecimento de algumas oposições, mantendo entretanto a relação, fundamental nos mitos Jê, entre doador e tomador de mulher, como parte central de sua estrutura. Assim, enquanto nos mitos Jê de origem do fogo os humanos desconhecem inicialmente o fogo, constituindo-se como comedores de cru, em *Pinom* os humanos são desde sempre comedores de assado / cozido, apesar de despossuidos do fogo. Inversamente, o jaguar, que como entre os Jê é o dono único do fogo (e lá, comedor de assado), em *Pinom* é comedor de cru (171).

Há ainda uma questão importante que não parece clara. De acordo com o início do mito (em que os Wari' choravam seus mortos) e com o discurso dos informantes (que afirmam que antes de *Pinom* os Wari' já morriam e seus

---

(171) Há outras inversões interessantes, que atestam a pertinência direta deste mito ao conjunto analisado por Lévi-Strauss, como o detalhe dos pássaros que engolem o fogo. Enquanto entre os Kayapó e os Apinayé (L.- Strauss, 1964:76 e 78) um pássaro (dentre outros animais) engole o fogo levando-o do jaguar (um tomador de mulher) aos humanos, em *Pinom* um tomador de mulher (ZH) que, conforme apontamos, está em posição equivalente à do jaguar na primeira parte do mito, rouba para si o fogo de seus cunhados (WB, WZ) retirando-o de dentro da barriga de passarinhos que o haviam engolido e o engolindo ele mesmo.

cadáveres apodreciam ao relento e eram devorados por urubus), *Pinom* não é um mito de origem da morte, o que o faz parecer uma versão enfraquecida do mito Yanomami, no qual a origem do canibalismo funerário relaciona-se também à origem da mortalidade (Clastres e Lizot, 1978:116-117). O discurso de *Pinom* no final do mito, entretanto, nos faz pensar aquele momento como o de origem da morte : "Seus velhos vão morrer, suas crianças vão morrer, seus filhos vão morrer" (infra pág. 339). Essa é certamente uma das questões que, para ser resolvida, nos obrigaria a sair deste mito específico. Mas isso, pretendo, será objeto de um próximo trabalho.

A vida depois da morte - escatologia wari'

Quando uma pessoa se encontra gravemente doente, seu *jam* (que tem a forma humana, como uma réplica do corpo), parte em direção ao mundo dos mortos, localizado no fundo dos rios (*paxikom* - "fundo", "interior"). Lá chegando, é-lhe oferecida chicha azeda em uma grande panela, por um homem com grandes testículos, chamado *Towira Towira* (*towiraxi'* = "testículos de alguém ou algum animal"). Se ela aceitar a chicha, permanece sob a água, o que corresponde à morte definitiva do corpo (*kwere-*) na terra: "*Tok pin akain na wari', mi' pin na iri' kwerekũn pain ika* " ("Se o *wari'* beber completamente, seu corpo verdadeiro morre aqui"). *Wan e'* explica: "*Je para kono' nonwari' , pain jamitokwa* " (É por isso que os *wari'* morrem, por causa do *jam* da chicha. (172).

---

(172) As coisas sob a água são concebidas como imagem (*jam*) das terrestres.

Mas o *jam* do moribundo pode se recusar a beber a chicha de *Towira Towira*. Na verdade, os Wari' já mortos, que vivem sob a água, recomendam-lhe que rejeite a bebida: "*Ari ron koma*" ("Desobedeça a ele" - *Towira Towira*"). Rejeitando a chicha, o seu *jam* retorna à terra e seu corpo se cura (173).

Towira Towira é um homem alto e gordo, com testículos enormes: "*kote ne towirakon*" ("Os testículos dele são grandes"). Sua esposa caracteriza-se, como ele, por um hiper-desenvolvimento dos orgãos sexuais externos: tem grandes seios e a vulva (*manakam*) é também muito desenvolvida (174). É ela quem prepara a chicha azeda que seu marido oferece aos Wari'. Eles são chamados *jaminain kom*, *jam* da água, categoria que inclui também os *jam* de todos os seres aquáticos,ou que vivam sob a água, como peixes e Wari' mortos (175).

---

(173) É interessante a semelhança com o comportamento da alma (karõ) Krahó na doença. De acordo com a descrição de um informante, citada em Carneiro da Cunha (1978:26), o karõ de um doente chega ao mundo dos mortos, onde os mekarõ (os mortos) oferecem-lhe alimentos e convidam-no à corrida de toras. No caso descrito, o keti ("categoria na qual é escolhido o nomeador para ego masculino e que inclui, entre outras, as posições genealógicas de Im, Pm, PP") do morto pediu aos outros mortos que não lhe oferecessem comida e levou o karõ de volta ao corpo.

(174) Para uma descrição distinta, veja Meirelles (1986:378)

(175) Algumas vezes os peixes surgem, no discurso wari' como a forma tomada pelos *jam* dos Wari' mortos na água. Entretanto, os *jam* dos mortos, quando na água, têm tipicamente a forma humana.

Tendo aceitado beber a chicha azeda, o morto deve bebê-la excessivamente (do modo como, tradicionalmente, bebe-se chicha azeda), até entrar em estado de inconsciência, *itam*, que os Wari' chamam também de morte. Depois de algum tempo inconsciente, é banhado com água morna pelos mortos (que identifica, então, como cognatos), e acorda. Segundo os Wari', o oferecimento de chicha azeda sob a água e suas consequências (vômito e inconsciência), relacionam-se ao consumo do cadáver na terra. Somente depois que o corpo é assado e devorado, é que o *jam* do morto é banhado sob a água e passa a viver plenamente no mundo dos mortos. (176)

Desperto, o morto torna-se jovem e saudável: se criança, cresce subitamente; se velho, rejuvenesce. Permanece então, por um período, deitado, quase imóvel, bebendo chicha doce (oferecida pelos parentes) e engordando. É então chamado *napiri*, como são chamados os matadores de inimigo ao chegarem em casa para um período de reclusão e engordamento. Diz-se mesmo que, *napiri*, o morto toca, assim como o matador, a pequena flauta de bambu e semente de tucumã (*tŭkŭ wao'*). Segundo alguns informantes, durante esse período de relativa imobilidade, o morto permanece no *kaxa'* (casa dos homens solteiros). De acordo com outros, entretanto, ao despertar da "morte" por chicha

---

(176) Vale lembrar que essa relação é válida também para os animais (presas) com um *jam*: somente depois de assados/cozidos e devorados pelos Wari', os seus *jam*, livres, retornam à espécie de origem.

azeda, o morto dirige-se imediatamente à casa de seus parentes próximos já mortos, onde passa a viver por toda a eternidade, e onde bebe chicha doce e engorda.

Há muitos Wari' sob a água. O morto é chamado *jama* ou *jima* (177), como o cadáver, e geralmente os mortos são referidos pelo coletivo: *orojimanixi'* ("todos os nossos mortos"). São todos eles eternamente jovens e saudáveis; vivem em casas com seus cônjuges e filhos ou, se solteiros, no *kaxa'*. Se um homem morrer antes de sua esposa, viverá no *kaxa'* até a morte dela ou até que despose, se desejar, uma nova mulher; sob a água poderão ter mesmo novos filhos. O mundo dos mortos é o lugar da fartura: "*Omka pe kamain' na wari'*" ("*Wari'* não sente fome jamais"). Os *orojima* cultivam milho, macaxeira e outros produtos tradicionais. De acordo com a maioria dos informantes, os mortos são essencialmente vegetarianos: não comem peixes (que, como já vimos, são, algumas vezes, a forma tomada pelos próprios mortos), e sob a água não vive qualquer animal terrestre. Algumas pessoas justificam a ausência desses animais na água dizendo que eles são justamente os mortos e os peixes quando estes sobem à terra (veja adiante o mito "Outra história de *Orotapan*" e, em anexo, o mito "*Jao Panajũ*").

No mundo subaquático dos mortos não há doenças, brigas de borduna ou assassinatos por feitiçaria ou envenenamento. Os mortos não morrem: "*Omka mi' ka kono' kaka*" ("Aqueles que já morreram, não morrem").

---

(177) Variação dialetal.

Geograficamente, o mundo dos mortos, sob a água, está sob o mundo dos vivos, a terra. Para os Wari', o sol e a lua fazem percursos contínuos de 360º; assim, quando na terra é dia, com sol, no mundo dos mortos é noite, com lua, e vice-versa. Mas o mundo dos mortos é, para os vivos, o mundo das imagens (*jam*). Dessa forma, os mortos não vêem o sol ou a lua, mas o *jam* do sol (*jamikon xina*) e o *jam* da lua (*jamikon panawo*). É possível que, para os mortos, o mundo dos vivos seja o mundo das imagens, *jam* , mas nada posso afirmar sobre isso, já que apenas um informante explicitou esta idéia, ao dizer-me, certa vez, que os mortos, ao chegarem à terra, dirigiam-se para a "*jaminain xirim* " (*jam* das casas).

De acordo com alguns informantes, os diferentes sub-grupos wari'localizam-se, sob a água, em áreas geograficamente distintas, conforme a distribuição tradicional pré-contato, ou mesmo de acordo com a distribuição atual, quando concebida como análoga à tradicional. Assim, um homem *OroWaram*, ao morrer, vai para o fundo das águas situadas dentro da área ocupada tradicionalmente por seu sub-grupo, ou então para o mundo subaquático relativo aos Postos Lage e Ribeirão, majoritariamente habitados por pessoas *OroMon* , *OroWaram* e *OroWaramXijein* . As mulheres casadas, ao morrer, vão viver com seus maridos já falecidos, de acordo com o ideal de residência patrilocal. Outros informantes dizem, entretanto, que no mundo dos mortos todos os subgrupos vivem num espaço único, uma grande aldeia

cortada por largos caminhos (178).

Territórios distintos ou uma única aldeia, todos são unânimes em afirmar que do mundo dos mortos estão ausentes todas as formas de rivalidade interna: brigas de borduna, feitiçarias, envenenamentos ou outras formas de assassinatos. Sendo que a rivalidade, expressa em atitudes hostis, é característica das relações de afinidade (quando no âmbito interno à sociedade), o mundo dos mortos parece ser o lugar de realização do ideal de cognação wari' (daí talvez a idéia de que todos vivam numa única grande aldeia). Lá, não só os Wari' se chamam como na terra, por termos de consangüinidade, mas agem efetivamente como cognatos, diferentemente de no mundo dos vivos. A afinidade, que caracteriza a relação dos diferentes subgrupos de Wari' vivos, é aparentemente deslocada para a relação entre os vivos que chegam à água e os mortos (179)

---

(178) Para a diversidade encontrada nas versões individuais sobre o mundo dos mortos Krahó, Carneiro da Cunha (1978:113) aponta uma perspectiva analítica: "Resta a opção de supor que a consistência na escatologia Krahó deva ser procurada em um nível subjacente à informação, evidenciando-se princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões... descobrir na escatologia não apenas o <u>reflexo</u> da sociedade que a originou, mas também e principalmente uma <u>reflexão</u> sobre ela".

(179) De acordo com o xamã *Xiemai*, que, como peixe, já visitou pessoalmente o mundo dos mortos, nele os diferentes subgrupos realizariam *hũroroin'* entre si, o que caracterizaria a relação entre eles como de afinidade. Entretanto, de acordo com sua narrativa sobre essas festas, elas pareciam estar sendo realizadas não entre mortos, mas entre vivos recém-chegados á água e os mortos.

(mas, como veremos adiante, a relação entre os vivos, quando plenamente vivos, na terra, e os mortos, configura-se como predação e guerra, ou seja como relação *wari'-karawa*).

Quando os Wari' chegam à água, *Towira Towira* oferece-lhes chicha azeda, atitude característica dos homens anfitriões nas festas *hũroroin'* e *hwitop'*, realizadas entre os subgrupos na terra. Diz-se ainda que *Towira Towira* tem em sua casa um tambor feito de troncos ocos (*pana*), extamente igual àquele tocado pelos homens anfitriões nessas festas. Na verdade, em algumas versões, *Nãxo'*, um homem-peixe, grande, que vive sob a água tocando *pana*, surge como equivalente a *Towira Towira*. Ele toca o tambor sempre que o *jam* dos mortos retornam (após subirem como queixadas, serem mortos e devorados) à água, da mesma forma que os homens anfitriões no *hũroroin'* tocam o tambor à chegada dos convidados.

Como vimos, se o *jam* do wari' (que até então não está irreversivelmente morto) aceitar beber a chicha de *Towira Towira*, permanece na água, o que provoca a morte do corpo. O Wari' que foi à água morre por ter aceito estabelecer relações caracterizadas ritualmente como de afinidade, com *Towira Towira*, um habitante do mundo dos mortos e, portanto, ele mesmo um morto. Tudo se passa então como se o estabelecimento das relações de cognação entre os mortos passasse necessariamente pela afinidade, na forma da relação entre os vivos recém-chegados ao mundo subaquático ou, em outras palavras, os quase-mortos, e *Towira Towira*, o

"morto afim" (180). Se, em vez de estabelecer relações com *Towira Towira* , o recém-chegado estabelece imediatamente relações de cognação com os mortos (i.e., escutando seus conselhos para rejeitar a chicha), ele será um vivo e não um morto. A sua permanência no mundo dos mortos deve ser necessariamente mediada pela afinidade. É interessante lembrar que o morto recém-chegado também é chamado *napiri*, assim como o matador (e é mesmo associado a ele), o que parece ter relação com seu caráter mediador entre vivos e mortos. Se *napiri* é "mulher doada" (Veja supra pág.146), o morto que chega afiniza os mortos para os Wari'; transformando-os em "genros" e "cunhados", torna-os presas, *karawa* potenciais, que é exatamente como os mortos virão a se constituir para os vivos.

Quando os mortos, na água, desejam ver os parentes vivos, comer frutos na floresta, passear, transformam-se em queixadas (*mijak*) e sobem à terra para dançar *tamara* (veja pág.370 o mito "Outra história de *Orotapan* "): "*Maji pi' xi' pain jamixirim, pi' kirik xi' kanari nixi* " ("Vamos dançar/cantar nos *jam* das casas. Cantar/dançar para vermos nossos parentes"); " *Maji kao' xi' arain pi , kao' xi' memem*" ("Vamos comer palmito, comer frutos").

Somente como queixadas eles podem subir, em bando, à terra dos vivos. Na água, são humanos; na terra,

---

(180) De acordo com o xamã *Xiemai*, *Towira Towira* tem borduna para bater naqueles recém-chegados que rejeitam sua chicha.

queixadas: "*Wari'xika' pe nanain kom. Hwet nanain mi , mijak pin akana, karawa*". ("São *wari'* somente na água. Quando chegam na terra firme, são queixadas, *karawa* "; " *Mi' pin na wari',mao nain kom, nama ,mijak pin akana* " ("O *wari'* morre, vai para a água, e depois torna-se queixada). Quando queixadas, são mortos e devorados pelos humanos e os seus *jam* retornam à água, quando tomam novamente a forma humana.

A relação mortos-vivos é inicialmente mediada pelo *tamara*, ou seja, os mortos visitam os vivos como se constituissem um grupo estrangeiro (da mesma forma que os vivos chegam ao mundo dos mortos como convidados de um *hïroroin'*). Assim, se os mortos sobem à terra para ver os parentes, eles chegam como afins, mas somente os xamãs-queixada, vivos, são convidados a dançar com eles, o que fazem por toda a noite (dançam com eles e não fazem, portanto, o papel de anfitriões) (181). Todos os outros Wari' só percebem a chegada dos queixadas enquanto presas, *karawa*. Se os mortos sobem para ver os parentes, para dançar *tamara*, para os vivos eles são simplesmente presas, e devem ser mortos e devorados.

Segundo os Wari', cada queixada, quando perseguido pelos caçadores, aproxima-se principalmente daqueles que são seus parentes próximos (desejoso que está

---

(181) Sempre que os Wari'do Negro-Ocaia localizavam um bando de queixadas, *Wan e'* ,xamã-queixada, dizia que havia passado toda a noite dançando com eles. Segundo Beth Conklin (informação pessoal), *Maxïn Kworain* , xamã-queixada de Santo André, aprende músicas masculinas, *tamara* , com os queixadas.

de vê-los), e acaba morto justamente por eles. Há muitos relatos recentes no Negro-Ocaia de pessoas que mataram ou capturaram queixadas que foram posteriormente identificados pelos xamãs como parentes. *Awo Tot* matou um filhote de queixada que era seu filho morto; *Patam* matou sua irmã mais velha (*we'*); *Xi' Waram* matou sua mãe. Na última grande caçada de queixadas que presenciei no Negro-Ocaia (foram mortos cerca de 50 queixadas num só dia), em janeiro de 88, uma das presas mortas foi identificada como *Pakao'*, mulher que havia morrido no final de 87. Antes desse dia, eu havia perguntado a *Wan e'* se *Pakao'* ainda era *napiri* sob a água, e ele respondeu: "vamos esperar para ver se ela vem dançar". No dia em que *Pakao'* foi identificada dentre os queixadas mortos, ele me disse: "*Xũt pin na*" ("Ela anda completamente"). Sua vinda ao mundo dos vivos como queixada era prova de que não estava mais no estado de quase imobilidade característico dos *napiri*. Segundo *Wan e'*, tinha sido *Pakao'* que havia levado os queixadas (como presas) até os Wari'. Quando Paulo, o viúvo, soube que *Pakao'* havia sido morta (como queixada), retirou-se imediatamente para sua casa e pôs-se a chorar o canto fúnebre. Mas ele não chorou porque os Wari' haviam matado *Pakao'*, e sim porque o evento o fez lembrar-se da esposa morta, e ficar triste, com saudades (Paulo ainda estava de luto; se não estivesse mais, provavelmente não teria chorado). Os Wari' não se sentem tristes porque seus mortos foram mortos; imortais que são, os seus *jam* voltarão para a água tão logo os corpos entrem em processo de [illegible]

totalmente devorados (182). Além disso, somente os xamãs podem identificá-los; os outros Wari' prestam atenção ao discurso dos xamãs, mas ao olharem os queixadas veêm somente *karawa* . Na verdade, se os queixadas são mais frequentemente mortos por seus parentes, eles também são devorados preferencialmente por eles, já que um caçador, após distribuir (também aos parentes) pedaços de sua presa, costuma guardar para si pelo menos a cabeça.

Quando muitos queixadas são mortos simultaneamente, eles são depositados em local público (em oposição, quando só um homem mata um queixada, ele leva a presa diretamente para a sua casa onde a corta e distribui) onde, ainda crus, são cortados e distribuídos para todas as famílias da aldeia (183). Antes disso, porém, são olhados pelos xamãs (no Negro-Ocaia , por *Wan e'* e *Wem Karamai* simultaneamente), quando são identificados enquanto mortos e deles são retirados os "frutos mágicos", que poderiam fazer adoecer as pessoas que os comessem. Todos os queixadas que os Wari' caçam são geralmente mortos wari', mas podem ser também a forma tomada por *jam* dos peixes (184). Os xamãs-

---

(182) Como já mencionamos, para alguns, os *jam* dos queixadas retornam à água tão logo seus corpos sejam cortados; para outros, só quando completamente assados; outros ainda dizem que só quando totalmente devorados.

(183) Somente mulheres e crianças recebem dos homens caçadores pedaços de carne no momento da distribuição. Um homem não dá carne diretamente a outro homem.

(184) Certa vez observei os xamãs classificarem alguns dos queixadas mortos como *kaji mijak* (queixada estranho) e, à minha pergunta, explicaram: (continua...)

queixadas segundo *Wan e'* , acompanham os mortos somente enquanto queixadas, na terra. Durante a caçada procuram permanecer sempre longe dos caçadores, sendo por isso dificilmente atingidos (mas há casos de xamãs que morreram porque seus duplos foram assassinados). Quando os *jam* dos mortos retornam a àgua, os queixadas duplos dos xamãs dirigem-se, segundo *Wan e'*, à floresta.

Tradicionalmente, os Wari' costumavam oferecer aos queixadas mortos, crus, ainda não cortados, presentes como arcos, flechas, panelas de barro, etc., que eram depositados ao lado dos corpos. Esses presentes eram oferecidos aos *jam* dos queixadas (que levavam os *jam* dos presentes) para que, contentes, voltassem sempre à terra como alimento para os Wari'. Isso lembra novamente a posição dos queixadas enquanto "convidados" de um *tamara* , já que, tradicionalmente, após essas festas os visitantes levavam presentes desse tipo, que não lhes eram oferecidos, mas solicitados por eles. Mas se isso torna os mortos-queixadas "afins" dos vivos (185), não é como afins que se chamam, mas como inimigos; os queixadas dizem ao chegar de volta à água: "Vejam os presentes que o *wijam* (inimigo) nos deu!"

---

(184) (continuação) "*Oro hwam*" (peixes). Para os Wari', os peixes, por viverem também sob a água, podem eventualmente vir à terra como queixadas, confundindo-se com os mortos, mas não deveriam ser devorados.

(185) No mito Juruna da origem dos porcos selvagens (queixadas), eles surgem como "afins não humanos" (Lima, 1986:158). Veja também alguns mitos sul-americanos de origem dos porcos selvagens em Lévi-Strauss, 1964:92-116).

Atualmente os Wari' não fazem mais essas oferendas, e é por isso, dizem eles, que os bandos de queixadas aparecem tão esporadicamente.

Entretanto, nem todos os Wari' vão, ao morrer, para o mundo subaquático. Todos aqueles cuja morte foi causada por inimigos (humanos) ou *jamikarawa* são incorporados definitivamente à "espécie" agressora.

Dentre as mortes por *jamikarawa* há aquelas inequívocas, ou seja, dos xamãs atuantes e daqueles que foram picados por cobras venenosas ou devorados por jaguares. Os xamãs efetivos tiveram os seus *jam* antecipadamente transformados em *karawa* (ainda em vida) e após a morte tornam-se plenamente *karawa* ; pessoas mortas por cobras, viram cobras e por jaguares, viram jaguares. Mas há, entretanto, aquelas pessoas que foram mortas por *jamikarawa* (outros que não cobras ou jaguares) sem nunca terem atuado como xamãs. Nestes casos, o diagnóstico de causa mortis é sempre ambíguo: um xamã diz que foi o *jam* de tal animal que a matou, o outro diz que foi o *jam* de animal de outra espécie, e outros podem dizer ainda que a morte foi causada por *jami makan* (feitiçaria). Para onde teria ido o *jam* da pessoa morta? Transformando-se em animal de que espécie? Teria ido para a água? Alguns informantes resolveram esse problema da seguinte forma: uma mesma pessoa teria diversos *jam* ; "*Om na xika' pe na jamixi'* " ("Nosso *jam* não é único"). *Pakao'* , por exemplo, teria morrido, segundo alguns, por *jamikon jowin* (*jam* de macaco-prego) e, segundo outros, por

jami makan (feitiçaria). De acordo com *Orowam* , um dos *jam* dela teria ido acompanhar macaco-prego, e o outro teria ido para a água. Acredito, entretanto, que a multiplicidade dos *jam* surgiu aqui como forma de solucionar a questão suscitada pela simultaneidade de diferentes causae mortis.

Como já disse, todas as mortes recentes de adultos do Negro-Ocaia tendem a ser atribuídas, pelo menos pela maioria dos informantes, à feitiçaria. Sendo assim, todos esses mortos foram para a água.

Mas, e os xamãs? Após a morte eles se transformam definitivamente em animal, tornando-se membros da espécie à qual estiveram associados enquanto vivos. Entretanto, mesmo a morte de xamãs pode ser ambígua. Alguns xamãs conhecidos podem não ser mais xamãs ao morrerem, sendo a morte atribuída à feitiçaria ou envenenamento (186).

Há ainda a possibilidade de xamãs morrerem assassinados por inimigos (pré-contato) e transformarem-se, assim, em inimigos (e não em animal da espécie de seu duplo). Todos os Wari' que morrem dessa forma têm os seus *jam* transformados em inimigos, fazendo parte da tribo agressora, como consubstanciais que se tornam de seus matadores. De maneira análoga, os inimigos que morrem

---

(186) Aparentemente as mortes por doenças introduzidas pelos "civilizados" tendem a ser reinterpretadas de acordo com o sistema tradicional, ou seja, as mortes são sempre causadas por assassinatos simbólicos. No entanto, de acordo com os dados de Beth Conklin (informação pessoal), algumas mortes são efetivamente atribuídas às doenças introduzidas.

assassinados pelos Wari' tornam-se Wari', e, quando na morte de seus matadores, acompanham-nos em seu destino: (preferencialmente) a água (187). Entretanto, como já mencionamos, a analogia aqui não é absoluta; enquanto os Wari' mortos por inimigos ganham efetivamente um corpo inimigo, os inimigos mortos por Wari' associam-se ao corpo do matador.

Alguns informantes dizem que os *jam* dos Wari' sob a água fazem guerra com os inimigos: "*Hũrũ nonon jamikon wijam pain paxikom makem*" ("Eles' flecham os *jam* dos inimigos sob a água também"). Mas se os mortos são imortais, somente os inimigos seriam flechados nessa guerra, o que mesmo assim parece estranho, já que, se os inimigos que vão para a água são aqueles que foram mortos pelos Wari', eles já não são mais inimigos, mas parentes. Assim, parece ser possível pensar essa guerra subaquática como um deslocamento, uma forma de representação atual da guerra, ausente hoje do mundo dos vivos.

Se considerarmos que os inimigos são também classificados (dentro dos classificadores *wari'/karawa* - veja pág. 51) como *karawa*, é possível concluir que o destino de todos os mortos é se tornarem *karawa*, ou seja, presas dos vivos (188). Mas se a relação vivos-mortos configura-se como

---

(187) Alguns informantes, quando diretamente questionados, dos, respondiam que, se o matador morresse por doença causada pelo *jam* de algum animal (quando se transformaria em animal), o *jam* do inimigo o acompanharia em seu destino (e não iria para a água).

(188) Entretanto, como já vimos, nem todo *karawa* é Wari' morto.

relação predador-presa, ela tem duplo sentido. Como vimos, o *karawa*, enquanto *jam*, é humano, *wari'*, e classifica os Wari' , humanos, como *karawa*, presas. Se os Wari' matam e comem os queixadas, estes também podem matar e devorar os Wari', provocando, de uma maneira análoga, a morte física. Todos os animais com *jam* , e mesmo os inimigos, são, ao mesmo tempo, predadores e presas.

Mas se a relação mortos-vivos toma a forma da exo-predação, em determinados momentos, como vimos acima, ela é mediada por ritos que a caracterizam como afinidade, o que torna possível estabelecer que os termos mortos, afins e *karawa* estão, na escatologia, assim como em outros domínios da cultura Wari', em relação de equivalência simbólica.

Passemos então aos mitos "*Hwijin*" (duas versões) e "Outra história de *Orotapan* ", que servem de referência ao discurso escatológico, e que tematizam as relações sugeridas acima.

HWIJIN

(Versão *OroNao'*)

Hwijin teve relações sexuais com a mulher do irmão mais velho dele. O irmão mais velho não bateu nele; eles não se batiam entre eles. Mandou seus filhos chamarem *Hwijin* para beber chicha azeda. *Hwijin* concordou. No dia seguinte, ele se pintou com jenipapo e partiu ao encontro de seu irmão mais velho. O irmão mais velho o encheu de chicha azeda dizendo-lhe: "Você tem que beber (muita) chicha; é pe-

la nossa mulher (*manaxi'*)"(189). *Hwijin* bebeu toda a chicha e ficou com a barriga inchada. Deitou-se.

Depois de algum tempo, *Hwijin* disse ao irmão:"Eu já vou, meu irmão mais velho". O irmão mandou que ele ficasse para dormir, mas ele insistiu em patir. O irmão mandou então que seus filhos acompanhassem o *te'* (FB). Eles partiram. Depois de um tempo, os meninos retornaram; *Hwijin* prosseguiu sozinho. Ele foi atravessar um rio andando sobre um tronco caído, mas seus olhos estavam confusos por causa da bebedeira e ele caiu na água. Mas não era água, era aldeia. Havia *kaxa'*, casa de solteiro, e todos os *jam* sob a água, que correram para ele e o comeram completamente. Depois o cuspiram. Ele ficou bom e disse:"Eu vou embora". Mas quando ele ia colocando a cabeça fora d'água escutou o som do tambor (*pana*) e ficou. Cada vez que tentava sair, voltava. (A partir desse ponto continuaremos com a versão de um outro informante, também *OroNao'*, já que Paleté disse ter esquecido algumas partes em sua versão, que ele termina simplesmente assim: "*Hwijin* chegou em casa falando baixo. A mulher do irmão pediu que os meninos acendessem o fogo para ele. *Hwijin* dormiu e mais tarde ensinou aos Wari' as músicas de *Orotapan*". Observo que uma dessas músicas diz assim: "Os *Orotapan* comeram completamente *Hwijin*". A versão do segundo informante começa assim: "*Hwijin* caiu na água e os *Orotapan* o comeram completamente. Depois eles o cuspiram. *Hwijin* tentou sair até que finalmente

---

(189) Plural inclusivo, forma tradicional de um irmão referir-se à esposa do outro.

conseguiu." E continua:)

À noite, *Hwijin* chegou em casa. Ele estava sem voz. Perguntaram-lhe porque ele não falava e ele respondeu: "Porque *Orotapan* me comeu". Todos os dias *Hwijin* voltava para a água e só chegava em casa à noite; seu irmão mais velho ficou com raiva e resolveu seguir *Hwijin*. Disse então aos meninos: "Vou me matar; vou encontrar *Hwijin* ". Os meninos concordaram. Ele então preparou um jirau e cortou lenha. Preparou a pamonha para ser comida junto com seu corpo, costurou as folhas onde seus orgãos seriam assados e pediu para que devorassem rapidamente seu corpo. Ele então enfiou um punhal de bambu na garganta e se matou. Foi assado e devorado.

Quando *Hwijin* chegou em casa à noite, perguntou pelo irmão mais velho. Soube que ele havia se matado. *Hwijin* foi para debaixo d'água atrás do irmão e o encontrou envolto em fumaça. Demorou a reconhecê-lo. Viu-o então deitado no *kaxa'* soprando flauta de côco de tucumã (190). *Hwijin* disse a ele: "Porque você fez isso, deixando-nos preocupados?" E o irmão respondeu: "Foi porque você não bebeu a chicha da mãe de nossos filhos". *Hwijin* decidiu ir embora, e o irmão pediu a ele: "Traga meu algodão". *Hwijin* chegou em casa e pediu o algodão à viúva do irmão e, quando ela foi pegar, foi mordida por uma aranha e morreu. *Hwijin* partiu para encontrá-la na água. Chegando lá,

---

(190) Característica dos *napiri*, matadores de inimigos.

foi de casa em casa perguntando pela mulher do irmão. Foi encontrá-la junto do marido. *Hwijin* disse: "Então chegou nossa mulher (*narima nixi'*)". Ficou um pouco e voltou para casa. (Paletó completa essa versão:)

O irmão pediu então que *Hwijin* lhe trouxesse o amolador de flechas. *Hwijin* o pediu à segunda viúva do irmão. Quando ela foi pegar, um escorpião a mordeu e ela morreu. *Hwijin* foi encontrá-la sob a água junto com o irmão, seu marido. O irmão mandou então que *Hwijin* se casasse com a terceira viúva. Casaram-se, e sempre que ela engravidava nasciam filhos peixes, que ela jogava na água. Um dia, ela, com raiva, assou alguns e deu para *Hwijin* comer. Ele, sem saber que eram seus filhos, comeu e morreu em seguida. *Hwijin* foi então para a água, onde permaneceu definitivamente.

HWIJIN

(Versão *OroAt*)

Os *OroEo* encheram um tronco (*pano*) com chicha azeda. E aí eles (possivelmente o narrador referia-se aos membros de seu grupo, os *OroAt*) disseram: "O tronco deles está cheio de chicha, vamos!" Partiram. Chegando lá dançaram em linha, beberam chicha e um deles ficou inconsciente (*itam*). Os outros esticaram seus membros (como fazem sempre nessas ocasiões) para que relaxassem e o deitaram. Mais tarde, esquentaram água e o banharam. Ele acordou, mas seus olhos ainda estavam rodando (tontos). Ele resolveu ir embora. Quando estava atravessando um rio, olhou para baixo

e caiu. Não era água, era aldeia. Os habitantes da aldeia disseram : "Chegou estrangeiro" (*Maki' na tatirim*). Deram então muita chicha para ele. Aí ele viu um caminho largo e seguiu. Ouviu então o som de tambores de troncos (*pana*) (191). Ficou lá muito tempo e depois subiu de volta à superfície. Encontrou seu irmão mais velho, que pediu às suas mulheres que oferecessem chicha à *Hwijin*. Mas *Hwijin* , que já havia bebido muita chicha sob à água, recusou. Ele então voltou para a água. Seu irmão mais velho resolveu se matar para encontrar *Hwijin*. Pediu aos outros que, caso *Hwijin* perguntasse por ele, dissessem-lhe que ele havia saído para cortar lenha. O irmão então cortou lenha e preparou o jirau em que seu corpo seria assado. Fez punhal com ponta afiada e o pintou com sangue de caça. Cortou folhas e as costurou para que nelas fosse assado seu fígado. Mandou que acendessem o fogo e então enfiou o punhal. Os Wari' rapidamente o cortaram, assaram e comeram. Enterraram o jirau.

O irmão chegou na água envolto em fumaça, andando rápido pelo caminho. *Hwijin* não o reconheceu. O irmão começou a soprar a flauta. *Hwijin* subiu à terra e perguntou pelo irmão. Os Wari' mentiram: "Ele foi cortar madeira para fazer casa". *Hwijin* perguntava todos os dias pelo irmão, até que finalmente alguém lhe disse que ele havia se matado: "Seu irmão estava com raiva porque você não

---

(191) O mesmo tipo de tambores que os homens anfitriões tocam no *hõroroin'* .

aceitou a chicha que as mulheres dele lhe ofereceram". "*Hwijin* chorou". Voltou então para a água e foi procurando o irmão de casa em casa. Em cada casa diziam que ele havia passado, bebido chicha e prosseguido. Finalmente *Hwijin* o encontrou. O irmão pediu a ele que dissesse à sua viúva para pegar breu (resina vegetal usada como combustível para iluminação) para ele. *Hwijin* subiu e falou à viúva. Quando ela foi pegar breu, um escorpião a mordeu e ela morreu. Foi assada e devorada. *Hwijin* foi à água procurar a esposa do irmão. Em cada casa diziam que ela havia passado, bebido chicha e prosseguido. Ouvia os homens tocando tambor (*pana*). Ele então a encontrou deitada na casa do irmão. O irmão pediu a *Hwijin* que mandasse a segunda viúva pegar o fio de algodão dele. *Hwijin* subiu e disse a ela. Quando ela foi pegar, uma aranha a mordeu e ela morreu. *Hwijin* foi encontrá-la já na casa do irmão sob a água. O irmão pediu a *Hwijin* que se casasse com a terceira viúva, para cuidar dos filhos deles (192). Ele assim o fez. A mulher engravidou e deu à luz dois filhos peixes. *Hwijin* havia ido caçar. Quando voltou, deram-lhe os peixes, assados, para comer, sem que ele soubesse que eram seus filhos. *Hwijin* morreu.

OUTRA HISTORIA DE *OROTAPAN*

(versão *OroNao'*)

Hwijin mandou vários tipos de tatu à água

---

(192) Ele disse: "nossos filhos", na primeira pessoa do plural inclusivo, da forma como um irmão sempre chama os filhos do outro.

para arranhar o pé de *Wem Paron*, para que ele largasse o tambor de caucho (*towa*) que tocava sem parar. Foram o tatu canastra, e outras espécies de tatu , mas não tiveram sucesso. Até que um tatuzinho (*hwet ninim*), mordendo o pé de *Wem Paron*, conseguiu fazer com que ele largasse o tambor, que caiu no chão e se quebrou. A partir de então parou de chover ininterruptamente na terra, e o sol finalmente voltou a brilhar. *Wem Paron* ficou com raiva: "Foi *Hwijin* quem mandou esses animais aqui".

Quando *Hwijin* chegou na água, *Wem Paron* , *Orotapan* , disse a seus filhos que acompanhassem *Hwijin* : "Vocês vão com seu pai comer *karawa*". Eles concordaram. Eram pequenos peixes e *Hwijin* os enrolou em folhas e levou. Ao chegar em casa, *Hwijin* falou: "Trouxe os filhos deles para beber chicha. Vocês não devem olhar para eles". *Hwijin* abriu as folhas e deu chicha aos meninos, que beberam muito e vomitaram. Quando eles estavam cheios de chicha, *Hwijin* os fechou novamente nas folhas e os levou de volta para a água. Ao chegar em casa, os meninos disseram ao pai sobre o ocorrido.

As mulheres da terra começaram então a fazer pamonha de castanha e chicha de milho. Pegaram também urucum. À noite, ouviram sons de queixada, e no dia seguinte os queixadas chegaram. Não eram mais *Orotapan* , tinham virado queixadas. Eles haviam subido da água; eram *karawa* . As pessoas então perguntaram a *Hwijin* : "Qual deles é *Wem Paron*?" E *Hwijin* respondeu: "Não sei, deve ser o maior".

Perguntaram: "Quem vai matar *Wem Paron*?" E *Hwijin* respondeu: "Aquele que sabe matar animais grandes como anta".

Os queixadas entraram pelas casas, comeram toda a pamonha, derrubaram as panelas de chicha, espalharam tudo. Chegou *Wem Paron*. Os testículos dele eram enormes e sua mulher também era enorme. As pessoas começaram a flechar. Flecharam *Wem Paron* e a mulher dele. Flecharam todos os queixadas, inclusive os pequenos. *Hwijin* então mandou que as pessoas aguardassem (antes de cortar as presas) e olhou os queixadas. Tirou o urucum deles (193). Ao terminar, mandou que as pessoas cortassem os queixadas. A cada um que cortavam, perguntavam a *Hwijin* : "E esse *Hwijin* ?" E ele respondia: "Esse é traíra, esse é cará, esse é peixe cachorro, etc.", até que, quando os Wari' perguntaram sobre determinado queixada, *Hwijin* respondeu: "Este é filho dessa mulher". O *jam* do menino morto havia virado queixada. A mãe do menino começou a chorar e cantar a melodia fúnebre. Os Wari' continuaram a perguntar sobre os outros queixadas e *Hwijin* respondia: "Este é nosso irmão, este é teu avô, esta é a mãe dele, etc.; "*jam* de todos os *wari'*, dos mortos". Os Wari' então cortaram os queixadas e comeram.

As diferentes descrições do mundo dos mortos parecem constituir interpretações particulares dos mitos de *Hwijin* e *Orotapan*, que tematizam as relações entre os dois mundos. Tomando como base as duas versões de *Hwijin*, farei

---

(193) Procedimento regular dos xamãs quando na chegada de caça.

uma breve análise desses "mitos escatológicos", de modo a identificar alguns aspectos constitutivos da relação vivo-mortos, já apontados na análise do discurso escatológico.

	Hwijin (versão 1 - *ON*)	*Hwijin* (versão 2 - *OA*)
terra	. *Hwijin* tem relações sexuais com a esposa do irmão mais velho. É castigado tendo que beber muita chicha azeda.	. *Hwijin* é membro do subgrupo estrangeiro convidado para beber chicha azeda (*hũroroin'* ou *hwitop'*) em aldeia de outro subgrupo.
água	. *Hwijin* é devorado (e posteriormente cuspido) pelos *Orotapan*, povo habitante do fundo dos rios.	. *Hwijin* recebe chicha azeda dos mortos, que o chamam de estrangeiro (*tatirim*).

Os mitos de *Hwijin* estabelecem uma relação de continuidade e equivalência entre os processos ocorridos na terra, o mundo dos vivos, e os da água, mundo dos mortos. Nas duas versões, de acordo com o episódio do suicídio do irmão de *Hwijin*, evidencia-se uma função específica do canibalismo funerário: é necessário que o cadáver seja assado/devorado na terra para que o *jam* chegue ao mundo dos mortos. Antes de se suicidar, com o objetivo específico de seguir o irmão em sua viagem ao mundo subaquático, o irmão solicita que seu corpo seja rapidamente assado e devorado, e

assegura-se preparando ele mesmo o moquém. Na água, chega envolto em fumaça, como o cadáver durante o assamento.

A relação de equivalência entre os processos terrestre e aquático revela-se também nos episódios que envolvem *Hwijin*. Na versão *OA*, a festa (*hũroroin'* ou *hwitop'*) realizada entre dois subgrupos estrangeiros, tem continuidade na água: *Hwijin* é chamado estrangeiro pelos mortos e recebe deles chicha azeda. A relação ritual entre subgrupos estrangeiros, que nas festas caracterizam-se como afins, é deslocada para o eixo vertical, e passa a caracterizar a relação entre vivos (recém chegados à água) e mortos, o que evidenciamos já na análise do mito *Pinom*, ao estabelecer as seguintes equivalências: terra: céu :: terra: água :: cognatos: afins. Em *Pinom*, o afim é não só um pólo da oposição, mas também o mediador: enquanto cipó, *Pinom* faz a ligação terra/céu (::terra/água). Da mesma forma, *Hwijin* é também um mediador, elo de ligação entre dois mundos.

Na versão *ON*, *Hwijin*, ao invés de receber chicha azeda dos mortos, é devorado pelos *Orotapan*. Povo habitante do mundo subaquático, os *Orotapan* são equivalentes aos mortos wari'. No mito "Outra história de *Orotapan*", eles sobem à terra como queixadas, da mesma forma que os mortos (e são mesmo identificados como tal) e são devorados pelos Wari'. *Towira Towira*, que no discurso escatológico oferece chicha azeda aos moribundos, identifica-se a *Wem Paron*, homem *Orotapan* grande e com enormes testículos. Se podemos dizer, então, que na versão *ON*, *Hwijin* é devorado sob a água

pelos mortos, é possível estabelecer uma relação de equivalência simbólica entre "ser devorado" e "beber chicha azeda", relação essa que já evidenciamos na análise dos ritos *tamara*, *hïroroin'* e *hwitop'*, e que o discurso escatológico decompõe em dois planos (ou transpõe para o eixo vertical): enquanto o cadáver é devorado na terra, o *jam* bebe chicha azeda na água; e revela, assim como o mito, a relação de continuidade entre os eventos terrestre e aquático.

Entretanto, as duas versões de *Hwijin* são aparentemente bastante distintas em relação ao episódio inicial. Na versão *OA* , *Hwijin* bebe chicha azeda como convidado de uma festa, e, como vimos na análise das festas, a chicha azeda, enquanto equivalente simbólico da devoração canibal, é castigo pela predação entre afins. Na versão *ON* , *Hwijin* é castigado com chicha azeda, não por um afim, mas pelo irmão, do qual ele toma, temporariamente, a esposa (ao ter com ela relações sexuais). É possível no entanto aproximarmos também aqui as duas versões do mito, se considerarmos que tomar a mulher do irmão é tratá-lo como morto antecipado (era frequente o casamento com a viúva do irmão - veja pág.319) e, portanto, como afim (já que os mortos podem ser concebidos como afins dos vivos).

Mas se os mortos são afins, eles são também *karawa*, queixadas, e mortos e vivos têm sua relação marcada pela predação, que, como vimos, caracteriza também as relações de afinidade.

Resta-nos ainda uma questão importante: se é preciso que o cadáver seja assado e devorado (pelos afins) para que o *jam* viva plenamente no mundo dos mortos, qual é o destino dos mortos Wari' agora que o canibalismo funerário não é mais praticado?

Para os Wari', a prova de que o morto vive no mundo dos mortos é seu aparecimento ou manifestação aos vivos, não só como queixada, mas também como espectro. Certa vez, perguntei a um homem *OroNao'* se eles tinham medo de que os mortos enterrados, que para eles permanecem por um longo período íntegros sob a terra, aparecessem como espectro, "assombração" (o que compovaria que o *jam* do morto vive). Ele respondeu- me: "*Jamũ e' ma na ron pain xe . Om tara jamikon pain pana, pain makan . Xain in ta ne , maki' na jamikon. Mo tara tiki' pa' tokwa , om pin tara jamikon*". ("Só "jaminiza" se passar pelo fogo. Possivelmente não haverá um *jam* dele se ele ficar no caixão, na terra. Quando se assa, o *jam* dele vem - como queixada ou espectro. Caso se enterre, não haverá o *jam* dele"). E acrescentou: "*Xain pain xe , hap na jamikon*" ("Assa-se no fogo, o *jam* dele surge rápidamente").

Como já discutimos, o fogo é um dissociador corpo- *jam* (veja págs. 84 a 86). No entanto, ora os Wari' marcam o assamento (de presas e cadáveres wari') como etapa suficiente para a liberação do *jam* e integração à sua nova vida, ora a devoração subsequente à cozedura. Em relação aos cadáveres, os Wari' dizem que no momento mesmo da morte, o

jam já está sob a água. Entretanto, é preciso que ele esteja ora completamente assado, ora devorado, para que o *jam* seja revivificado, com o banho de água morna, após a bebedeira subaquática por chicha azeda. Alguns informantes dizem: "*Jam' pin na kwerekÜn pain xe ,e' pin akana pain kom* " ("Quando a carne está pronta, assada pelo fogo, ele vive completamente na água"). Assim, enquanto o corpo estivesse sendo assado na terra, o *jam* estaria inconsciente, em *itam* , na água; somente quando completamente assado, pronto para ser comido, é que o *jam* seria banhado na água e reviveria: "*e' wa na jamixi'* " ("Nosso *jam* ressuscita"). De acordo com a maioria dos discursos, o completo assamento, não só do cadáver mas também dos queixadas, parece ser suficiente para propiciar a continuidade, a vida post-mortem. Mas os Wari' devoram e, se isso é evidente para as presas, alimento, não o é para o cadáver, que, comido podre, é tipicamente um anti-alimento.

O que parece acontecer é que, como concluímos para o caso das presas animais, para os Wari', o preparo culinário (que se inicia com o corte da presa) e a devoração são processos interrelacionados e indissociáveis. O cadáver é assado no fogo que, em sua origem, é o fogo de cozinha (veja o mito *Pinom*). Nesse sentido, o cadáver é preparado como uma presa e deve ser ingerido como tal. Assim, mesmo quando, muito podres, os cadáveres eram totalmente queimados, fazia-se um grande esforço para devorar, mesmo que uma pequena porção; era preciso marcar a devoração. Mas, de certa forma, a devoração já está contida no próprio

preparo, já que preparo culinário. Talvez por isso os Wari'algumas vezes enfatizem o completo assamento e em outras a completa devoração, como requisito para a liberação do *jam*, sem se preocuparem em diferenciar esses processos, a não ser quando pressionados para isso (evidentemente, por mim).

Mas se a devoração está contida na cozedura, esta, enquanto passagem pelo fogo, parece ser o momento marcado como o da destruição do corpo, e, portanto, de liberação do *jam*. O ato canibal como um todo, o que inclui a devoração, é certamente um processo de destruição do substrato físico, da carne, e, nesse sentido, propiciador da vida do *jam*. No entanto, os Wari' comem os mortos, no lugar de simplesmente queimá- los. Inúmeras vezes perguntei a eles por que faziam isso e, evidentemente, jamais recebi uma resposta. No entanto, ao perguntar a eles o que aconteceria se eles abandonassem um queixada assado, sem devorar, recebi como resposta imediata "a gente só assa para comer". Essa relação parece ser válida também para a devoração dos cadáveres. Antes de tudo, os mortos são presas. No mito de origem do canibalismo, os Wari' foram condenados não a destruirem seus mortos, mas a assá-los sobre o fogo; os Wari' foram condenados a tratar seus mortos como presas, devorando-os, e a serem eles mesmos presas, sendo devorados.

Mas porque os Wari' pararam de comer seus mortos?

A prática do enterro não era pensada como

processo funerário possível, a não ser, como vimos, no caso de fetos, seres ainda não humanos; ou quando os assassinos tentavam esconder o corpo da vítima, que, mesmo assim, era posteriormente descoberto pelos parentes e devorado (por outros). Os mortos devem ser devorados pelos Wari'. Mesmo aqueles parcialmente comidos por jaguares ou urubus eram resgatados, assados e devorados.

Com a chegada dos "civilizados", os Wari' foram proibidos de comer os mortos. Os *wijam* (inimigos, no caso, "civilizados") diziam que se eles comessem os mortos, agora infectados por doenças estranhas, poluídos com remédios, eles seriam contaminados e morreriam. Diziam mesmo que, se assassem os mortos, suas almas ficariam sendo eternamente assadas sob a terra, no inferno. Mas, por um tempo, os Wari' conseguiram manter sua prática. Há relatos de mortos que, já nos aldeamentos junto aos Postos de Atração do SPI (FUNAI), eram clandestinamente levados para a floresta, assados e devorados, mesmo aqueles que haviam morrido por doenças introduzidas, como a gripe. Quando descobertos, eram severamente castigados, algumas vezes deixados por mais de um dia sem remédios ou comida; "Vocês comeram o morto, então agora não precisam comer mais"!, diziam os "civilizados".

Os "civilizados" que chegaram para o estabelecimento do contato efetivo trouxeram consigo doenças, que provocaram epidemias de efeito devastador entre os Wari'; a população foi drasticamente reduzida. Aqueles que sobreviveram a esse período contam que, num mesmo dia, morriam

tantas pessoas, que os vivos, também fracos e doentes, não tinham forças para preparar o moquém funerário; os mortos eram abandonados e os vivos caminhavam para outros locais, na tentativa de fugir da doença. Foi nesse estado de pânico e debilidade física que os Wari' chegaram aos Postos de Atração (parte deles, pelo menos, só se aproximava para pedir ajuda quando incapaz de prosseguir em fuga). Lá eram tratados e alimentados, e proibidos de comerem seus mortos. Mesmo assim, tentavam. Porque desistiram?

Alguns informantes dizem que, atualmente, os corpos dos Wari' estão contaminados por doenças, remédios e alimentos estranhos, além de álcool e tabaco. Não só a devoração dessa carne contaminada, mas a simples inalação da fumaça desprendida durante o assamento dos cadáveres, poderia causar aos vivos doenças e até mesmo a morte (194). Mas, se o enterro é então a forma ideal de funeral, dadas as circunstâncias, ele é realizado com um certo pesar e mesmo com alguma desconfiança: "*Xiram pa' tamana xijexÜt pain man*" ("Temos muita pena dos nossos no buraco"). *Xowa* explica em português: "Se nós enterra, pensa onde ele anda, onde ele trabalha; pensa que a pele dele tá lá na terra ainda. Com o fogo é bom, acaba todo o corpo, não pensa mais". O corpo enterrado, para os Wari', permanece, não é destruído. Então, nos dias de hoje, os mortos não teriam mais uma vida post-mortem (pois que a permanência do corpo

---

(194) De acordo com alguns informantes, durante as epidemias do contato, alguns mortos já não eram comidos por esses motivos.

implica na não existência do *jam*)?

Aparentemente os Wari' encontraram uma forma de conciliar a nova prática funerária com o destino tradicional dos mortos. Assim, apontam o inchaço do cadáver apodrecido (frequentemente antes do enterro) como sinal de que o *jam* está sob a água, já bêbado por chicha azeda (o que efetivamente provoca um inchamento do corpo). E o fato de que, de acordo com os xamãs, os *jam* dos mortos continuam a subir á terra como queixadas, e mesmo o aparecimento dos espectros, é prova de que eles foram banhados e revivificados sob a água. Dessa forma, se os Wari' enterram os mortos, o enterro é marcado justamente pelo apodrecimento, o "pré-cozimento" do funeral tradicional. A presença dos xamãs é fundamental para a identificação da continuidade da vida no mundo dos mortos, atualizando o mito, re-elaborando o discurso escatológico. Mas e a troca de mortos, característica da relação entre afins?

Hoje, os afins estão presentes no enterro, e são eles os coveiros. Tudo se passa, em termos dos papéis, como no funeral tradicional. Entretanto, a devoração está ausente. Mas, se os Wari' abandonaram definitivamente (?) o canibalismo funerário, ele continua a ser realizado, de maneira simbólica, nos ritos que eles voltaram a trocar entre os grupos: *tamara* , *hïïroroin'* e *hwitop'*.

IV - COMENDO COMO GENTE

Esta dissertação foi concebida na forma de duas partes distintas, que chamei Capítulos II e III. Como mencionei na Introdução (Capítulo I), o tema do canibalismo surgiu como uma forma, que foi se revelando cada vez mais produtiva, de organização dos diferentes temas levantados no trabalho de campo. O Capítulo II agrupa as relações dos Wari' com o "extra-social" sob o nome de exo-canibalismo, e o Capítulo III tematiza as relações de alteridade internas à sociedade, sob o nome de endo-canibalismo. Desnecessário dizer que me coloquei totalmente fora da discussão, não tão atual, e que me parece irrelevante aqui, sobre as formas de canibalismo enquanto "exo-" ou "endo-". Em nosso trabalho, esses nomes não são nada mais do que rótulos, que servem para ilustrar a distinção entre os conjuntos dos temas abordados.

A relação entre esses conjuntos, entretanto, me parece um problema central, que merece ser discutido aqui. É possível falar em uma lógica canibal que permeia os diferentes domínios da cultura wari'?

Como vimos, os Wari' concebem o mundo como constituído por seres de duas categorias mutuamente exclusivas: *wari'* e *karawa*. *Wari'* é humano e sujeito, e *karawa* não-humano e objeto. *Karawa* é, antes de tudo, alimento (em seu sentido mais restrito, mamífero comestível), e a relação *wari'* - *karawa* é caracterizada como de predação ou devoração; *wari'* é aquele que come e *karawa*

aquele que é comido. Para que os Wari' (Pakaa Nova) sejam *wari'*, é preciso que eles marquem a sua posição como comedores; caso contrário, serão presas, *karawa*. O papel de predadores, sujeitos da devoração, caracteriza e constitui os seres enquanto humanos (e os animais podem ser *wari'* justamente porque têm capacidade de predar os Wari'). A pessoa *wari'* é construída no ato da devoração; come-se para ser gente, ou, como sugere nosso título, come-se como gente.

Sabemos, entretanto, que se *wari'* e *karawa* se excluem enquanto categorias, o mesmo não acontece com as partes constitutivas destes conjuntos. Tanto os Wari' quanto os (determinados) animais podem ser predadores ou presas (*wari'* ou *karawa*, respectivamente), ou seja, *wari'* e *karawa* são, antes de tudo, posições. Assim, por um lado a devoração é simples predação e não canibalismo (devoração de um igual), já que aqueles que se inter-devoram estão em posições distintas, o que os caracteriza como seres de natureza diferente. Por outro lado, entretanto, esses seres são só fisicamente diferentes; "espiritualmente", os Wari' e os animais (com *jam*) fazem parte de um mesmo "gênero" ou de uma mesma humanidade, porque são seres com *jam*. Assim, o ato de devoração entre eles é, se não intrinsecamente, potencialmente um ato de canibalismo. É preciso a mediação dos xamãs para minimizar esse perigo, que, se efetivado, marca o caráter essencialmente relativo das posições *wari'* e *karawa*: os Wari' tornam-se presas potenciais de suas vítimas, noção que permeia toda a relação dos Wari' com suas presas preferenciais. Se a devoração constitui os sujeitos como

wari' e os objetos como *karawa* , é justamente porque o que há é a mistura; só é preciso separar o que não está separado.

Overing Kaplan, falando dos Piaroa (1986:2) diz que, "all killing is a form of cannibalism, although indirect, and all death a process of being eaten". A autora generaliza: "Cannibalism as an inherent characteristic of explanatory schemes of disease and death is not unusual in Amerindian societies... In a wide range of societies, in both the warlike and the peaceful, one finds the death process depicted as a relationship between predator and prey. Lizot writes of the agressive Yanomami, neighbours of the mild-mannered Piaroa, that every death is for them conceived as a cannibalistic act, with death occurring when the soul has been eaten by a supernatural or human being (Lizot 1985:3)" (idem:6).

Não se pode dizer que tudo se passa exatamente dessa forma para os Wari', se passamos das relações extra-sociais (e ali as doenças do tipo *aram paka'*, causadas por animais sem *jam* e que, apesar de não envolverem um processo claramente canibal, podem provocar a morte, permanecem como um problema a ser resolvido) para aquelas internas à sociedade, que envolvem assassinatos por feitiçaria e envenenamentos. Essas mortes não podem ser pensadas como resultantes de um processo canibal, a não ser que consideremos a aproximação do simbolismo dessas agressões àquele da guerra (que envolve sempre canibalismo), e de seus agentes: afins e inimigos. Mas, se as mortes causadas por

outros Wari' não são resultantes de uma transformação explícita das vítimas em presas, elas resultam nisso: os mortos são presas canibais, e os assassinos fazem parte da categoria dos comedores (efetivos ou "ideais") no rito funerário: afins. O canibalismo é aqui consequência e não causa (ou forma) da morte.

É interessante ainda pensar o canibalismo funerário em relação às duas operações importantes realizadas pela predação, conforme analisadas no Capítulo II ("exo-canibalismo"): a constituição das categorias *wari'* e *karawa* como distintas, e a identificação posterior entre os termos da devoração. É possível explicar essa aparente contradição: se os devoradores definem-se como humanos, *wari'*, tornando os devorados, por oposição (enquanto categoria), *karawa* , a ingestão transforma a comida, presa específica (indivíduo), em consubstancial. Nas agressões simbólicas (predação dos Wari' pelos animais), a vítima torna-se membro da espécie agressora.

No canibalismo funerário, ao ser devorado, o morto torna-se *karawa*, não só metafóricamente (ele é como *karawa* porque está sendo comido), como metafisicamente: ele pode completar o seu destino que, em última instância, é se tornar *karawa*. Por oposição, aquele que come constrói sua identidade como vivo e humano (ele come gente, mas de maneira distinta do jaguar e do urubu), *wari'* . Pararelamente a isso, o canibalismo funerário realiza uma operação propriamente sociológica: dentro de um grupo pretensamente

cognato, o ato da devoração revela os afins (solicitados a comer); operação essa que tem um duplo sentido, quando lembramos que os mortos são também identificados como afins, como foi possível observar a partir da análise do discurso escatológico e dos mitos *Hwijin* . O canibalismo não só promove a identificação da presa ao predador, mas esse processo é mútuo, ou seja, transforma também o predador. Se num primeiro relance essa idéia parece estranha às relações que agrupamos como exo-canibais, é necessário lembrar que *wari'* e *karawa* são posições reversíveis, e que essa revesibilidade é produzida justamente no ato de devoração canibal (que simultaneamente as constitui como categorias distintas). A posição de presa está contida naquela de predador, e vice-versa (o que certamente tem relação com o fato de os Wari' classificarem suas presas preferidas como predadores potenciais).

Passemos então à questão da relação entre comensalidade e canibalismo. Por um lado, são categorias que se excluem mutuamente (assim como *wari'* e *karawa*): aqueles que comem juntos não se comem. Numa perspectiva ampla, isso opõe os Wari', como um todo, às diferentes espécies animais, e estas entre si; num ângulo mais restrito, opõe os cognatos reais, consubstanciais, aos afins.

Antes de explorarmos melhor essas oposições, é preciso apontar uma questão: por que, no caso das agressões por *jamikarawa*, aqueles que se tornam inadvertidamente comensais (os que comem os alimentos do animal através da

ingestão de sua carne não "olhada" pelos xamãs, ou no caso do jaguar, os que comem cru) tornam-se vítimas potenciais de devoração? Sugerimos anteriormente que a comensalidade está tão intrínsecamente relacionada às relações de identidade (substância), que pode mesmo produzí-las. Assim, aqueles que compartilham seus alimentos são incorporados como consubstanciais, como é o caso dos afins reais, e dos xamãs (ao decidirem "acompanhar" animais de outras espécies). Estes são exemplos, entretanto, de seres que, de certa forma, já compartilham uma identidade "específica"; o afim real é Wari' e o xamã já é animal. No caso de seres de categorias distintas, como é o caso do jaguar e dos Wari' (respectivamente *karawa* e *wari'*, do ponto de vista dos Wari'), parece que a devoração vem a consumar uma identidade que, se "iniciada" pela comensalidade, só pode ser levada a cabo por meio da predação efetiva. Como se a comensalidade pudesse aproximar seres que já são, por natureza, semelhantes, enquanto que somente o canibalismo é suficiente para a transformação de seres distintos por natureza em iguais, e, portanto, comensais. Essa tentativa de elucidação desse problema certamente é limitada, e é importante que ele permaneça como uma questão a ser pensada.

Parece interessante elaborar a oposição comensalidade/canibalismo colocando-a como equivalente àquela entre cognatos/afins (1). Temos então:

---

(1) Associação semelhante foi apontada em um estudo sobre os Shiwiar (Jivaro): "... los conceptos de consaguinidad y afinidad sirven como polos a cuyo alrededor se agrupan los atributos de igualdad y diferencia, (continua...)

comensalidade : canibalismo :: consubstancialidade : afinidade

Essa idéia não é nova neste trabalho. Membros de um mesmo subgrupo definem-se ritualmente como cognatos, em oposição aos estrangeiros, afins. Nessas festas, é marcada a diferença de dieta entre anfitriões e convidados (no *hũroroin'* e *hwitop'* a oposição alimentar é marcada, enquanto no *tamara* a oposição se constitui como fornecedores de alimento x receptores), diferença essa constitutiva da lógica canibal desses ritos. Aqueles que não partilham alimentos devem estabelecer entre si, necessariamente, uma relação de devoração, e são identificados como afins (x cognatos). Da mesma forma, como já apontamos, o canibalismo funerário atualiza(va) essa oposição de maneira radical: aqueles que efetivamente se entre-comem (em contraste com o canibalismo simbólico das festas) revelam-se como não-comensais e, portanto, como não-cognatos. O rito funerário, assim como as festas, revela, por meio da oposição comensais / não-comensais, a oposição cognatos/afins, que os Wari' se esforçam para desmarcar no dia a dia. No interior da sociedade wari', o canibalismo constrói e identifica a afinidade, e o mascaramento da última pode ter relação com uma tentativa de deslocamento, para fora da sociedade, do "fantasma canibal".

Se parece claro que os afins são identifi-

---

(1) (continuação) seguridad y peligro, alimentación y voracidad, reciprocidad y no-reciprocidad". (Smith, 1988). O grifo é meu.

cados aos inimigos, o que é uma constante em diversas sociedades sul-americanas, resta saber se o inverso é também verdadeiro, ou seja, se a relação com os inimigos é identificada à afinidade.

Sugerimos que, no caso da guerra, o matador é concebido, enquanto meio da relação entre os Wari' e os inimigos, como estando em posição análoga à de uma mulher, que, doada ao inimigo, transforma-o em tomador e, portanto, presa (legítima). Nas agressões por *jamikarawa* o xamã é tornado cunhado (recebe uma esposa), porque presa. Vimos ainda que essa idéia nos remete a outras sociedades (como à Tupinambá), que caracterizam o tomador de mulheres como presa canibal (efetiva ou potencial) ou vice-versa, tema recorrente na mitologia sul-americana (Lévi-Strauss, 1964).

Segundo Overing Kaplan, no já citado trabalho sobre o imaginário do canibalismo entre os Piaroa, "A secure relationship of safety can only be achieved with political competitors through repeated marital exchanges" (1986:22). Viveiros de Castro (1989) reitera essa idéia e vai além: "... se não se trocam matrimonialmente pessoas, então isto será efetuado pela reciprocidade canibal. A ausência de casamento ou um fluxo unidirecional de mulheres abrem automaticamente um crédito canibal, recíproco ou unidirecional (na direção inversa). A aliança cumulativa endogâmica ("reciprocidade generalizada") e a troca direta ("reciprocidade equilibrada") aparecem como casos-limite onde se anula a constante canibal. A predação sexual recíproca cancela a

dívida latente, entre "raw women" e "cooked men", ou, de modo mais geral, converte em troca de mulheres o potencial de troca de corpos humanos sempre presente entre "outros"... quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e "só uma mulher vale outra"), abre um crédito canibal contra os tomadores".

Mas há um ponto que é preciso considerar em relação a este modelo. A troca de mulheres, mesmo simétrica, não é jamais uma troca igual, pois que "cada mulher conserva um valor particular" (Lévi-Strauss, 1982:537). Como diz Lima (1986:146) para os Juruna, "a irmã cedida, jamais poderá ser substituída perfeitamente pela outra..., que se recebe". A aliança reiterada e a troca simétrica podem não ser suficientes para anular esse "potencial canibal", mas apenas para conduzi-lo "na direção de uma "energia mínima"." (Viveiros de Castro, 1989). A "energia", portanto, permanece. É preciso continuar essa discussão mas, por ora, não é possível prosseguir. Voltemos, portanto, a uma questão específica do canibalismo wari'.

O mito *Pinom*, de origem do canibalismo funerário, parece comportar uma inversão da relação de identidade, apontada por nós nas relações de "exo-canibalismo", entre tomador de mulher e presa canibal. No mito, é o *namori* o primeiro a ser tornado presa canibal (ou designado como tal). Poderíamos argumentar que o canibalismo é imediatamente tornado recíproco (ou seja, o *nem* - ZH, é também condenado) ou mesmo que, no mito, o *namori* age como um tomador, roubando para si o fogo culinário, agente

mediador em posição equivalente à das mulheres. A mesma inversão (das posições *nem-namori*) é tematizada nas festas: de doador o *namori* passa a tomador, recusando a aliança em sua assimetria intrínseca; é ele também a presa do canibalismo simbólico atuado ali. Mas estes argumentos são limitados, e essa questão, assim como outras que não nos foi possível retomar, não poderá ser resolvida aqui. Faz-se necessário um estudo aprofundado do sistema de aliança wari', e o estabelecimento de uma perspectiva comparativa. É preciso sair dos Wari' para retornar a eles, e pensar isso que chamamos de canibalismo.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce

1985 - Temps du Sang, Temps de Cendres. Représentation de la maladie, systéme rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de doutoramento. Université Paris X - Nanterre.

BATESON, Gregory

1972 - "Metalogue: Why a Swam?". Steps to an Ecology of Mind. Ballantine Books, N. York.

BECKER - DONNER, Etta

1955 - "First Report on a Field Trip to Guaporé Region" in: International Congress of Americanists, 31, (1).

BROWN, Paula e TUZIN, Donald (ed.)

1983 - The Ethnography of Cannibalism, a Special Publication of the Society for Psychological Anthropology, Washington, D.C.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela

1978 - Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. Hucitec, São Paulo.

CHAUMEIL, Jean - Pierre

1983 - Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord - Est péruvien. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

CLASTRES, Hélène

1972 - "Les beaux - frères ennemies" in: Destins du Cannibalisme. Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 6, Gallimard, Paris.

CLASTRES, Hélène e LIZOT, Jacques

1978 - "La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami" in: Libre, nº 3, Payot, Paris.

CLASTRES, Pierre

1967 - "Ethnologie des indiens Guayaki: La vie sociale de la tribu" in: L'Homme, VII (4).

1968 - "Ethnographie des Indiens Guayaki" in: Journal de la Sociéte des Américanistes, tomo LVII, Paris.

1972 - Chronique des Indiens Guayaki. Plon, Paris.

1974 - "Guayaki Cannibalism" in: P. Lyon, org., Native South Americans; ethnology of the least known continent. Little Brown, Boston.

CROCKER, Christopher

1985 - Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Simbolism, and Shamanism. The University of Arizona Press, Tucson.

DA MATTA, Roberto

1976 - Um Mundo Dividido. A Estrutura Social dos Índios Apinayé. Vozes, Petrópolis.

ERIKSON, Philippe

1984 - "De l'Apprivoisement à l'Approvisionnement: chasse, alliance, et familiarisation en Amazonie". Datilografado.

1986 - "Alterité, Tatouage et Anthropophagie chez les les Pano: La Belliqueuse Quête du Soi" in: Journal de la Société des Américanistes, LXXII, Paris.

GREGOR, Thomas

1985 - Anxious Pleasures: the sexual lives of an amazonian people. The University of Chicago Press, Chicago.

HUGH - JONES, Stephen

1979 - The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, Cambridge.

KENSINGER, Kenneth e KRACKE, Waud (ed.)

1981 - Food Taboos in Lowland South America. Working Papers on South American Indians, nº 3, Bennington College.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1955 - Tristes Tropiques. Plon, Paris.

1964 - Mythologiques * - Le Cru et le Cuit. Plon, Paris.

1971 - Mythologiques **** - L'Homme Nu. Plon, Paris.

1976 - "A Gesta de Asdiwal". Antropologia Estrutural Dois. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

1982 - As Estruturas Elementares do Parentesco (2ª edição) Vozes, Petrópolis.

1984 - "Cannibalisme et Travestissement Rituel". Paroles Données. Plon, Paris.

LÉVY-BRÜHL, Lucien

1963 - "Les Êtres Mythiques Mi-Humains Mi-Animaux". La Mythologie Primitive; le monde mythique des australiens et des papous. Nouvelle édition. Presses Universitaires de France, Paris.

LIMA, Tânia

1986 - A vida social entre os Yudjá (Índios Juruna). Elementos de sua ética alimentar. Dissertação de mestrado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

MASON, Alan

1977 - Oronaó Social Structure. Tese de doutoramento. University of California - Davis.

MEIRELLES, Denise

1986 - Os Pakaas-Novos. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Deptº de Antropologia, Universidade de Brasília.

MÉTRAUX, Alfred

1948 - "The Chapacuran Tribes". Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution, Washington. D.C.

NIMUENDAJU, Curt

1981 - Mapa Etno - Histórico de Curt Nimuendaju. IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro.

1987 - As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamento da Religião dos Apapocúva - Guarani. Hucitec/EDUSP, São Paulo.

OVERING KAPLAN, Joanna

1975 - The Piaroa. A people of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage. Claredon Press, Oxford.

1986 - "Images of Cannibalism, Death, and Domination in a Non-Violent Society". Datilografado.

s/d - "I saw de sound of the waterfall: shamanism, gods and leadership in Piaroa society". Datilografado.

POLLOK, Donald

1985 - "Looking for a Sister: Culina Siblingship and Affinity" in: Working Papers on South American Indians, nº 7, Bennington College.

RYDÉN, Stig

1942 - "Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolívia" in: Ethnos, nº 2 - 3, Stockholm.

SEEGER, Anthony

1980 - Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras. Campus, Rio de Janeiro.

1981 - Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

SMITH, Charlotte

1988 - Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el rio Corrientes. ABYA - YALA / CAAP, Quito - Lima.

VERNANT, Jean - Pierre

1974 - Mythe et Société en Grèce Ancienne. François Maspero, Paris.

VERNANT, Jean - Pierre e DETIENNE, Marcel

1979 - La cuisine du sacrifice en pays grec. Gallimard, Paris.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1985 - "Etnografia e Modelos Analíticos. Tipos de Estrutura Social na Amazônia Meridional". Projeto FINEP / Museu Nacional. Datilografado.

1986 - Araweté: os deuses canibais. ANPOCS / Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

1989 - "Modelos Dravidianos na Amazônia: um Programa de Investigação". Datilografado.

VON GRAEVE, Bernard

1977 - Protective Intervention and Interethnic Relations, A Study of Domination on the Brazilian Frontier. Tese de Doutoramento. University of Toronto.

APÊNDICE I

As listas aqui apresentadas nos foram gentilmente cedidas por Marcio Ferreira da Silva, em comunicação pessoal, e não se encontram publicadas.

1. Missão Novas Tribos do Brasil

/p/ → [p] oclusiva bilabial surda

/r/ → [ř] vibrante alveo-dental

/t/ → [t] oclusiva alveo-dental surda

/w/ → [w] semi-vogal bilabial

/x/ → [š] fricativa alveo-palatal surda
/x/ → [tš] africada alveo-palatal surda
} variação livre

/k/ → [k] oclusiva velar surda

/h/ → [h] fricativa glotal surda

/j/ → [y] semi-vogal palatal sonora
/j/ → [ž] fricativa alveo-palatal sonora
} variação livre

/m/ → [m] nasal bilabial sonora
/m/ → [mb] oclusiva pré-nasalizada bilabial sonora
} variação livre

/n/ → [n] nasal alveo-dental sonora
/n/ → [nd] oclusiva pré-nasalizada alveo-dental sonora
} variação livre

/b/ produzida com a articulação simultânea da consoante [t] e uma ligeira trepidação dos lábios (talvez [b̃])

/'/ → ['] oclusiva glotal

/a/ → [a] vogal central, baixa, aberta, não-arredondada

/e/ → [e] vogal anterior, média, fechada, não-arredondada (em sílaba aberta acentuada)

/e/ → [E] vogal anterior, média, aberta, não-arredondada (em sílaba fechada acentuada)

/i/ → [i] vogal anterior, alta, fechada, não-arredondada (n.d.a.)

/i/ → [I] vogal anterior, alta, aberta, não-arredondada (em sílaba aberta, não-acentuada, e que preceda p, t, k)

/o/ → [o] vogal posterior, média, fechada, arredondada (n.d.a.).

/o/ → [u] vogal posterior, alta, fechada, arredondada (em sílaba não-acentuada)

/ü/ → [ü] vogal anterior, alta, fechada, arredondada

/ö/ → [ö] vogal anterior, média, fechada, arredondada

2. Pe. Casemiro Bekstà

Na lista que nos foi cedida como sendo a da grafia de Pe. Casemiro, alguns fonemas têm alofones mais numerosos do que os mencionados na lista da Missão Novas Tribos do Brasil. Citaremos aqui apenas estes casos específicos:

/m/ → [m] nasal bilabial sonora
/m/ → [ᵐb] oclusiva pré-nasalizada bilabial sonora
/m/ → [mᵇ] nasal bilabial com desoclusão bilabial sonora
/m/ → [b] oclusiva bilabial sonora

/n/ → [n] nasal alveo - dental sonora
/n/ → [ⁿd] oclusiva pré-nasalizada alveo-dental sonora
/n/ → [nᵈ] nasal alveo-dental com desoclusão alveo-dental sonora
/n/ → [d] oclusiva alveo-dental sonora

/j/ → [y] semi-vogal palatal sonora
/j/ → [dž] africada alveo-palatal sonora
/j/ → [ž] fricativa alveo-palatal sonora

/x/ → [ś] fricativa pós-dental surda
/x/ → [š] fricativa alveo-palatal surda
/x/ → [tś] africada pós-dental surda
/x/ → [tš] africada alveo-palatal surda

/o/ → [o] vogal posterior, média, fechada, arredondada
/o/ → [u] vogal posterior, alta, fechada, arredondada
/o/ → [ɔ] vogal posterior, média, aberta, arredondada

Vale mencionar ainda que, de acordo com esta análise fonêmica, o fonema /i/ só se realiza como [i], e o que surge na análise da Missão Novas Tribos como /b/ é aqui /p̃/ --> [p̃] - vibrante bilabial surda. Não se especifica ainda o contexto de ocorrência dos alofones.

Algumas observações contidas na análise da Missão Novas Tribos do Brasil, conforme nos foi cedida:

1. O acento ocorre sempre na última sílaba da palavra

2. Em caso de série de palavras, o acento mais forte é à esquerda

3. Há exceções

Ditongos:

4. Quando o ditongo contém a vogal o, ele é nasalizado se:
   - ocorre em sílaba acentuada aberta
   - ocorre em sílaba acentuada fechada por oclusiva glotal

5. A vogal i se nasaliza quando seguida de consoante nasal

6. As consoantes, em final de palavra, são não-explodidas

Observações pessoais:

- É importante lembrar que há diferenças dialetais marcadas na língua wari', especificamente entre aquela falada pelos *OroNao'*, *OroEo* , *OroAt* e *OroJowin*, e a falada pelos *OroMon* , *OroWaram* , *OroWaram-Xijein* e *OroKao'OroWaji* . Como exemplo, enquanto membros do primeiro grupo falam *te'* ("pai"), *mapak* ("milho") e *kom* ("água"), membros do segundo, como os

OroMon , falam *ate'* , *papak* e *akom* .

Nossa pesquisa foi realizada, predominantemente, com informantes do primeiro grupo.

- Constatei a presença do fonema /b/ em uma única palavra, *bïm* (= "verde, azul"). Não pude diferenciar ainda os alofones [i] e [I], conforme a análise da Missão Novas Tribos do Brasil.
- Percebi que, muitas vezes, o [i] pode ser substituído pelo [e], embora não saiba determinar os contextos.
- Nas cartilhas da Missão Novas Tribos do Brasil (e, consequentemente, na nossa grafia), a seqüência C + we parece substituir a seqüência C + ö. Dessa forma, por exemplo, a palavra que grafamos *kwere* poderia ser grafada *kör*e .

APÊNDICE II

OS INIMIGOS TRADICIONAIS

Solicitei a alguns dos principais informantes que listassem os grupos reconhecidos como inimigos tradicionais (ou seja, todos os grupos conhecidos por eles no passado), localizando-os geograficamente e, se possível, caracterizando-os (aparência física, adereços, flechas, etc). Alguns citaram os nomes espontaneamente; para outros, foi preciso que eu mencionasse alguns nomes (já citados pelos primeiros) para que eles os localizassem. Os primeiros nomes a surgirem nas listas eram sempre *OroMawin* , *OroAoAo* e *OroTarakom*, que parecem ter sido os principais inimigos do passado. Os meus principais informantes foram homens *OroNao'*, *OroEo* , *OroAt* e *OroJowin*, mas também dois homens *OroWaram* que habitam atualmente o PI Negro-Ocaia. Vejamos, então, a relação dos inimigos feita por alguns deles.

	1 Homem *OroAt* (cerca de 75 anos)	2 Homem *OroNao'* (cerca de 70 anos)	3 Homem *OroWaram* (cerca de 60 anos)	4 Homem *OroWaram* (cerca de 75 anos)
OroMawin (*Mawin* = "urucum")	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Caract.: corpo completamente untado/desenhado com urucum. Flechas com ponta denteada. Matavam e devoravam os Wari'.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Caract.: cabelos repartidos ao meio com uma lista de urucum na divisão. Flecha denteada. . Cita nomes de pessoas *OroEo* que mataram *OroMawin*. . Acha que não comiam os Wari'.	Localiz.: Cabeceiras do rio Negro. Caract.: corpo todo desenhado/untado com urucum. . Diz que um homem *OroMon* os flechou (no passado) mas acrescenta que os *OroEo* os conheciam. . Matavam os Wari' mas não sabe se comiam	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova Caract.: sopravam taboca. Guerreavam com os *OroMon*.
OroAoAo	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Caract.: Não se desenhavam/untavam com urucum. Flechas com ponta denteada. Matavam e devoravam os Wari'.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova, perto dos *OroMawin* e também dos *Orowin*, que eram desconhecidos antes do contato. . Flecha não denteada. . Cita os mesmos *OroEo* agora como matadores de *OroAoAo*.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Caract.: não sabe se usavam urucum porque jamais os viu. . Só *OroEo* e *OroNao'* os conheciam. . Flechavam os Wari' mas não sabe se comiam.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Guerreavam, só com *OroNao'*, *OroEo*, *OroAt*. Não guerreavam com os *OroMon*. Os antepassados dos *OroEo* comiam *OroAoAo*.
OroTarakom (*Tarakom* = "bambú")	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Vivem até hoje na Serra (nas montanhas). Matavam os Wari'.		Localiz.: Cabeceiras do rio Jaci-Paraná. Caract.: Eles se comunicavam soprando flautas de bambú. . *OroMon*, *OroWaram* e *OroWaramXijein* os flechavam. Eles não comiam Wari'. . Chamou-os de Karipó (Karipuna).	
OroTao'Pa' (*Tao'pa'* = " fechar")	Localiz.: Cabeceiras do rio Negro.		Localiz.: Cabeceiras do rio Ouro Preto (a fluente do Pacaa Nova). Só flechavam *OroMon* *OroWaram* e *OroWaramXijein*. Não comiam Wari'.	
OroPana (*Pana* = "pau")	Localiz.: Rio Mamoré. Flechavam e comiam os Wari'.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. misturados com os *OroAoAo*.		
OroWazik (*Wazik* = "mucura")	Localiz.: Cabeceiras do Mamoré. Flechavam os Wari' mas não comiam.		Não ouviu falar. Não sabe onde viviam.	
OroMawo (*Mawo* = "gavião")	Localiz.: Rio Mamoré. Flechavam Wari' mas não comiam. Os Wari' também não os comiam	Só mencionou, não localizou ou caracterizou		
OroTũkũ Wao' (*Tũkũ Wao'* = "semente de tucumã")	Localiz.: Rio Mamoré. Pareciam com tucumã. Ainda estão vivos. Flechavam e comiam os antepassados.			
OroTorik (*Torik* = "uma espécie de abelha")	Localiz.: Rio Mamoré. Flechavam e comiam os Wari' e vice-versa.	Localiz.: Cabeceiras do rio Pacaa Nova. Caract.: tinham uma espécie de pênis pendurado às costas.		

É visível a mistura que os informantes fazem entre os grupos, especialmente no que diz respeito à sua localização, muitos deles nas cabeceiras do rio Pacas Novas. Mas é possível fazer algumas distinções, especialmente em relação aos inimigos mais citados, os *OroMawin* e os *OroAoAo*. De acordo com o informante 4 (*OroWaram*), os *OroMawin* guerreavam somente com os *OroMon* (e, subentende-se, também com os *OroWaram*, *OroWaramXijein* e *Orokao'OroWaji*, seus vizinhos) e os *OroAoAo* somente com os *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt* (e, provavelmente também com os *OroJowin*) (1). O informante 3 identificou, certa vez, os *OroMawin* aos *OroTarakom*, e estes aos karipuna (que ele chamou karipó). Em uma festa do tipo *hwitop'* (que descreverei no próximo capítulo) realizada em Tanajura, um índio karipuna esteve presente, vindo de Guajará-Mirim de carona numa voadeira da FUNAI. Os Wari' imediatamente o chamaram de *OroTarakom*, e o informante 3 (*OroWaram*) disse-me, na ocasião, que este índio era um daqueles que ele chamava karipó, *OroTarakom* ou *OroMawin*. Disse ter participado da expedição do SPI que fez o contato com esses índios, que viviam nas cabeceiras do rio Jaci-Paraná, e comentou que eles tinham a boca desenhada com jenipapo, e cipós amarrados nos braços e nas pernas. Suas casas tinham paredes formadas por esteiras de palha e suas

---

(1) Para Meirelles (1986:146), é possível considerar com segurança que os *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt* "tenham tido contato belicosos com os Tupi "Uru-Eu-Wau-Wau"," e os *OroMon*, *OroWaram* e *OroWaramXijein* "com os Tupi Karipuna". Para a autora, os *OroTarakom* eram provavelmente os karipuna, habitantes do rio Madeira e que, na segunda década deste século, deslocaram-se para as cabeceiras do rio Jaci-Paraná, e de lá para o rio Mutum Paraná, área de perambulação dos Pakaa Nova. Parece-me que os *OroTarakom* eram os mesmos *OroMawin*.

flechas eram grandes e com a ponta denteada. E acrescentou: "*Mija na ka nok non wari' karipó*" ("Os *Karipó* detestavam os *wari'*"). O único Wari' vivo que diz ter flechado um *OroMawin* é, como já disse, do subgrupo *OroWaramXijein*, e o fato aconteceu nas cabeceiras do rio Mutum Paraná. Se é verdade que os *OroTarakom* e *OroMawin* são um único grupo (mas é preciso considerar a possibilidade de que sejam grupos diferentes) e que são, na verdade, os Karipuna, a idéia de que eles guerreavam principalmente com os *OroMon*, *OroWaram*, *OroWaramXijein* e *Orokao'OroWaji* parece fazer sentido, já que, na época anterior ao contato, viviam em área vizinha aos territórios destes subgrupos wari'.

Se os *OroAoAo* são mesmo os Uru-Eu-Wau-Wau, parece fazer sentido também o fato de que, segundo alguns informantes, estes inimigos guerreavam principalmente com os *OroNao'*, *OroEo* e *OroAt*, subgrupos que ocupavam territórios próximos e vizinhos da área de perambulação Uru-Eu-Wau-Wau. Certa vez, quando viajei ao alto rio Negro, território tradicional dos *OroEo* e *OroAt*, os Wari' perguntaram-me, quando retornei ao Posto, se eu não havia visto os *wijam*. Respondi-lhes que não, pensando que se referiam aos seringueiros, mas não, eles queriam saber sobre os *OroAoAo* (2).

---

(2) No entanto, se é possível separar os *OroMawin* dos *OroAoAo*, em alguns relatos eles são considerados um grupo único, como mencionei acima. Há ainda relatos sobre a cabeça de um *OroMawin* guardada como troféu em uma aldeia *OroAt*, e sobre um homem *OroEo* flechado pelos *OroMawin*. Isso talvez possa ser explicado não só pelo fato de que os subgrupos podiam unir-se nas expedições (e, portanto, um *OroEo* poderia flechar um *OroMawin*), mas também porque, num passado mais distante, os *OroMon*, *OroWaram*, *OroWaramXijein* encontravam-se bem próximos dos *OroNao'*, *OroAt* e *OroEo*.

Dois velhos *OroNao'* do Negro-Ocaia me disseram que os *OroAoAo* são os Orowin (3), grupo também de língua Txapakura exterminado a mando de um seringalista, e cujos remanescentes vivem hoje nos Postos habitados pelos Wari' (7 adultos no Negro-Ocaia e uma mulher no Santo André), alguns deles casados com Wari'. No entanto, de acordo com a maioria dos informantes, os Wari'e os Orowin desconheciam-se mutuamente, até o dia em que alguns Wari' participaram de uma primeira expedição organizada pelo seringalista, com o objetivo, dizem os Wari', de contatar os Orowin. No entanto, no momento em que retornavam, um homem Wari' foi sorrateiramente morto pelos Orowin, e outros ficaram feridos (dentre eles o homem *OroNao'* que chamei de informante 2 - veja o quadro). Uma segunda expedição foi organizada, e desta vez os Wari' que dela participaram foram munidos de espingardas (acompanhando os peões enviados pelo seringalista). Os Orowin foram massacrados e, segundo os Wari', um homem *OroNao'* matou muitos deles. Voltou feliz, matador de inimigos, tendo podido vingar seu parente morto por eles (4).

---

(3) Segundo os Orowin do Rio Negro, essa é uma auto-denominação. Para Meirelles (1986:154) os Orowin se auto-denominam OroWari e chamam os Pakaa Nova de Oro Wau Wau, dizendo que eles os amedrontavam. Os Orowin viviam nas cabeceiras do Rio Pacas Novas e falam uma língua bastante parecida com a língua wari'.

(4) Para outras informações sobre o massacre dos Orowin, veja Meirelles (1986:149-154). Os Orowin são casados entre si e só um homem casou-se com uma mulher Wari' (uma cega) da qual, dizem os Wari', os homens costumavam se aproveitar. Os Orowin costumam ser bastante discriminados.

APÊNDICE III

O MITO *JAO PANAJÚ*

(Versão *OroNao'*)

Os Wari' cozinharam um veado e todas as caças acabaram. Os Wari' dormiram e, no dia seguinte, continuava sem *karawa*. Foram pescar, mas não havia peixes. Não havia mais nenhuma caça. Tentaram coletar gongos, mas não encontraram nenhum. Acabaram também todos os pássaros pequenos e as outras aves. Acabaram todas as caças. Só se comia pamonha e chicha pura, sem *karawa* .

Ouviram o som de um pequeno nhambu e resolveram ir caçá-lo. Mas não conseguiam matá-lo. Todos os dias tentavam, mas não conseguiam. Entravam na água, assobiavam e nada. Até que um dia viram o interior da água se mexer e voltaram correndo para casa: "*Karawa* ! Vamos encher um tronco de chicha para *karawa* ! Vamos moquear *karawa* !" Eles então derrubaram uma árvore e prepararam o recipiente para a chicha. Abriram um caminho até a água. Encheram o tronco com chicha. Amarraram, sobre as árvores do caminho, cupinzeiros e formigueiros. Os Wari' pediram então para que aqueles mais fortes dentre eles, para que os corredores mais velozes, fossem à água chamar *karawa* . Todos se negaram a ir. Finalmente foram escolhidos dois rapazes muito fortes e que corriam muito. Eles foram. Ao chegar na água chamaram os *karawa* . Não ouviam qualquer resposta. Finalmente ouviram os sons dos animais. Eles subiram flechando. Os cupins do caminho flechavam também. Os Wari' voltaram correndo. No dia seguinte, os animais voltaram a subir tocando flautas

hÜroroin'. Chegaram os *jam* de todos os animais (1). As mulheres deles traziam seus filhos pendurados em tipóias que eram cobras, penduravam-nas nas casas e se sentavam. O pássaro que os Wari' tinham ouvido cantar solitário chamou uma mulher: "Venha aqui *kamNakom* (2)". Ela veio e se sentou. As mulheres cantaram. Todos os *karawa* (homens) beberam chicha azeda. A anta dançava em linha. O veado chegou soprando flauta. Beberam, beberam, até que acabou a chicha. As mulheres cantavam *ijain je e'* (3). O tatu entrou na casa e os Wari' o mataram, assaram e comeram. Os Wari' gostavam de comer *karawa* (4).

No entardecer, a cotia ainda não havia chegado. Finalmente ela chegou e os *karawa* gritaram: "Chegou o nosso irmão mais velho (*kwajiri*)". A cotia ficou com raiva porque a chicha havia acabado. O *jam* da cotia estava com raiva de todos os *karawa* . Ela disse:

- Vocês beberam toda a chicha. Vocês vão morrer. Se eles flecharem os netos de vocês, flecharem vocês, e vocês conseguirem escapar, vão acabar morrendo e os urubus vão comer vocês.

Os *karawa* responderam:

---

(1) Os animais tinham a forma humana.

(2) Nome tradicional de mulher: *kam* ("com")+ nome da filha ou *kon* + nome do filho.

(3) Canto feminino.

(4) Na versão *OroEo* , os Wari' pegavam alguns *karawa* que estavam inconscientes (*itam*) e comiam.

- Você também, vão flechar você também.

E a cotia:

- Pode ser que eles me flechem, me matem, assam e comam.

Os *karawa*:

- Vão pegar seus dentes para fazer lâminas. Eles vão flechar você.

A cotia:

- Pode ser que me flechem, que eu morra. Vocês também, eles vão flechar vocês também. Agora eu vou embora.

A cotia então pendurou seu colar de dentes na casa e chamou sua esposa. Foram embora; todos foram embora. No dia seguinte, os Wari' acordaram e ouviram os sons dos animais na floresta: "Há novamente *karawa* !". Eles então passaram a matar e comer *karawa* .

APÊNDICE IV

Genealogia simplificada do PI Negro-Ocaia

Convenções: ▲, ● --> mortos

Fy:x --> folha nº y, indivíduo nº x

(?) --> relação duvidosa

casa --> número da casa ocupada no Posto

Observações: . não incluí na genealogia as 3 famílias Orowin que vivem no PI Negro-Ocaia e ocupam as casas 1, 2 e 50

. sei que alguns outros nascimentos ocorreram entre 87 e 88, mas como algumas dessas famílias não se encontravam no Posto em janeiro de 88 (na minha última viagem), não tive o cuidado de registrá-los

. devido a dificuldades na diagramação, nem sempre foi possível, especialmente nas gerações mais antigas, respeitar a ordem de nascimento dos irmãos. Assim, nem sempre o irmão mais velho está representado mais à esquerda no diagrama.

. Na lista com os nomes dos indivíduos, a sigla ao lado refere-se ao subgrupo (quando conhecido) a que se diz pertencer. Assim:

ON - OroNao'

OE - OroEo

OA - OroAt

OM - OroMon

OW - OroWaram

OWX - OroWaramXijein

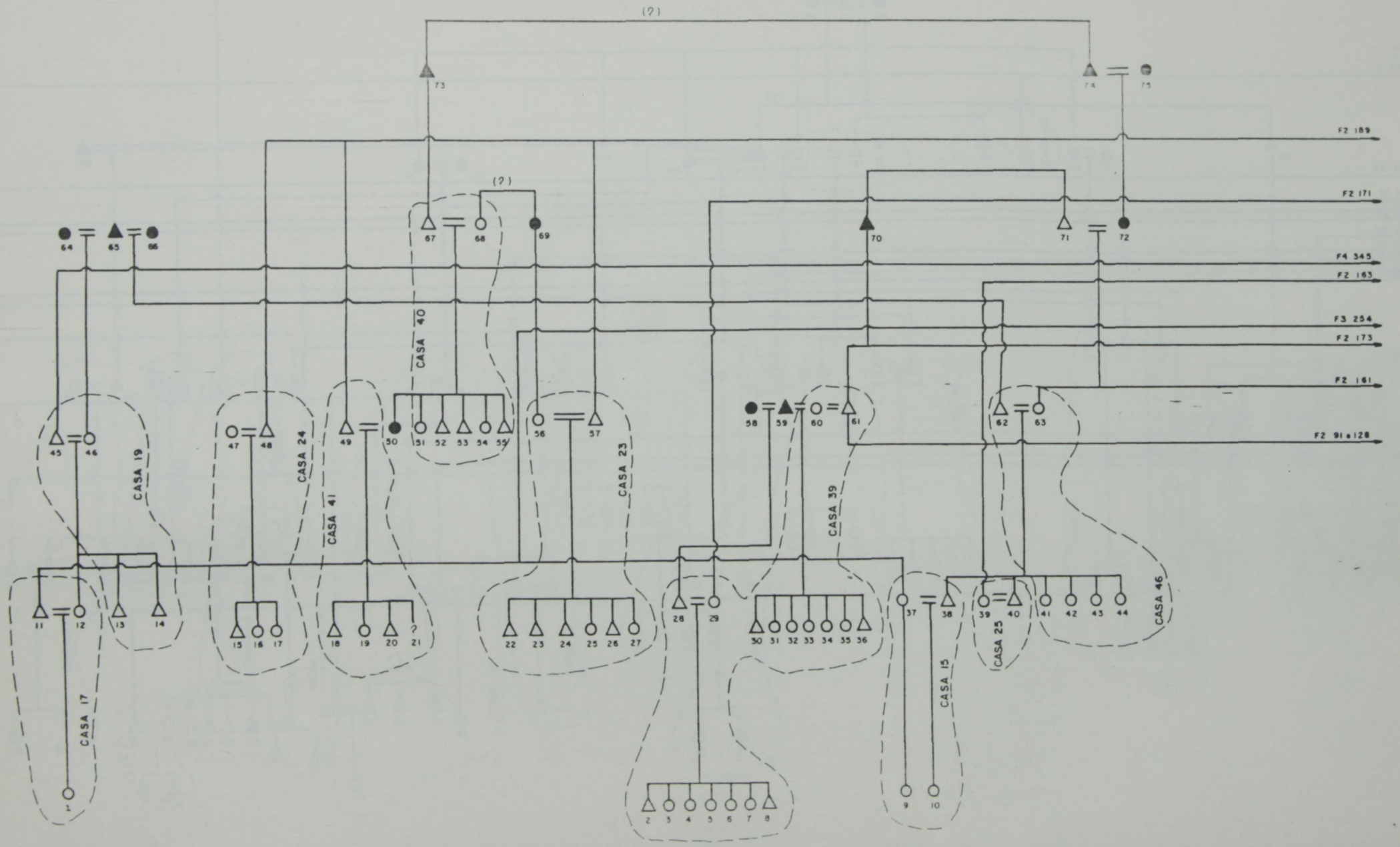
OJ - OroJowin

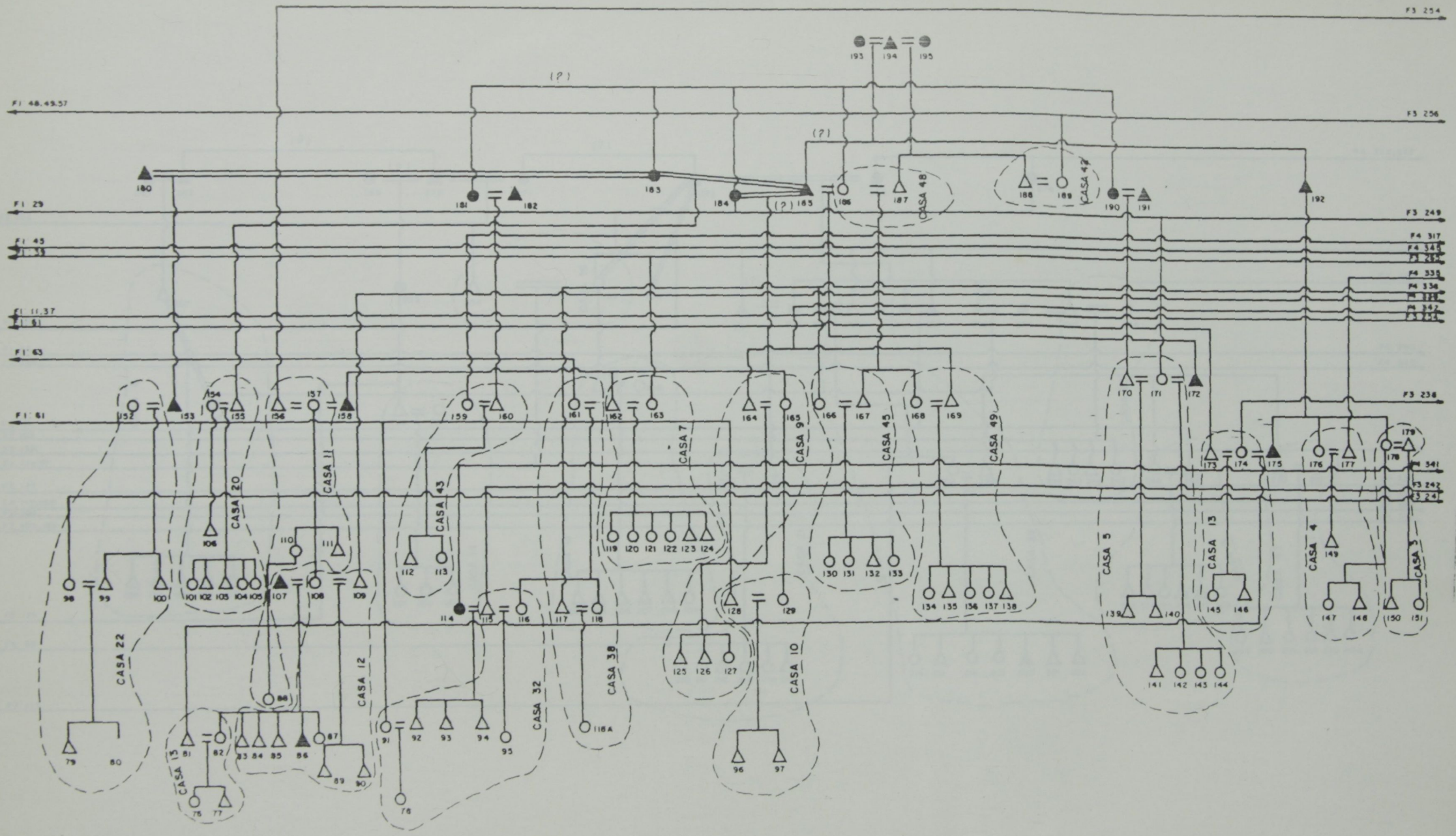
. Pessoas já mortas, pertencentes a gerações mais antigas, eram muitas vezes chamadas por nomes diferentes, de acordo com o informante. Optei pelo nome mais frequentemente mencionado. Problema idêntico aconteceu em relação à definição dos subgrupos a que algumas dessas pessoas pertenciam. Tudo isso pode ter acarretado alguns erros, dificilmente contornáveis.

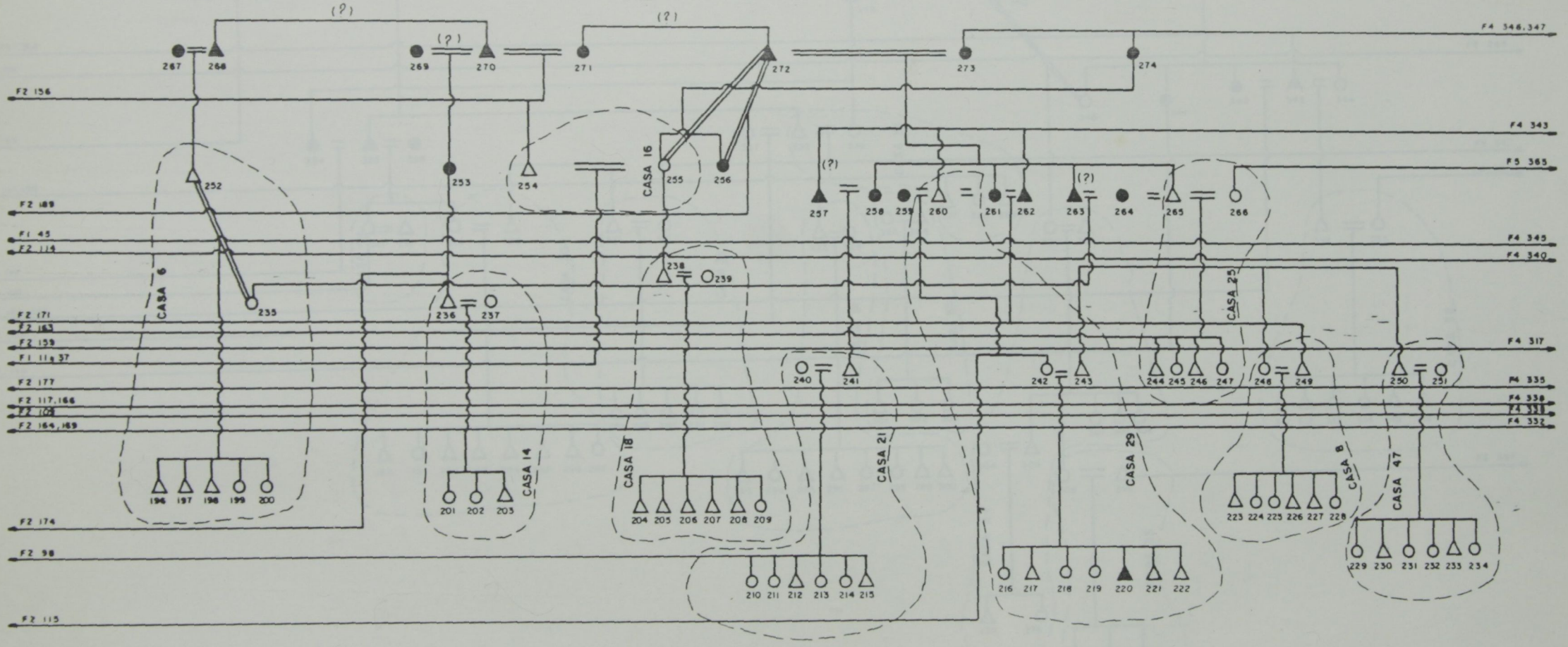
. Algumas crianças e jovens não têm um nome wari', só brasileiro. Em alguns casos, entretanto, o nome wari' existe, mas é tão raramente usado que, por descuido, não o conheço.

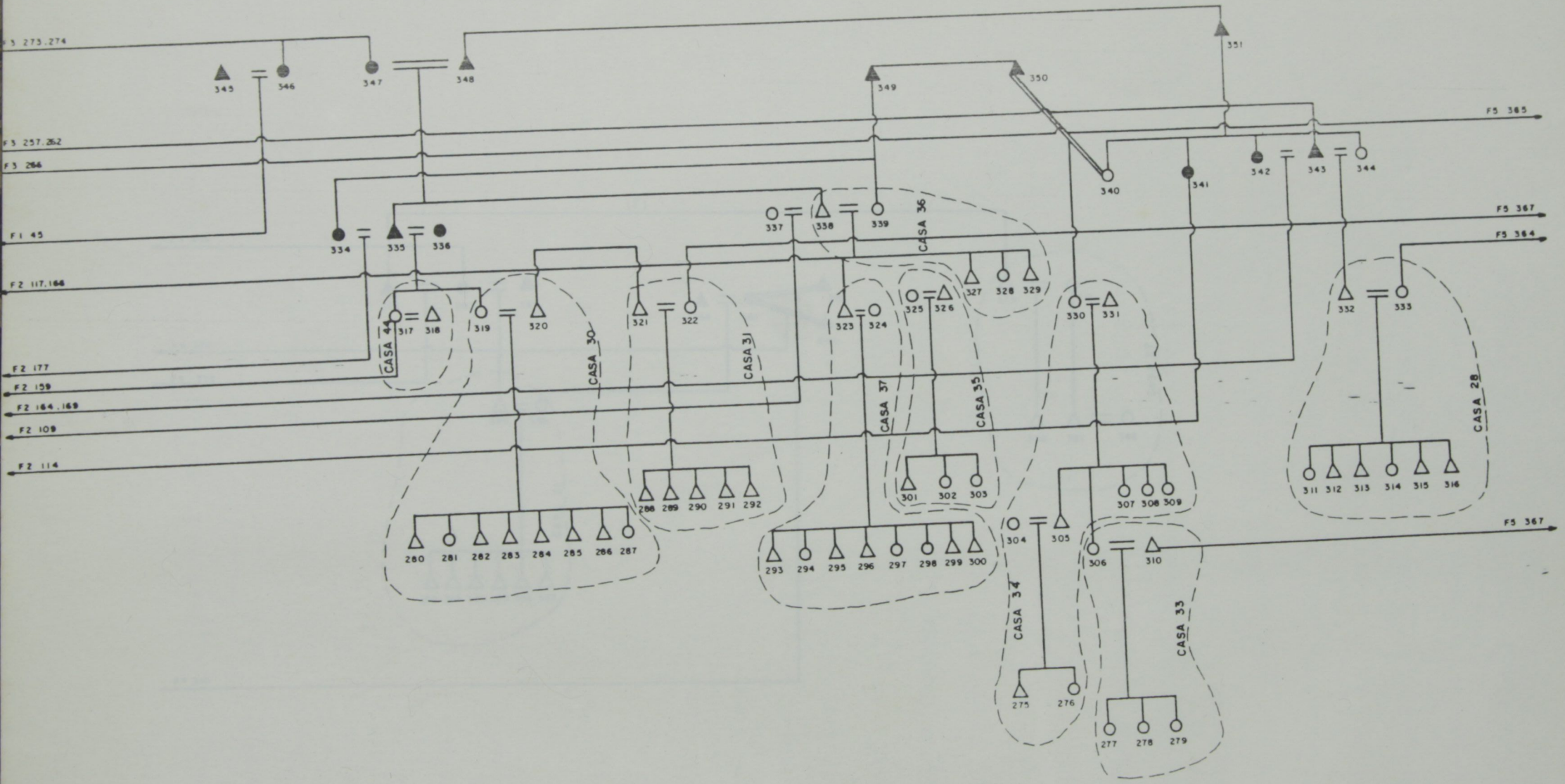
. o ponto de interrogação no lugar do nome significa que desconheço o nome daquela pessoa

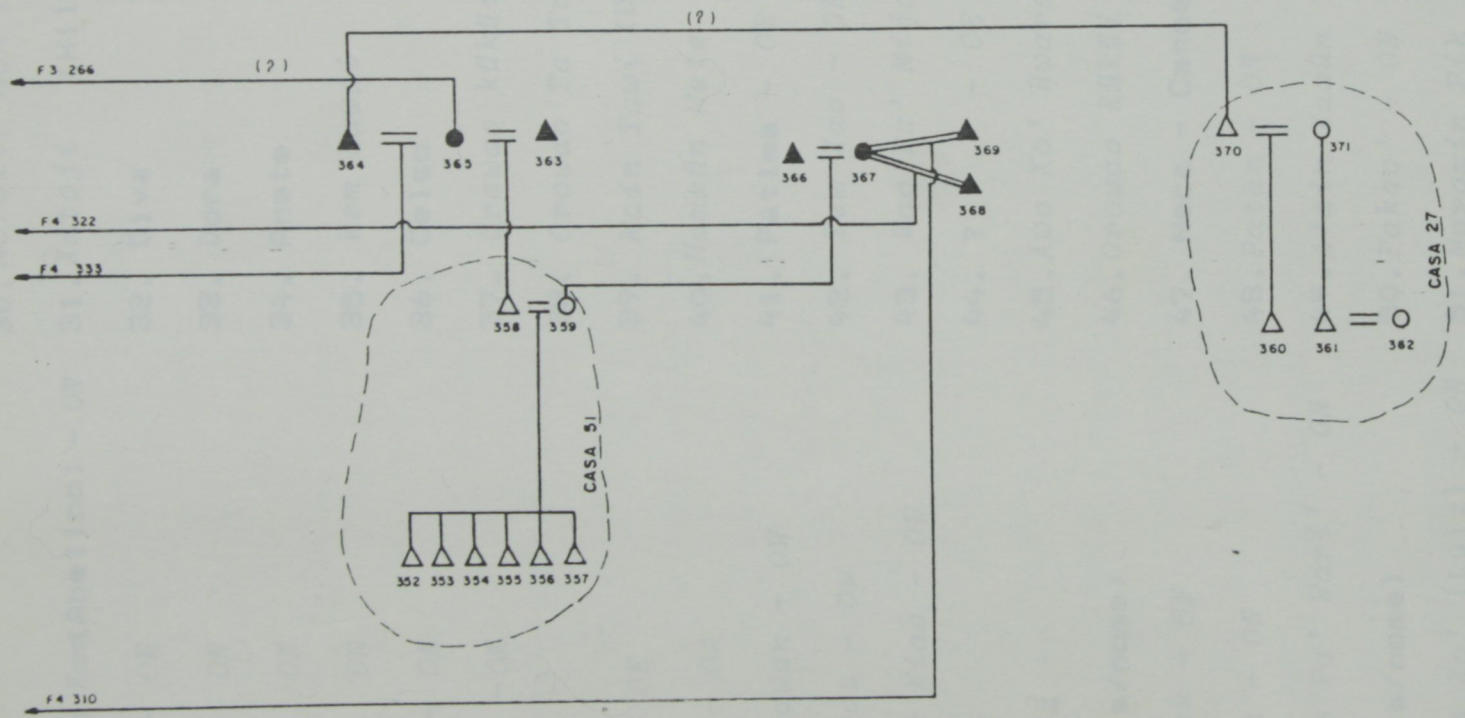
GENEALOGIA SIMPLIFICADA DO P.I. NEGRO-OCAIA-1988




F3 254
F3 256
F3 249
F4 317
F3 238
F3 242
F1 48,49,57
F1 29
F1 45
F1 11,37
F1 63
F1 61
CASA 48
CASA 47
CASA 20
CASA 11
CASA 43
CASA 7
CASA 9
CASA 45
CASA 49
CASA 5
CASA 13
CASA 4
CASA 3
CASA 22
CASA 12
CASA 32
CASA 38
CASA 10
CASA 13


(?)
(?)
(?)
(?)
(?)
F4 346,347
F4 343
F5 365
F4 345
F4 340
F4 317
F4 335
F4 338
F4 331
F4 332
F2 156
F2 189
F1 45
F2 119
F2 171
F2 183
F2 139
F1 11 & 37
F2 177
F2 117,166
F2 164,169
F2 174
F2 98
F2 115
CASA 6
CASA 14
CASA 16
CASA 18
CASA 21
CASA 25
CASA 29
CASA 8
CASA 47
267 268 269 270 271 272 273 274
252 253 254 255 256
257 258 259 260 261 262 263 264 265 266
235
236 237
238 239
240 241
242 243
244 245 246 247
248 249
250 251
196 197 198 199 200
201 202 203
204 205 206 207 208 209
210 211 212 213 214 215
216 217 218 219 220 221 222
223 224 225 226 227 228
229 230 231 232 233 234


F3 273.274
F3 257.262
F3 266
F1 45
F2 117.166
F2 177
F2 159
F2 164.169
F2 109
F2 114
F5 365
F5 367
F5 364
F5 367
CASA 44
CASA 30
CASA 31
CASA 36
CASA 37
CASA 35
CASA 34
CASA 33
CASA 28
260 281 282 283 284 285 286 287
288 289 290 291 292
293 294 295 296 297 298 299 300
301 302 303
304 305
306 310
307 308 309
311 312 313 314 315 316
317 318
319 320
321 322
323 324
325 326
327 328 329
330 331
332 333
334 335 336
337 338 339
340 341 342 343 344
345 346 347 348
349 350 351
275 276
277 278 279


(?)
F3 264
(?)
364
365
363
366
367
369
368
370
371
F4 322
F4 333
358
359
CASA 51
352 353 354 355 356 357
360
361
362
CASA 27
F4 310

1. *Hũxirao*

2. *Orowao Pin Kam* (Abelino) - *ON*

3. Rebeca - *ON*

4. Alice - *ON*

5. Luiza - *ON*

6. *Nakom* - *ON*

7. Janice - *ON*

8. Josimar -*ON*

9. *Xatoji*

10. *Nakom* - *OE*

11. *Mamxũn* - *OA*

12. *Jap Patawan* - *OW*

13. *Wem Torot* - *OW*

14. *Tokorom Xiao* - *OW*

15. Nilton

16. Assunda

17. bebê (s/nome)

18. *O' Werek* - *ON*

19. *Ton Pan* - *ON*

20. *Tokorom Pa' Wari'* - *ON*

21. bebê (s/nome)

22. *Hwerein Xo'* (Luiz) - *ON*

23. Zebedeu - *ON*

24. *Orowao Jein* - *ON*

25. *Orowao Mip Pao'* - *ON*

26. *Wao Hwara' Winain* - *ON*

27. *Moroxin Mon* - *ON*

28. *Hwerein Tamanain* - *ON*

29. *Orowao Mip Pao'* (Norca)-*ON*

30. *Moroxin Mon Pawin* (Simão)

31. *Xatoji* (Hilda)

32. Diva

33. Dora

34. Anete

35. *Wem Kawai*

36. Celso

37. *Orowao kũkũi* - *OA*

38. *Orowao Ta Ta* - *OE*

39. *Main Tawi* (Dolores)

40. *Mamxũn Mete* (Paulo) - *OE*

41. Fátima - *OE*

42. *Tem Xao* - *OE*

43. *Wao Pa' Mijak* - *OE*

44. ? - *OE*

45. *Awo Xo' Hwara* - *OW*

46. *Orowao Kũkũi* - *OE*

47. Neca - Canoé

48. *Patam* - *ON*

49. *A'ain Kaxũn* (Paulo) - *ON*

50. *Pakao'* - *ON*

51. *Moroxin Pik* (Nazaré) - *ON*

52. *Wan Hon OroNao'* - *ON*

53. *Wan Hon Tokwe* - *ON*

54. Joana - *ON*

55. *Orowao Kũkũi* - *ON*

56. *Moroxin Pik* (Raquel) - *ON*

57. *Xiemai* - *ON*

58. *To'o Em'* - *ON*

59. *Wem Ka Mip* - *ON*

60. *Mixirokao* - *OE*

61. *Tokorom Ka Io* - *ON*

62. *Xi' Waram* - *OE*

63. *Orowao Xikon Pe* - *ON (OJ?)*

64. *Orowao Para* - *OE*

65. *Wem Torot* - *OE*

66. *Jap Patawan* - *OE*

67. *Hwerein Pan Tokwe* - *ON*

68. *Wem Kwam* - *ON*

69. *Orowao Mip Pao*

70. *Hwerein Mo' Pin* - *OJ*

71. *OroIram* - *OJ*

72. *Pijim* - *ON*

73. ?

74. ?

75. ?

76. *Xin To* - *OA*

77. ?

78. *Jap Towao*

79. *Wao Xin To* - *OE*

80. ?

81. *Moroxin Mon* (Chico) - *OA*

82. *To'o Xak Wa* - *OE*

83. *OrowaokÜn* (Mateus)

84. Joel

85. *Awo Xain* (José)

86. Onésimo

87. Carmelita

88. ?

89. *Pa' Wijam*

90. Lino

91. Cristina - *ON*

92. *MaxÜn Hon* - *OW*

93. *Wem Xao* - *OW*

94. Marco - *ON*

95. *Xin Narao* (Ma|zinha) - *OW*

96. Paulo Vitor - *ON*

97. *Moroxin Wa'* - *ON*

98. *Tokohwet Waijo* - *ON*

99. *Tokorom Pa' Wari'* (Pelé) - *OE*

100. *Moroxin* - *OE*

101. *Orowao Ta Ta* (Elizabeth) - *OE*

102. ?

103. *Jimon* (José)

104. *Pa' Wijam*

105. Fátima

106. Raimundo

107. *Wem Parawan* - *ON*

108. *Xin Narao* - *OE*

109. *Wan Horon To'* (Benedito) - *OA*

110. *Wem Kirio*

111. *Jamain Xirije*

112. *Orowao Kawijen*

113. bebê (s/nome)

114. *Jap Towao*

115. *A'ain Towa* - *OW*

116. *Pijim* - *OE*

117. *Maxũn Hat* - *ON*

118. *Topa'* - *OE*

118a. *Tokohwet OroJowin* (Juliana) - *ON*

119. *Toko Pi'am* - *ON*

120. *Tokohwet Kao'Xeo* - *ON*

121. Doris - *ON*

122. *Xatoji* - *ON*

123. *Orowaokũn* - *OE*

124. *Pixon* - *OE*

125. *Urũtao* - *ON*

126. *Tem Noi* - *ON*

127. *Ton Pan Towa* - *OE*

128. *Orowao Kũkũi* João Sucuri) - *ON*

129. Vanda - *OE*

130. *Jap Towao* (Anita)

131. Dinora

132. Sebastião

133. Cristal

134. *Jap Kahwam* (Madalena)

135. *Wem Pa' To*

136. *Orowao Pijiman* (Janete)

137. Marina

138. Valdito Soriano

139. *Hwerein Ka Towa* - *OE*

140. *Maxũn Taparepe* - *OE*

141. *Awo Tot* - *OE*

142. Maria Helena - *OE*

143. *Pijim* - *OE*

144. Denise - *OE*

145. *Tokohwet*

146. ?

147. Noeme - *OA*

148. *Tokorom* - *ON*

149. *Mijain Iro* (João Paca Nova) - *ON*

150. Frederico

151. Regina

152. *Pakao'* - *OA*

153. *Wao Xin To* - *OE*

154. *Win* - *ON*

155. *Mamxũn Wi* - *OE*

156. *Orowao Toko Jai* - *OA*

157. *Pakao'* - *OM*

158. *Wao Omiji* - *OE*

159. *To'o Takao'* - *ON*

160. *Mijain* - *OE*

161. *Xatoji* - *ON* - (*OJ?*)

162. *Orowaokũn* - *OE*

163. *Orowao Karaxũ* - *ON*

164. *Tokorom Ka Io* - *ON*

165. *Tokohwet Wajo* - *OE*

166. *Tokohwet OroJowin* - *ON*

167. *Wem Nao'* - *OA*

168. *Ton Pan* - *OE*

169. *Xijan* - *ON*

170. *A'ain Xit* - *OE*

171. *To'o Em'* - *ON*

172. *Tem Noi* - *OE*

173. *Jamain Homain* - *ON*

174. *Moroxin To* - *OA*

175. *Hwerein Xo* - *OA*

176. *Xatoji* - *OA*

177. *Hwerein Pe e'* - *ON*

178. *Mo' Em'* - *OA*

179. **Salomão** - *Orowin*

180. *Jimon Tojain* - *OA*

181. *Hatem Xa'ü*

182. *Maxün Hat* - *OA*

183. *Niro* - *OE*

184. *Xatoji* - *OE*

185. *Maxün Towon* - *OA*

186. *Wem Parawan* - *OE*

187. *Wao Tokori* - *OA*

188. *Toko Jai* - *OA*

189. *Wem Xü (Piro)* - *ON*

190. *Main Tawi* - *OE*

191. *Wem Pa' To* - *OE*

192. *Mijain Pixiwan* - *OA*

193. ?

194. *Orowao Xain Matok* - *OE*

195. *Niro* - *OA*

196. *Hwerein Kaxün* **(Moacir)** - *OA*

197. *Maxün A'am Tara* **(Elias)** - *OA*

198. *Orowao Jein* **(Abílio)** - *OA*

199. **Noeme** - *OA*

200. *Xin Xain* **(Janete)** - *OA*

201. *Orowao Ji Para* - *OA*

202. *Topa' Eo* - *OA*

203. *Ximai* - *OA*

204. **Jaime** - *ON*

205. *Wao' Em'* - *ON*

206. *Tem Xini* - *ON*

207. *Tem We'* - *ON*

208. **Armando** - *ON*

209. *Moroxin To* **(Marta)** - *ON*

210. *Nakom* **(Selma)** - *ON*

211. *Orowao Mip Pao* **(Nilza)** - *ON*

212. *Perewem Kap* **(Itamar)** - *ON*

213. *Orowao Pijiman* **(Dalvani)** - *ON*

214. *To'o Orowak* - *ON*

215. *Tokorom* - *ON*

216. *To'o Tamanain* - *OE*

217. *Orowao Ta Ta* - *OE*

218. *Niro* - *OE*

219. *Tem Wereme* **(Claudia)** - *OE*

220. *Maxün Jam* - *OE*

221. *Mijain Karamai* - *OE*

222. *A'ain Towa* - *OE*

223. **Miguel** - *ON*

224. *Kimoin* **(Nanci)** - *ON*

225. **Ana** - *ON*

226. *Natan* - *ON*

227. *Orowao Kao' Wara* **(Geralda)** - *ON*

228. **Marineide** - *ON*

229. **Luciana** - *OE*

230. **Felipe** - *OE*

231. **Sonia** - *OE*

232. **Francineide** - *OE*

233. **Mauro** - *OE*

234. ?

235. *Hatem Arakat* - *ON*

236. *Jao* - *OA*

237. *Hatem Arawin* - *OM*

238. *Awo Tot* - *ON*

239. *Tokohwet Memem* - *ON*

240. *Jap Patawan* - *ON*

241. *A'ain Xit Kao' Tokwe* - *ON*

242. *Xin Xain*

243. *Maxũn Kworain* - *OE*

244. *Wem Xain* **(Abraão)** - *ON*

245. *A'ain Tot* **(Josefa)** - *ON*

246. *Wan Hon* **(Davi)** - *ON*

247. *Ja* - *ON*

248. *Jap Patawan* - *OE*

249. *Awo Ka Mip* - *ON*

250. *Toji* - *OE*

251. **Raimunda - Canoé**

252. *Xin Xoi* - *OA*

253. *Tokohwet Wajo* - *OA*

254. *Orowam* - *OA*

255. *Topa'* - *ON*

256. *Piro* - *ON*

257. *Perewem Kap* - *ON*

258. *Tokohwet Wajo* - *ON*

259. *To'o Tamanain* - *OM*

260. *Jimon Pan Tokwe* - *OW*

261. *Moroxin Mon* - *ON*

262. *Orowao Pin Kan* - *OW*

263. *Wao Em'* - *ON*

264. *To'o Mi* - *ON*

265. *Watakao' Oromixik* **(Paleté)** - *ON*

266. *To'o Xak Wa* - *OM*

267. *Moroxin To*

268. *Jamain Tamanain* - *OA*

269. ?

270. *Tokorom Pa' Wari'* - *OA*

271. *Xin Narao (Wem Kirio)*

272. *O' Werek* - *ON*

273. *Orowao Karaxũ* - *ON*

274. *Mo'am* - *ON*

275. *Orowao Jonko Winain* - *OE*

276. *Moroxin E' Wa* - *OE*

277. *Pijim-OWX*

278. *Hatem Pe Taramin* - *OWX*

279. *Jap Irao* - *OWX*

280. *Wao Hwara* - *ON*

281. **Cristina** - *ON*

282. *Maxũn Horok* - *ON*

283. *Wem Mixem* - *ON*

284. **Jairo** - *ON*

285. *Wem Parawan* - *ON*

286. **Elias** - *ON*

287. **Marinete** - *ON*

288. *Wem Tokom* **(Fernando)** *-ON*

289. *Taijam - ON*

290. *Pariri - ON*

291. *Wan Hon - ON*

292. **Vanderlei** *- ON*

293. **Barnabé** *- ON*

294. *Topa' Eo - ON*

295. **Josué** *- ON*

296. *Wem Kanũm* **(Tiago)** *- ON*

297. **Noeli** *- ON*

298. *Tokohwet Memem - ON*

299. **José Carlos** *- ON*

300. ? *- ON*

301. *Maxũn*

302. *Orowao Xik Waji*

303. ?

304. *To'o Takao - ON*

305. *Hwerein Mo Pin - OE*

306. *Toko Pi 'am - ON*

307. **Rute** *- ON*

308. *Orowao Kao' Wara- ON*

309. **Margarida** *- ON*

310. *Awo Xo Hwara - OWX*

311. *Orowao Pin Kan - ON*

312. *Wan Hon Tamatara - ON*

313. *Maxũn Tao' Tao' - ON*

314. *Toko Pi 'am - ON*

315. *Wem Tokom - ON*

316. *Wem Kanũm - ON*

317. *Mo'am - ON*

318. *Xin Xoi - OM*

319. *Nakom - ON*

320. *Orowao Pa' Wa - ON*

321. *Pixon - ON*

322. *Xatoji - OWX*

323. *Jimain Xok Ta' - ON*

324. *Orowao Karaxũ - ON*

325. *To'o Orowak - ON*

326. *Hwerein Totoro - ON*

327. **João** *- ON*

328. *Hwerein Xip - ON*

329. *Tokohwet Pijo* (Dina) *- ON*

330. *Topa' Jam - ON*

331. *Xijam Pixam - OE*

332. *Mon - ON*

333. *Piro - ON*

334. *Toko Pi'am - OE*

335. *Manim - ON*

336. *Tokohwet Memem - ON*

337. *Wem Kwam - OA*

338. *Wan'e - ON (OJ?)*

339. *Orowao Xik Waji - ON*

340. *Tokohwet Xik Pan - ON*

341. *Jap Towao*

342. *Orowao Pijiman - ON*

343. *Wan Hon Tamatara - OW*

344. *Toko Pi'am - ON*

345. *Maxũn Taparepe - OW*

346. *Ton Pan - ON*

347. *Tokohwet OroJowin*

348. *Mamxɬn Mete*

349. *Maxɬn Hat*

350. *Hwerein Xip*

351. *Hwerein Mo Pin*

352. *Tem Nao'*

353. *Paton*

354. *Awo Ka Mip*

355. André

356. *Xowa*

357. *Tokorom Xiao*

358. *Wem Karamai - ON*

359. *Orowao Ji Para - OM*

360. Francisco

361. João

362. ? (veio do Santo André)

363. ?

364. *Tokorom Xiao*

365. *Tem Nao'*

366. *Mijain Karamai - OM*

367. *Pijim*

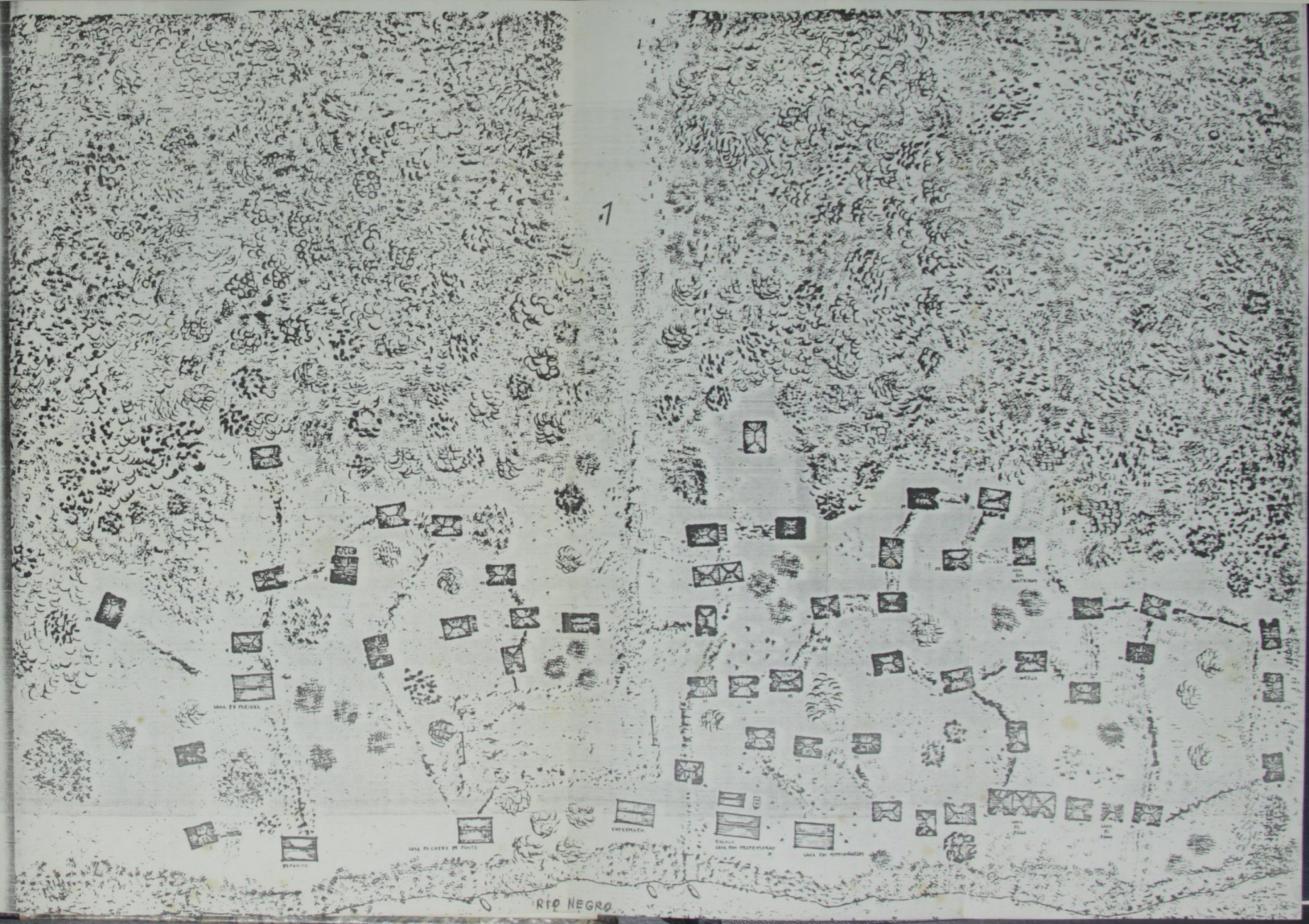
368. *Taijam*

369. *Pariri*

370. *Ko' ɬm - OW*

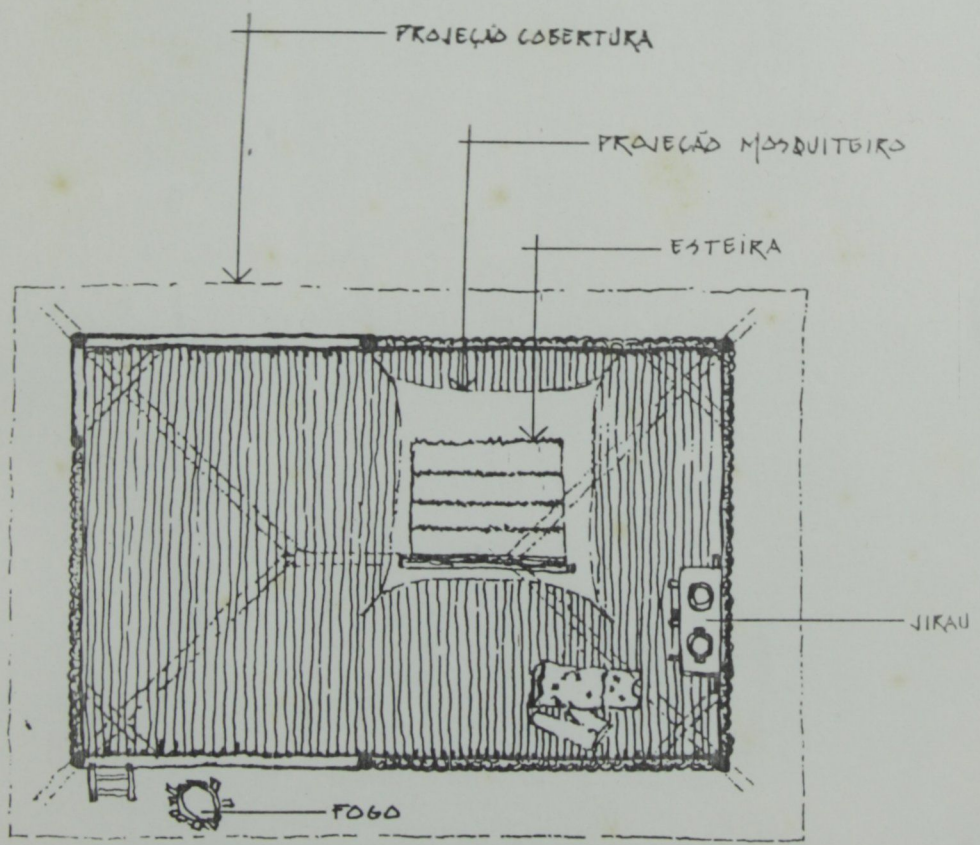
371. *Pakao' - ON*

APÊNDICE V

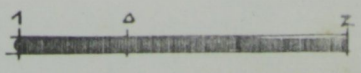

RIO NEGRO



CASA PALAFÍTICA



PLANTA BAIXA



ESCALA GRÁFICA EM METROS

VI

CADERNO DE FOTOGRAFIAS



Paletó



Abraão



Xatoji e Juliana (avó e neta)



Hwerein Pe e'



Casa de roça



Casa de roça



Casa com mosquiteiro



Brincando de dançar *hwitop'*



O retorno de uma caçada de queixadas

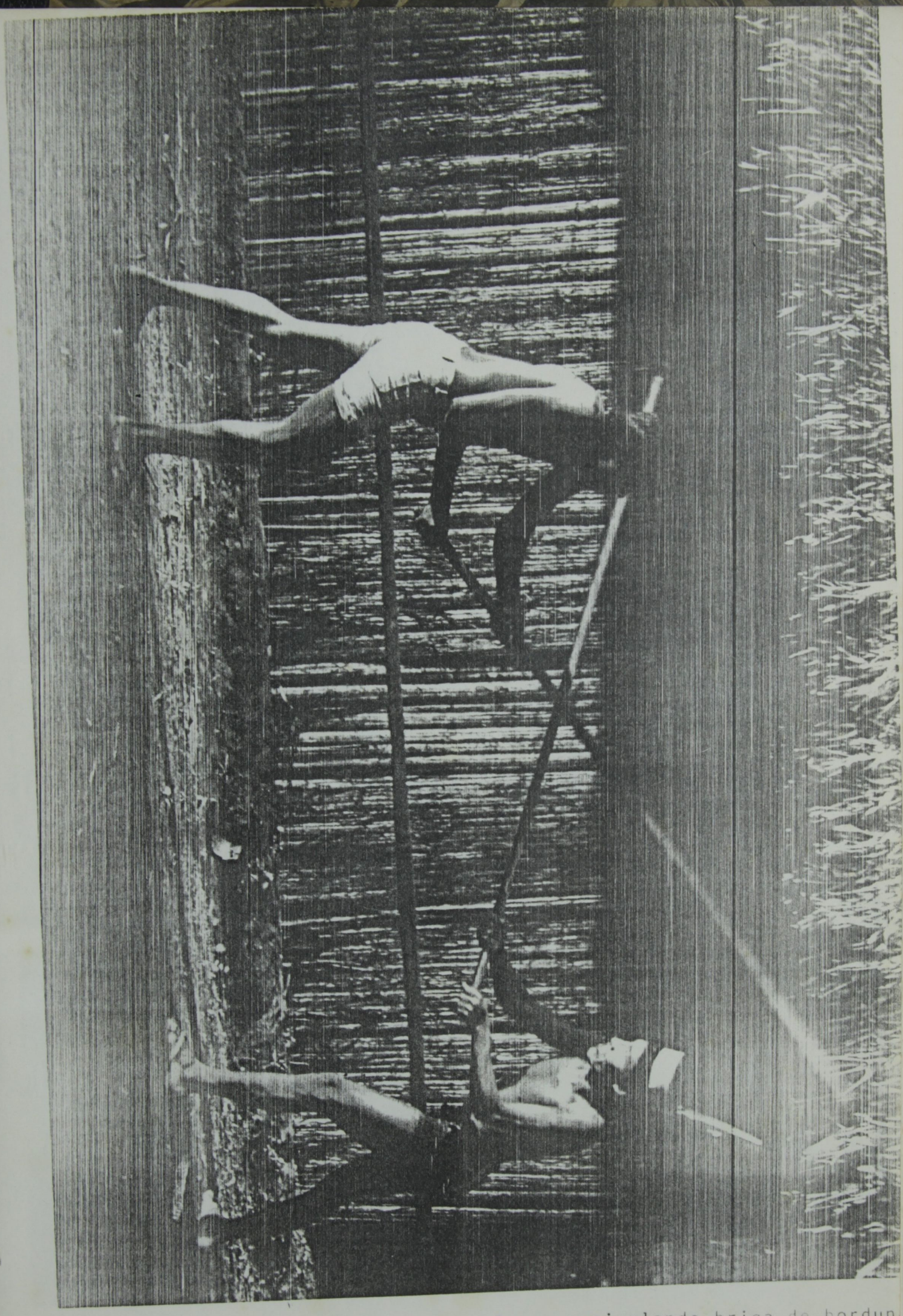


Queixadas mortos, depositados em local único para serem distribuídos por toda a aldeia



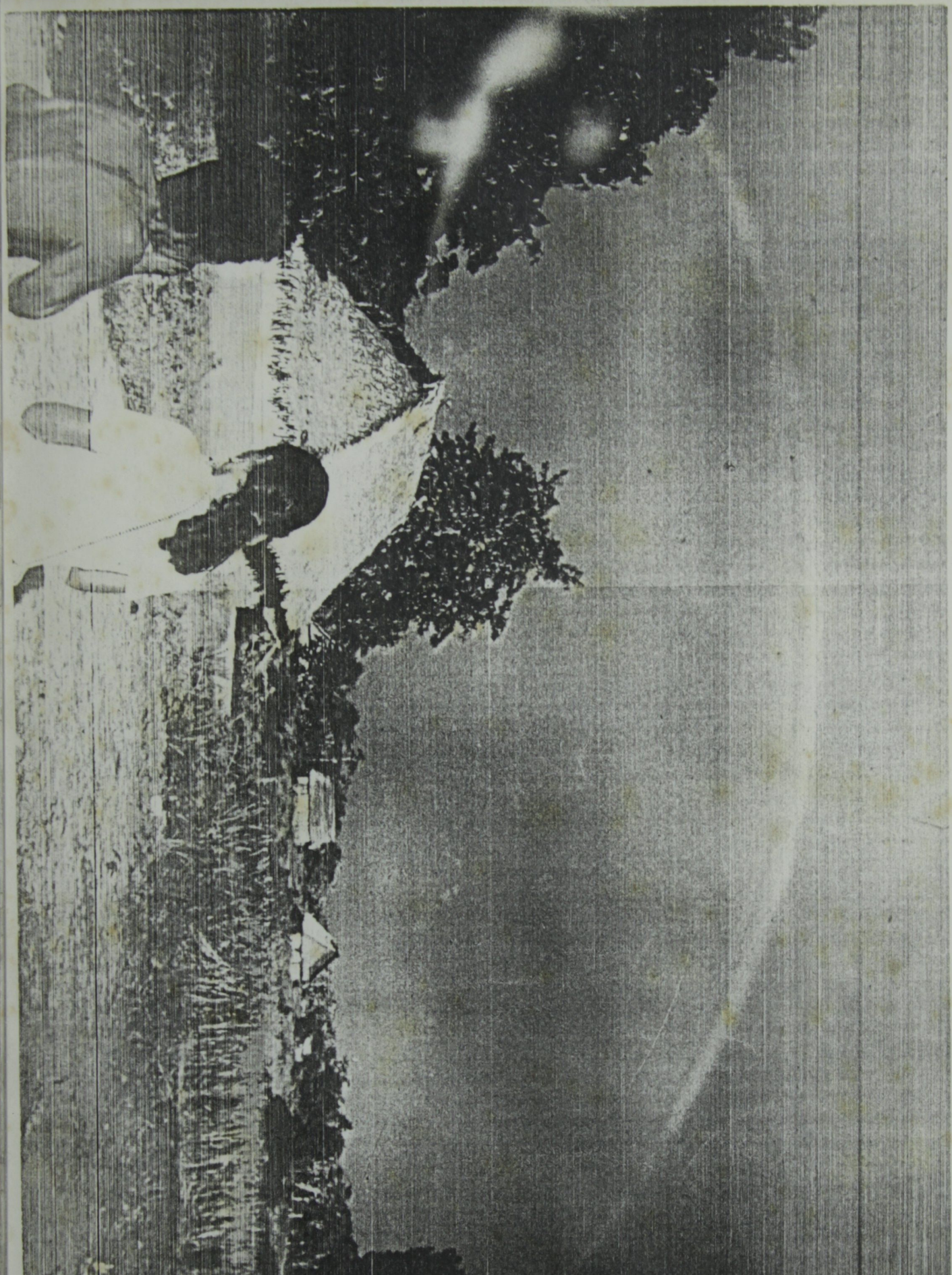
. *Towira Towira* desenhado por *Wan'e*

. Wan'a e Orowao Xik Waj



. Rapazes simulando briga de bordun

. O Negro-Ocaia



. *Wan'e* conta sobre o arco-íris (que é a cobra sucuri)