

JOÃO DAL POZ NETO

DÁDIVAS E DÍVIDAS NA AMAZÔNIA

Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga

Campinas
2004

JOÃO DAL POZ NETO

DÁDIVAS E DÍVIDAS NA AMAZÔNIA

Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva

**Este exemplar corresponde
à redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
02/02/2004**

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva

Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

Prof. Dr. Márnio Texeira-Pinto

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna

Suplentes

Profa. Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva

Profa. Dra. Tania Maria Alkmin

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

D168d Dal Poz Neto, João
Dádivas e dívidas na Amazônia : parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga / João Dal Poz Neto. - - Campinas, SP : [s. n.], 2004.

Orientador: Márcio Ferreira da Silva.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Cinta Larga. 2. Etnologia - Amazônia. 3. Parentesco. 4. Economia. 5. Ritual. I. Silva, Márcio Ferreira da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

"Moimeichêgo: Que assuntos são esses?
O vaqueiro Adino: É dilatado pra se relatar...
O vaqueiro Cícica: Mariposices... Assunto de remondiolas.
O vaqueiro José Uéua: Imaginamento. Toda qualidade de imaginamento,
de alto a alto... Divertir na diferença semelhante...
O vaqueiro Adino: Disla. Dislas disparates. Imaginamento em nulo-vejo.
É vinte-réis de canela-em-pó...
O vaqueiro Mainarte: Não senhor. É imaginamentos de sentimento. O
que o senhor vê assim: de mansa-mão. Toque de viola sem viola.
Exemplo: um boi – o senhor não está enxergando o boi: escuta só o
tanger do polaco dependurado no pescoço dele; - depois aquilo deu um
silenciozim, dele, dele -: e o que é que o senhor vê? O que é que o
senhor ouve? Dentro do coração do senhor tinha uma coisa lá dentro –
dos enormes...
O vaqueiro José Uéua: No coração a gente tem é coisas igual ao que nem
nunca em mão não se pode ter pertencente: as nuvens, as estrelas, as
pessoas que já morreram, a beleza da cara das mulheres... A gente tem
de ir é feito um burrinho que fareja as neblinas?"
 João Guimarães Rosa, "*Cara-de-bronze*"

AGRADECIMENTOS

Não há como não reconhecer a legião de dívidas contraídas ao longo de um percurso tão longo e tortuoso. Devo a muitos com gosto e sincera intenção de algum dia retribuir, ao estilo. Impossível, porém, consigná-los aqui por inteiro. Restam-me, então, os essenciais.

Em primeiro lugar, todos os homens, mulheres e crianças do povo Cinta-Larga, com os quais aprendi muito além da antropologia, uma maneira mais generosa de viver. O amigo, compadre e orientador Marcio, cuja estima e incentivo conduziram a bom termo uma empreitada assaz arriscada. À amiga Inês, de quem sinto orgulho por sua bravura e dedicação inigualáveis à causa dos povos indígenas, agradeço incontáveis informações e parceria. Em Campinas, a hospitaleira amizade de Emília e Tania. Os colegas de profissão e de fé, com os quais conversei amiúde acerca das idéias que tratei na tese: Edmundo, Gilton, Ivo e Stela. A vizinhança intelectual e cuiabana de Ludmila e de Plácido. E Joana e Edir, colegas de profissão e de instituição, dum tempo que me deixou saudades.

As seguintes instituições, que proporcionaram as condições sine qua non: a Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), a necessária disponibilidade; a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), a louvável qualidade acadêmica; e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a bolsa de estudos do Programa Institucional de Capacitação de Docentes, entre 1997 e 2000.

Os companheiros da Operação Amazônia Nativa (OPAN), a confiança e o apoio em horas cruciais. Uirá, bolsista do PIBIC, a colaboração que alavancou o banco de dados do noticiário. Lourdes e Rubens do CIMI, a acolhida em Aripuanã. Em campo, são Danilo que me abrigou no posto Rio Preto. Douglas, a tradução do cinta-larga; e Bill, do inglês supimpa. A Levinho, que sabe bem coordenar o Museu do Índio, em nome de quem agradeço o préstimo de seus funcionários e um acervo primoroso. Na reta final, as sugestões e, sobretudo, as críticas de Beatriz Perrone-Moisés e Vanessa Lea no exame de qualificação, que me levaram a ajustar o foco das idéias e o texto final.

Meus muito queridos irmãos, Mário, Margareth e Márcia, cúmplices. E às mulheres de toda a vida, Vera, Clara e Ana, o afeto mais que infinito.

Saravá, meus reis e minhas rainhas!

MAPA
Os Cinta-Larga na América do Sul



RESUMO

Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual entre os Cinta-Larga

Transações com madeireiros e garimpeiros e a obtenção de recursos financeiros vultuosos impulsionaram, nas duas últimas décadas, significativas mudanças no estilo de vida dos Cinta-Larga, uma sociedade de língua tupi-mondé, que habita a Amazônia meridional. A hipótese que se examina nesta tese compreende estes eventos nos termos de um sistema ou modelo cultural, orientado pela reciprocidade assimétrica e desigual, cuja "lógica canibal" converte seres e qualidades exteriores em valor para suas operações. Interpretações igualmente válidas, assim, resultam da aplicação dessa matriz a outros contextos sociais.

A ambição analítica percorreu dois planos que se conjugam, a sucessão temporal e os espaços socialmente diferenciados em que os Cinta-Larga hoje se movimentam. As questões teóricas e metodológicas correspondem aos temas sob investigação, a saber: o sistema de parentesco e o "modelo mondé" de aliança avuncular; a incidência de relações assimétricas no âmbito das atividades econômicas, ressaltando a atividade garimpeira e o comércio de madeira; e, por último, a esfera ritual, aferindo a sua pertinência e as conversões hodiernas.

ABSTRACT

Gifts and Debts in Amazonia: Kinship, Economy, and Ritual among the Cinta-Larga

Stimulated by transactions with loggers and miners and the receipt of copious financial support, the last two decades have seen dramatic changes in the lives of the Cinta-Larga, a society of Tupi-Mondé speakers living in the southern Amazon region. The present thesis explores the hypothesis that these changes can be understood in terms of a cultural model or system structured by asymmetrical and unequal reciprocity whose "cannibal logic" converts outside beings and qualities into values for its operations. When this analytical scheme is applied to understanding other social contexts it succeeds in producing illuminating interpretations.

The analysis focuses on two conjoined planes: temporal succession and the socially differentiated space within which the Cinta-Largas currently situate themselves. The theoretical and methodological questions I raise are related to the several themes under investigation: kinship and the "Mondé model" of avuncular alliance; the incidence of asymmetrical relations within the sphere of economic activities, with special emphasis on itinerant wildcat mining and the sale of timber and, finally, the ritual sphere, whose continued relevance and contemporary modifications are gauged.

ÍNDICE

1. PRÓLOGO	1
A propósito	1
O tema e seus parâmetros	5
Etnia ou sistema?	10
Economia e sociedade	27
Os campos de trabalho	43
Nota sobre a grafia	51
2. A SUBSTÂNCIA E A FORMA	53
Peças e pedaços	53
Modelos e variantes	61
"Primeiro nós"	74
Aldeias e agrupamentos	88
Os parentes e os outros	102
O ato e a potência	112
Princípio agnático e avunculato	138
3. DA PREDÇÃO AO COMÉRCIO	149
Prestígio e poder	149
O chefe e a casa	158
Um modo de consumo	173
O canibal e os outros	187
Da selva ao mercado	198
Guerra e aliança	212
Relações e fluxos	230
Dinheiro e troca	256
4. EPÍLOGO	267
Modelo ritual	267
Pessoas ou coisas	278
APÊNDICE	289
A. TEXTOS MÍTICOS	289
<i>A saga do demiurgo Gora</i>	289
<i>O marido sapo (cunauaru)</i>	303
<i>Bebetj, o dono dos porcos</i>	304
<i>O menino canibal</i>	305
B. CADASTRO GENEALÓGICO	306
BIBLIOGRAFIA	327

PRÓLOGO

"Tudo isso, sim, a história é história. Mas sabendo antes para nunca esquecer que a palavra é fruto da palavra. A palavra tem que se parecer com a palavra. Atingi-la é o meu primeiro dever para comigo. E a palavra não pode ser enfeitada e artisticamente vã, tem que ser apenas ela. Bem, é verdade que também queria alcançar uma sensação fina e que esse finíssimo não se quebrasse em linha perpétua. Ao mesmo tempo que quero também alcançar o trombone mais grosso e baixo, grave e terra, tão ao troco de nada que por nervosismo de escrever eu tivesse um acesso incontrolável de riso vindo do peito. E quero aceitar minha liberdade sem pensar o que muitos acham: que existir é coisa de doido, caso de loucura. Porque parece. Existir não é lógico."

Clarice Lispector, *A hora da estrela*

A propósito

Julho de 2002. Ponto final na coleta de dados. Somado às interrupções, o trabalho de campo para a tese ocupou-me por mais de quatro anos. Afora os prazos regimentais, há que considerar, ademais, o que talvez seja uma firme inflexão de um ciclo etnográfico, muito curto porém intenso, cujos primórdios os Cinta-Larga vivenciaram em meados dos anos 80. Do *front*, chegavam-me notícias recentes da operação de fiscalização conjunta do IBAMA e da Polícia Federal em Juína, no estado de Mato Grosso, um dos principais acessos ao território cinta-larga. Sob os auspícios de uma força-tarefa de procuradores do Ministério Público Federal, os fiscais e policiais encarregaram-se de sustar a extração ilegal de madeira da área Serra Morena e demais terras indígenas destinadas aos Cinta-Larga. Logo, milhares de metros cúbicos de toras foram apreendidos, várias serrarias multadas e lacradas e alguns madeireiros tiveram a prisão preventiva decretada.

De lá para cá, o foco dos conflitos deslocou-se efetivamente para o igarapé Lage, um afluente do rio Roosevelt, no setor oeste do parque do Aripuanã, onde foi descoberta uma das maiores jazidas de diamante a “céu aberto” conhecidas. Para o local acorreram milhares de garimpeiros, empresários de mineração e traficantes de pedras preciosas. A atividade ilegal de extração, o contrabando e os homicídios já ocorridos, tudo isto denota, sem dúvida, que está em curso uma espécie de “guerra do diamante”, tal qual as que ainda sucedem no continente africano.

Impraticável, ainda agora, um escrutínio cuidadoso da participação dos Cinta-Larga nestes últimos acontecimentos. Tudo isto, no entanto, antes que pleonasmos ou premonições de um futuro que, é mais provável, a história não cancelará, reivindica um esforço de reflexão inadiável. Tenho aqui, portanto, o meu ponto de chegada. E também uma questão complexa, a nortear a trajetória da análise: o que tornou, afinal, esse quadro possível?

Conhecidos por Cinta-Larga,¹ pois vestiam um cinto de entrecasca de árvore, e falantes de uma língua da família tupi-mondé,² os índios que hoje habitam a região dos rios Aripuanã e Roosevelt, no noroeste de Mato Grosso e sudeste de Rondônia, não se outorgavam entretanto uma autodenominação (a não ser, certos plurais genéricos, como *pãzeryj* - “nós” ou “nossa gente”). Porém, no contexto regional em que vieram a interagir, logo assumiram a alcunha em português com a qual foram distinguidos dos demais grupos indígenas vizinhos. Uma parcela significativa do seu território encontra-se regularmente demarcada há vários anos, de acordo com a legislação em vigor. Compreende uma extensão total de mais de 2,7 milhões de hectares, discriminada em quatro áreas indígenas contíguas: parque do Aripuanã, com 1.603.246 hectares; área Roosevelt, com 230.826 hectares; área Serra Morena, com 147.836 hectares; e área

¹ Sob uma mesma denominação, “Cinta-Larga” ou “Cinturão Largo”, confundiam-se de início vários grupos tupi-mondé que habitavam a região em tela, uma vez que todos usavam algum tipo de cinto e construíam grandes malocas oblongas. São eles os Gavião (os Urumi, da Comissão Rondon), os Suruí (*Païter’ite*, cf. Chiappino, 1975: 8) e os Zoró. Ao fim, restou o rótulo “Cinta-Larga” para aqueles que usavam o cinto de entrecasca da árvore toari.

² Em 1938 Lévi-Strauss visitou no alto rio Pimenta Bueno, atual estado de Rondônia, um grupo vinte e cinco índios “Mondé”, até então não mencionados na literatura etnográfica (Lévi-Strauss, 1955: 374-385). Um vocabulário, sem outras informações, foi publicado por Moacyr Xerez (1946), inspetor do SPI. Anos depois, a missionária Wanda Hanke encontrou-os no alto Guaporé, para onde três famílias haviam sido removidas, e recolheu uma lista de palavras e dados etnográficos superficiais (Hanke, 1950). Por referência a este último vocabulário, foram classificadas as línguas de outros grupos que habitavam regiões próximas: além dos próprios Mondé (também nomeados Salamã, Salamay ou Sanamaiká), os Aruá (Aruaxi), os Gavião (Ikolen ou Digüt), os Suruí (Païter), os Cinta Larga, os Zoró (Pangejen) e os Arara do Guariba.

Aripuanã, com 750.649 hectares (ver mapa adiante). Estas áreas abrangem trechos de vários municípios nos estados de Mato Grosso e Rondônia. A população cinta-larga soma hoje cerca de mil e duzentas pessoas, distribuídas em vinte e cinco aldeias e oito postos da FUNAI.

Os contatos pacíficos com as frentes de expansão (postos da FUNAI, garimpos, seringais, vilarejos) sucederam a partir do final da década de 1960. Em poucos anos, os Cinta-Larga impulsionariam mudanças substantivas no seu estilo de vida, lançando mão de recursos financeiros vultuosos, obtidos em alianças e em negócios com madeireiros e garimpeiros. Mudanças, diga-se, nem necessárias nem inevitáveis. Primeiro, porque não se pode explicá-las, ou tão-somente, com base nas transformações históricas que convulsionaram o contexto regional, na medida em que estas não foram mimetizadas por outras sociedades indígenas das vizinhanças. E segundo, menos que um padrão homogêneo e intrínseco, o *modus operandi* correspondeu a um dentre outros também possíveis naquele contexto. Se, é esta a premissa, tais acontecimentos podem ser referenciados a um certo sistema cinta-larga, cabe-nos então focalizar os princípios e parâmetros culturais que o engendram. Estão aqui as intenções iniciais deste trabalho.

Nos anos 80, pautadas por maior ambição e rigor analíticos, umas poucas investigações etnográficas entre sociedades indígenas há pouco contatadas na Amazônia setentrional, conferiram um novo e decisivo ímpeto à etnologia ameríndia, em particular aos estudos tupi-guarani. Já então muitos pesquisadores estavam convencidos do fraco rendimento, nas terras baixas sul-americanas, de princípios meramente sociológicos que, em outros recantos, governam o recrutamento e a mobilização de grupos corporados - linhagens, clãs e metades. A hermenêutica estruturalista, cujos enunciados Lévi-Strauss esquadrinhara nas *Mythologiques*, por sua vez, contribuiu para deslocar o foco da análise, e assim iluminou as relações entre a metafísica da pessoa e seu substrato material, o corpo. Coube a Eduardo Viveiros de Castro (1986), enfim, fundamentar um modelo cosmológico próprio, a partir de uma leitura exaustiva dos materiais tupi-guarani (já iniciada por Pierre Clastres, 1972; e Hélène Clastres, 1975) e, como é usual em toda a crítica antropológica, nos dados extensos que recolheu entre os Araweté, no Pará. O que se denominou de "*economia simbólica da predação*", num plano mais geral, busca apreender os fenômenos da guerra e do canibalismo, temas caros às sociedades tupi, como mecanismos de produção de diferenças sociais por meio de inimigos interpostos. Determinada

paradoxalmente pelo seu exterior, a vida social ali se desdobra pela apropriação de identidades e qualidades metafísicas alheias; e a pessoa, em consequência, realiza-se segundo uma trajetória centrífuga, como um “*devenir Outro*” – afins, parceiros, inimigos ou deuses, dentre outras figuras da alteridade.

Eis que, tanto empírica quanto analiticamente, a etnologia das terras baixas sul-americanas resiste a soluções meramente triviais. Estudos recentes, inclusive, acentuaram a discrepância entre o domínio do parentesco, que empresta seu idioma à sociabilidade ameríndia, e as concepções cosmológicas mais gerais, que dizem respeito às interações com os múltiplos entes do universo - os devires inimigo, animal, espírito. Questões complexas, tais como as que a etnografia dos Arara (caribe) evocam - donde a conclusão peremptória de Teixeira-Pinto (1997: 195) de que “*a condição geral da cosmologia não é a condição da vida em sociedade*”. O que implica, para que a vida social seja possível, uma inversão da dinâmica de solidão, violência e predação que vigoram no cosmos caribe. Uma disjunção análoga encontrar-se-ia também entre os Cinta-Larga. Comentei alhures (Dal Poz, 1993) que, entre eles, é a animalidade que mediatiza toda a hostilidade, porque desfoca a ação humana - o que lhes possibilita, à semelhança dos caribes, a afirmação ideológica e ritual de que as trocas recíprocas são a “*condição ideal*” da vida social. Em suma, a prevalência entre os ameríndios de um ou outro destes valores antitéticos denotaria, nos termos de uma economia simbólica da predação, os respectivos níveis hierárquicos de totalização da vida social, a saber, a dimensão local da sociabilidade e a esfera global da cosmologia (Viveiros de Castro, 1993).

Uma outra lição, talvez, a extrair dos mesmos fatos. Num artigo de 1956, sobre alguns mitos pawnee que narram a origem dos poderes xamânicos, Claude Lévi-Strauss demonstrou que, para interpretá-los, haveria que compá-los aos esquemas rituais de outras sociedades das planícies norte-americanas: as narrativas pawnee como que invertiam, num outro plano, as cerimônias de seus vizinhos. Pretende o autor que, se ocorre, uma rigorosa homologia entre o plano da ação e o plano das noções indicaria uma “*estranha duplicação*”, uma correspondência rara que apenas se pode se demonstrar para um número reduzido de casos. E desta forma, então, como mito e ritual não se remetiam um ao outro de maneira redundante ou ordenada, as suas relações haveriam de ser concebidas “*no plano de uma dialética, acessível somente sob a condição de ter, previamente, reduzido ambos a seus elementos estruturais*”, conclui Lévi-Strauss ([1956] 1975b: 268).

Situação invulgar, portanto, nos diz o autor. Todavia, é o que aqui se cogita, empiricamente possível. Penso que a etnografia cinta-larga expressa algo como essa estranha duplicação que tanto melindrou Lévi-Strauss. Argumentarei, com base na descrição do sistema de parentesco, das transações econômicas e das expressões rituais, que uma mesma modalidade de relação, assimétrica e desigual, embora generalizada, atravessa igualmente todos esses domínios. Uma forma de reciprocidade propriamente diferida, que concebe a chamada troca matrimonial oblíqua nos termos de um modelo operacional de largo alcance.

Desnecessário, talvez, outra justificativa para a organização dos capítulos e tópicos que a própria inspiração francamente estruturalista. Posto que as regras de parentesco, as regras econômicas e as regras linguísticas, ao menos essas, em diferentes níveis, são "*formas de troca*" que operam em toda sociedade, Lévi-Strauss ([1952] 1975a: 336-337) estimulou-nos a interpretá-las em função de uma almejada teoria geral da comunicação - troca de mulheres, de bens e serviços e de mensagens ou símbolos. Nos tópicos seguintes deste prólogo, exponho os contornos do tema e as questões teóricas e metodológicas que envolveram a pesquisa. No contexto das atividades ilegais de extração de madeira e de garimpagem que imperam nos Cinta-Larga e na região, haverá certamente algum interesse na descrição das condições e os previsíveis impasses no trabalho de campo. No capítulo 2 examinarei o sistema de parentesco e o "modelo mondé" de aliança avuncular. No capítulo 3, abordarei a incidência das relações assimétricas no âmbito das atividades econômicas, em particular a atividade garimpeira e a extração e o comércio de madeira. No derradeiro, revisitarei a esfera ritual, para observar sua pertinência e as conversões hodiernas no esquema ritual da festa, para então finalizar com alguns comentários acerca do estado da arte da antropologia econômica e as contribuições, a esse campo, trazidas pela etnografia cinta-larga.

O tema e seus parâmetros

Os ritos que se encenam na principal festa dos Cinta-Larga, sugeri em trabalhos anteriores (Dal Poz, 1991; 1993; 1998), inscrevem-se numa certa matriz cultural, pautada na "*lógica canibal*" que reproduz os outros, os inimigos, o exterior. O objetivo central desta tese é examinar o rendimento deste modelo em outros domínios da vida social. Subjacente ao pensamento e à ação dos Cinta-Larga enquanto sujeitos

históricos, é a hipótese a examinar, o canibalismo tanto confere a necessária inteligibilidade aos fatos do “contato” com a sociedade nacional, uma forma extrema de alteridade sociológica, quanto faculta um sentido singular aos processos de mudança em curso.

Na dissertação de mestrado descrevi como os Cinta-Larga dançam, cantam, bebem e, ao fim, sacrificam uma vítima animal, de modo a examinar os signos rituais em seus respectivos quadros etnográficos e, assim, decifrar o código simbólico que acionam. Argumentei então que *“pensar o ritual é pensar a sociedade, uma vez que a ‘festa’, como traduzem, se impõe como fato social total [...], seja por situar-se na cadeia sintagmática das relações e acontecimentos centrais para os Cinta-Larga, seja por oferecer um modelo para a vida social”*. De uma perspectiva que considero estratégica, tal exercício inseria-se na vaga mais geral de então, que propugnava a necessidade de uma revisão do aparato conceitual da antropologia para abordar as sociedades das terras baixas sul-americanas, em razão do baixo rendimento de princípios sociológicos, políticos ou econômicos (Overing Kaplan 1977; Seeger et alii 1979). Para o caso cinta-larga, o ritual pareceu-me oferecer as condições adequadas a tal empreendimento, uma vez que articula ordens e atividades diversas e integra indivíduos, grupos e categorias.

Trata-se agora de, ao prosseguir nas metas antes esboçadas, demonstrar que um certo tipo de reciprocidade, que ali restou bem evidenciada, de caráter assimétrico e oblíquo (o avunculato, de um ponto de vista local; e a predação canibal, de um mais geral), manifesta-se entre os Cinta-Larga em vários outros contextos sociais, notadamente nos domínios do parentesco, da vida econômica e dos rituais. O objetivo, enfim, será compreender a reprodução de pessoas, bens e signos de uma mesma perspectiva, segundo um mesmo modelo estrutural que converte seres e qualidades exteriores em valores de um sistema de troca assimétrica. Um modelo cuja *“abertura para o outro”*, destacou Lévi-Strauss ([1991] 1993) em uma de suas obras mais recentes, expressa-se reiteradamente sob a forma de um *“dualismo em perpétuo desequilíbrio”*.

A ambição analítica enseja vários percursos, consoante dois planos indissociáveis, tais a sucessão temporal e os espaços socialmente diferenciados em que se movimentam, nos quais se conformam os fenômenos a investigar: das relações com parentes e estrangeiros, do fluxo de artefatos e matérias primas e mercadorias, da reiteração ou transliteração de gestos e símbolos. Os dados oriundos de

levantamentos documentais e temporadas de pesquisa de campo recobrem várias décadas, ao longo das quais os Cinta-Larga interromperam as ações bélicas contra os *zaryj* ("os civilizados")³ e encetaram modalidades de aquisição e uso de bens industriais (do machado ao utilitário Toyota). Nessa trajetória, um inventário de descrições superpostas, focadas em uns tantos momentos mais críticos, expõe ora variações aparentes ora imagens dissonantes da vida social indígena. O deslocamento entre contextos etnográficos multifacetados, por sua vez, deve proporcionar certas conexões antes inusitadas, nas quais se destacam as instituições, os modos de produção e de troca e os regimes de valor em jogo. No plano teórico, o crivo de um amplo exercício etnográfico acerca de processos de mudança social, de aculturação, de contatos e conflitos étnicos ou de dominação e resistência, assim alcunhados pelas vertentes teóricas mais conhecidas, instiga uma revisão extrema, conceitual e analítica. Nesse terreno pantanoso, sob alguns aspectos, a leitura antropológica confronta-se com a pretensão de uma razão econômica das práticas sociais (o utilitarismo), bem como de uma certa economia prática da razão social (a etnicidade).

Pois, é o que me ajuizou Janãxi, o líder dos Mÿky que residem à margem direita do rio Juruena (MT), afinal, "antigamente não tinha *toyota*" - nem sua necessidade, menos ainda o ônus de mantê-lo em favor da comunidade. O que está sob investigação na Amazônia meridional brasileira, com efeito, aponta para uma forma moderna e mais radical de predação (ou, talvez se prefira, de alienação canibal), a extração e a venda de madeira sob controle direto dos próprios Cinta-Larga, que ali convivem, ainda, com outras modalidades de troca, de venda de adornos e armas, de trabalho assalariado, de garimpagem... Em que termos apreender, portanto, tal "comércio"?

De início, os objetivos da análise antropológica: o ponto de vista da sociedade cinta-larga, ou antes, a sociabilidade que é engendrada pelas atividades econômicas. Passo ao largo, portanto, de questões também instigantes, não resta dúvida, como os graus de exploração ou, como se queira, a espoliação do "patrimônio indígena", ou os gravames ambientais das operações de corte e retirada de madeira, ou a flagrante

³ Duas razões me levaram a evitar, no texto, o epíteto de "brancos" para designar os "não-índios". A primeira, porque este é um traço fenotípico que os Cinta-Larga atribuem a um de seus patrônimos. E a segunda, uma certa preferência, que creio justificada, por índices de viés mais sociológico. Com efeito, há alguma positividade no uso da expressão "civilizados", que assinalaria aqueles que vivem segundo um regime civil, organizados sob a forma de um Estado nacional. A estes, os Cinta-Larga denominam *zaryj*, um vocábulo cuja raiz é um cognato de *zet*, que designa a pessoa humana (por exemplo, em *pãzeryj*, "nossa gente").

ilegalidade dessas atividades extrativas, ou mesmo a corrupção perpetrada por agentes governamentais (FUNAI, IBAMA, PF, Secretarias de Estado, Prefeituras Municipais). Da mesma maneira, como se verá, a perspectiva teórico-metodológica dispensa-se de uma consideração aprofundada das cadeias de circulação e acumulação capitalista - madeireiros, serrarias, empresas de transporte, moveleiros, exportadores. Nenhum destes fatores, deveras, explicaria as relações, as formas institucionais e os significados com os quais os Cinta-Larga integraram as atividades madeireiras e garimpeiras à sua sociedade ao seu próprio sistema social.

Porquanto tal problema etnológico encontra-se em tantas outras etnografias, faz-se notar o incômodo que essas formas "anacrônicas" de socialidade causam, em razão de sua resistência ao empuxo civilizatório. E não apenas como uma massa em movimento inercial, submetida à dinâmica da dominação geral e irrestrita. Ou, passagem inevitável, como fazem as abordagens de viés evolutivo, aculturativo ou étnico (no Brasil, a vertente contatualista), caso em que a rusticidade, a tradição e a identidade comportam-se como um dentre outros índices de poder do poder dominante.

Talvez uma abordagem alternativa possa averiguar seja as condições de reprodução, seja o contexto nos quais se articulam os sistemas sociais. Ao relatar a história do *potlach* entre os Kwakiutl da costa noroeste da América do Norte, Helen Codere (1950) sublinha as expressões de contrariedade dos agentes governamentais do *Bureau of Indian Affairs* que, ano após ano, constatavam que os Kwakiutl, teimosa e ofensivamente, permaneciam ainda eles mesmos, a despeito da integração substantiva de aspectos econômicos e de outros itens da cultura industrial. Os agentes, obviamente, viam essa situação como degradação e ausência de "*progresso na civilização*". Outros, entretanto, notaram-lhe a "*independência econômica*" (ibid.: 10).

Da mesma maneira, os Maori na Polinésia, estudados por Raymond Firth (1959), cujo entusiasmo com o impulso econômico nos primórdios da colonização britânica só arrefeceu em 1864, com a deflagração da guerra contra eles. E também os Siane (Salisbury, 1962), entre os quais a introdução dos machados de metal deixou-lhes mais tempo livre para o lazer, as viagens e, sobretudo, as guerras. Grosso modo, acrescentou Christopher Gregory (1982: 166), as economias nativas da Nova Guiné não sucumbiram ao impacto da colonização, antes se intensificaram e acumularam maior riqueza material, fazendo "florescer" os circuitos da dádiva e a organização

clânica. Ou, numa escala muito diversa, relatou David Price (1977), os Nambikwara, no estado de Mato Grosso, não haviam desistido de responder com sua ética tradicional, que os impede de regatear na troca de bens, a despeito dos prejuízos evidentes nos negócios com os civilizados.

Parece interessante, todavia, quanto ao método, o ponto de vista de Codere (op. cit.: 71), para quem, na medida em que os *potlatches* alinham-se segundo um processo contínuo, “*nenhum ponto de partida óbvio para descrição e análise pode ser encontrado*”. Ora, cabe notar, não é doutra maneira que o fluxo de toda sociabilidade se apresenta. O que, sobremaneira, permite refutar a epistemologia arbitrária das tentativas analíticas que insistem em tomar o contato com os europeus como um ponto privilegiado de partida, ou de chegada – ainda que interessante, é verdade, porque acentua alguns traços distintivos, quiçá essenciais das formas de sociabilidade em causa.

É verdade que uma cesura, no plano histórico, concebem-na também os próprios nativos. Como neste discurso de um dos líderes cinta-larga, na reunião em Cacoal com representantes do Ministério Público Federal e FUNAI, em março de 2002, motivada pelo agravamento dos conflitos em torno da exploração da jazida de diamantes no igarapé Laje, afluente do rio Roosevelt, no parque do Aripuanã:

"Nós antigamente éramos diferentes, guerreiro, matava quem matava o irmão, tinha pagamento. Agora não...

Como nós descobrimos o garimpo? Quem quer trabalhar com o garimpo? Ninguém respondeu.

Hoje nosso parente morreu [dias antes, um cinta-larga fôra assassinado numa cidade próxima], e nós estamos alegres, comendo pão, café, estamos alegres. Antigamente não era assim, tinha vingança [pagamento].

Quero que a gente cumpra o que combinou, honestidade. Nós temos que melhorar nossa vida. Não acabar, morre um, morre outro. Nós temos que fazer o que nossos pais faziam. Cadê colar? Só usa roupa, cada um tem seu celular, que nem vocês [as autoridades convidadas]. Vocês [as autoridades] podem pensar que nós somos brancos, vestidos assim.

Nós não queremos acabar, vocês precisam ajudar."

O ponto de partida desta tese, não por acaso, é o ponto de chegada da dissertação de mestrado (Dal Poz, 1991). O que talvez não seja inusitado, a necessidade irrecusável de retornar às hipóteses originais, de reavaliar seus fundamentos. A nova análise dos mesmos dados etnográficos, como espero, há de produzir uma inflexão no esquema explicativo inicial, de cunho ingenuamente maussiano: da reciprocidade equilibrada, entre anfitrião e convidados, a uma fórmula

nada simétrica, fundada na relação de predação, a que Viveiros de Castro (1993) generalizou para o panorama amazônico.

Para isso, de saída, há de se questionar a solução dada ao estudo dos sistemas de parentesco sul-americanos, submetidos à camisa-de-força de um regime de equilíbrio balanceado. Se esquadrinharmos tal conceito e seus referenciais, adiante decerto reencontraremos as próprias raízes do pensamento econômico: o preço justo que se equilibra entre a oferta e a demanda no mercado, a forma verdadeira do valor da mercadoria (Gunnar Myrdal, 1984). Pois à idéia de equilíbrio, que a filosofia do direito natural seiscentista forjou e que domina a economia clássica e, sobremaneira, a sociologia funcional, prestam-lhe também tributo as fórmulas elementares de troca matrimonial que Lévi-Strauss discerniu nos sistemas de parentesco.

O ponto que aqui nos interessa, com efeito, já esteve em discussão em alguns estudos etnológicos recentes. Para Carlos Fausto (2001: 418), conquanto válida, a teoria da economia simbólica da predação precisaria ser complementada pela construção de um *"modelo das relações assimétricas de controle simbólico"*, que abandonasse a perspectiva de uma reciprocidade equilibrada em favor de *"relações assimétricas do tipo pai-filho ou sogro-genro"* que, entre os Parakanã, instauram-se por meio do homicídio e dos sonhos:

"A predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro. Não se compreenderá o sentido da guerra ameríndia por sua redução às relações simétricas de troca, mas sim pela construção de um modelo das relações assimétricas de controle simbólico" (Fausto, 2001: 418).

Temos aqui, numa cápsula, o mesmo problema e os mesmos objetivos desta tese - desde que se substitua o conceito de controle, estranho às ontologias ameríndias, pelo de metabolismo alimentar. Pois é tal, se me permitem a paráfrase, a sua régua e o seu compasso.

Etnia ou sistema?

Há muito que a observação antropológica interage com situações etnográficas cada vez mais complexas, nas quais, de maneira simultânea, concorrem códigos culturais e vínculos sociais de procedência diversa. Todavia, os métodos de pesquisa e as derivas teóricas ainda lhe oferecem teimosa resistência. Em junho de 2002, estive em Cacoal, estado de Rondônia, por ocasião de uma assembléia para a eleição da nova

diretoria da Associação Pamaré, dos Cinta-Larga daquela região. Fora do recinto, um jovem líder da área Roosevelt perguntou-me, de supetão: “Se o Lula ganhar o real vai cair?” A campanha eleitoral para a presidência da República, que havia meses era o principal assunto da mídia, não lhes passara despercebida. A ascensão do candidato petista nas pesquisas de intenção de voto desagradava ao chamado “mercado financeiro”, que reagia intensificando ainda mais a alta do dólar. O jovem cinta-larga, em bom português, vestido num jeans e portando um telefone celular na cintura, preocupava-se: as notícias da televisão e os comentários locais associavam a eventual vitória de Lula à desvalorização da moeda brasileira. Posições políticas e previsões eleitorais à parte, há aqui um dilema intrigante: a justaposição empírica de uma interrogação, acerca da disputa eleitoral no cenário nacional (a política) e a variação cambial (a economia), e as premissas que subjazem ao projeto antropológico. Pois, afinal, quem são aqui os atores sob observação? E quais os significados a decifrar em tal fato etnográfico?

Ora, para objetivar o ponto de vista do nativo, o discurso antropológico trata de recortar-lhe os gestos e os discursos dentre um fluxo multifacetado e ininterrupto de eventos. E, assim, postula uma distinção entre o sujeito da observação e os sujeitos observados.⁴ Mas qual dos dois, naquele instante, desempenhava o papel de nativo e qual o de antropólogo? Sob que condições tal interrogação que incidia na influência da política na economia tornou-se possível? E, enfim, o que e como se exprimia o discurso que, no entremeio de uma interação antropológica despretensiosa, veio ali a se instaurar?

Para uma teoria da aculturação, uma questão de conteúdo: os novos traços culturais tomados de empréstimo acarretariam alterações na configuração original, que assim tendera a uma maior homogeneização. De maneira que, ao cabo, nada mais restaria que, é esta a crítica de Sahlins (1992), uma tediosa etnografia das formas mutantes do capitalismo periférico. Da perspectiva de uma teoria da etnicidade, por sua vez, uma questão de sujeitos e de interesses que concorrem numa dada situação,

⁴ Embora não absoluta, porque modulada por um insofismável *anthropological blues*, a clivagem entre observadores e observados encontra-se entre os fundamentos essenciais ao próprio saber antropológico, de acordo com DaMatta (1978: 34): “*pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado. É isso que permite ao informante contar mais um mito, elaborar com novos dados uma relação social e discutir os motivos de um líder político de sua aldeia. São justamente esses nativos (transformados em informantes e em etnólogos) que salvam o pesquisador do marasmo do dia-a-dia da aldeia*”.

corporificados nas identidades étnicas em conflito. Sucede que, de tal premissa situacionista, o plano da análise resultaria uma absurda sociologia unidimensional: tudo o que um sujeito diga ou faça, na posição de nativo, não faria mais que exprimir os atributos de um mesmo fundo comum imanente, a diferenciação étnica - dos rituais folclóricos às incursões pelos supermercados.

O problema da complexidade, é verdade, divisa-se em múltiplos aspectos da vida indígena, seja no lazer de rapazes indígenas que, no meio de uma tarde calorenta, jogam sinuca num bar da cidade próxima, seja na reunião entre índios e madeireiros, na varanda de um hotel, à vista dos transeuntes, para discutir acordos e indenizações pelo uso de estradas, por “frentes de trabalho” partilhadas ou por direitos territoriais “tradicionais”. Fatos complexos, forjados por múltiplas relações sociais que, contudo, a simples resultante do cálculo vetorial das interações interessadas, entre “indivíduos” identificados como indígenas e “indivíduos” identificados como não-indígenas, não contempla. Mesmo porque, a teoria da identidade étnica apóia-se na falsa convicção de que a noção de indivíduo, como um ente único e senhor de sua consciência e vontade, haveria de produzir, entre eles, os mesmos efeitos que produz entre nós.⁵

Num certo sentido, a complexidade expressa-se nas próprias operações que os sistemas nativos realizam. Pois, afinal, há toda uma filosofia social ameríndia que preconiza os “estrangeiros” como uma condição essencial à própria sociabilidade. Ao subordinar a idéia de identidade à lógica diferencial da alteridade, e fazer do inimigo um destino a conquistar, a metafísica comum aos povos tupis assinalaria a hostilidade como seu mais autêntico princípio ontológico (Viveiros de Castro, 1986). Se a hipótese está correta, como descrever, então, uma totalidade sociológica - seus elementos, suas relações, seus limites?

Os contatos iniciais com as frentes pioneiras da sociedade nacional, com efeito, promovem sobremaneira tais indagações. Nas várias ocasiões em que se encontraram amistosamente com garimpeiros, sertanistas ou citadinos, os Cinta-Larga cumpriram uma pauta ritual exemplar, visivelmente ciosos de uma etiqueta que supunham adequada à nova situação. Interrogando esses “ritos” e seus significados, aos quais os “civilizados”, mesmo sem o saber, foram submetidos, somos levados decididamente a

⁵ Entre outras soluções possíveis, basta recordar o conceito de “*divíduo*”, que Marilyn Strathern (1988) forjou para assinalar as múltiplas identidades contidas na pessoa melanésia, e, naturalmente, o “*indivíduo fora do mundo*”, que Louis Dumont (1979) apontou na Índia.

uma reflexão acerca da sociedade e seus exteriores, tematizando portanto o que no jargão técnico se intitula de “relações interétnicas” (Dal Poz, 1998). Discuto, a seguir, algumas das balizas teóricas que polarizaram as discussões nesse terreno.

Outras sociedades outras histórias, é o que nos ensinam Vernant e Sahlins (apud Sahlins, 1985: 34). Uma interpretação dos acontecimentos e das mudanças a partir dos modelos nativos tem suscitado, na etnologia sul-americana, vários trabalhos alvissareiros. Tal me parece o esforço de Ivo Schroeder (1995), de apreender a “*versão dos Parintintin*” sobre a sua história e sobre a atuação entre eles das agências indigenistas: levando a expressão “*that all share food*”⁶ às suas conseqüências, mostrou, de maneira congruente, como este princípio “*resume e dá significado a um projeto indígena que persiste ao longo do tempo e onde bens e pessoas são continuamente incorporados e circulados entre todos*” (ibid.: 11). No mesmo rumo, a pesquisa de Aparecida Vilaça (1996) entre os Pakaa-Nova (Wari’), acerca da lógica da alteridade que se entrevê na história de suas relações com os funcionários do órgão indigenista e missionários, descobriu-lhes uma singular sociologia: “*A construção da alteridade é a construção da sociedade wari’*” (ibid.: 17), conclui a autora. Explorando a afirmação dos Wari’ de que agora “*estão virando Brancos*”, Vilaça mostra que, se assim sucede, é porque concebem a sociedade como uma “*entidade circunstancial*” e os estrangeiros, “*um lugar de passagem e de transformação*” (ibid.: 410).

As questões da alteridade (e da sociedade), aqui introduzidas pelos Parintintin e pelos Pakaa-Nova, que são justamente as questões da “*etnicidade*”, remetem a um dos eixos da pesquisa: os percursos que os Cinta-Larga trilharam no contexto regional transformado pela expansão das fronteiras econômicas da sociedade industrial modernizante. De imediato, portanto, há que se problematizar o aparato conceitual de que nos servimos para circunscrever os tais objetos etnográficos.

Tudo isso nos leva, daí, a uma reconstituição do pensamento antropológico, ao tempo em que, no bojo de uma de suas reviravoltas metodológicas, este abdicou sem maiores cuidados do conceito de cultura em favor de um corte puramente sociológico para as questões étnicas (Carneiro da Cunha, 1985: 207). Em xeque, o relativismo cultural foi julgado insuficiente para dar conta da interação complexa entre sociedades de magnitude diversas. Se uma tal postura possibilitou, meritoriamente, uma

⁶ A expressão foi cunhada por Waud Kracke (1978: 21), que estudou os Parintintin nos anos 70, para sublinhar o que considerava o valor central nessa sociedade.

visualização acurada dos problemas em questão, todavia, na medida em que implicava na reificação acintosa seja das categorias ("etnia", "identidade", "costume") seja dos dispositivos analíticos ("dominação", "resistência", "mudança") do próprio observador, conduziu as investigações a certas miragens fenomenológicas, a exemplo dos chamados "sistemas multiétnicos" onde, na verdade, espelharam-se aspectos confusos e ambíguos do autodenominado "sistema dominante". Uma revisão crítica dos estudos étnicos, ainda que sumária, poderia evidenciar tanto a concepção sociológica como a premissa política subjacente que os norteiam.

Exceto para os autores difusionistas e seu mercado de traços culturais, as chamadas "sociedades primitivas" haviam sido abusivamente descritas como todos fechados e isolados, separados uns dos outros, nos quais a sociedade e a cultura nada mais expressariam que aspectos coextensivos ou propriedades coincidentes de uma mesma coisa. Haveria uma suposição comum a certos antropólogos,⁷ conforme assinalou Leach (1989: 40), de que "*os limites das unidades culturais são o equivalente subjetivo dos limites objetivos das 'sociedades'*".

Quanto a este aspecto metodológico, convém notar, culturalistas norte-americanos e funcionalistas britânicos comungavam opiniões quase idênticas. Ao caracterizá-las como entidades autárquicas e omissas umas em relação às outras, por corolário, os investigadores das escolas clássicas julgavam então que a chegada dos europeus ou a expansão das fronteiras nacionais infletia-se, fatalmente, na derrocada e na descaracterização das sociedades primitivas, porquanto tais acontecimentos históricos ocasionariam o rompimento da redoma sócio-cultural em que até então viviam, lançando-as num campo minado de forças e influências econômicas e políticas tanto vigorosas quanto deletérias.

Quando os antropólogos voltaram sua atenção para a etnicidade, eles foram obrigados, entre outras coisas, a reexaminar as noções de e as relações entre cultura e sociedade. Em certa medida, encetavam tardiamente uma reação crítica ao papel que as sociedades primitivas desempenharam nas teorias antropológicas - totalidades discretas, equilibradas e ensimesmadas. Face à evidência da expansão capitalista que alcançava todos os quadrantes do planeta, seria talvez insólito continuar a tomá-las como um "*laboratório*" não contaminado, como chegou a sugerir Ruth Benedict (1935:

⁷ O problema teria sido detectado, inclusive, por Marcel Mauss ([1934] 1981: 137), para quem um dos defeitos da etnografia que se fazia então era "*precisamente o de representar uma sociedade como se estivesse isolada e como se não tivesse mais do que uma só forma de viver*".

12), onde a diversidade das instituições humanas poderia ser estudada. Uma simples observação *a olho nu*, por assim dizer, constataria o fato óbvio de que tais sociedades estavam e estão sempre em um contexto social determinado, seja perante a nossa sociedade seja em meio às demais.

Para a disciplina antropológica, porém, fundada sobre uma matriz culturalista primeva, parecia natural observar as relações entre as sociedades européias e as sociedades primitivas sob o prisma multifacetado de um “contato de culturas”. Coube portanto a Georges Balandier ([1955] 1963) chamar a atenção para a “*situação colonial*” enquanto um sistema, ou seja, um complexo forjado pelas relações de dominação e de submissão, ao mesmo tempo políticas, econômicas e culturais, existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada. Quanto aos antropólogos britânicos, nessa questão, mantiveram-se literalmente enredados nos seus próprios paradigmas funcionalistas - e também, nos ditames políticos e econômicos do Império (Kuper, 1978: 140-143) - daí, as improfícuas tentativas de determinar, em meio à dinâmica de dominação colonial, quais mecanismos asseguravam a necessária coesão e o equilíbrio social.⁸

Após a célebre coletânea organizada por Fredrik Barth (1969), o pêndulo conceptual atingiria um ápice sociologizante. Ao definir os grupos étnicos como tipos organizacionais e realçar os processos sociais que ocorrem nas “*fronteiras*”, Barth subordina-lhes os fenômenos de diferenciação cultural. Os traços culturais passaram a ser encarados, doravante, tão-somente como sinais diacríticos que orientam a interação multiétnica, mas que de fato não a constituem.⁹

⁸ Uma confirmação à regra, a sugestão de Max Gluckman para o estudo das relações entre africanos e europeus, com destaque para os fenômenos de mudança social. A sua análise da “*situação social*” se afasta das formulações de Balandier em razão da suposição empiricista de que zulus e europeus (dominantes e dominados), por se mostrarem capazes de cooperação em algumas ocasiões (p. ex., na inauguração de uma ponte) e de adaptação mútua segundo modos socialmente determinados, formavam “*uma única comunidade com modos específicos de comportamento*” (Gluckman, [1958] 1987: 238-239, 250). O autor em nota de rodapé, inserida nas edições mais recentes para responder às críticas que lhe fizeram, esclarece: “*Não pretendi dar a idéia de que zulus e brancos formavam um grupo harmonioso e bem integrado, e sim um conjunto de pessoas cooperando e disputando dentro dos limites de um sistema estabelecido de relações e culturas*” (ibid.: 303-304). Para Gluckman, entretanto, sob uma lógica utilitarista, as mudanças sociais resultavam propriamente de mudanças no comportamento dos indivíduos, os quais manipulariam as alternativas culturais e políticas para o incremento de vantagens pessoais ou grupais (ibid.: 334-337).

⁹ Bonfil Batalla (1988: 14) observa que os argumentos de Barth minimizam a importância da cultura e de seus conteúdos na constituição dos grupos étnicos: “*O único papel que reconhece expressamente à cultura parece derivar da necessidade de que exista um conjunto limitado de traços culturais que funcionem como diacríticos, cuja persistência considera Barth indispensável para que se mantenha a unidade étnica*”.

No Brasil duas perspectivas divergentes centraram sua atenção na interação dos povos nativos com a sociedade nacional, uma baseada no conceito de cultura, outra no de sociedade. Para a primeira (Baldus, Schaden, Galvão etc.), a “teoria da aculturação” buscava dar conta das mudanças culturais que resultavam do contato com uma sociedade majoritária e mais poderosa (Schaden [1965] 1969). Num balanço da produção etnológica da época, entretanto, Florestan Fernandes ([1956-57] 1975: 145) assinalou que os estudos voltados à mudança cultural enfrentavam dificuldades teóricas *“criadas pelo número de variáveis que intervêm de forma própria em cada uma das culturas ou que produzem efeitos diferentes, conforme as condições regionais de contato dos indígenas com outras populações brasileiras”*.

Para a segunda abordagem (Cardoso de Oliveira e seus discípulos), o enfoque residiria, de maneira preponderante, nas fronteiras étnicas e no processo de dominação, deslocando a preocupação com os aspectos culturais para evidenciar o que Cardoso de Oliveira denominou de *“fricção interétnica”*. O conceito, de acordo com o autor, guardaria um parentesco lógico com a noção marxista de *“luta de classes”*, ao evocar um *“sistema interétnico”* composto pelas relações entre *“duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça”* (Cardoso de Oliveira [1962] 1972a: 127-128).

Adiante, ainda neste tópico, comentarei as implicações do uso do conceito de sistema no campo das ciências sociais. Chamo a atenção, por ora, para o fato de que, do mesmo modo que a orientação aculturativa, a etnologia da fricção e do contato sustenta um arraigado, porém nem sempre explícito, vetor teleológico: um destino inelutável que, ao subtrair as sociedades indígenas do “isolamento”, condicionaria sua acomodação a uma identidade genérica e generalizante, *“índios”* (Ribeiro, [1970] 1982).

Conhecido de antemão o resultado final, restaria à investigação antropológica, uma vez dissolvidas as particularidades culturais, dirigir seu olhar às formas empíricas remanescentes de um *“índio genérico”*.¹⁰ Em outras palavras, para essa minoria

¹⁰ É interessante notar que, muito embora partindo de uma posição teórica intermediária de cunho evolucionista, Darcy Ribeiro já havia anteriormente sinalizado essa mesma trajetória, caracterizada por ele como um processo de *“transfiguração étnica”*: uma *“seqüência natural e necessária”* de mudanças ecológicas, bióticas, econômicas, sociais, culturais e psicológicas resultantes do enfrentamento entre *“sociedades evolutivamente defasadas”*. Segundo Ribeiro ([1970] 1982: 221-222), no confronto entre os

dominada, integrada por meio dos mecanismos singulares de “contato interétnico” na dinâmica da chamada sociedade nacional, o indigenato nada mais representaria que um espaço político e social de “*resistência*”, espaço este prévia e claramente delimitado (Cardoso de Oliveira, 1976).

Duas são as restrições epistemológicas que, de plano, atingem os estudos étnicos, em suas variadas versões. Primeiro, quanto à visão naturalizada do poder que compartilham, ao pressupor uma relação de dominação (relação social, por conseguinte) sem qualquer mediação simbólica. Uma teoria do poder, nos diz Luhmann (1985), requer uma teoria da sociedade, já que se trata de uma relação que só se realiza através de uma “*linguagem*” comum, internalizada concomitantemente por dominante e dominado.¹¹ Segundo, a concepção substantivista de sociedade que empregam, a qual toma como certo uma correspondência unívoca entre um conjunto de indivíduos e uma etnia.¹² Faltar-lhes-ia também aqui, como anotou Manuela Carneiro da Cunha (1994: 122) para as distinções culturais em sociedades multiétnicas, esconjurar o essencialismo e pensar a questão de forma francamente estrutural. É o que esta autora chamou de “*postura heracliteana*”. Em suma, as premissas da etnicidade precisam ser revistas pois induziram os investigadores a concluir de maneira errônea que, poderoso e majoritário, o sistema social circundante (colonizador) se constitui sempre e necessariamente na única instância de determinação.¹³

Se as sociedades indígenas, portanto, não estão *a priori* predicasadas ao sistema global do “colonizador”, é porque se deslocam segundo lógicas que lhes são próprias.¹⁴

índios e a civilização a “*parte mais avançada*” exerceria uma “*força irresistível de desintegração*” e lograria crescer e se alastrar, absorvendo territórios e contingentes tribais.

¹¹ Como enfatizou Viveiros de Castro, em sua crítica mordaz à vertente contatualista, não haveria, do ponto de vista de qualquer sociedade, dimensões realmente externas: “*Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o ‘exterior’*” (Viveiros de Castro, 1999: 120; grifos do autor). Comparar, adiante, com a noção de *autopoiesis*, consagrada pelos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela, que Niklas Luhmann incorporou à sua teoria geral dos sistemas.

¹² Não me reporto aqui a qualquer descompasso entre a classe e a ideologia, tema de intermináveis querelas nos meios marxistas a respeito da alienação (distinção entre a consciência em si e a consciência para si), mas à possibilidade de que qualquer “indivíduo” possa vivenciar, simultânea ou sequencialmente, sistemas sociais não homólogos ou coerentes.

¹³ Não levarei adiante neste momento estas reflexões, assinalando apenas minha discordância com certas leituras da etnicidade, tão ao gosto das inflexões marxistas, que ali só percebem fenômenos de “dominação” ou “resistência”.

¹⁴ Para estudos sul-americanos recentes, ver a coletânea de “*cosmologias do contato*” organizada por Albert & Ramos (2002).

Creio ser possível, assim, a partir da análise dos dados cinta-larga, argumentar contra os pressupostos teóricos que substantivam a dimensão social, ao exigir-lhe como condição um agrupamento exclusivo de indivíduos, ou que naturalizam o poder do contato, visto como força insofismável que conduz à subordinação e à dependência. Tais premissas, a meu ver, não se sustentam nem lógica nem empiricamente. Projetos históricos singulares podem ser verificados na trajetória das mais diversas sociedades indígenas, respondendo na maioria dos casos a alternativas heterogêneas e contraditórias.

No que se segue, a breve digressão sobre os dispositivos metodológicos que nortearam a leitura dos dados investigados tem por propósito afirmar as possibilidades e os planos que se abrem à observação etnográfica, em meio a um quadro sintomaticamente complexo. Passando ao largo, no momento, de eventuais ruídos teóricos, projeta-se o conceito de sistema no intuito de franquear uma perspectiva metodológica para as operações decisivas de seleção e descrição adequadas aos fatos em pauta. O que nos deve remeter, obviamente, à anunciada teoria geral de sistemas, da qual Niklas Luhmann é o principal arauto. A observação dos processos contemporâneos de mundialização, pois é esta a ambição que justifica a empresa luhmanniana, busca responder ao problema da reprodução de sistemas sociais em ambientes hipercomplexos - significa dizer, o ambiente de sistemas sociais que inclui outros sistemas sociais.

No tocante à relações entre as sociedades indígenas e os segmentos da sociedade nacional, a aplicação do conceito de sistema subsidiou o deslocamento analítico que, a partir da década de 60, Roberto Cardoso de Oliveira acalentou no âmbito da antropologia brasileira. Dado que nas relações étnicas concorrem diferentes formações sociais e tradições culturais, a noção de sistema pareceu-lhe indispensável naquele momento, embora com ela, conquanto dissimulados, uns tantos conceitos funcionalistas de viés parsoniano entraram em circulação na etnologia brasileira. Com efeito, a teoria da fricção interétnica esteve à prova, pela primeira vez, na análise da situação protagonizada pelos Tikuna e as empresas seringalistas na região do alto Solimões (Amazonas). Concretamente, o autor estudou o processo de "*integração*" do grupo indígena no sistema mercantil, através do qual os bens produzidos impregnavam-se de um "*valor de troca*" que os tornava em mercadoria (Cardoso de Oliveira, 1972b [1964]: 78-79). Em suas conclusões, no entanto, o autor destacou a

persistência da “*linha étnica*” como o determinante efetivo de relações de toda ordem, sobrepondo-a às diferenças entre as classes sociais ali presentes (ibid.: 106).

Mas é no artigo de 1967 que o autor desenvolve, mais extensamente, a arquitetura conceptual da teoria da fricção interétnica. As relações de contato, afirma então, articulam-se como “*elementos de um sistema interétnico*”, porque são relações entre duas populações unificadas através de interesses opostos, ainda que interdependentes. Esta oposição ou contradição acontece “*entre sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir subsistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico*” (Cardoso de Oliveira, 1967: 43-44). Tal definição, de acordo com o autor, se apresenta como um “*equivalente lógico (mas não ontológico)*” da noção marxista de “*luta de classes*”, já que os subsistemas tribal e nacional teriam entre si e com o sistema interétnico inclusivo “*a mesma correspondência lógica que têm entre si as classes sociais e a sociedade global*”.

Descontada a analogia, o referencial analítico não contempla, entretanto, os parâmetros que norteiam a exegese marxista. Muito embora a situação seja caracterizada pela existência de interesses conflitivos entre as partes, o autor lançará mão do conceito de “*integração social*” para descrever o processo responsável pela constituição do sistema interétnico.¹⁵ Tendo como variáveis a ordem tribal e a ordem nacional, os mecanismos de integração seriam apreendidos em distintos níveis de operação: econômico, correspondendo ao “*grau de dependência*” entre índios e regionais; social, a capacidade de organização e orientação para fins definidos; e político, os meios escolhidos (poder, autoridade) pelas partes do “*sistema de dominação*”.

Deduz o autor que as relações de dependência mútua, em particular no plano econômico, cristalizar-se-iam de maneira irreversível em um momento qualquer do contato entre as etnias envolvidas, a partir do qual, em razão desta interdependência, seria forçoso encarar a situação interétnica nos termos de um sistema de relações (Cardoso de Oliveira, 1974: 134-135). Da em diante, os índios precisarão de mercadorias industrializadas; os regionais, da mão-de-obra e das terras indígenas.

¹⁵ Num dos seus textos programáticos, devotado à construção de modelos de sistema interétnico, Cardoso de Oliveira (1967: 45) propõe o estudo dos “*mecanismos de integração social*” da seguinte maneira: “*Devo dizer, preliminarmente, que entendo aqui por integração social o processo responsável pela constituição desse sistema interétnico; e por mecanismos os elementos do sistema. A rigor, o processo é o conjunto desses elementos dinâmicos, a partir dos quais poderá o investigador desenvolver o seu estudo.*”

Interesses diametralmente opostos assim os unem, e desencadeiam uma dinâmica de antagonismos cuja resultante tomaria a forma do que Cardoso de Oliveira chamou de *"sistema interétnico"*: para a satisfação de suas novas necessidades o grupo indígena *"fica acorrentado à sociedade tecnicamente mais poderosa"*, enquanto esta, necessita dos territórios indígenas onde investiu seus recursos.

Tal proposição, vê-se no trecho transcrito abaixo, guarda semelhanças incontestáveis com as concepções de Talcott Parsons, a respeito da existência de coletividades no interior de um sistema social mais inclusivo:

"Deve-se precisar bem que os papéis são governados ou controlados pelas exigências normativas do funcionamento das coletividades no interior das quais eles operam, se se quiser definir a própria coletividade como um sistema. Por isso, na medida em que um sistema social mais abrangente compreende muitas coletividades como subsistemas, o comportamento das mesmas é controlado pelas normas institucionalizadas que especificam como cada tipo de coletividade pode e deve comportar-se, de acordo com o seu lugar no interior do sistema [...].

A linha diretiva da análise é a concepção de que um sistema social complexo consiste numa rede de sistemas interdependentes e que se recortam, cada um dos quais, visto em nível de referência apropriado, constitui por si mesmo um sistema social, sujeito a todas as exigências funcionais de qualquer sistema do gênero relativamente à sua cultura institucionalizada e à sua situação" (Parsons, 1961).

Todavia, Cardoso de Oliveira expressamente refutou a inclusão de seu projeto no rol da *"teoria da ação social"*, para situá-lo na confluência entre *"o marxismo contemporâneo, não dogmático, e o estruturalismo"* (Cardoso de Oliveira, 1980: 254). Como se deveria entender tal assertiva? A meu ver, menos como acomodação aos métodos analíticos referidos; antes, a demonstrar uma maior afinidade com as temáticas correspondentes. Do lado do marxismo, o interesse pelas relações de dominação e sujeição de grupos indígenas como objeto de investigação. Do lado do estruturalismo, a atenção à *"gramática"* ou ao *"mapa cognitivo"* das identidades em contraste, recortadas segundo grades classificatórias binárias, que direcionam a interação de indivíduos e grupos na situação interétnica.

Por outro lado, a obra de Cardoso de Oliveira apresenta um foco investigativo persistente, no enalço dos mecanismos que promoveriam a transição entre duas ordens de magnitude muito diferentes - a fugaz passagem do sistema indígena ao nacional, cujos resíduos são reveladores de notáveis ambigüidades e percursos quase sempre incompletos. Os fatos a que se refere, é preciso que se diga, localizam-se com muita freqüência na zona imprecisa da vida social onde referenciais, significados e

papéis encontram-se confusamente entrelaçados. O que requer, primordialmente, a atenção meticulosa a um enquadramento analítico mais adequado a tais fenômenos.

Introduzido nas ciências sociais, em variados contextos metodológicos, notadamente por meio de uma analogia ou algum paralelo com organismos ou máquinas, sob a inspiração, portanto, das chamadas ciências naturais, o conceito de sistema tem significado, ainda assim, algo além de uma síndrome cientificista. Os empréstimos conceituais, não resta dúvida, ocorrem também em razão de um anseio metodológico legítimo, o de construir objetos próprios de conhecimento com características de regularidade, de coerência e de organização entre as partes componentes, comuns a todas as ciências. Não se trata, contudo, de qualquer definição unívoca ou privilegiada do conceito, mas tão-somente um indício do lugar estratégico que este veio a ocupar nas diferentes teorias sociais. Seja por exemplo, em antropologia, as correntes funcionalistas de Malinowski e Radcliffe-Brown ou as variantes culturalistas de Boas, Benedict ou Linton, nas quais a sociedade, para os primeiros, e a cultura, para os segundos, são ali referidas como sistemas constituídos de elementos relacionados funcionalmente, de maneira tal que possam ser descritas como coesas e integradas.

Na teoria da ação parsoniana, por sua vez, o conceito de sistema social, reduzido a termos mais analíticos, compreende a interação mútua de uma pluralidade de indivíduos, simultaneamente como agentes e como objetos, numa situação que se define segundo algum aspecto físico ou ambiental (Parsons, [1951] 1964). Trata-se, com efeito, de um subsistema da ação humana total, que atende as exigências de orientação e de integração das condutas individuais. Os outros subsistemas, a saber, o sistema cultural, a personalidade e o organismo comportamental, por sua vez, respondem respectivamente pela legitimação da ordem normativa, pela motivação para a ação e pela adaptação ao ambiente físico-orgânico, mediante as relações funcionais com os próprios ambientes (os demais subsistemas e o ambiente externo). A ação, que a teoria geral enfatiza, concerne portanto a aspectos da conduta padronizada dos indivíduos (os papéis sociais), envolvidos e controlados por normas culturalmente estruturadas. Inerente à perspectiva funcionalista, a preocupação do esquema parsoniano com o problema da manutenção da própria identidade (ou estrutura) do sistema, ou antes, o clássico tema hobbesiano da ordem e controle na sociedade. De modo que, concebidos como sistemas abertos, engajados em processos de intercâmbio com sistemas circundantes (ou, sob relações de *input-output*), os

sistemas sociais empíricos haveriam de manter sua capacidade de adaptação a mudanças entre as partes constitutivas, tanto quanto a variações no ambiente externo (Parsons, 1968).

A noção de sistema que a teoria da fricção manipula, devo insistir, cujo enfoque reside nos mecanismos de integração social de sistemas mais e mais inclusivos, aproxima os *constructos* de Cardoso de Oliveira e seus discípulos daqueles mais conhecidos da arquitetura parsoniana: a incorporação de coletividades como subsistemas, as formas de controle da conduta dos seus componentes, a rotina de motivações das atividades etc. É como se o processo empírico de diferenciação étnica estivesse submetido a normas que, introjetadas pelos oponentes, moldassem os papéis respectivos que se espera de cada um e, assim, estabilizassem a dinâmica dos interesses em confronto. Não sem ironia, dir-se-ia uma fórmula de compromisso bizarra, entre a complexidade funcional, a que serve à teoria da ação social, e uma estrutura segmentar à *la Nuer*...

Nas formulações de Niklas Luhmann, mais recentes, o conceito de sistema reaparece com a feição original e verdadeiramente radical, para assumir a posição de realidade axiomática de uma teoria geral. Nela, a noção de sistemas auto-referentes, que se desenvolveu inicialmente em contextos cibernéticos e biológicos, concentra a sua atenção na distinção que um sistema produz e mantém com relação ao seu ambiente e, assim, desloca a preocupação com os fatores de integração das partes constitutivas do sistema que caracterizava o esquema analítico de Parsons. Ao mesmo tempo, Luhmann incorpora a noção de *autopoiesis* para descrever a maneira pela qual um sistema é capaz de gerar suas próprias estruturas e os elementos que o compõem. Neste sentido, os sistemas se reproduzem somente através de suas próprias operações, forjando fronteiras e gerando diferenças internas: "*existem sistemas com a capacidade de estabelecer relações consigo mesmos, e de distinguir entre estas relações e as relações com seu entorno*", diz um dos seus postulados (Luhmann, 1990: 44). No que diz respeito à sociedade, uma definição geral que se pauta nas suas funções comunicativas mais precípuas:

"o sistema social abrangente que inclui todas as comunicações, reproduz todas as comunicações e constitui horizontes significativos para comunicações posteriores. A sociedade torna possível a comunicação entre outros sistemas sociais. A sociedade em si, contudo, não pode comunicar-se. Desde que inclui comunicação, ela exclui comunicação externa. Não tem referente externo para atos comunicativos, e a procura de parceiros simplesmente ampliaria o sistema societal" (Luhmann, 1982: 131).

Afiançado como um novo paradigma para as ciências sociais, tal abordagem almeja rupturas epistemológicas de grande envergadura, com efeitos deletérios sobre os conceitos canônicos de que estas até então se valiam, na justa medida de uma teoria adequada à observação eficaz da sociedade contemporânea, diferenciada, especializada e de grande complexidade. Da mesma maneira, as alterações que se observam como resultado das operações de um sistema que se distingue de seu ambiente (que também se altera continuamente) não favorecem qualquer descrição essencialista da cultura, nenhuma distinção inequívoca entre traços autênticos e empréstimos espúrios.

A opção sistêmica de Luhmann e seus afastamentos graduais da forte influência da sociologia parsoniana atravessaram duas fases bem marcadas. Na primeira, o autor formulou uma teoria funcional-estrutural, cuja base estava no reconhecimento da diferença entre sistema e ambiente, uma abordagem que o autor considerava mais fecunda do que a que enfocava o "*objeto sistema*" (Luhmann, 1997b: 50-51). Crucial para tal reflexão, o conceito de diferença detém a primazia face às noções de identidade ou unidade, já que os sistemas "*se constituem e se mantêm através da produção e a manutenção de uma diferença com relação ao entorno, e utilizam seus limites para regular esta diferença*", é o que diz Luhmann (1990: 50). O que define o sistema, portanto, não está mais na manutenção de sua identidade ou estrutura, como nas formulações anteriores, porém no conjunto de operações em andamento que possibilitam seu funcionamento. Importante ressaltar, também, que não está em questão a existência empírica dos sistemas sociais, sendo esta um pressuposto necessário: os sistemas existem, acentua o autor, e se afirmam com relação ao ambiente através de mecanismos de seleção que servem para a redução da complexidade do mundo.

Esclarecem-se, desta maneira, os chamados "*sistemas auto-referentes*": "*sistemas com a capacidade de estabelecer relações consigo mesmos, e de diferenciar estas relações das relações com seu entorno*" (Luhmann, 1990: 44). Com efeito, sem lugar ou vez para a emergência de um sujeito kantiano, a teoria de sistemas haveria de substituí-lo pelo de sistemas auto-referentes, que privilegia os processos de diferenciação e de seleção de diferenças, ao invés de unidade, identidade ou integração do sistema (ibid.: 77). Necessariamente, cada sistema apresenta limites ou fronteiras que o distinguem do seu entorno, e somente pode colocar-se a si mesmo (na condição de sistema) fora de seu próprio entorno (ibid.: 52). O que implica que a

diferença entre “sujeito e objeto (pensamento e existência, conhecimento e objeto)”, que está na raiz da filosofia clássica ocidental, não possa advir senão de uma diferenciação interna ao próprio sistema, entre auto-referência e referência externa. Em resumo, nas palavras do autor:

“Ao escolher nosso conceito de sociedade evitamos, cuidadosamente, qualquer referência à integração social. Ele não pressupõe nenhum tipo de identidade ou auto-estima comuns (como o estado-nação). A sociedade moderna, em particular, é compatível com qualquer grau de desigualdade de condições de vida, desde que isto não interrompa a comunicação. Um sistema auto-referencial define-se pela maneira como constitui seus elementos e desse modo mantém suas fronteiras. Na teoria de sistemas, a distinção entre sistema e ambiente substitui a ênfase tradicional na identidade de princípios de orientação ou valores. Diferenças, não identidades, possibilitam a percepção e o processamento de informação. A nitidez da diferença entre sistema e ambiente pode ser mais importante do que o grau de integração (qualquer que seja o significado disso) porque os processos morfogenéticos usam diferenças e não objetivos, valores ou identidades, para construir estruturas emergentes” (Luhmann, 1982: 133).

Ao passar para uma segunda fase, a teoria geral dos sistemas assumiu como referência o trabalho dos biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, incorporando os conceitos de “*autopoiesis*”, “fechamento operacional” e “acoplamento estrutural” para especificar as operações que os sistemas auto-referentes realizam. Segundo Luhmann (1997a: 41):

“O conceito de autopoiesis desloca o princípio de auto-referência do nível estrutural [elementos e relações que constituem o sistema] para o operativo. De acordo com isso um sistema é constituído por elementos auto-produzidos - e por nada mais. Tudo o que opera no sistema como unidade, - mesmo que seja um último elemento, não mais passível de ser decomposto - é produzido no próprio sistema através da rede de tais elementos. Isto tem, como consequência lógica, a tese de um fechamento operacional de tais sistemas. O ambiente não pode contribuir para nenhuma operação de reprodução do sistema. O sistema, obviamente, também não pode operar no seu ambiente. Conseqüentemente o sistema não pode - e isso, apesar de ser uma consequência lógica, surge como algo um pouco surpreendente - utilizar suas próprias operações para estabelecer contatos com seu ambiente. Todas as operações do sistema são operações exclusivamente internas. Todas as informações processadas são, exclusivamente, seleções produzidas internamente, a partir de um campo de diferenciação de possibilidades, delineado única e exclusivamente no interior. O ambiente não pode contribuir com nada para este processo.”

A epistemologia da *autopoiesis* que Maturana e Varela desenvolveram, por sua vez, fundamenta-se em um conjunto reduzido de elementos conceituais, a saber, a unidade formada por um observador, um sistema e um ambiente. A cognição ou explicação científica, diz Maturana (1999b: 81-82), consiste na proposição de um mecanismo que gera o fenômeno a explicar, de modo que a validade do que se afirma

não é independente da experiência do observador. Temos aqui, em outras palavras, o aforismo enunciado por Maturana (1999c) de que *"tudo é dito por um observador"*, o qual observa a distinção que um sistema estabelece com seu ambiente. Uma observação, na verdade, realiza-se através de *"uma série de operações que envolvem um observador como um sistema, com as propriedades que permitem a ele ou a ela executar essas operações e, portanto, que as propriedades do observador, especificando as operações que ele ou ela pode desempenhar, determinam o domínio de suas possíveis observações"* (Maturana, 1999a: 124). E enquanto sistema, um observador deve executar duas operações básicas, a saber, a especificação do fenômeno a ser explicado e a identificação e a distinção dos componentes e relações que permitem a sua reprodução:

"Dado que essas duas operações não são independentes, quando o observador especifica um sistema ou fenômeno a ser explicado também define o domínio no qual o sistema ou fenômeno existe, e determina ainda o domínio de seus componentes possíveis e de suas relações. Por outro lado, quando o observador especifica os componentes e relações efetivos que pretende usar na explicação ele determina também o domínio no qual a explicação será dada e no qual o sistema reproduzido existirá. Apesar disso, o tipo de explicação que um observador aceita depende de seu critério apriorístico de validação de suas afirmações" (Maturana, op. cit.: 126).

Em suma, os sistemas auto-referentes são determinados por suas próprias operações; são portanto autopoieticos e operacionalmente fechados ou circulares. O fechamento operacional também é requerido, insiste Luhmann, no caso dos sistemas cognitivos, que processam informações e produzem conhecimento: eles têm que produzir por si mesmos o que para eles é informação, bem como constroem, por si próprios, no curso de um contínuo processamento de informações, as estruturas que têm a qualidade de conhecimento. De modo que, nestes termos, o conhecimento não possa ser outra coisa que uma descrição, o resultado de uma observação de observações:

"No sistema não há nenhuma representação do ambiente (assim como ele é). Há somente construções próprias do sistema. [...] O conhecimento é possível, não apesar de, mas porque o sistema não pode estabelecer nenhum contato com o ambiente. Justamente por essa razão o sistema é dependente, na sua relação com o ambiente, da forma de mero conhecimento. Tão logo operações do sistema exijam observações, isto é, diferenciações e designações, as operações de observação também participam das condições do fechamento operacional. Também elas são e permanecem como operações próprias do sistema. Mas a observação das próprias operações (inclusive das próprias operações de observação) exige marcar estas operações como próprias, em contraste com aquilo que no sistema é atribuído ao ambiente. Dito de outro modo: o sistema nunca chegaria a construir sua

própria complexidade e seu próprio saber, se fosse confundido continuamente com o ambiente. [...] Dependente de operações internas, o sistema precisa, por esta razão, poder diferenciar no âmbito interno [...] entre auto-referência e referência externa. Somente sob esta condição tornar-se-á capaz de operar de modo cognitivo” (Luhmann, 1997a: 43-44).

Disto resulta que um sistema, tão somente, realiza distinções e seleciona perturbações que se verificam no seu ambiente ou entorno, com as quais efetiva as suas próprias operações. Cabe ao conceito de acoplamento estrutural, daí, designar a compatibilidade da auto-produção e do fechamento operacional do sistema com relação ao ambiente. O ambiente, como se viu, não contribui para as operações do sistema, mas pode irritá-las ou perturbá-las *“quando (e somente quando) os efeitos do ambiente aparecem no sistema como informação e podem ser processados nele como tal”*, que é a maneira pela qual o ambiente influencia na deriva estrutural do sistema (Luhmann, op. cit.: 42).

Talvez se possa objetar que, na seara estruturalista da etnologia sul-americana, a distinção crucial entre o sistema e o seu entorno, que configura o conceito de sistema auto-referente, não seja mais que um paradoxo. Posto que, dada a singular natureza dos sistemas ameríndios, cuja diferenciação tem sido atribuída à distinção entre alteridades assinaladas a domínios alheios, caberia à noção de predação canibal justamente o trabalho de esmaecimento das fronteiras que as separam. Caso exemplar, a etnografia parakanã na qual, segundo Fausto (2001: 535), destaca-se um sistema centrífugo que depende da *“reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior”* - nomes, cantos, almas, vítimas e outras tantas potências que são apropriadas e postas a circular no interior da sociedade.

Não obstante, dentre as possíveis soluções metodológicas que a deriva dos sistemas canibais evoca, bem como as fórmulas culturais inusitadas e as relações sociais que a partir deles se expandem, encontramos a noção de acoplamento estrutural de Humberto Maturana:

“Todo sistema determinado por sua estrutura [os componentes e as relações entre componentes] existe em um meio [entorno ou ambiente], ou seja, surge em um meio ao ser distinguido ou trazido à mão pela operação de distinção do observador. Essa condição de existência é também, necessariamente, uma condição de complementaridade estrutural entre o sistema e o meio no qual as interações do sistema são apenas perturbações. Se a complementaridade estrutural se perde, se ocorrer uma única interação destrutiva, o sistema se desintegra e deixa de existir. Essa complementaridade estrutural necessária entre o sistema determinado por sua estrutura e o meio - [...] acoplamento estrutural - é uma condição de existência para todo sistema.

De tudo isso, segue-se que a própria existência de um sistema determinado por sua estrutura envolve seu acoplamento estrutural e a conservação de seu acoplamento estrutural por meio de todas as suas mudanças de estado” (Maturana, 1999a: 86).

Se o sistema financeiro mundializado puder nos servir como a metáfora mais precisa de um sistema auto-referente, então as “contas correntes” (números, senhas, operações de débito e crédito, extratos etc.) estão entre os elementos internos da estrutura bancária com os quais o sistema efetivamente opera. Distinguem-se, portanto, dos próprios correntistas, pessoas físicas ou jurídicas que participam do ambiente em que o sistema existe. De modo que as operações de saque e depósito, através das quais os clientes interagem com os bancos, respondem tão-somente como um dos tipos de perturbação no ambiente que podem irritar o sistema, sob a condição de uma complementaridade estrutural entre o sistema financeiro e o meio humano. Tal como os correntistas para o sistema financeiro, estão os inimigos e demais alteridades para os sistemas ameríndios, não enquanto subjetividades em si (ao contrário do que supões Fausto, 2001: 537-541), mas sob a forma de perturbações no ambiente, que apenas influenciam ou desencadeiam operações de seleção e processos de diferenciação que são determinados estruturalmente no âmbito interno.

Razão de método, portanto: a descrição de um sistema cinta-larga, o qual a observação etnográfica necessariamente pressupõe (acontecimentos, atos de comunicação, processos de seleção), ao menos como hipótese de trabalho, voltar-se-á para as operações que o diferenciam de um entorno contemporâneo de alta complexidade - agrupamentos urbanos, vias de transporte, redes mercantis ou ilícitas, mediações financeiras, aparatos estatais, meios de comunicação e artefatos tecnológicos variados.

Eis, enfim, a nossa questão etnográfica.

Economia e sociedade

Para uma arqueologia do saber econômico, ou de sua vertente antropológica, no que convém às exigências epistemológicas de Michel Foucault, em *As palavras e as coisas* (1985), seria preciso reconstituir um “*sistema geral de pensamento*”, em relação ao qual se estabelecem as “*condições de possibilidade*” de “*opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias*” acerca da realidade material das sociedades humanas. Embora excessiva para os propósitos etnográficos aqui

declarados, uma certa pretensão arqueológica, ao menos como pano de fundo, há de subsistir na digressão abaixo.

Como ponto de partida, um recorte metodológico: ao selecionar os assuntos antes abandonados a uma antropologia econômica utilitarista ou determinista, busca-se submetê-los ao crivo de uma abordagem que se quer, simultaneamente, simbólica e histórica (Sahlins, 1979). Como se verá abaixo, já nos primeiros contatos os Cinta-Larga distinguiram o que lhes interessava, primeiro os utensílios de metal e, em seguida, os demais bens produzidos por nossa sociedade.

O antropólogo Raymond Firth (1974), autor que se dedicou largamente ao campo da antropologia econômica, tomava como verdadeiras as seguintes constatações: a) a maioria das relações sociais tem um coeficiente econômico; e b) muitas relações sociais ocupam-se basicamente de valores econômicos. Com isto, para Firth, a tarefa da antropologia seria averiguar como os princípios econômicos “funcionam” em contextos sociais ou culturais específicos. Ora, alegaram Polanyi e outros mais, tais princípios foram desenvolvidos no contexto específico de um sistema industrial, o nosso sistema capitalista, e não se pode supô-los de aplicação universal. Certamente, para uma antropologia econômica, o dilema central reside na proposição de uma definição aceitável de “economia”, para que se possa identificar quais são os fatos ou tipos de fatos analiticamente relevantes. Três respostas ou posições muito diversas foram defendidas a este respeito: uma relação formal, um campo empírico e um princípio de determinação.

Ao adotar integralmente os postulados da teoria econômica neoclássica, os chamados autores *formalistas* assumiram que a racionalidade, ou a lógica do interesse próprio, correspondia a um certo tipo de comportamento real. Os fenômenos econômicos se caracterizariam, neste caso, pelo uso de meios escassos para obtenção de fins ou interesses alternativos, entre escolhas igualmente possíveis. Nestes termos, não haveria qualquer diferença entre a economia “capitalista” e outras economias, pois a relação (formal) entre meios e fins apresentar-se-ia como um aspecto constitutivo de toda atividade humana. O enfoque formalista aceitou, assim, como universalmente válidas as seguintes premissas: a realidade da escassez material; a premência das necessidades físicas; e a presença de vontades individualizadas. E assim o problema, para Firth (op. cit: 138), estaria apenas na maneira de “*aplicar ou traduzir princípios econômicos em novos contextos*”.

Uma segunda tendência teórica foi capitaneada pelo historiador econômico Karl Polanyi, em torno de quem se reuniram os chamados *substantivistas*. Para estes, resulta inválida a aplicação a outras sociedades de princípios econômicos formais, tais como a maximização dos meios para fins alternativos, uma espécie de racionalidade econômica adotada tão-somente pela sociedade moderna de mercado capitalista. Segundo Polanyi (1980), nas demais sociedades a economia está largamente “*imbricada*” nas relações sociais,¹⁶ e nestes termos deve ser apreendida como “*um processo instituído de interação entre o homem e o seu meio ambiente*” para satisfação de suas necessidades materiais. A partir desta definição substantiva de economia (ou seja, uma relação empírica dos homens entre si e com o meio ambiente), seria possível inventariar os princípios de integração e as formas institucionais respectivas que comandam os processos econômicos.

Já os antropólogos de orientação marxista, em particular Maurice Godelier e Claude Meillassoux, aceitaram como tarefa a necessidade de identificar os “*modos de produção*” que ordenam as relações econômicas, a partir do princípio de “*determinação da vida social pela economia*” (Godelier, 1988). É nestes termos que a teoria marxista pode ser vista como uma espécie de *determinismo* econômico - fórmula de pouco interesse, pois não considera as formas específicas de integração das formações sociais empíricas.

Talvez não seja preciso demonstrar que o conceito de escassez, ao contrário de certas visões empobrecidas com que alguns ainda abordam a vida dos povos caçadores e coletores, não é uma propriedade intrínseca aos meios técnicos, mas uma “*relação entre meios e fins*” (Sahlins, 1972a: 5). No mesmo sentido, trabalhos etnográficos meticolosos, enfaticamente, rechaçaram os postulados deterministas e utilitaristas, sob o argumento de que, para uma dada sociedade, a interação com a natureza é simbolicamente constituída e regulada pela ordem social (Descola, 1989). De maneira invejável, os argumentos teóricos já haviam sido extensamente debatidos por Sahlins: ao submeter o que chamou de “*teoria da práxis*” ao crivo da crítica antropológica, ele procurou contrapor a razão utilitária ou prática à uma álgebra propriamente simbólica ou significativa: “*não há lógica material separada do interesse*

¹⁶ Nos termos de Mauss ([1923-24] 1974), as transações econômicas, misturadas às demais, expressam-se “*ao mesmo tempo e de uma só vez*” nos chamados “*atos sociais totais*”, que põem em movimento a totalidade da sociedade e de suas instituições. Neste caso, diz Mauss, mais do que temas, elementos ou instituições, são “*sistemas sociais inteiros*” os fenômenos que nos caberia descrever.

prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado" (Sahlins, 1979: 228).

A questão se torna mais evidente, parece-me, ao se examinar o tema da reciprocidade, seja como uma norma moral ou a sintaxe sociológica das economias ditas primitivas. Desde a monografia pioneira de Richard Thurnwald (1916, apud Malinowski [1926] 1971: 38-39), que consignou a existência de um princípio de simetria nas instituições e nas ações relacionadas à troca matrimonial nos Banaro da Nova Guiné, os antropólogos não se fartaram em reconhecer-lhe a proeminência e a extensão nas sociedades não-ocidentais. Ainda assim, não seria exagerado dizer que, ao longo de todo o século XX, a frequência com que o discurso antropológico veiculou a noção de reciprocidade é, em grande medida, proporcional à imprecisão dos tantos significados que lhe imputaram. O que levou Alvin Gouldner (1960: 161) a afirmar que, embora não haja maior discordância acerca da importância da reciprocidade na vida social, poucos conceitos seriam tão "*obscuros e ambíguos*".

Para Michael Foucault, na obra acima citada, o fenômeno da troca envolve, de imediato, o valor da coisa a ser trocada e a representação desse valor pelos parceiros:

"Valer, para o pensamento clássico, é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca. [...] Ora, a troca é um fenômeno simples apenas na aparência. Com efeito, só se troca numa permuta, quando cada um dos dois parceiros reconhece um valor para aquilo que o outro possui. [...] Em outras palavras, para que, numa troca, uma coisa possa representar outra, é preciso que elas existam já carregadas de valor; e, contudo, o valor só existe no interior da representação (atual ou possível), isto é, no interior da troca ou da permutabilidade" (Foucault, 1985: 205).

Na história do pensamento ocidental, a noção de reciprocidade, como uma equação na qual duas relações simultâneas concorrem, a de equivalência entre as coisas dadas e recebidas e a de igualdade entre as pessoas que dão e recebem, já havia sido enunciada pelo filósofo Aristóteles (1987) na *Ética a Nicômaco*. Embora o ponto mereça uma consideração mais extensa,¹⁷ o que ultrapassa os objetivos aqui propostos, detenhamo-nos por um instante na fórmula aristotélica. A virtude, diz o filósofo, estaria na proporção justa entre dar e receber, porque é uma "*disposição de caráter de quem dá e esta é relativa às suas posses*" (op. cit.: 62). E como quem dá é superior a quem recebe, o "*homem magnânimo*" haveria de se equilibrar entre a vaidade e a humildade e entre a prodigalidade e a avareza. E assim a generosidade, o

¹⁷ Para uma digressão criteriosa acerca da "*norma da reciprocidade*" e suas implicações funcionais, ver Alvin Gouldner (1960).

termo médio no que diz respeito à riqueza, enaltece a quem dá e recebe riquezas de uma maneira nobre, de acordo com suas posses (ibid.: 67-70).

Meio-termo não apenas com relação ao valor dos objetos transacionados, mas ao das pessoas envolvidas. Na ética aristotélica, como se sabe, a virtude moral advoga a cautela de um ponto médio entre extremos viciosos. Mas, como proceder de maneira justa, diante da diferença entre os cidadãos na *polis* e da incomensurável dessemelhança que constrange bens e serviços? Tais questões resolvem-se, para Aristóteles, através de duas espécies distintas de justiça: a primeira, que se manifesta na repartição pública de honras e bens; a segunda, que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos (ibid.: 84).¹⁸ No caso da justiça distributiva, que assiste os indivíduos no âmbito de uma ordem institucional dada, as ações eqüitativas seriam antes proporcionais que uniformes ou homogêneas. O justo é, ao mesmo tempo, intermediário e relativo: “*Se não são iguais, não receberão coisas iguais*”, adverte Aristóteles, para que se dê a cada um segundo o seu próprio mérito (ibid.: 84-85). Virtude geométrica, portanto, que atende a uma adequada proporção entre o todo e as partes, entre as coisas e as pessoas. Por sua vez, a justiça corretiva consiste na aplicação do princípio de igualdade às relações privadas, de acordo com uma proporção matemática: aqui as partes são tratadas como iguais, medindo-se os ganhos e perdas não pela qualidade das pessoas envolvidas, mas pela comparação objetiva dos bens e serviços. Nesta, o ato justo resultaria em uma quantidade igual antes e depois da transação: “*quando, todavia, não recebem mais nem menos, mas exatamente o que lhes pertence, dizem que têm o que é seu e que nem ganharam nem perderam*” (ibid.: 86-87).

Quanto à reciprocidade, Aristóteles não a enquadra nem na justiça distributiva nem na corretiva, uma vez que acarretaria tanto a disposição estratificada dos homens entre si (*status* ou ordem social) quanto a comparação equivalente dos objetos de que

¹⁸ Uma distinção análoga à que, nos primórdios da antropologia, o jurista Henry Sumner Maine (1861) investigou no antigo direito romano. No escopo de uma “*lei das pessoas*”, a categoria *status* sinalizava as “*formas de reciprocidade de direitos e obrigações que têm sua origem na Família*”. E no de uma “*lei da natureza*” ou “*civil*”, a categoria *contractus* os arranjos bilaterais de caráter privado que derivavam do “*livre consentimento de Indivíduos*”. Para Maine e seus contemporâneos, tais fórmulas jurídicas atendiam o movimento progressivo das sociedades, do *status* em direção ao contrato: de maneira paulatina, os direitos pessoais e os direitos de propriedade seriam removidos da alçada doméstica e entregues à deliberação de tribunais públicos. “*Através de todo seu curso [o progresso das sociedades] distinguiu-se pela dissolução gradual da dependência da família e, em seu lugar, o crescimento da obrigação do indivíduo*” (op. cit., cap. 5).

estes dispõem (preço ou medida comum). Ou seja, nas relações recíprocas as duas modalidades de ordenamento ético encontram-se sobrepostas, a que discrimina a posição institucional das pessoas e a que mensura o valor relativo dos objetos da permuta. Obriga-se, portanto, a operar de acordo com uma proporção, não uma igualdade:

"Porquanto é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida. Os homens procuram pagar o mal com o mal e, se não podem fazê-lo, julgam-se reduzidos à condição de simples escravos - e o bem com o bem, e se não podem fazê-lo não há troca, e é pela troca que eles se mantêm unidos" (Aristóteles, 1987: 88).

A ética aristotélica, então, recomenda que a reciprocidade nas transações de troca "deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual". Isto porque, como as pessoas que se associam para a troca são diferentes e desiguais, é preciso que sejam igualadas por intermédio das coisas que são objeto da troca. E assim uma conjunção cruzada, conforme o exemplo, sancionaria esta forma de retribuição proporcional:

"O número de sapatos trocados por uma casa (ou por uma determinada quantidade de alimento) deve, portanto, corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Porque, se assim não for, não haverá troca nem intercâmbio. E essa proporção não se verificará, a menos que os bens sejam iguais de um modo. Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa [...]. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura [...].

Haverá, pois, reciprocidade quando os termos forem igualados de modo que, assim como a agricultor está para o sapateiro, a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos de agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos colocá-los em proporção depois de haverem realizado a troca (do contrário ambos os excessos se juntarão num dos extremos), e sim quando cada um possui ainda os seus bens. Desse modo são iguais e associados justamente porque essa igualdade se pode efetivar no seu caso. [...].

Deste modo, agindo o dinheiro como uma medida, torna ele os bens comensuráveis e os equipara entre si; pois nem haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Ora, na realidade é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis, mas com referência à procura podem tornar-se tais em grau suficiente" (Aristóteles, 1987: 88-89).

Em suma, duas condições exteriores e anteriores, ainda que necessárias, determinam a troca recíproca: a procura diferenciada, que iguala os parceiros entre si e engloba-os numa unidade, e a precificação, que proporciona uma medida arbitrária de comparação entre todas as coisas, no excesso e na falta. Posta nestes termos, a

reciprocidade define-se na ética aristotélica nos termos de uma equidade geral, fórmula que combina o *status* diferenciado dos parceiros numa dada ordem social e o valor convencional dos bens respectivos de que dispõem. Entende-se, daí, porque Aristóteles interpretou a reciprocidade como o cruzamento indissociável de duas éticas, uma fundada na hierarquia que discrimina a posição respectiva de pessoas desiguais, e assim coloca o sistema social como um todo em questão, e outra na equivalência de valores extrínsecos que se atribuem a coisas heterogêneas, através da comparação de suas utilidades objetivas. Porquanto, caso não fosse possível igualar artigos tão diversos entre si, não haveria associação entre as partes; e sem preços equivalentes, nem as trocas ou os vínculos sociais correspondentes.

Segundo a concepção aristotélica, a reciprocidade caracterizar-se-ia por uma relação binária e simétrica, que conjuga de maneira proporcional os indivíduos que trocam e as coisas que são trocadas, as leis sociais e as utilidades naturais. Como se sabe, as descobertas etnográficas dos dois últimos séculos e as notáveis contribuições de Mauss e Lévi-Strauss atualizaram os instrumentos conceituais hoje essenciais à reflexão antropológica e, decisivamente alargaram o escopo original da noção de reciprocidade. Nunca se afastaram completamente, todavia, da proposição seminal de Aristóteles que a toma como um fenômeno generalizado, no qual as relações humanas e o universo dos objetos implicam-se de modo inextricável.

Tal me parece as interpretações dadas aos diversos regimes de troca estudados na antropologia - escambo, dádiva, mercadoria (Gregory, 1982; Appadurai, ed., 1986; Strathern, 1988; Parry & Bloch, eds., 1989; Humphrey & Hugh-Jones, eds., 1992; Dilley, ed., 1992). Destas, pincemos algumas de suas expressões ainda pouco evidenciadas. Seguindo os passos de Thurnwald e Malinowski, Polanyi e seus discípulos destacaram a reciprocidade como um dos princípios basilares de integração social, que ao lado da redistribuição e da troca mercantil governariam o comportamento econômico e garantiriam a ordem na produção e na circulação de bens materiais em círculos mais ou menos próximos (Polanyi, 1957b: 250-256; 1980: 63-67).¹⁹ Notadamente, a reciprocidade revela-se naquelas instituições sociais que patrocina um modelo de simetria, sem as quais, diz o autor, "*seria impraticável uma ampla reciprocidade baseada na atuação, em última instância, de atos isolados de dar-e-tomar*". Refere-se aqui o autor ao comércio ritual do *kula* das ilhas Trobriand, no qual

o extenso círculo de trocas está assentado nos atos praticados por cada indivíduo que tem seu parceiro em uma ilha mais ou menos próxima. À redistribuição, através da qual se cumprem as obrigações entre um chefe e seus súditos, corresponde o modelo da centralidade, baseado na coleta, no armazenamento e na partilha de bens e serviços. O terceiro princípio diz respeito à vocação da economia para o lucro e ao modelo institucional de mercado, no qual mensuram-se bens e serviços através dos preços que regulam sua circulação.

Faz-se notar que, no seio de uma mesma sociedade, a redistribuição e a reciprocidade poderiam combinar-se de variadas maneiras – esta, na escala local, na forma horizontal de trocas entre duas partes; e aquela, na forma vertical de uma ação coletiva, que integra as unidades locais e a autoridade central (cf. Sahlins, 1965: 188-189; Valensi, 1978: 18). Ao contrário do que alguns entenderam de seus trabalhos iniciais, a prudente perspectiva substantiva de Polanyi jamais presumiu a separação radical entre os princípios de integração institucional, tampouco confinou a noção de reciprocidade aos fenômenos da “troca restrita”. Primeiro, porque é através da combinação de padrões ou formas de integração que uma economia adquire unidade e estabilidade, diz nosso autor:

“Uma vez que eles ocorrem lado a lado em diferentes níveis e diferentes setores da economia pode ser às vezes impossível selecionar um deles como dominante de modo a ser empregado para uma classificação de economias empíricas como um todo” (Polanyi, 1957b: 250).

E ainda, em segundo lugar, lê-se nas notas transcritas de sua obra póstuma *The livelihood of man*, porque Polanyi compreendia sob o princípio da reciprocidade, tanto a forma simétrica quanto a generalizada de integração social. De modo que a simetria não se limitava à dualidade estrita, nem a troca recíproca às atitudes de mutualidade (Polanyi, 1977: 37):

“Para retornar à reciprocidade, um grupo que decidiu organizar suas relações dessa maneira teria, para efetivar seu propósito, de dividir-se em subgrupos simétricos cujos membros correspondentes poderiam identificar um ao outro como tal. Membros do grupo A poderiam então estabelecer relações de mutualidade com seus parceiros do grupo B, e vice versa; ou três, quatro ou mais grupos podem ser simétricos com respeito a dois ou mais eixos, e os membros desses grupos não precisam reciprocitar um com outro, mas com membros correspondentes de terceiros, com os quais mantêm relações análogas. Um número de famílias, vivendo em cabanas que formam um círculo,

¹⁹ Sobre os trabalhos de Polanyi, seus seguidores e as influências que disseminou na história, na economia e na antropologia, ver o minucioso ensaio de Humphreys (1969).

poderiam então atender seus vizinhos da direita e ser assistidos pelos seus vizinhos da esquerda numa cadeia contínua de reciprocidade sem qualquer mutualidade entre elas” (ibid.: 38-39).

Tais lições, como se sabe, estão no cerne das contribuições de Marcel Mauss ([1923-24] 1974), no *Ensaio sobre a dádiva*, e de Claude Lévi-Strauss ([1949] 1982), em *As estruturas elementares do parentesco*, que serão abordadas nos capítulos seguintes. E em particular, desta feita com base nos padrões de organização verificados por Polanyi, Marshall Sahlins levaria adiante a idéia de que as motivações econômicas variavam de uma sociedade a outra, e assim refletiam não a modulação estatística de indivíduos racionais e autônomos, mas diferentes ordens institucionais (Kaplan, 1968: 233-234). De início, Sahlins criticou a percepção acanhada da noção de reciprocidade “*como equilíbrio, como troca incondicional um por um*”:

“Considerada como uma transferência material, é freqüente que a reciprocidade não seja nada disso. De fato, é precisamente ao escrutinar os desvios da troca equilibrada que se vislumbra a interação entre reciprocidade, relações sociais e condições materiais. Reciprocidade é uma classe inteira de trocas, um continuum de formas. Isto é especialmente verdadeiro no contexto limitado das transações materiais - como oposto ao princípio social de sentido amplo ou norma moral de dar-e-receber. [...]. Os intervalos entre eles [os pólos positivo e negativo da reciprocidade] não são tão somente gradações de equilíbrio material na troca, eles são intervalos de sociabilidade. A distância ente os pólos de reciprocidade é, entre outras coisas, distância social” (Sahlins, 1965: 144).

Por conseguinte, deste ponto de vista, o gradiente de reciprocidade denotaria, desde logo, uma concepção topológica da sociedade, na medida em que promovia um esquema segmentar de organização do espaço social (tribo, clã, família...). Teoria funcional da sociedade, portanto, cuja premissa basal encontra-se na determinação recíproca que entrelaça as interações sociais (setoriais) e a circulação de bens (dádivas e retribuições), na medida em que a “*distância social entre quem troca condiciona o modo de troca*” (ibid.: 149). Uma definição dos extremos e do ponto médio de um espectro contínuo de reciprocidades, ainda que preliminar, reconhece-se na própria etnografia das trocas, conforme a tipologia proposta pelo autor (ibid.: 147-149):

1. Reciprocidade generalizada. Pólo da solidariedade, de transações altruístas e assistenciais; a “pura dádiva”, da lista de Malinowski; a partilha, a hospitalidade, a ajuda, a generosidade; os deveres do parentesco, da chefia e da honra. Os aspectos materiais das transações e a obrigação de retribuir encontram-se dissimulados; a expectativa de retorno indefinida.

2. Reciprocidade equilibrada. Ponto médio, corresponde à troca direta, onde a retribuição costuma ser imediata e equivalente. Mais econômica e menos pessoal que a anterior. O equilíbrio perfeito não seria apenas concebível, mas documentado (transações matrimoniais, pactos de irmãos e acordos de paz); a aplicação menos rígida, onde os bens de valor ou utilidade comensurável são dados em retribuição dentro de um período acertado.

3. Reciprocidade negativa. Pólo marcado pela insociabilidade, pela tentativa extrema de se obter algo sem nada dar em troca. Transações e condutas que visam vantagens lucrativas, regateio, escambo, aposta, trapaça, roubo e outras formas de apropriação. Tipo "*mais impessoal de troca*" e, sob a aparência de escambo, a "*mais econômica*" do nosso ponto de vista: confronta interesses opostos, tendo como objetivo aumentar os ganhos às expensas dos demais.

Da mesma maneira que a *Ética* de Aristóteles, a distância social entre os parceiros, que fundamenta a escala geral de reciprocidades, seria aquilatada segundo a proximidade de parentesco ou vizinhança ou as diferenças de hierarquia ou riqueza. Rigorosamente funcionalista, portanto, a tipologia de Sahlins justapõe o plano setorial, ou melhor, segmentar, ao *continuum* das trocas econômicas: nas esferas mais restritas prevaleceria a "*reciprocidade generalizada*"; nas relações segmentares intermediárias, a "*reciprocidade equilibrada*"; enquanto além das fronteiras da sociabilidade tribal, a troca periférica, a "*reciprocidade negativa*" (Sahlins, 1970: 132-133).

O significado que Sahlins atribui à "*reciprocidade generalizada*" neste esquema, há de se notar, muito pouco tem em comum com a noção de "troca generalizada" em Lévi-Strauss. Dentre outros problemas a observar, o grau de reciprocidade, ou seja, a expectativa ou a demanda de retribuição, acha-se unicamente referenciado de modo unilateral, na medida em que contabiliza a manifestação de apenas um dos parceiros ou uma das unidades de troca em questão. Assim, no caso dos parentes próximos, subsiste a inclinação à partilha e cooperação, portanto à reciprocidade generalizada, pois deles o doador não esperaria qualquer retorno. Dos concidadãos que regulam suas transações como negócios ou comércio, portanto exteriores à círculo familiar, cobram-se bens equivalentes, intercâmbios equilibrados. E dos estrangeiros ou inimigos, porque portadores de uma espécie de "débito" *a priori*, toma-se-lhes a "retribuição" à força; significa dizer, como dádiva negativa ou recusa à reciprocidade.

Já disse que tal concepção de reciprocidade comungava uma certa teoria funcionalista da ordem social. Há que se acrescentar, também, as evidências de que se trata de uma refração da *root metaphor* do Ocidente, no sentido que Marilyn Strathern (1988) deu à expressão. Primeiro, em razão da separação ontológica entre sujeitos e objetos da troca, que faz com que esta seja concebida como uma operação que comuta relações de propriedade entre pessoas tidas como indivisas - portanto, propriedade privada que, de maneira circunstancial, associa coisas tidas como inertes a indivíduos tidos como autônomos. Segundo, a descrição de um circuito de bens materiais no qual prevalece a esfera sociológica, ao desconsiderar eventuais intercâmbios efetuados entre dimensões cosmológicas distintas. Por último, a prescrição moral que segrega a generosidade e a cooperação ao domínio da intimidade, enquanto vincula rigidamente a competição e a disjunção ao espaço público (Dilley, 1992).

Ultrapassa os marcos desta tese, deveras, uma reflexão mais extensa acerca do descolamento irreversível no pensamento ocidental entre, vimos acima com Aristóteles, o mundo dos sujeitos (dotados de vontade própria) e o mundo dos objetos (natural, imanente mas não autônomo). Esta é, como se sabe, o argumento central da crítica de Bruno Latour (1994), exposto de maneira cristalina em *Jamais fomos modernos*. Disto resultou, talvez, que o fulcro das etnografias tenha se detido, via de regra, nas relações entre os sujeitos (a sociedade) e entre os sujeitos e os objetos (a propriedade). Sobretudo, as fórmulas analíticas que adotaram a oposição *gift/commodity*, que atravessa as etnografias contemporâneas do Pacífico Sul e vem, inclusive, ganhando adeptos na América do Sul, nas quais se vislumbrou uma possibilidade, algo insípida, de promover a reconciliação conceitual entre sujeitos e objetos, seja vinculando mais estreitamente os sujeitos entre si (o parentesco, a sociedade, a política), de modo a constituí-los reciprocamente como pessoas sociais, seja alienando as pessoas que subjazem objetivadas nas coisas (o trabalho humano convertido em produto material; o fetichismo da mercadoria), comensurando-as por meio da precificação monetária ou doutra forma. Temos assim, numa cápsula, algumas das leituras atuais ou, antes, as expressões reificadas das noções de dádiva em Mauss e de mercadoria em Marx (Gregory, 1982; 1997; Thomas, 1991; Weiner, 1992; Godelier, 2001).

Ora, para um universo no qual sobressai o estatuto relacional de predador e presa e as pessoas e seus pontos de vista não designam mais que graus ou posições

variáveis (Viveiros de Castro, 1993; 1996b), ocorre que os agentes da troca (os sujeitos) e os objetos da troca (as coisas) não se distinguem, não de maneira absoluta. Mas se pessoas e coisas não se separam em razão de suas naturezas próprias, então como pensá-las?

Não se deve ignorar, portanto, as barreiras metodológicas à investigação etnográfica, sob o risco iminente de que as outras culturas sejam traduzidas de acordo com a grade de nossas próprias teorias e pressupostos culturais (Kahn, 1990: 230-231). Contudo, posto que não é possível nem desejável escapar de tal herança cultural e intelectual (no caso, as categorias econômicas, a separação conceitual de pessoas e coisas e, *last but not least*, os valores morais embutidos nas formas de “reciprocidade”), há que se buscar meios alternativos para que o conhecimento antropológico possa resistir ao empuxo de nossas próprias pressuposições (ibid.: 233).

A sugestão metodológica de Marilyn Strathern (1985: 202), de relacionar *constructos* estabelecidos em campos analíticos distintos (por exemplo, parentesco e economia) e aplicar estes conceitos a situações bastante diversas, sugere um exercício capaz de aguçar a compreensão antropológica, ao colocar em questão outros tipos de relações - “*e assim mostrar que parentesco e economia não estão em toda parte mutuamente constituídos da mesma maneira*”, julga a autora. De igual maneira, a opção metodológica que adoto na presente etnografia, no intuito de propiciar arranjos inusuais das categorias analíticas e assim exprimir relações e significados que favoreçam o discernimento de um universo cultural distinto, o sistema cinta-larga.

Muito embora as categorias abaixo sejam empregadas amiúde na literatura, considere necessário, de início, afastar tanto ambiguidades terminológicas quanto pressupostos culturais ou morais indesejados. *Parti pris*, a noção de reciprocidade. Já Polanyi (1957b: 73) afirmava-a como conceito genérico, em sua justa dimensão sociológica: “*Reciprocidade demanda adequação de resposta, e não igualdade matemática*”. Desta perspectiva, a reciprocidade implicaria a mobilização do outro como sujeito, e não a equação de equivalência dos objetos da troca. Disse-o anteriormente o sociólogo Georg Simmel ([1908] 1950: 387), que todos os contatos entre seres humanos repousavam no “*esquema de dar e retornar a equivalência*”; e quando fora de questão a sua aplicação estrita, então a gratidão aparecia como um suplemento que sedimentava o laço recíproco. Mesmo porque, a rigor, as dádivas e as permutas conservam-se para sempre incomensuráveis: de um lado, a retribuição não é arbitrária mas que uma resposta motivada pela dádiva anterior que a precede (é por

isso que a dádiva inaugural estaria dotada de um *character indelebilis*, porque ela engendra o sistema); de outro, são coisas inteiramente heterogêneas que, em geral, as trocas colocam em relação, e neste sentido a equivalência subsiste apenas por comparação, nos termos de um sistema de valores de referência convencionais.

Por sua vez, Claude Lefort ([1951] 1979) argumentou que a troca (ou a reciprocidade, como a entendo) correspondia a uma relação antitética do sujeito e de outrem, “*um ato que separa os homens e os coloca frente a frente*” e que lhes confere sua subjetividade (op. cit.: 31). Com muito esmero, retomava assim os passos de Mauss e de Lévi-Strauss, que na troca avistaram os fundamentos da vida social. Se me permitem, transcrevo abaixo um trecho do artigo que esclarece a questão de maneira decisiva:

"Apercebemo-nos então de que nossa análise nos conduz a uma realidade mais profunda do que a das relações individuais: a realidade social propriamente dita. A troca por dons parece-nos em primeiro lugar oferecer, com efeito, o duplo caráter de oposição entre os homens e de oposição dos homens à natureza que descobrimos no potlatch. Em um primeiro sentido, é o ato pelo qual o homem se revela para o homem e pelo homem. Dar é tanto pôr outrem sob nossa dependência quanto nos pormos sob sua dependência ao aceitar a idéia de que devolverá o dom. Mas esta operação, esta iniciativa no dom supõe uma experiência primordial graças à qual cada um se sabe implicitamente vinculado ao outro; a idéia de que o dom deve ser restituído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade. O dom é, assim, ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude. Separo-me do outro e o situo defronte a mim dando a ele algo, mas esta oposição não se torna real a não ser quando o outro age da mesma forma e, por conseguinte, em certo sentido a suprime. Deste ponto de vista, a distinção que Mauss estabelece entre a obrigação de devolver e a de dar seria artificial. Não que seja necessário reduzir a segunda à primeira, como ele parece constantemente pretender, mas, ao contrário, porque em tudo convém ver o dom. Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê" (Lefort, [1951] 1979: 33).

Isto posto, os conceitos utilizadas para descrever os atos recíprocos são apresentados a seguir, definidos pelo prisma mais analítico das relações que mobilizam os sujeitos e os objetos da troca:

Simetria e assimetria. Propriedades que distinguem, com relação à troca em si, a função dos parceiros *vis-à-vis*. Na troca simétrica (troca direta ou restrita) ambos são, ao mesmo tempo, doador e receptor um para o outro: A dá para B e este, por sua vez, retribui a A. Na troca assimétrica (troca diferida ou generalizada, no sentido que lhe dá Lévi-Strauss, [1952] 1975c: 186; [1960] 1976b: 86) estas posições não se confundem ou não são concomitantes, ou seja, A dá para B, B dá para C e assim por diante.

Igualdade e hierarquia. Termos que se referem, no sentido que lhes deu Louis Dumont, à posição dos parceiros da troca com relação ao sistema total em que ambos se inserem. O primeiro aplica-se à identidade estatutária e o segundo, à disposição relativa, seja por atribuição de *rank* ou *status*, de estamento ou casta, de classe, de cargo ou ofício, de riqueza etc.

Equivalência. Qualidade que assinala o intercâmbio de itens e serviços de mesmo valor ou utilidade, seja porque são tidos como idênticos ou assim avaliados, de acordo com um sistema de atribuições ou correspondências formais comum às partes envolvidas (admitido *ad hoc* pelos atores, no escambo ou regateio; de validade geral, nos regimes de permuta tradicional ou ritual; ou de variação livre, no mercado etc.). Sob certos aspectos, designa a dita “troca equilibrada”, aquela em que o que é dado e o que é recebido comportam atributos de mesma valência.

Mutualidade. Forma de partilha de fluxo contínuo ou usufruto comum, em uma ou em ambas as direções, sem cálculos prévios de valor ou retribuição definida, que pode envolver dois ou mais parceiros (por exemplo, a participação nas refeições em família, a repartição dos produtos da caça coletiva ou o acesso livre às roças do chefe).

Decerto, haverá ainda outras definições a fazer ao longo do texto, das quais tratarei no devido tempo. Adianto apenas, pois este é um tema crucial para a etnologia ameríndia, o que entendo pela noção de vingança. Em sua etnografia dos Parakanã, uma sociedade tupi-guarani da Amazônia setentrional, Carlos Fausto (2001) reivindicou a rejeição da tendência a descrever a predação ameríndia na clave da reciprocidade. Mas se não reciprocidade, um ato capaz de implicar ou mobilizar outrem na condição de sujeito, então o quê? Ao examinar os temas da inimizade, do canibalismo e da afinidade e ainda as condições para o exercício da lógica guerreira, Fausto (op. cit. 322-333) utiliza-se do conceito de “*consumo produtivo*”, de talhe marxista, com o qual o autor tencionou marcar seu afastamento do clichê estruturalista (e maussiano) que equacionou a vingança e a guerra a modalidades de troca ou a relações simétricas entre inimigos. Para o autor, a guerra ameríndia seja antes um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo, na medida em que a morte do inimigo fornece corpos, nomes, identidades usados como princípios de estruturação social.

O ponto de partida de sua crítica, é claro, a proposição de Lévi-Strauss ([1942] 1976a: 327) acerca da positividade do fenômeno da guerra que, entre os Tupinambá,

servia aos ritos antropofágicos como “o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura”. Observa Fausto (op. cit.: 323), com muito acerto, que Lévi-Strauss, assim, não restringia a guerra a algum mecanismo de coesão social, à moda funcionalista, mas tomava-a enquanto relação. Porém, admoesta, invertendo a dominância entre termos e relações a interpretação estruturalista deslizou para “um englobamento da guerra pela reciprocidade ou, mais precisamente, pela sua redução à fórmula sintética do dom”. Enfim, uma modalidade particular de troca: de violência, de corpos, de vingança (ibid.: 323-324). A conversão da ação bélica ao discurso da troca simétrica, em grande medida, firmara-se a partir das próprias categorias nativas de vingança, que a designam como pagamento, retorno, equivalente, contrapartida e compensação, termos também comuns às formas econômicas de quitação de uma dívida (ibid.: 324-325). Para Fausto, contudo, o problema é que tal justificativa priva a guerra de sua dimensão política e ignora a “realidade fenomênica da vingança”. Pois, segundo ele,

“enquanto na troca de bens aquele que dá quer receber, na vindita o desejo se inverte e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento (isto é, sua própria morte).”

Ora, parece-me que o equívoco deste raciocínio deriva, precisamente, do pressuposto de que o princípio de reciprocidade, enunciado como uma condição geral e apriorística da sociabilidade, nos termos postos por Simmel, Mauss e Lévi-Strauss, dentre outros, haveria de estar confinado ao cálculo singelo das equivalências, à simetria *tout court* entre os que trocam ou aos valores morais e pressupostos culturais que motivam os sujeitos a dar, receber ou retribuir. De modo que, obviamente, não está em questão o temor à uma morte indesejada (o que, a rigor, não vale como uma verdade etnográfica insofismável, ao menos no caso dos orgulhosos cativos guerreiros tupinambá, cujo sacrifício no terreiro apresentava-se-lhes como honroso), mas antes o rancor profundo pela que já foi sofrida e que, ainda, mobiliza o desejo de vingança. Via de regra, as concepções mortuárias dos ameríndios creditam todo e cada óbito humano a um ato de predação, real ou suposto. De modo que, nas terminologias nativas, esta dívida a cobrar é designada como uma compensação ou uma

contrapartida.²⁰ Entre os Cinta-Larga, em particular, não há óbito que não se converta, de imediato, em acusação de homicídio e motivo para ameaças, ainda que dissimuladas. Inclusive, dos que morrem por doença ou de causa desconhecida, todas são atribuídas ou a envenenamento²¹ ou a agressão de seres sobrenaturais maléficos, os *pavo*.

O que importa, enfim, já o disse acima, é que a reciprocidade demanda o outro como sujeito. E neste sentido, nada é mais vigoroso, diz a etnologia ameríndia, que o ódio e o desejo de retaliação que tomam corpo nas expedições contra grupos inimigos ou tidos como tal, acusados de toda a sorte de agressões, mortes e feitiços... Destarte, quanto ao tema da vingança e da reciprocidade, devo corroborar a opinião sensata de Gouldner (1960: 172), fundada em fatos bem conhecidos:

"Historicamente, a mais importante expressão de reciprocidade homeomórfica [aquela na qual a equivalência significa intercâmbios ou iguais em espécie ou idênticos na forma] é encontrada nas normas negativas de reciprocidade, isto é, em sentimentos de retaliação onde a ênfase é situada não no retorno de benefícios, porém no retorno de danos, e é bem exemplificada pela lex talionis."

Uma última observação neste tópico, a respeito da relação entre a economia e as mudanças sociais. Entre os Siane da Nova Guiné, sabe-se que um dos efeitos mais notáveis da substituição de machados de pedra pelos de aço, notoriamente mais eficazes, foi a inesperada orientação de seus excedentes de tempo, não para ampliar os meios materiais de subsistência, mas para multiplicar as guerras, as festas e as viagens (Salisbury, 1962). Segundo Maurice Godelier (1988: 169-170), tais escolhas expressariam *"a estrutura profunda das relações sociais de uma comunidade primitiva e a hierarquia dos valores na qual essas relações se exprimem"*. Com efeito, a se considerar esta e outras tantas etnografias semelhantes, teremos que admitir que as mudanças e as perspectivas, que se abrem em contextos social e historicamente

²⁰ Na língua cinta-larga, vingar-se é "descontar" o dano sofrido, na tradução que hoje fazem da categoria *vepika* (vingar, descontar, retrucar). Assim, distinguem-na da dádiva (*nõ*, pagar) e do pagamento ou contrapartida (*vepinõ*, pagar).

²¹ Além de venenos que passavam nos olhos dos inimigos, cegando-os temporariamente, os Cinta-Larga conhecem ainda outros tipos mais letais (*posot*, "coisa ruim"), para adicionar à comida ou lançar na rede dos adversários ou seus filhos. Técnica quase restrita, portanto, aos comensais, é também uma forma de homicídio associada às mulheres - não apenas em razão da metonímia alimentar, antes por se tratar do único recurso a que elas têm acesso para eliminar rivais ou cônjuges indesejados. Sobre o uso de venenos pelos Cinta-Larga, ver Dal Poz, 1991: 60-61; Junqueira, 1981: 52; 2002a: 71-72.

distintos, nada mais representam que outras tantas ocasiões para a reprodução singular da própria socialidade.

Nas últimas duas décadas, como se verá, os Cinta-Larga envolveram-se no processo de extração dos recursos naturais existentes em suas terras, principalmente o ouro e a madeira. Este comércio e seus resultados, decerto, não estão desconectados das demais atividades produtivas ou rituais. Parece estratégico, assim, observar como aí se cruzaram fenômenos dos mais diversos níveis analíticos, tanto econômicos como históricos e culturais. A sugestão metodológica, mais uma vez, legou-nos Sahlins (1979: 232), para quem *"o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras relações e atividades"*. Este é, por hipótese, o lugar ocupado pela lógica da predação canibal.

Os campos de trabalho

Quando em 1980 alguns colegas da OPAN (Operação Anchieta, hoje Operação Amazônia Nativa) convidaram-me para uma expedição de reconhecimento às aldeias dos Cinta-Larga dos rios Branco e Guariba, no município de Aripuanã, Mato Grosso, jamais poderia imaginar que, mais de duas décadas depois, deles ainda estaria a me ocupar tão apaixonadamente. O projeto da OPAN, ao qual estive vinculado até fins de 1984, desenvolveu-se entre 1979 e 1987 e contemplava ações de saúde e apoio à regularização territorial. Em meio à desatenção da FUNAI, um garimpo de ouro funcionava há quatro anos na área Aripuanã.

O acesso às aldeias da área Aripuanã, quando não a pé desde Aripuanã (dois a três dias de caminhada), fazia-se de aeronave fretada até a pista do garimpo Ouro Preto (quinze minutos de voo, ou cerca de sessenta quilômetros) e, dali, algumas horas pelas trilhas, a depender da aldeia visada. Nos primeiros anos era impossível qualquer temporada mais longa nas aldeias: as crises de malária, o atendimento de índios enfermos, as reuniões e muitos outros incidentes ocasionavam saídas freqüentes. Ainda assim, a convivência nas aldeias e a participação nas atividades cotidianas proporcionou uma intimidade e uma confiança estreita entre indigenistas e comunidade, as quais me valem até hoje. Do ponto de vista etnográfico, entretanto, o desconhecimento antropológico e lingüístico não permitiu avanços maiores, embora muito do que sei sobre eles aprendi naqueles primeiros anos. É verdade que a fluência

na língua nativa sempre foi muito limitada. Mesmo porque os Cinta-Larga aprenderam muito depressa rudimentos de português, que atualmente todos os adolescentes e a maior parcela dos adultos falam de maneira razoável.

Em 1985, já no curso de mestrado em Antropologia Social (FFLCH/USP), procedi à coleta mais regular de dados etnográficos, em duas curtas temporadas em 1986. Em setembro de 1987, participei de uma grandiosa festa no posto Roosevelt, para a qual os Cinta-Larga da Serra Morena eram os principais convidados. Foi quando registrei a elaborada seqüência ritual que iria subsidiar a dissertação. Quando logo depois segui para Aripuanã, onde planejava um período de campo mais prolongado, fui impedido de ingressar na área indígena devido à reabertura do garimpo, ao lado do posto Rio Preto, que tinha o respaldo de funcionários graduados da FUNAI. Em torno do posto e do garimpo, então, concentrava-se quase toda a população da área Aripuanã, além de inúmeros visitantes.

As dificuldades que encontrei na pesquisa e a proibição de ingresso na área indígena, convém notar, eram então comuns a vários pesquisadores na Amazônia brasileira, principalmente na região amazônica. De maneira particular, porém, eu me encontrava duplamente referido pela proibição: como “antropólogo” decerto, mas também identificado enquanto “indigenista” da OPAN. Assim, alterei a estratégia da pesquisa, para cumprir minimamente seus objetivos, e permaneci na cidade de Aripuanã. Ali, na casa da OPAN, entrevistei-me seguidamente com os Cinta-Larga, que vinham nos aviões que atendiam os garimpeiros. Através deste expediente anotei relatos históricos e detalhes mitológicos, gravei narrativas de migrações, embates guerreiros e banquetes canibais, recolhi dados genealógicos e chequei a terminologia de parentesco, além de acompanhar os posicionamentos e reordenamentos políticos derivados da presença dos garimpeiros.

Por ocasião de uma perícia judicial motivada por atritos com fazendeiros invasores (Processo 17.452/86-V, proposto por *Liceu A. Veronese e Egídio Veronese*, na 2ª Vara da Justiça Federal, Seção do Estado de Mato Grosso), visitei a área Serra Morena em setembro de 1988. Em junho de 1989 estive em Riozinho, estado de Rondônia, onde entrevistei moradores da área Roosevelt sobre o esquema ritual da festa, guerras e canibalismo. E, em junho de 1992, no trajeto de uma visita aos seringueiros do rio Guariba, em companhia de pesquisadores do GERA/UFMT, ao passar por Aripuanã alguns rapazes cinta-larga colocaram-me a par das novidades: os moradores do posto Rio Preto cindiram-se em duas aldeias; o garimpo refluía, mas

uma estrada, contratada a madeireiros, ligava o posto à cidade; e um dos líderes adquirira uma casa de apoio na cidade.

Não retornei à região de Aripuanã senão em abril de 1998, já cursando o doutorado na UNICAMP, para uma nova fase de pesquisa de campo. Da mesma maneira que a anterior, nada convencional. À primeira vista, o modo de vida dos Cinta-Larga da área Aripuanã (e também das demais áreas) transtornara-se, em meio a um intenso comércio de madeira que subsidiava, sobremaneira, as atividades mais relevantes, os bens de consumo e equipamentos, o transporte e as instalações nas aldeias e na sede do município de Aripuanã. Todas as aldeias e postos ligam-se por estradas, a despeito das condições precárias no período chuvoso. Um trânsito contínuo de pessoas, que chegavam e partiam da cidade nas camionetes Toyota (cada aldeia possuía ao menos uma), movimentava as duas ou três casas que ali já dispunham. Os motivos, variados: comprar roupas, mercadorias e utensílios, comparecer a festas e discotecas, disputar torneios de futebol ou jogar sinuca e beber cerveja nos bares. Em outras viagens, mais prolongadas, seguiam para Juína ou Cacoal, em Rondônia, para visitas a parentes, negócios ou apenas passeios.

Na área Aripuanã havia, então, seis aldeias: no setor leste, as mais próximas da cidade, Taquaral, Bananal e posto Rio Preto; no oeste, as mais distantes, Cachoeirinha, Mineiro e posto Flor do Prado. Entre abril de 1998 e agosto de 2000, realizei então diferentes etapas de campo, alternando períodos na aldeia Taquaral, no posto Rio Preto e na cidade de Aripuanã. Nas primeiras três semanas de abril de 1998 dediquei-me a retomar os contatos com os Cinta-Larga na própria cidade de Aripuanã, onde me abriguei na casa da equipe do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Como não me comover com a saudação afetuosa dos mais velhos, passados tantos anos? Manifestei-lhes então meu desejo de visitá-los nas aldeias e, assim, aprender um pouco mais sobre eles. Aos poucos, fui mapeando a composição da população atual, identificando os jovens que conhecera ainda criança e listando todas as famílias. Obviamente, muitas das conversas giravam em torno do comércio de madeira.

Naqueles dias, em razão de uma crise conjugal que se converteu em conflito político, o chefe da aldeia Taquaral tencionava afastar-se por algum tempo de lá. Combinamos a sua viagem para Cuiabá, onde, por mais de vinte dias, com atenção e paciência para conversas e entrevistas, discorreu acerca de vários assuntos que interessavam ao projeto de pesquisa.

Entre maio e junho daquele ano, enfim, a primeira temporada na aldeia Taquaral e, entre agosto e setembro e em novembro, no posto Rio Preto. Estas estadias, contudo, nem sempre foram ininterruptas, pois vez ou outra se esvaziava a aldeia em razão de eventos ou negócios na cidade. Numa das vezes que os acompanhei, fomos participar da festa de inauguração do Hotel Primavera, no dia 13 de setembro, para a qual pediram aos Cinta-Larga que fizessem uma maloca no balneário à beira-rio.

Em 1999, passei apenas dez dias seguidos na aldeia Taquaral, entre março e abril. No entanto, foram muitas as semanas na própria cidade de Aripuanã, onde havia construído uma casa para receber informantes e amigos. Minha nova situação residencial, com efeito, permitiu-me tratar com reciprocidade as famílias cinta-larga que hospedavam-me nas aldeias. Em novembro daquele ano, conheci então as aldeias Cachoeirinha, Mineiro e posto Flor do Prado, no ensejo de uma perícia judicial (Processo 1997.36.00.004568-1, proposto por *Gilberto Soares Santos e outros*, na 1ª Vara da Justiça Federal, Seção do Estado de Mato Grosso) na região da confluência dos rios Capitão Cardoso e Roosevelt.

Entre julho e agosto de 2000, um rapaz cinta-larga aceitou auxiliar na transcrição e tradução de várias gravações, antigas e recentes, de histórias, mitos e cantos - esta foi, em todas as fases da pesquisa, a única ocasião em que contratei um informante. Em abril de 2001, acompanhei uma visita dos índios Enawene-Nawe (de língua aruak, das cabeceiras do rio Juruena) à aldeia Taquaral.

Em 2002, três curtas viagens a Cacoal, para uma assembléia da associação Pamaré e reuniões entre os líderes cinta-larga e representantes do Ministério Público Federal e da FUNAI, motivadas pelos conflitos decorrentes da exploração de diamante nos afluentes do rio Roosevelt, no interior do parque do Aripuanã. A possibilidade de fortuna rápida e a agitação aventureira atraíram para as redondezas do garimpo e das cidades vizinhas (Cacoal, Pimenta Bueno, Espigão d'Oeste) não apenas milhares de garimpeiros, empresários e contrabandistas, mas o grosso da população cinta-larga. Toda esta movimentação sugeria-me, assim, o fim do ciclo da madeira, protagonizado pela competição equilibrada entre os líderes de grupos locais.

As últimas atividades em campo foram as perícias judiciais no setor sudeste do parque do Aripuanã, na margem esquerda do rio Aripuanã (Processo 00.0001531-8, proposto por *Sady Domingos Rossetti e outro*, na 2ª Vara da Justiça Federal, Seção do Estado de Mato Grosso), e no setor sudoeste da área Aripuanã, na margem direita do

rio Roosevelt (Processo 96.0004524-0, proposto por *Marcia Sales Jacob Thomasi e outros*, na 1^a Vara da Justiça Federal, Seção do Estado de Mato Grosso).

Ao avaliar os resultados etnográficos obtidos nas várias etapas de campo, tendo presente as circunstâncias que conturbaram as várias áreas cinta-larga (garimpos e madeiras), não creio que houvesse uma maneira mais segura para um melhor desempenho da pesquisa. Ademais, parece neste caso bem oportuno o aforismo de Maturana, que acima comentei, sobre ser sempre um observador que diz o que é dito. Com efeito, a descrição etnográfica há de corresponder à natureza fragmentada e parcial da própria observação, das peregrinações que empreendi por múltiplos espaços sociais onde os Cinta-Larga habitam ou freqüentam: as aldeias, os acampamentos, as estradas e as cidades (casas urbanas, ruas, bares, lojas, parque de exposição...). Sem dúvida, o contexto e os métodos não poderiam ser senão atípicos. A começar pelo caráter irresoluto de nossas relações, que marca até hoje o meu lugar junto aos Cinta-Larga: ainda que tentasse cumprir minhas tarefas de pesquisa, no papel de "antropólogo", a expectativa deles continuou a ser a de uma atuação "indigenista", a função a que me associaram desde os tempos do projeto da OPAN. Nisto, não vi apenas desvantagens. Sobretudo, ao perceber que, dissolvidas a distância e a desconfiança, poderia usufruir a circulação livre e franca por todos os espaços sociais, desde a intimidade de suas famílias a uma tensa reunião de negócios com os madeireiros.

Dentre os instrumentos técnicos, destacaria o cadastro informatizado de dados genealógicos, que possibilitou a consulta ágil e o cruzamento de todas as informações coletadas e conferidas nas diversas etapas de campo e, primordialmente, o teste e a comprovação das principais hipóteses de trabalho. Optei pela construção de um banco de dados (no aplicativo Access, da Microsoft) em razão das dificuldades e da insatisfação causadas pelos intrincados e, muitas vezes, inúteis mapas genealógicos que adornam as boas monografias do ramo. Com um agravante no caso cinta-larga: a poligamia e, ainda mais, o casamento avuncular fazem com que as linhas oblíquas, que ligam os cônjuges entre si, interceptem seguidas vezes não apenas as linhas verticais de filiação, mas inclusive as linhas horizontais de germanidade. A exasperante tentativa de esboçá-las, devo dizer, resultou em mapas inteiramente indecifráveis. Em apêndice, para a consulta dos leitores, apresento um resumo do cadastro genealógico cinta-larga, com os dados básicos. A versão completa, da qual constam além dos vínculos genealógicos, os vários casamentos, as mudanças de residência e alguns

dados pessoais (nomes, local e data de nascimento e óbito, patrônimo), abrange a população atual e uma ou duas gerações passadas das áreas Aripuanã e Serra Morena, parte das da área Roosevelt e muito pouco das dos rios Eugênia e Tenente Marques, no parque do Aripuanã, totalizando cerca de oitocentos indivíduos registrados.

Sobre os grupos da família tupi-mondé, há pouco material etnográfico e nenhum esforço consistente de generalização. Talvez a presente investigação possa, a partir de um escrutínio detalhado do caso cinta-larga, contribuir nesta direção, ao verificar a pertinência do modelo estrutural acima evocado.

Dos Surui, os missionários do *Summer Institute of Linguistics* obtiveram alguns dados sobre organização social e parentesco (Bontkes & Merrifield, 1985). Betty Mindlin, que os pesquisou entre 1979 e 1983, descreveu o modo de vida Surui de maneira despretensiosa, ressaltando as formas de nomenclatura e a instituição ritual de “*metades*”, que dividiam o grupo entre “*mato*” e “*aldeia*” a cada estação seca (Mindlin 1985). Esta autora organizou, ainda, duas coletâneas de mitos, uma dos Surui (Mindlin et alii, 1996) e outra dos Gavião (Mindlin et alii, 2001), cujos temas e personagens parecem recorrentes, ou mesmo explicam passagens das demais mitologias. Destas, Lars Løvold (1987) já havia descrito e comentado o episódio central do enclausuramento da humanidade na montanha de pedra.

Acerca dos Zoro, Gilio Brunelli (1989) estudou-lhes a farmacopéia, as concepções de saúde e doença e as transformações que este sofrera em contato com a medicina ocidental. O mesmo autor já havia abordado outras questões relevantes, em particular um ensaio de etnohistória, no qual a narrativa de guerras e migrações põe em questão a identidade dos grupos locais zoro (Brunelli, 1986). E Sophie Cloutier (1988) analisou o processo de conversão destes índios ao evangelismo.

No que tange à etnografia cinta-larga, a pesquisa de Carmen Junqueira na área Serra Morena, a partir 1979, infletia sua preocupação com a política indigenista em curso, ou seja, as relações do Estado brasileiro com as populações indígenas, como indicam alguns de seus artigos (Junqueira 1984; 1984-85; 1987). Correlato a este enfoque, a autora acompanhou os impactos sobre a população indígena da implantação do Programa Polonoroeste, apontando os principais problemas e avaliando o desempenho do órgão indigenista oficial (Junqueira & Mindlin, 1987). Quanto a outros resultados de sua pesquisa, a autora esboçou um quadro da vida cotidiana, destacando ali as relações de gênero (caça e coleta, composição dos grupos, socialização dos membros, regras de casamento e relações entre os grupos locais;

Junqueira, 2002a; 2002b). E Priscilla Ermel (1988) estudou sua musicologia na área Roosevelt, contrapondo o momento artístico contemporâneo à expressão sonora dita “*primitiva*”. A autora descreve as formas e instrumentos musicais, bem como analisa os significados e contextos da musicalidade cinta-larga. A importância deste estudo equivale, decerto, à dimensão que a expressão musical ocupa nesta sociedade: os instrumentos e os cantos servem ali a uma verdadeira linguagem social, são signos das partições da sociedade (indivíduos, gêneros, idades, grupos) e veículo dessas relações. Merece destaque, ainda, a singular coletânea de mitos e histórias narrados por Pichuvy Cinta Larga (1988 – de agora em diante, citado como Pichuvy, 1988), de grande valia na interpretação e comparação com outras versões coletadas.

Por último, os meus próprios trabalhos, dos quais, nesta tese, aproveitei profusamente dados e idéias (Dal Poz, 1991; 1993; 1998). Da dissertação de mestrado, o modelo ritual da festa encenada pelos Cinta-Larga, um momento de singular integração social que conjuga ordens e atividades diversas e articula indivíduos, grupos e categorias (Dal Poz, 1991). O programa ritual põe em cena um anfitrião e os convidados de outras aldeias, os quais são posicionados numa relação virtual de afinidade, dramatizando uma seqüência extensa de trocas, particularmente de alimentos por artefatos. Uma sociologia das festas mostraria, outrossim, que seus circuitos estão correlacionados a uma rede de casamentos e de alianças políticas.

No artigo publicado na *Revista de Antropologia* discuti as simetrias existentes entre o ritual e a mitologia (Dal Poz, 1993), de modo a argumentar que o tema da “*animalização*”, notadamente, responde a situações de ausência ou recusa de reciprocidade, afirmando dessa maneira um princípio de equivalência entre “*comestibilidade*” e “*hostilidade*” ou, em outros termos, entre a caça e a guerra. Destarte, os inimigos seriam distinguidos por uma relação alimentar, a predação canibal, e com isto inscritos simbolicamente no domínio da animalidade.

Por sua vez, no artigo de 1998, descrevi os eventos históricos que envolveram os Cinta-Larga e os “*civilizados*”, mostrando que estes, precisamente, foram percebidos como “*inimigos entre outros inimigos*”, e assim determinados globalmente pelo canibalismo (Dal Poz, 1998). No modelo sociológico, portanto, os civilizados ocupavam um lugar governado pela predação e marcado por uma relação alimentar. A estratégia considerada pelos Cinta Larga, com vistas à aquisição das ferramentas, necessariamente, acarretou-lhes o deslocamento simbólico e, por isso, os gestos que consolidaram os primeiros contatos foram marcados por uma nítida etiqueta ritual,

para assim transmutar tais adversários e assim incorporá-los em uma nova posição no circuito de trocas.

Ao lado das pesquisas etnográficas, examinei ainda uma vasta documentação sobre a região de Aripuanã e os grupos indígenas que aí habitam, ou habitavam, disseminada pelo noticiário jornalístico e nos relatórios administrativos, em particular oriundos do extinto SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). A utilização dessas e outras fontes documentais objetivou uma demarcação prévia dos eventos históricos, revelando o avanço das frentes pioneiras, a atuação das agências governamentais, a ocupação rural e urbana, bem como a ação decidida dos Cinta Larga em todos os momentos.

Para isso, servi-me dos acervos existentes em Cuiabá na OPAN, no Rio de Janeiro no Museu do Índio e em Brasília no Setor de Documentação da FUNAI, que complementaram um arquivo pessoal coligido aos poucos. Dentre as atividades de pesquisa programadas, com o auxílio do bolsista Uirá Schroeder, procedeu-se ao fichamento (e à organização de um banco de dados, em Access) da coleção de notícias e reportagens de jornais e revistas sobre a região em foco, que cobre o período de 1952 aos primeiros meses de 2003, com mais de mil referências. Nos últimos anos, a consulta fácil ao noticiário via internet tornou conveniente o arquivamento das referências integrais. Embora as fontes jornalísticas nem sempre sejam suficientemente confiáveis, o que exige uma crítica específica e minuciosa, trazem contudo uma contribuição fecunda e, por vezes, decisiva.

Duas últimas questões. Devo admitir que, em grande medida, a visão geral que esta tese comporta está atrelada às opiniões que os homens cinta-larga expressaram em conversas e entrevistas, ao lado das observações do próprio antropólogo. É bem verdade que privei da estima de velhas senhoras e de crianças, e que algumas mulheres dispensaram-me informações valiosas, em particular as de parentesco. Mas foram poucas as ocasiões nas quais a minha indiscrição, de fato, devassou-lhes o acanhamento e o silêncio, modos costumeiros diante de estrangeiros. De modo que, ao evitar entrar no mérito da disputa acerca da existência de pontos de vista socialmente qualificados segundo diferenças de gênero, não tenho outra alegação que a minha insuficiência etnográfica no tema.

Por fim, resolvi-me por preservar o anonimato não apenas dos informantes, mas de todos os indivíduos cinta-larga (exceto os narradores de mitos e histórias), que serão citados apenas pela indicação do sexo e de um número seqüencial, tal qual estão

relacionados no cadastro genealógico em apêndice. De modo que, M-1218 é um homem, sob o número 1218, e F-1367, uma mulher sob o número 1367. Por um lado, embora sejam exemplos indispensáveis aos meus argumentos, não vejo motivos para expor a intimidade de indivíduos e famílias ou nomear os oponentes de disputas internas. Por outro, se entendo corretamente o código de ética dos antropólogos, há de se evitar eventuais retaliações em razão da suspeita de envolvimento da comunidade alvo da pesquisa em conflitos violentos ou atividades consideradas ilegais. Confesso que, ao delinear o plano da tese, seduziu-me inicialmente o estratagema de Margaret Mead (1966) no estudo que realizou em 1930, sobre as mudanças culturais entre índios do vale do Mississippi, no estado norte-americano de Nebraska - para proteger a privacidade de seus informantes, disfarçou sob o pseudônimo de "Antler" a verdadeira identidade dos célebres Omaha. Desisti logo, todavia, ao percebê-lo como mais um irrisório segredo de polichinelo.

Nota sobre a grafia

Uma análise fonêmica da língua cinta-larga deve-se ao casal de missionários Sandberg (Sandberg & Kingston, 1977). No livro de leitura de professores e alunos organizado pelo pastor Ismael Tressmann (2002) encontra-se uma proposta de grafia mais escoreita. Preferi, no entanto, para a mercê dos leitores, uma adaptação ainda mais ajustada à ortografia do português, afora os aspectos que assinalo a seguir. Embora a língua Cinta Larga seja tonal, os tons alto e baixo não foram marcados, já que o contraste fonêmico não parece indispensável, exceto em poucas situações.

Os termos em língua cinta-larga (no texto em *itálico*, exceto os nomes próprios), foram grafados segundo a quadro fonético abaixo, tendo presente as seguintes considerações: as consoantes /b/, /d/, /z/, e /g/ no começo de palavra soam, respectivamente, como *mb*, *nd*, *nz*, e *ng* (em português, nas palavras "bamba", "tenda", "cinza" e "tanga"); a oclusiva alveolar /t/ no final de palavra, como *r* ou um *tap* alveolar, se a palavra seguinte inicia com vogal; a fricativa bilabial /v/ tem o som próximo do *w*, no inglês "water"; a pronúncia da fricativa alveolar /s/, mais adiantada, está a meio caminho entre as correspondentes em português e espanhol, "sapo" e "paso"; a palatal /j/ realiza-se sob formas que variam bastante: *dj* (ou *nj* no início de palavra), como em "djia", no falar carioca, *nh* em contextos nasais, em "cunhã", e *i*,

uma semivogal, no final de sílaba; e a vogal central /y/, assemelha-se às assim grafadas nas línguas tupi-guarani, embora mais suave, como o inglês “bɪrd”.

<i>Consoantes</i>			bilabial	alveolar	palatal	velar	glotal
oclusiva		surdas	p	t		k	'
		sonoras	b	d		g	
nasal			m	n			
fricativa	planas		v				
	côncavas	surdas		s	x		
		sonoras		z	j		
lateral				l			
vibrante	simples			r			

<i>Vogais</i>	anterior	central	posterior
fechada	i ĩ	y ŷ	
média	e ě		o õ
aberta		a ã	

A SUBSTÂNCIA E A FORMA

“De onde era que o Dito descobria a verdade dessas coisas? Ele estava quieto, pensando noutros assuntos de conversa, e de repente falava aquilo. – ‘De mesmo, de tudo, essa idéia consegue chegar em sua cabeça, Dito?’ Ele respondia que não. Que ele já sabia, mas não sabia antes que sabia. Como a respeito de se fazer promessa. O Dito tinha falado que em vez d’a gente só fazer promessa aos santos quando se estava em algum aperto, para cumprir o pagamento dela depois que tivesse sido atendido, ele achava que a gente podia fazer promessa e cumprir antes, e mesmo nem não precisava d’a gente saber para que ia servir o pagamento dessa promessa, que assim se estava fazendo...”
João Guimarães Rosa, “Campo geral”

Peças e pedaços

Foco de controvérsias etnográficas e de embaraços metodológicos, o casamento avuncular ocupa uma posição algo *sui generis* nas teorias do parentesco, seja as enraizadas em fatos sul-americanos seja alhures. Grosso modo, ocorre que as relações labirínticas que implica não se adstringem, não por extenso, aos modelos que ali vigoram. Ou sobram como resíduos em contextos adversos ou são redundantes, quando emparelhadas a fórmulas mais ou menos convergentes. Caso exemplar, dentre outros, a monografia pioneira de Peter Rivière (1969) sobre os Trio (Tiryo, dizem no Brasil): ali e noutras sociedades guianenses, as eventuais escolhas conjugais em níveis genealógicos²² distintos encontram-se encapsuladas sob uma mesma equação bilateral

²² Neste trabalho, “nível genealógico” e “geração” são sinônimos; designam o parâmetro de distância linear com referência a um ancestral imediato. Rivière (1969: 67), todavia, preferiu a primeira expressão, de modo a destacá-la de nossa própria noção de geração, uma coorte de mesma faixa etária. Ainda que não haja adotado esta solução vocabular, é evidente que em sociedades que permitem o casamento poliginico alguns filhos de um mesmo homem (e de diferentes esposas) pertencerão a faixas etárias muito afastadas (Henley, 1983-84: 156). Devo ressaltar, também, a pouca nitidez das marcas geracionais em sociedades que

de primos cruzados, de modo a reiterar a aliança ideal entre categorias afins. Diante da fórmula oblíqua, há que se admitir, parece inevitável que os dados se embaralhem e que embaralhem, ao mesmo tempo, as nossas próprias categorias nativas.²³ Sob certos aspectos, com efeito, o chamado privilégio avuncular faz de um tio materno uma espécie de cunhado, para em seguida convertê-lo em sogro; e de um sobrinho, um cunhado e um genro (ver Diagrama Avuncular, adiante).

No âmbito das operações que se efetivam a partir de tal prescrição, a qual intitularei de sistema mondé,²⁴ tais figuras prototípicas da afinidade cruzam-se necessariamente uma e outra vez, o que lhes confere significados cambiantes, de apreensão incerta. Tema do presente capítulo, a análise do sistema mondé permitirá que se especifique, no plano do parentesco, o modelo cultural orientado pela reciprocidade assimétrica e desigual que esta tese coloca em questão. Para o caso cinta-larga, o avunculado apresenta-se como a expressão local desse regime de troca, cuja forma mais geral é a predação canibal.

Os embaraços analíticos, no que diz respeito à assimetria avuncular, é verdade, não são recentes. Para a notável correspondência entre os termos *avus* (avô paterno) e *avunculus* (tio materno) no latim e noutras línguas indo-européias - uma equivalência corriqueira em nomenclaturas avunculares - Émile Benveniste ([1969] 1995: 223-231) não logrou senão um expediente extra-filológico, uma suposta união entre supostos primos cruzados, capaz de provocar o deslizamento do sentido de *avus* para designar também o tio-avô materno (no diagrama bilateral o pai do pai é, ao mesmo tempo, o irmão da mãe da mãe) e, deste, derivar para seu filho, o tio materno (*avunculus*, o “pequeno *avus*”). Ao lingüista não ocorreu cogitar sobre a prevalência, em tempos pretéritos, de uma possível via transgeracional na eleição de cônjuges. Sequer para elucidar o sentido original do par sogro/sogra, quando, aturdido, deixou sem solução o fato de que em vários vocabulários indo-europeus o termo masculino

prescrevem o casamento avuncular, dado que a sobreposição genealógica corresponde a uma operação intrínseca ao sistema. Portanto, se necessário, explicitarei no texto se duas ou mais pessoas com idades próximas pertencerem a uma mesma “faixa etária”.

²³ De certa maneira, estamos diante de um típico problema juralista, acerca dos critérios para o acolhimento do casamento intergeracional, numa dada sociedade, enquanto uma verdadeira “instituição social”. Para os estudos guianenses, o ponto foi discutido por Henley (1983-84: 159-160).

²⁴ Ao denominá-lo de “sistema mondé”, nada mais me ocorre que o reconhecimento, tardio é verdade, do registro pioneiro de uma terminologia de parentesco da família tupi-mondé, os “graus de parentesco” coletados pela lingüista Wanda Hanke. Em fins dos anos 1940, a lingüista visitou às margens do rio Guaporé algumas famílias remanescentes dos Mondé (Salamã ou Sanamãika), removidas desde o alto Pimenta Bueno pelo Serviço de Proteção aos Índios (Hanke, 1950; Lévi-Strauss, 1955: 380-384).

(da forma arcaica *swekuros*) é, provavelmente, um derivado composto de *swe*, “o mesmo do nome da irmã”, e *kúrios*, “senhor, aquele que tem a autoridade” (ibid.: 249-250). Em termos literais, aos nossos antepassados o sogro figurava como o senhor ou o marido da irmã de ego, o que nos remete, novamente, a uma equação de talhe avuncular, na qual a esposa é, também, a filha da irmã de ego. Haveria, ainda, na nomenclatura indo-européia, outros indícios da prescrição oblíqua. A variação entre os termos para “neto” e “sobrinho” (para ambos, a forma *nepos* em latim) sugere uma disposição simétrica àquela entre *avus* e *avunculus*. Da mesma forma, a ausência de “uma designação indo-européia” para a posição de “primo”, que o autor considerou impossível de se restaurar mesmo parcialmente (ibid.: 206, 231-233), um contra-argumento à hipótese de um remoto casamento preferencial isogeracional. Tais pontos, como espero, serão melhor esclarecidos nos tópicos seguintes, onde discuto os dados do parentesco cinta-larga.

Surpreende-nos, ademais, que as etnografias sul-americanas tenham observado, também, tão excessiva cautela neste tópico. A despeito da proeminência do casamento com a filha da irmã entre os tupis litorâneos e outros povos, atestada desde os primórdios do século XVI, jamais se lhe admitiu uma feição singular ou a motivação endógena. Quando muito, sob um viés utilitarista, um estratagema para minimizar as obrigações do serviço-da-noiva ou evitar uma indesejada residência uxorilocal, no caso dos caribes guianenses (Henley, 1983-84: 177-179) e dos antigos tupis da costa (Wagley & Galvão, 1946: 5; Watson, 1952: 35). Sob certos aspectos, há de se ponderar, a reticência viria das próprias sociedades que o praticam, entre as quais, por vezes associado a formas patrilineares mais ou menos vistosas, o avunculato assume uma função apenas vicária ou acessória no jogo matrimonial. Esquadrinhando os fatos guianenses, Henley (1983-84: 160) constatou que, embora disseminado nas sociedades da região, em nenhuma delas “*tal forma de casamento parece ser percebida sob uma luz claramente positiva*”. Exemplo dessa atitude ambivalente, entre os Piaroa, de acordo com Overing Kaplan (1975: 133-134), tem-se o casamento em gerações adjacentes como uma aliança entre cunhados (na nomenclatura piarua, marido e sogro afirmam-se como *chisapo* entre si). Também para os Waimiri-Atroari, entre os quais o casamento avuncular seria “*formalmente idêntico ao de primos cruzados, uma vez que, em ambos, como se diz, 'nada acontece'*” (Silva, 1993: 316) - ou seja, não implicam na reclassificação de relações de afinidade ou de consangüinidade entre os indivíduos envolvidos.

Já os Trio, não obstante suas regras convencionais de casamento admitam parcialmente a união oblíqua, demonstram certa hesitação frente a classificações equívocas, quando de fato ocorre. No que diz respeito à posição de filha da irmã do pai, esta pode ser classificada ou na categoria *mankho* (que inclui as posições M, MZ e FZD, entre outras) ou na categoria *emerimpa* (FZD, MBD e ZD, entre outras).²⁵ Mesmo assim, diz Rivière:

"Os Trio não percebem qualquer contradição aqui pela simples razão de que dois níveis diferentes estão envolvidos, um do pensamento e outro da ação. Primeiro, há o ideal que prescreve casamento com uma emerimpa e que é expresso em termos de categoria. Segundo, a prática individual que está em harmonia com a prescrição ideal porém é expressa em termos genealógicos, e reflete a escolha individual" (Rivière, 1969: 143).

Enfim, seja a idiosincrasia dos nativos ou, talvez, de seus antropólogos, o fato é que as descrições etnográficas das terras baixas sul-americanas, notadamente tupi e caribe, tenderam a encobrir as mais óbvias implicações terminológicas e matrimoniais das soluções avunculares.

Nos termos da teoria da aliança, como se sabe, o patrilaterato e o avunculato foram tidos como procedimentos que reiteravam uma atitude ávida e individualista nos negócios matrimoniais. No plano exclusivo do parentesco, significariam a presunção malograda de fórmulas mais amplas de integração social. Isto porque, diz Claude Lévi-Strauss:

"não consegue jamais fazer senão um edifício precário, construído com materiais justapostos, sem obedecer a nenhum plano de conjunto, exposto, por sua textura discreta, à mesma fragilidade que a de qualquer uma das pequenas estruturas locais que, em definitivo, o compõem. Se preferirmos outra imagem, poderemos dizer que o casamento com a filha da irmã do pai [e com a filha da irmã, subtende-se] opõe-se às outras formas de casamento entre primos cruzados do mesmo modo que uma economia fundada sobre a troca à vista se opõe às economias que praticam operações a prazo" (Lévi-Strauss, 1982: 491).

Neste sumário engenhoso de *As estruturas elementares do parentesco*, à parte os ruídos economicistas, o autor enfatiza uma de suas proposições centrais, o contraste entre a *"troca restrita"* (casamento bilateral de primos cruzados) e a *"troca generalizada"* (casamento com a prima matrilateral), de um lado, e a *"troca*

²⁵ Utilizo, por comodidade, as abreviações da notação inglesa para as posições genealógicas: F = pai; M = mãe; S = filho; D = filha; B = irmão; eB = irmão mais velho; yB = irmão mais novo; Z = irmã; H = marido; W = esposa; C = filhos de ambos os sexos. E para termos compostos, leia-se: MB = irmão da mãe; FM = mãe do pai, FZD = filha da irmã do pai, etc.

descontínua” (resultado das opções patrilinear e avuncular), de outro. Aquelas, governadas por regimes de confiança de longo prazo, concorrem para a constituição de estruturas globais de reciprocidade; esta, açodada pela exigência de que se saldem prontamente as dívidas contraídas, fragmenta-se em estruturas locais repetitivas e quase inertes.

De maneira que as preferências matrimoniais, que mobilizam expectativas conflitantes de conduta recíproca (a confiança de longo termo ou a cobrança imediatista), são por isso capazes de afetar desigualmente a configuração dos sistemas sociais em que se inserem. Em poucas palavras, aos ciclos mais longos, por princípio, corresponderiam formas sociais mais ajustadas e estáveis. Caso contrário, quando a esposa recebida por ego é, tão-somente, uma contrapartida pela irmã do pai ou pela própria irmã de ego, então o casamento não seria mais que um ato de restituição, aprisionado num ciclo de alcance limitado ou curto, que não se conecta a atos de troca sucessivos (ibid.: 487).

Questão por vezes relegada pelos comentaristas da obra lévi-straussiana, as premissas sociológicas de sua tipologia das estruturas elementares do parentesco. A arquitetura dos *constructos* acima evocados - em poucos traços, um conjunto ordenado versus um amontoado de elementos disformes - não nos deve causar estranheza, todavia. À primeira vista, não mais que uma translação, para o domínio do parentesco, da célebre distinção de Émile Durkheim ([1893] 1911) entre as duas formas antagônicas de sociabilidade, uma engendrada pela “*solidariedade orgânica*” e outra pela “*solidariedade mecânica*”.²⁶ Aquela, expressão da própria divisão social do trabalho, que responde pela integração de um sistema de funções diferenciadas; já a segunda, uma justaposição de elementos análogos ou similares, dispostos num coletivo homogêneo que deve sua coesão a mecanismos associados a uma dimensão extrínseca. Esta última, exemplificam-na as sociedades australianas, examinadas por Durkheim ([1912] 1985) em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*: o sistema totêmico, que segmenta a totalidade social, exprime-se num plano que lhe é exterior, de crenças e rituais, de pensamentos e experiências religiosas de indivíduos e

²⁶ Abstraída do esquema evolucionista no qual foi originalmente pensada por Durkheim, é óbvio, a distinção que subjaz à análise estrutural do parentesco, entre uma sociabilidade “*mecânica*” e outra “*orgânica*”, retém apenas os seus traços formais, a oposição que existe entre um conjunto amorfo de elementos justapostos e um todo ordenado de partes interligadas. Os autores que sublinharam a veia durkheimiana d’*As estruturas elementares de parentesco*, consignaram-na à preocupação de Lévi-Strauss com a “*integração morfológica da sociedade*” (Viveiros de Castro, 1993: 152).

coletividades. Em lugar de funções integradoras, ou a interdependência das partes, que a divisão social do trabalho *tout court* imediatamente promove, a unidade analítica do tipo mecânico remete a um plano diverso do que está sob julgamento - donde a natureza distinta (primitiva) do coletivo que ali se sedimenta.

Numa alusão direta à matriz durkheimiana, levada a efeito no capítulo final d'As *estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (op. cit. 524-525) salienta os traços diacríticos de dois tipos de vínculos, aquele entre irmãos (solidariedade mecânica), mais próximos uns dos outros por suas semelhanças, e aquele entre cunhados (solidariedade orgânica), solidários e interdependentes, "*porque se completam e possuem, um para o outro, uma eficácia funcional*". De modo que, como também para Durkheim, somente o último promoveria "*uma integração do grupo em um novo plano*", uma totalidade efetiva na qual as partes estão correlacionadas segundo uma ordem determinada.

Outras ressonâncias do esquema sociológico, talvez menos essenciais, anunciam-se entretanto na abordagem estrutural do parentesco. Enquanto Durkheim dividiu na solidariedade mecânica a forma de sociabilidade que caracterizaria as sociedades primitivas, Lévi-Strauss (op. cit.: 491) ressaltou os "*caracteres primitivos*" que persistiriam na troca descontínua, em particular na modalidade avuncular (casamento oblíquo). Decerto, não devido a uma anterioridade cronológica, antes em razão de sua índole regressiva e fragmentária, cujos indícios seriam o pleito acerca de uma possibilidade futura incerta e o fechamento abrupto do ciclo matrimonial. Daí que, observa o autor, "*a perspectiva oblíqua acarreta[ria] perpétuo desequilíbrio, pois cada geração tem de especular sobre a geração seguinte, porque, em sua própria geração, foi lesada pela geração precedente*" (ibid.: 490; grifos meus).²⁷ A incerteza quanto aos resultados efetivos da sucessão geracional (a prole futura, a ser gerada a partir da conjunção matrimonial), depreende-se do argumento acima, explicaria a desconfiança e o imediatismo que informam a conduta dos parceiros da troca avuncular e deterioram os laços de solidariedade construídos a cada geração.

²⁷ Convém dizer que, a despeito da ênfase na integração sociológica que reconhecemos na tipologia estrutural do parentesco, é o tema do "*perpétuo desequilíbrio*", porém, que atravessará as fases seguintes da obra lévi-straussiana. De maneira sutil, na interpretação do ternarismo subjacente às organizações dualistas do Brasil central, que opõem a estática do dualismo diametral à dinâmica do dualismo concêntrico (Lévi-Strauss, [1956] 1975c). Mas, sobretudo, na riqueza analítica de *Mythologiques* e, também, em *História de lince* (Lévi-Strauss, [1991] 1993).

Ao contrário, a reiteração e a extensão das trocas contínuas deveriam conduzir a um estado de equilíbrio. Em condições normais, sob o princípio de reciprocidade que Lévi-Strauss postula, bastaria que a cada pessoa de uma dada geração houvesse, em sua própria geração, alguém de outro sexo para desposar. Segundo uma espécie de lei de compensação (ou de equivalência recíproca), encarregada de ajustar a oferta e a procura em um mesmo nível geracional, *"o grupo que adquiriu deve devolver e o que cedeu pode exigir"* (ibid.: 177) - nem que não se devolva diretamente a quem cedeu, nem se o exija de quem adquiriu. Para cada irmã ou filha cedida haveria a contrapartida de uma irmã ou de uma filha, numa espécie de jogo de soma zero. Condição mínima de reprodução do sistema matrimonial, a equivalência genérica entre a irmã ou filha cedida e a esposa recebida, na verdade, ensejou a generalização do conceito de reciprocidade, de maneira a abranger as trocas indiretas, as que não confundem os doadores com os tomadores nem permutam as mulheres entre si. Deste ponto de vista, somos levados a tomar a instituição matrimonial segundo um modelo de caráter funcional, e absolutamente sincrônico, uma totalidade formada pelas relações (de troca de mulheres) entre as partes (doadores/tomadores) que a integram.

No entanto, o casamento com a prima cruzada matrilateral e o casamento com a prima cruzada patrilateral, embora ambos assimilados à troca generalizada, não resultam em configurações de mesma envergadura: apenas o primeiro possuiria os requisitos essenciais de uma fórmula global de sociabilidade (uma estrutura aberta que se conecta a estruturas de mesmo tipo). A forma patrilateral, ao invés, importaria em uma estrutura fechada: *"no interior da qual inicia-se e termina um ciclo de troca, a saber, uma mulher é cedida à geração ascendente, uma mulher é adquirida na geração descendente, e o sistema recai num ponto inerte"* (ibid.: 487). Ou seja, embora cada grupo seja doador para um outro e tomador de um terceiro, tal distinção de funções não se conserva de uma geração à outra, o que faz com que o fluxo de mulheres cedidas como esposas inverta-se continuamente (e cada unidade de troca, ao cabo de duas gerações, seja tanto doadora como tomadora com relação a uma outra).

Sob tal perspectiva, que acentua um *télos* de integração social de lastro durkheimiano, as modalidades de troca matrimonial (direta, indireta; contínua, descontínua) poderão ser, enfim, comparadas entre si, de acordo com suas respectivas implicações estruturais (ciclos longos ou ciclos curtos). É diante desse quadro que a reivindicação *"prematura"* da filha da irmã pelo tio materno ou por seu filho, senão como um paroxismo, surge então como uma sociabilidade desviante ou estéril. Para

Lévi-Strauss, num sentido tanto lógico quanto psicológico, a forma patrilateral e o privilégio avuncular representariam “*a mais simples e grosseira realização concreta do princípio de reciprocidade*”, uma forma “*abortada*” ou “*anã*”. Incapaz de se estender solidariamente em ciclos mais amplos, tais trocas descontínuas tão-somente promoveriam a justaposição de estruturas locais fechadas, reunidas em “*uma unidade fictícia, feita de peças e pedaços*” (Lévi-Strauss, *ibid.*: 488, 491).

Retornemos, por um instante, ao habitual ponto de partida da lição estruturalista: os sistemas de parentesco, primariamente, engendram possibilidades ou interdições matrimoniais ao definir as categorias que as regulam. Trata-se, nesta assertiva, das estruturas elementares, aquelas que permitem determinar os cônjuges a partir de relações ou de classes, segundo critérios adstritos ao parentesco, e que assim funcionam como um instrumento para um fim determinado, ou, nas palavras de Lévi-Strauss (1966), “*um agente operador num sistema de trocas matrimoniais*”. Não obstante as restrições interpostas à validade de uma teoria geral da aliança matrimonial (entre outros, Needham, 1958; e, principalmente, Dumont, 1975), no caso do estudo do parentesco cinta-larga não encontro motivos para recusar esta dupla, e necessária, determinação: de um lado, a admissão da troca como fundamento universal da vida social; e de outro, a existência de regimes particulares de reciprocidade.

O que nos levará à conclusão, por conseguinte, de que entre os modelos teóricos e os sistemas empíricos a distinção seria antes de grau que de natureza. Significa dizer que o que as teorias antropológicas descobrem, substancialmente, correlaciona-se às próprias teorias nativas subjacentes, na medida em que “*os modelos não existem apenas na mente dos antropólogos, mas são encontrados na dos próprios nativos e de forma bem mais consciente do que uma evidência superficial faria crer*” (Lévi-Strauss, 1966). Trata-se, nestes termos, de inventariar as idéias e as atitudes que constituem as relações de parentesco e as práticas matrimoniais entre os Cinta-Larga, com atenção ao que ali se troca, como se troca e com quem se troca. Em termos apropriados, será preciso indagar acerca da natureza das distinções entre homens e mulheres e entre consangüíneos e afins, as modalidades e os graus de intercâmbio e as unidades sociais nele envolvidas.

Este é o objetivo principal do presente capítulo, no qual destaco os princípios básicos do sistema aqui em questão: a equação avuncular, o cálculo consangüíneo, a composição patrilocal e a segmentação agnática. De início, apresento alguns pontos

teóricos e etnológicos, que considero relevantes para fundamentar os argumentos que se seguem, em favor de um estatuto próprio para a fórmula avuncular, uma estrutura de reciprocidade determinada tanto pelo dimorfismo sexual (a distinção de gênero) quanto pela sucessão geracional (a reprodução biológica). Uma leitura preliminar das narrativas míticas buscará, o quanto possível, oferecer alguns elementos essenciais para refletir acerca destes princípios de diferenciação.

Modelos e variantes

Um fato intrigante: os autores que trataram da questão foram unânimes em duvidar da existência de uma regra prescritiva de casamento avuncular, a não ser em contextos compósitos, na condição de uma dentre outras alternativas prevalentes. No inquérito acerca do tema nas sociedades guianenses, por exemplo, Henley (1983-84: 161) não encontrou qualquer “*exemplo empírico*” de um sistema baseado exclusivamente no casamento intergeracional. O que leva a supor, diz o autor, uma anterioridade histórica e morfológica do sistema de casamento de primos cruzados em face do casamento com a filha da irmã, o qual não passaria assim de um “*acréscimo*” - não sem conseqüências, porém, porque transtorna e confunde as categorias bilaterais.²⁸ No mesmo sentido, Viveiros de Castro & Fausto (1993: 153) afirmaram desconhecer sistemas “*puros de 'aliança prescritiva' patrilateral ou avuncular*”, posto que o casamento avuncular acontecia sempre em “*um meio bilateral que permite o casamento com a FZD e de todo modo não pode excluir a MBD*”.

Parece verossímil, em muitos casos, a assimilação dos casamentos intergeracionais às equações bilaterais de primos cruzados; noutros, no entanto, talvez devêssemos desconfiar, por prudência, ou da acuidade etnográfica ou do rigor analítico com que foram discutidos. As notas sobre um pequeno grupo tupi-kawahib do alto rio Machado (atual estado de Rondônia), cuja aldeia Lévi-Strauss (1958) visitou durante a expedição de 1938, trazem um mote para as minhas dúvidas.

²⁸ Sob o mesmo argumento, Fausto (1991; 1995) pretendeu resolver as ambigüidades terminológicas e matrimoniais dos sistemas avunculares documentados entre os Parakanã e outras sociedades tupi-guarani da Amazônia setentrional. A conjectura histórica de Henley (1983-84) para o caso caribe, desta feita, converteu-se em perspectiva metodológica, como discutirei adiante. Solução curiosa, pois a contrapelo da hipótese aventada por Lévi-Strauss para uma questão análoga, a das formas de organização social: “*o 'núcleo' ternário poderia não somente ser mais simples de um ponto de vista lógico, mas também mais antigo que o 'revestimento' binário que o recobre*” (Lévi-Strauss, [1960] 1976b: 82).

Embora a genealogia que ali obteve não trouxesse “*exemplos claros*” de casamento entre primos cruzados e, ainda, sequer o vocabulário um termo para designá-los (ibid.: 328-330, 338), obstinadamente Lévi-Strauss apontou-os como cônjuges preferenciais, ao passo que à escolha oblíqua, que tanto era praticada como proclamada por aquele grupo tupi-kawahib, imputou-lhe a sina de um recurso fortuito ou secundário. Menos que uma modalidade específica de matrimônio, o privilégio avuncular pareceu-lhe exorbitante, um paradoxo para a teoria patrilinear de filiação dos tupis - porque, diz o autor, se o tio materno pudesse reivindicar a filha da irmã para esposa, então a autoridade exclusiva da linha paterna sobre a filha estaria subvertida, pois esta estaria indisponível para as transações matrimoniais controladas por seus agnatos. Sua hipótese, então, é que o avunculato resultava da interação entre uma endogamia precária, que o casamento de “*primos cruzados*” favorecia (ao mesmo tempo em que estimulava a proliferação de grupos locais atomizados), e uma exogamia arriscada, no intuito de forjar alianças com grupos distantes ou hostis. Aquém de uma fórmula global de reciprocidade, como já observara, ainda que um procedimento que ultrapassava as fronteiras do parentesco:

“O privilégio avuncular faz aparecer alguma coisa exterior ao direito familiar: uma noção quase de ordem política, fundada sobre o princípio de equivalência entre as linhas, ou de igualdade entre os parceiros de uma mesma aliança. Porém, por um novo movimento de retorno, o casamento avuncular tende a estabilizar a aliança entre dois grupos: ele é, de início, por si, a reduplicação da aliança inicial (entre o pai da filha e a irmã do tio); em seguida, na medida mesmo em que se torna um pagamento imoderado, sob a forma de uma filha evocada em benefício de uma geração anterior (aquela que cedeu a mãe), ele produz uma reversão no equilíbrio e abre um novo crédito em benefício da outra linha; esse crédito será habitualmente liquidado pelo casamento do irmão da jovem esposa com a filha de seu tio, que se torna assim, ao mesmo tempo, seu sogro e seu cunhado. Três prestações matrimoniais bastam para assegurar a convergência do casamento exogâmico e do casamento entre primos cruzados, por intermédio do casamento avuncular; e este último confere uma espécie de regularidade pendular ao movimento que conduz o grupo a dar alternadamente mais importância, tanto a uma quanto a outra forma” (Lévi-Strauss, 1958: 337-338).

Privilégio efêmero, uma variedade exótica de “*não-lugar*” na seara das estruturas elementares de reciprocidade, o casamento avuncular estaria condenado, deste ponto de vista, a servir de fórmula de passagem, uma ponte circunstancial para formas mais simétricas e mais regulares. Jamais uma verdadeira regra, é disso que nos quer convencer, senão uma hipótese selvagem...

Noutro artigo, originalmente publicado em 1943, no qual discorre acerca das relações de parentesco nos Nambikwara e nos tupis, Lévi-Strauss sublinhou o que

reputava como traços similares de larga distribuição na América do Sul, a saber: a) a dicotomia entre parentes paralelos e parentes cruzados na geração de ego e de seus pais; b) o “*casamento de primos cruzados*” e a assimilação dos primos paralelos aos germanos; e c) o casamento avuncular que, diz ele, “*entre os antigos Tupi, parecia haver tomado a forma de união preferencial entre o irmão da mãe e a filha da irmã*” (Lévi-Strauss [1943] 1968: 176).

Desnecessária, talvez, uma retomada dos textos quinhentistas para comprovar a notória preferência avuncular que, entre outros atributos, notabilizou os Tupinambá. Exaustivos em suas admoestações, os cronistas afirmaram a prática do casamento entre o tio materno e a sobrinha; porém, até onde sei, nada disseram acerca da existência de qualquer fórmula simétrica (Fernandes, 1963: 217; Fausto, 1991: 272).²⁹ O subterfúgio lévi-straussiano, no entanto, obscurece a primeira, afastando-a do foco analítico, em benefício de “*sinais*” nada convincentes, pinçados aqui e ali, de um improvável casamento de primos cruzados.

Da afirmação muito ligeira de Thevet (1978: 137), na tradução em língua portuguesa, de que “*o primo casa com a prima e o tio com a sobrinha*”, embora genealogicamente provável, não parece admissível extrair qualquer precisão terminológica ou relacional. Também a outros cronistas, a exemplo de Gandavo ([1576] 1980: 126) e Soares de Sousa (1974: 172), cujos textos denunciam o fascínio pelas grandezas do Novo Mundo e a repulsa à rudeza de seus habitantes, ocorreu sobrepor as categorias européias de parentesco à grade oblíqua tupinambá, desvirtuando-a. Naturalmente, ao religioso francês e seus contemporâneos, faltava-lhes uma antropologia dos sistemas de parentesco, cuja índole classificatória Morgan veio a constatar em fins do século XIX. Mesmo o calvinista Jean de Lery, um comentarista perspicaz, não trouxe outras certezas à esta questão:

“*Devo dizer com relação ao casamento dos nossos americanos que eles observam tão-somente três graus de parentesco; ninguém toma por esposa a própria mãe, a irmã ou filha, mas o tio casa com a sobrinha e em todos os demais graus de parentesco não existe impedimento*” (Lery, 1967: 189).

²⁹ Para que não restem dúvidas, transcrevo um trecho da carta do padre Luís da Grão ao superior Inácio de Loyola, datada de 1556, acerca dos índios da Capitania de São Vicente. A preferência matrimonial é por ele justificada nos termos de uma teoria tupi da concepção biológica: “*Como para estes índios a maior honra e riqueza é ter muitos filhos, e também ter muitas mulheres, porém a verdade é que nenhuma é mulher verdadeira, mas concubina porque as deixam quando se lhes apetece, e porque a mais legítima mulher entre eles é a filha da irmã (e não assim a do irmão, que é como filha, porque têm para si que o bebê não recebe carne da mãe, que é como um saco, sim do pai)*.” (Grã, 1954: 292).

Lévi-Strauss, é claro, não ignorava que os cronistas,³⁰ intrigados, não advertiram senão que os “*filhos do irmão do pai*” e os “*filhos da irmã da mãe*” (no jargão da disciplina, os primos paralelos) eram tidos pelos antigos tupis da costa como “*irmãos*”. Porém, absorto pelo modelo de troca simétrica na seara matrimonial, tomou como certa a existência de uma contraparte cruzada, típica de sistemas de “*duas seções*”, acerca da qual, na verdade, os textos quinhentistas nada esclarecem. E, ao lado da informação do missionário José de Anchieta (1846: 261), de que aos guerreiros valentes “*os pais lhes dão as filhas, e os irmãos as irmãs*”, presumiu então que a troca de irmãs (casamento bilateral) e o casamento avuncular seriam ali igualmente praticados (Lévi-Strauss, [1943] 1968: 176-179).

Sem que se perceba um motivo menos nobre, as infidelidades de Lévi-Strauss aos dados etnográficos sublinham, antes de tudo, a sua adesão, naquele momento, a um modelo isonômico para o estudo do parentesco. É como se, conforme advogou o próprio autor em várias ocasiões, para não trair o verdadeiro espírito que anima os dados houvesse que se desembaraçar de seus aspectos superficiais... Em resumo, seu argumento é que os primos cruzados estariam, estruturalmente, na condição de “*cunhados*” reais ou potenciais, um tipo de relacionamento especial que se assenta nos “*serviços sexuais recíprocos*” que as irmãs ou filhas provêm (ibid.: 180). Sob ponto de vista, a monumental *As estruturas...*, cuja primeira edição foi publicada poucos anos depois do artigo sobre os Nambikwara e os tupis, encamparia uma demonstração mais extensa da aplicabilidade de tal princípio geral de reciprocidade ao campo das estruturas elementares do parentesco. Daí, portanto, o lugar ali reservado às distintas modalidades de casamento entre primos cruzados (bilateral, matrilateral e patrilateral) e a suas implicações estruturais.

Abstendo-me, neste momento, de qualquer exegese do pensamento lévi-straussiano, tão-somente faço o registro de sua posterior inflexão em favor de estruturas em “*perpétuo desequilíbrio*”, tal qual se pode verificar na descrição do ternarismo subjacente às organizações dualistas (que resultaria, diz nosso autor, em “*um sistema que não se basta a si mesmo*”; Lévi-Strauss, [1956] 1975c: 177) e, sobretudo, nas *Mythologiques*. As estruturas concêntricas, então explicitadas, de que

³⁰ Entre outros, o jesuíta José de Anchieta, que discorreu com autoridade sobre o assunto, em um texto precioso, a “*Informação dos casamentos dos índios do Brasil*” (Anchieta, 1846).

tratarei nos tópicos adiante, convêm precisamente ao modelo avuncular proposto nesta tese.

De acordo com Lévi-Strauss, a distinção entre parentes ligados por intermédio de ascendentes de mesmo sexo (primos paralelos) e parentes ligados por ascendentes de sexo oposto (primos cruzados) permitiria apreendê-los, de imediato, enquanto uma verdadeira oposição primária, na qual as três alternativas elementares de troca matrimonial tomam assento:

"vemos no casamento entre primos cruzados a fórmula elementar do casamento por troca, e na troca a razão de ser do sistema de oposições [...] Todas as obscuridades que envolvem o problema do incesto e o estudo das proibições matrimoniais não têm outra origem [...] senão a tendência que nos impele [...] a pensar o casamento em forma de um ato unilateral de transferência e de uma instituição assimétrica, quando na realidade [...] é um ato bilateral e uma instituição simétrica (Lévi-Strauss, 1982: 169).

Tal perspectiva, que hipostasia a bilateralidade e a simetria da relação matrimonial, entrevê no cruzamento isogeracional uma singular feição estratégica. Pura diferença, já que separados apenas por uma distinção de cunho biológico (o dimorfismo sexual dos ascendentes), os primos cruzados arbitram-se na condição de significantes espontâneos, nos quais se inscreve a permuta, entre eles, de dois tipos de mulheres, a irmã cedida e a esposa recebida (Lévi-Strauss, 1982: 159, 177). De início, nada mais que uma forma de alteridade, isenta de atributos prévios (isto é, a idade, a descendência, a geração etc., cujos critérios, em geral, estão culturalmente definidos); mas ao fim, é uma relação de troca que ali se funda. Em toda a parte onde a terminologia do parentesco distribui os indivíduos da mesma geração em duas categorias semelhantes, na opinião do autor, o casamento de primos cruzados deveria aparecer como o *"único tipo de união preferencial"*, cujo funcionamento normal e exclusivo daria *"a todo homem a possibilidade de encontrar uma prima cruzada com a qual se case, e a toda mulher um primo cruzado"* (op. cit.: 159).

Embora em rápidas pinceladas, que de nenhum modo fazem jus ao gênio de Lévi-Strauss, esta leitura transversa da teoria da aliança trouxe ao primeiro plano o *leitmotiv* que a percorre metodicamente, a idéia de um vínculo simétrico que reúne os parceiros da troca conjugal. Sua premissa, uma equação isogeracional das demandas matrimoniais que prescinde de eventuais desigualdades ou mesmo da existência de alguma hierarquia prévia entre os trocadores, exceto as que as próprias relações de troca suscitam (paralelo/cruzado, consangüinidade/afinidade).

Nos sistemas elementares de parentesco, cujo inventário está em causa, destarte, a posição de primos cruzados descobre-se como a estrutura embrionária dos ciclos de reciprocidade matrimonial. De modo que, a bilateralidade, a matrilateralidade e a patrilateralidade, que são as três modalidades possíveis de casamento de primos cruzados, com isso, referem-se às expressões institucionais dos fluxos orientados de mulheres (ou de homens, pouco importa; do ponto de vista formal de uma equação isogeracional, afinal, termos e relações intercambiam-se), regularmente cedidas e recebidas pelas unidades ou os parceiros matrimoniais. Avatares, portanto, de uma mesma perspectiva simétrica (e isogeracional), não obstante os contrastes entre os ciclos de reciprocidade ensejados por cada modalidade de troca - a troca restrita (ou direta, de caráter simétrico), as trocas generalizadas (indireta ou diferida, de caráter assimétrico) e, entre estas últimas, a troca descontínua.

Penso restarem agora evidentes os motivos de Lévi-Strauss para denegar a existência de uma reciprocidade que fosse exclusiva do avunculato. É que este não pode assumir como ponto de partida uma equivalência formal entre os parceiros, seja direta ou diferida, pois está atravessado por uma assimetria apriorística e irremediável - pautada na expectativa incerta do nascimento da filha da irmã. Em outras palavras, a reciprocidade oblíqua requer, além da discriminação elementar (a diferença sexual entre ascendentes de uma mesma geração), uma determinação suplementar, a saber, uma ordem de sucessão (biológica) das gerações, a condição essencial de possibilidade de um fluxo vertical de circulação das mulheres.

De maneira acertada, Lévi-Strauss concluiu que o privilégio avuncular³¹ supõe um conjunto de direitos e obrigações que, em si, careceriam de uma dada especificação cultural. Ora, como se sabe, foi contra a compreensão jurista das trocas matrimoniais que, justamente, a abordagem levi-straussiana bateu-se de início, quando propôs uma interpretação do parentesco *"como um fenômeno de estrutura e não como resultado de simples justaposição de termos ou de costumes"* (ibid.: 164). Daí sua peremptória recusa em admitir o avunculato como uma *"verdadeira"* regra de circulação de valores sexuais (mulheres), posto que vincula cônjuges em gerações adjacentes, e assim não se pode dissociá-lo de uma lei específica de sucessão. Neste

³¹ Para Lévi-Strauss o casamento avuncular, o levirato e o sororato não seriam jamais *"uniões preferenciais"*, mas apenas *"privilegiadas"*, portanto de caráter secundário, porque não poderiam *"em nenhum grupo, e por motivos evidentes, constituir o modo exclusivo, ou mesmo preponderante, do casamento"* (Lévi-Strauss, 1982: 160).

caso, não basta que as mulheres sejam consideradas como valores sob o aspecto único da desposabilidade (irmã para ego, esposa para outrem); é preciso, ainda, reconhecer-lhes a capacidade reprodutiva, o ventre fecundo que abrigará as futuras esposas de seus irmãos. Desta maneira, por um lado, o avunculato deve agregar algo a mais que o casamento de primos (seja uma lei de sucessão ou a própria capacidade reprodutiva dos seres humanos); por outro, algo a menos. Ao invés do quarteto da fórmula simétrica, tão-somente, de início, um par irmão/irmã e um cunhado:

"Toda a estrutura do casamento dos primos cruzados repousa sobre o que poderíamos chamar um quarteto fundamental, isto é, na geração superior um irmão e uma irmã, e na geração seguinte, um filho e uma filha. São, no total, dois homens e duas mulheres, homem credor e homem devedor, mulher adquirida e mulher cedida" (Lévi-Strauss, 1982: 485).

Para operar de maneira normal, deveras, os sistemas matrilateral e patrilateral exigem ao menos três unidades ou relações de troca: em sua versão mínima, sejam A, B e C, então A cede mulher a B, este cede a C e, por fim, C cede a A, o que fecha o ciclo de reciprocidade matrimonial. Há que se observar, desta feita, que tanto a modalidade de troca generalizada de direção única (matrilateral, na qual um filho se casa na mesma direção que seu pai se casou) quanto a de direção alternada (patrilateral, na qual um filho se casa na direção oposta àquela em que seu pai se casou), ambas instituem uma assimetria crucial entre doadores e tomadores - de caráter perpétuo, no primeiro caso; e comutável ou alternativo, no segundo. Tais esquemas isogeracionais, no entanto, deixam em aberto o problema básico de sua reprodução nas gerações seguintes. Isto porque, na variante matrilateral, que ao longo do circuito de trocas matrimoniais preserva as posições respectivas de doadores e tomadores, o movimento de cessão de esposas precisa ser reinicializado a cada geração, a partir de motivações que, naturalmente, extrapolam o âmbito estrito do parentesco. E, da mesma maneira, na variante patrilateral, que alterna as posições de doadores e tomadores a cada geração, a dívida matrimonial é zerada após um duplo movimento de tomar e receber uma esposa, pressupondo assim novos acordos para ativar a rodada seguinte.

Em termos mais abstratos, poderíamos aproximar a troca matrilateral a um circuito de posições espacialmente fixas, percorrido pelas mulheres numa mesma direção, ao passo que a troca patrilateral a uma ciranda na qual as mulheres oscilam ora num sentido ora noutro, de modo a compensar os movimentos imediatamente

anteriores. Para aquela, a permuta não representa mais que a reificação de laços inalteráveis que vinculam os doadores aos tomadores; para esta, a restauração de uma memória, ou antes, a contabilidade de dívidas e créditos matrimoniais passados.

Não há apenas ironia, talvez, ao se afirmar que o casamento de primos cruzados é o que mais se assemelha a uma troca à vista, o que contradiz a metáfora economicista de Lévi-Strauss citada acima. Explico: primeiro, os primos e as primas estão ali já disponíveis, companheiros de uma mesma geração atual e aptos a aceitar os compromissos matrimoniais que lhes são prescritos; e segundo, de um ponto de vista formal, nenhuma geração carrega resíduos da anterior ou deixa alguma caução a resgatar no futuro. É a razão pela qual, para efeito de sua reprodução, as trocas inscritas em um mesmo nível geracional, seja o casamento bilateral, o matrilateral ou o patrilateral, reclamam sempre uma determinação adicional, a exemplo da transmissão intergeracional da afinidade (e da consangüinidade) que se estipula na terminologia dravidiana (Dumont, 1953).

Nas últimas décadas, a etnologia sul-americana passou a contar com numerosas e extensas descrições de sistemas de parentesco, trazendo um maior refinamento aos modelos analíticos de ambição regional (em particular, comentarei abaixo, a variante patri-avuncular).³² Embora a forte inspiração estruturalista a impulsioná-los, não parece contudo a única razão para que uma mesma “*metáfora horizontal*” aqui predomine; de fato, um “*modelo subjacente de aliança simétrica*” manifesta-se em muitas sociedades da região (Overing Kaplan, 1977: 392-393). Foi entre os Piaroa da Venezuela, os quais tomarei aqui como um tipo padrão, que Joanna Overing divisou as feições básicas do modelo horizontal sul-americano: distribuídos em duas classes opostas, de acordo com a nomenclatura de tipo dravidiano, os parentes consangüíneos e os afins ali replicam as alianças matrimoniais constituídas no interior de uma parentela endogâmica. Em sociedades cognáticas, diz a autora, tal princípio de organização responderia pela coesão e a perpetuação dos grupos locais (Overing Kaplan, 1973).

Para fins de sua comparação com o sistema mondé, parece-me suficiente reter aqui os traços mais gerais do modelo dravidiano sul-americano, em sua versão piaroa.

³² Não obstante, devo recordar, o tema do casamento avuncular seja tão antigo quanto a discussão do “*sistema tupi*”. Proposto por Wagley & Galvão (1946), sua validade foi discutida por Philipson (1946a; 1946b), Watson (1952) e MacDonald (1965). Posteriormente, a questão foi retomada por Laraia (1986) e Fausto (1995).

De plano, acentuou Overing Kaplan (1975: 2), trata-se de um modelo de “*aliança simétrica*” ou “*troca restrita*” bastante singular: “*ao invés de dois grupos que trocam esposas [ou seja, uma organização dualista], o modelo é de um grupo que se mantém no tempo como uma unidade consangüínea ao restringir a troca ao seu próprio interior*”. Idealmente endogâmico, portanto, o grupo local (*itso'de*) estrutura-se como uma parentela cognática, um grupo de parentes próximos que cooperam com base em duas espécies de aliança, a que existe entre germanos (consangüinidade) e a entre cunhados (afinidade). No bojo de uma reflexão que renovou a etnologia sul-americana (cf. Viveiros de Castro, 2002: 413), afastando-a de paradigmas africanos e australianos, a contribuição de Overing Kaplan desobrigou a teoria estrutural da aliança, em definitivo, de premissas unilineares (*descent groups*) ou corporativas (*corporate groups*), ao aprofundar a inspiração lévi-straussiana e equiparar, em termos analíticos, os “*sistemas de relações*” aos “*sistemas de classes*”.³³

A categoria *chawáruwang* (“*meu parente*”), cujo sentido geral de cognação guarnece as categorias de parentesco e as obrigações a elas associadas, conjuga-se em variados contextos semânticos: todos os Piaroa; os amigos; os co-residentes; e os parentes próximos dos pais (op. cit.: 69-73). Sob este conceito, em seu sentido mais estrito, entendem os Piaroa os vínculos que um indivíduo mantém, igualmente, com sua mãe e com seu pai:

“*como uma entidade física criada por meio de intercuro sexual, ele partilha do sangue, da carne e dos ossos de ambos os pais*” (op. cit.: 71).

Na nomenclatura piaroa, à dravidiana, distinguem-se nas três gerações centrais os parentes consangüíneos dos parentes afins, todos porém de igual *status* e acolhidos na categoria *chawáruwang*. Tal qual a forma canônica sul-indiana, consangüinidade e afinidade, do ponto de vista de ego, são qualidades transitivas e transmitidas de uma geração à outra: assim, por exemplo, o afim de um consangüíneo é um afim; e o filho de um afim é um afim (Overing Kaplan, 1975: 127-128; 130-132).

³³ Para Lévi-Strauss, o “*método das relações*” determinaria, com mais precisão, o indivíduo com o qual alguém deve casar-se, enquanto o “*método das classes*”, delimitaria um conjunto de indivíduos, ao engajar o grupo “*em sua totalidade*”. O que torna possível a existência de duas fórmulas distintas de troca restrita, ou de aliança simétrica, a exemplo dos sistemas dravidianos e os sistemas kariera: o primeiro, uma estrutura elementar de caráter local; o segundo, uma organização global de reciprocidade (Lévi-Strauss, 1982: 141; Dreyfus, 1993: 125).

A prescrição matrimonial, congruente com a grade ortogonal, relaciona um homem de mesma faixa etária à sua *chirekwa*, que, entre outras, inclui as posições genealógicas de MBD ou FZD. Realçando os mesmos argumentos com que Louis Dumont (1953) debateu as terminologias dravidianas sul-indianas, adverte Overing Kaplan (1975: 128-129) que o casamento não se efetua entre “*primos cruzados*”, porém entre “*afins de mesma geração*”. A aliança, assim, não reproduz algum cálculo ou uma conexão genealógica naturalmente consangüíneos, mas uma relação de afinidade *a priori*. De acordo com a autora, os Piaroa elegem os afins da primeira geração ascendente para expressar os trâmites matrimoniais: afirmam que se casam com um filho ou uma filha de um *chiminya* e/ou *chiminyahu* (“*afins da primeira geração*”, uma categoria à qual pertencem MB e FZ) ou com um filho ou uma filha do cunhado do pai ou da cunhada da mãe (ibid.: 133, 138). Nestes termos, via a regra de casamento, MBD define-se como uma filha do cunhado do pai (o que vem a sublinhar o vínculo de afinidade anterior, pois toma o pai, e não a mãe, como o parente de ligação entre ego e a “*prima cruzada matrilateral*”). E, de maneira análoga, FZD é uma filha da cunhada da mãe (desta vez, um cálculo pela mãe, e não pelo pai).

A expressão do casamento em termos de uma afinidade prévia, em especial a relação entre o pai e o seu “*cunhado*”, coincide com a maneira pela qual os Piaroa realizam as trocas matrimoniais: Na condição de cunhados, dois homens arranjam o casamento entre seus filhos; o que, por definição, resulta no conagraamento das categorias *chirekwo* e *chirekwa*. Quando não, os termos de tratamento inconsistentes haverão de ser corrigidos por ego, para que se dirija apropriadamente à esposa e à maioria dos parentes dela, em acordo com as regras ideais (op. cit.: 132).

Contudo, um certo tipo de casamento “*incorreto*”, que é exclusivo de líderes poderosos em segundas núpcias, subteme um padrão diverso.³⁴ Reunindo afins de níveis genealógicos adjacentes (um *chiminya*, “*sogro*”, e sua *chuhörihu*, “*nora*”) e de faixas etárias díspares, no entanto, da mesma maneira que um casamento normal, resulta de um acordo entre dois *chisapomu* (“*cunhados*”), no qual, ao invés de trocarem filhos, um deles recebe a filha do outro como esposa (op. cit.: 133-134). Para Overing Kaplan, da mesma maneira que a regra prescritiva não deveria ser vista

³⁴ Entre os Nambikwara, nos diz Lévi-Strauss ([1943] 1968: 171; [1944] 1967: 57), o avunculato aparece nas uniões políginas, uma forma de casamento secundário que, também entre eles, é um privilégio dos chefes.

como um “*casamento de primos cruzados bilaterais*”, seria impróprio classificar a união intergeracional como um casamento com a filha da irmã (ZD):

“De nenhuma maneira o foco está sobre o vínculo consangüíneo; em ambos os casos o casamento é reconhecido através dos laços de afinidade; no casamento apropriado, um homem se casa com a filha do ‘cunhado do pai’ ou da ‘cunhada da mãe’, enquanto no casamento chiminya/chuhörihu [que reúne gerações adjacentes] um homem se casa com a filha do seu ‘cunhado’” (Overing Kaplan, 1984: 140).

A rigor, a preferência pelo “*casamento próximo*” representaria, em termos categoriais, a tentativa de replicação, o mais próximo possível, da aliança matrimonial que uniu anteriormente os próprios pais dos cônjuges. Em teoria, assim, a “*repetição serial e múltipla de laços afins*” permitiria pensar o grupo local (*itso’de*) como um conjunto ordenado de cunhados, uma “*estrutura horizontal de relações jurídicas*” com base no princípio de reciprocidade (op. cit.: 141, 147).

Todavia, no plano mais imediato da vida cotidiana, o uso de tecnônimos entre afins (excetuando-se, é bom que se diga, os afins de mesmo sexo e mesma geração), que se dissemina após o nascimento dos filhos, trabalha por obscurecer a percepção de uma clivagem interna. Assim, ao mesmo tempo que aconchega os casamentos a um ideal endogâmico, a tecnonímia consangüinizante salienta o grupo local como uma unidade de parentesco cognática (Overing Kaplan, 1975: 169-170). A cognação e a endogamia, dessa maneira, dominam o plano local, ao passo que o acentuado temor aos estranhos e as tensas relações políticas entre grupos locais de um mesmo território, que representam a outra face dessa realidade social, expressam-se forçosamente no idioma da afinidade (Overing Kaplan, 1984: 146-148).

De sorte que, o plano local e o plano global são governados por relações sociologicamente contrastivas e estratificadas. Na paisagem dravidiana amazônica, notou Eduardo Viveiros de Castro (1993: 177), a relação entre afinidade e consangüinidade subentenderia uma oposição hierárquica, portanto não “*equistatutária*” ou apenas “*distintiva*”, que se desvia do parâmetro diametral atribuído às terminologias sul-indianas. Dentre outras etnografias sul-americanas que se ativeram ao ordenamento concêntrico do campo social, por conseguinte, os fatos piaroa aduziram uma decisiva validade empírica à teoria da “*afinidade potencial*”, ou a “*economia simbólica da predação*”, que Viveiros de Castro propôs: consangüíneos e afins, no nível local, restariam englobados pela consangüinidade; ao passo que, no nível mais geral, consangüíneos distantes, afins potenciais e inimigos encontram-se

englobados pela afinidade. De modo que, as palavras do autor, “A *socialidade* começa onde a *sociabilidade* acaba” (Viveiros de Castro, 2002: 418).

Vazada no idioma do parentesco e da afinidade, destarte, a filosofia piarua acerca da vida social, que Overing Kaplan (1984) julga comum aos ameríndios tropicais, concebe-a como uma interação entre entidades diferentes e potencialmente perigosas entre si:

“Em geral, uma maneira dos Piarua olharem para o relacionamento entre coisas de tipo diferente é em termos de sua afinidade [affinity], e o perigo que advém de tais interações é visto como o resultado de reciprocidade frustrada” (op. cit.: 129).

O que leva a autora a tomar a questão de um ponto de vista metafísico. Na cosmogonia piarua, a divindade Ofo Da’ae figurava um todo indiferenciado, que continha em si todas as diferenças, da qual os seres terrestres e os aquáticos originaram-se como conjuntos antitéticos. Laços de afinidade tormentosos vigoram entre os senhores destes domínios, Wahari, o genro tapir, e Kuemoi, o sogro anaconda (ibid.: 129-144). Wahari e Kuemoi, cujos embates preenchem os relatos míticos, representam frações distintas do genitor primordial, na medida em que encarnam os dois aspectos opostos de sua natureza. E ao tomar a filha de Kuemoi como esposa, Wahari inauguraria, propriamente, as relações sociais nos tempos míticos. Mas, a troca matrimonial não se completou, não deu ensejo à necessária reciprocidade. E assim, porque não recebeu a devida retribuição pela filha, Kuemoi empenha-se, desde então, incansável, tentando devorar seu genro e as outras criaturas da floresta (ibid.: 146).

De modo que o princípio metafísico da troca, indispensável ainda que ameaçadora, inflete-se tanto na cosmologia quanto na filosofia social piarua. E informa a arriscada mediação entre a identidade e a diferença, significa dizer, as “*relações adequadas entre seres de categorias vistas como significativamente diferentes, porém necessárias uma à outra para a sociedade existir*” (ibid.: 150). E é sob esta dualidade do mesmo e do diferente que, do ponto de vista da autora, a fórmula simétrica funcionaria como um mecanismo de reprodução do *socius* no panorama as terras baixas sul-americanas:

“As implicações para a vida social ameríndia do ordenamento da estrutura elementar de reciprocidade é que a sociedade em si se torna uma lógica para a manutenção de um equilíbrio [balance], um relacionamento adequado entre itens culturais no universo que permite à sociedade perpetuar-se. A reciprocidade em si, então, pode ser igualmente vista como um modo particular de auto-perpetuação” (ibid.: 151).

Nesta sùmula do caso piaroa, temos os traços essenciais de um sistema dravidiano amazônico, em sua versão *standard*: a divisão diametral dos parentes em duas, e apenas duas categorias opostas, os consangüíneos e os afins; a equivalência entre os vínculos paternos e os maternos; a transitividade colateral e a transmissão geracional das relações de consangüinidade e de afinidade; o ideal endogâmico e a regra prescritiva de casamento, que reiteram as alianças prévias (troca entre cunhados e cálculo pelos afins); a assimilação da união oblíqua à equação simétrica; o grupo local como uma estrutura horizontal de reciprocidade; o mascaramento da afinidade, no plano local; a metafísica da diferença e da exterioridade, no plano global.

Evitando estender-me neste ponto, devo mencionar, tão-somente, a série interminável de transformações empíricas da fórmula simétrica que a teoria da afinidade potencial (o chamado dravidiano amazônico) registrou na Amazônia e adjacências, na busca de "*modelos menos icônicos*" ou mais versáteis (Viveiros de Castro, 1993; 1996a). Efeito de método ou vertigem etnográfica, os exemplos concretos sob investigação (as terminologias, as regras e as atitudes) desdobram-se uns nos outros, por meio de inflexões, variações e torções *ad libitum*, de modo a apartar a grade amazônica do paradigma dumontiano. Dentre outras alterações, assinalam-se então: a afinidade como o valor básico de um gradiente sociológico concêntrico (Viveiros de Castro, 1993); a extensão lateral (não circular, portanto) das categorias consangüíneas e afins; o viés agnático do cálculo de parentesco; o parâmetro de idade relativa (Rivière, 1969; Fausto, 1995); a graduação de distância genealógica ou geográfica (Silva, 1995); a prescrição endogâmica (Overing Kaplan, 1975); a variável residencial; e, enfim, a interpretação patrilateral do casamento oblíquo (Viveiros de Castro & Fausto, 1993). Ainda que vista apenas como um aspecto secundário, a aliança oblíqua fornece um argumento instrumental indispensável para compreender as variações observadas no panorama amazônico, posto que lhe cabe executar uma insólita flexão na geometria dravidiana: a distinção terminológica entre afins tomadores e afins doadores, aqui hierarquicamente relacionados (ou seja, o célebre embora contestado privilégio avuncular).

Aqui, um comentário de cunho metodológico. Para contornar o difícil trabalho de comparação e estabelecer as identidades e as diferenças entre todos os seres, explicou-nos o filósofo Michael Foucault (1985: 152-160) em *As palavras e as coisas*, a história natural desenvolveu dois tipos de técnicas ou procedimentos opostos: ou "*comparações totais, mas no interior de grupos empiricamente constituídos*", tendo

como ponto de partida “*uma espécie arbitrariamente escolhida ou dada de início num encontro casual*”, da qual se faz a descrição completa; ou a escolha de “*um conjunto finito e relativamente limitado de traços, dos quais se estudarão, em todos os indivíduos que se apresentarem, as constâncias e as variações*”. Nesta segunda técnica, que se denominou Sistema, os elementos selecionados definem uma estrutura privilegiada e exclusiva, em relação à qual, então, os caracteres particulares de cada espécie serão amplamente considerados. Ao que parece, a teoria do dravidianato amazônico efetivou-se por meio de uma técnica muito semelhante, tendo como referência os traços de um modelo padrão de troca simétrica horizontal, fundado na oposição equistatutária ou simétrica entre afins de mesma geração, para fixar as identidades e as diferenças entre os sistemas de parentesco ameríndios.³⁵

A outra técnica, o Método, por sua vez, é a que nos servirá para experimentar uma hipótese de trabalho algo distinta, uma inversão analítica que busca retomar, no estudo de um caso etnográfico particular, o próprio método dumontiano original. No lugar de um sistema de duas seções, cujo desequilíbrio resultasse da intervenção de parâmetros e princípios alheios, o ponto de partida, desde logo, será a própria fórmula assimétrica, dado o objetivo de interpretar a nomenclatura e o sistema atitudinal mondé como uma expressão da aliança avuncular, como um tipo de troca essencialmente desigual e irreversível. O que significa, antes de tudo, admitir que a assimetria é o esquema geral da diferença, ao menos para os antigos Tupinambá e os tupi-mondé, entre os quais a diferença, antes que uma ameaça exterior a ser temida (como a concebem os filósofos piaroa), constitui tanto um propósito venturoso (bélico, canibal e caçador) quanto um desejo ardente atual (sexual e alimentar).

“Primeiro nós”

Em 1965, por ocasião de sua *Huxley Memorial Lecture*, Claude Lévi-Strauss (1966) observou que os sistemas de parentesco, enquanto objetos legítimos do conhecimento científico, exibiam algumas propriedades básicas, nem sempre dissociadas analítica ou empiricamente, a saber, a coerência interna, o significado e o

³⁵ Neste sentido, é interessante observar que, num ensaio recente, no qual examina as distinções tipológicas (as variedades dravidiana, kariëra e iroquesa) do esquema terminológico de “*fusão bifurcada*”, Viveiros de Castro (1996a: 14) tenha se limitado àqueles sistemas que classificam de acordo com parâmetros isogeneracionais, deixando de fora os que adotam a “*projeção oblíqua*” (*skewing rule*).

propósito. Duas delas, a rigor, de validade geral: a primeira, a *"perfeição lógica das nomenclaturas"*, permite apreender o parentesco como sistema; e a última, já vimos acima, remete à função de operador de alianças matrimoniais. São seus significados, isto é, a relação entre as categorias que o expressam e o lugar que ocupa na vida social, afinal, que hão de particularizar o parentesco. Tanto a etnologia sul-americana quanto a melanésia, ora em voga, fazem-nos compartilhar deste juízo seminal, de que os usos sociais e os idiomas do parentesco variam bem mais do que se supunha, porque dependem dos respectivos contextos culturais que o especificam.

Nessa questão, Malinowski (1930) havia assumido uma posição extrema, ao enxergar no parentesco apenas uma reinterpretação cultural dos *"laços derivados da procriação"*. O conteúdo vivencial limitar-se-ia, portanto, ao pequeno núcleo familiar: *"uma matéria de carne e sangue, o resultado e paixão sexual e afeição maternal, de longa e íntima vida diária, e que abriga interesses pessoais íntimos"*. Contra as fórmulas, símbolos e equações de uma *"álgebra bastarda de parentesco"* que medrava nos trabalhos de Morgan, de Rivers e da *"trindade californiana"* (Kroeber, Lowie e Gifford), Malinowski defendeu a opinião que, embora sob as mesmas designações, as relações entre os grupos locais, os clãs e a tribo resultavam de um processo de distorção e de extensão dos significados gerados na situação familiar inicial, a fonte primária do parentesco.

Quanto ao método, a crítica irretorquível de Louis Dumont (1953) advogou que a premissa acima implicava, de maneira retilínea, na sobreposição de nosso próprio modo de pensar às categorias nativas. Assim que, diz este autor, nas terminologias do tipo *"fusão bifurcada"* (dentre as quais, os sistemas dravidianos), que distinguem somente duas classes na primeira geração ascendente, nada justificaria a substituição da *"idéia de uma relação diádica"* por vínculos consangüíneos pretensamente mais substantivos. Pois afinal, para decifrar o significado de tais categorias no contexto do sistema total, haveria que desvendar o verdadeiro *"princípio de oposição"* entre elas:

"a suposição corriqueira de que o significado de afinidade é aqui secundário, sendo o significado cognático primário, está baseada apenas na noção corriqueira de que a posição de parentesco de alguém precede necessariamente o seu casamento, uma idéia que se descarta aqui, uma vez que somente a análise do sistema pode revelar o significado real de uma categoria" (Dumont, op. cit.: 35).

Em vista da singularidade dos sistemas dravidianos na Amazônia e adjacências, a advertência não se mostra menos irrecusável. Pois aqui também, é o que nos dizem

os Piaroa e outros tantos, o parentesco não se abriga unicamente sob o conceito de substância comum, antes concede a primazia aos laços matrimoniais:

"Ao considerar um vínculo de parentesco próximo ou distante de outro, os Piaroa habitualmente não discutem um laço de sangue que os dois partilhariam devido à descendência de um ancestral comum, mas o número de vínculos conjugais que o separam de seu parente" (Overing Kaplan, 1984: 142).

Todavia, não parece trivial a tarefa de mensurar o teor de consangüinidade ou de afinidade de uma categoria de parentesco. Ainda mais, face a sistemas de talhe oblíquo, nos quais as posições genealógicas confundem-se por força do casamento intergeracional. Devo dizer que, ao longo do trabalho de campo, poucas vezes foi possível superar o enfado dos informantes para dúvidas mais conceituais (na verdade, mostravam certo espanto, ao se darem conta que as suas categorias não eram "a mesma coisa" que as do parentesco dos "civilizados"). Animava-lhes a verve, sobretudo, as condutas e os motivos mais imediatos dos episódios, recentes ou passados, de alianças matrimoniais e aventuras extraconjugais. Ademais, devido a minha pouca competência vernacular, escaparam-me muitas das noções que as práticas e os discursos cotidianos subtendiam.

Convém observar, ainda, que o sistema de atitudes ali não concorre com diferenciações mais estridentes. De fato, até que os casamentos se cumpram, a cortesia discreta dos afins entre si é sutil e quase imperceptível. O que nos leva, destarte, a investigar alhures os traços diacríticos das categorias de parentesco, a descendência, o gênero etc. Para isso, há de nos guiar mais esta sábia lição de Lévi-Strauss (1966), de que a mitologia *"trata dos problemas de parentesco por seus meios próprios, mostrando claramente que suas implicações são compreendidas"*.

Porque são justamente os problemas do parentesco, isto é, a produção e a reprodução dos seres vivos, um dos principais temas da cosmogonia cinta-larga.³⁶ Nos primórdios, diz-se na primeira versão que recolhi, o demiurgo Gora era o único morador do mundo que ele mesmo criara; não havia um "outro" pois ele não tinha "família":

³⁶ Em apêndice, apresento algumas versões da saga do demiurgo Gora, além de outras narrativas míticas, às quais farei alusão adiante, recolhidas em diferentes situações. E, em vista do presente exercício de exegese, há que destacar a excepcional coletânea de mitos e histórias narradas por Pichuvy Cinta Larga (Pichuvy, 1988), de que me valho extensamente.

"Nosso Gora estava sozinho, sozinho assim, andando nesse mato. Ele ficou triste. Como ia fazer? Não tem outro, não tem família" (Paulo Kaban, 1986).

Desanimado e solitário, Gora vagava a esmo. A incompletude de sua condição original, ponto de partida deste mito, é o que, claramente, incomodava a este primeiro ser: faltavam-lhe os companheiros, as mulheres, os filhos. Porquanto, desde sempre, só a vida social poderia satisfazer ao desejo intrínseco de plenitude que o perturbava. Movido pela vontade de preencher a sua própria solidão, Gora decidiu-se a povoar o mundo com outros seres, iguais e diferentes dele próprio:

"Ngurá fez muita coisa primeiro daqui do terra. Foi Ngurá fez essa terra primeiro. Ngurá fez primeiro nós. Depois que ele fez o bicho pra criar no terra. E depois, Ngurá fez o mato. Ngurá só falava, o mato brotando começar, o terra brotando pra virar mato. Foi Ngurá foi falava também fazer água também. Depois ele fez o bicho - o passarinho fez também - tudo bicho que por aí andar. É assim que Ngurá fez essa terra pra nós morar. Depois que ele foi fazer a comida. Ele só conversava, falava, aí comida aparecer. Foi Ngurá primeiro morava essa terra. [...] Foi Deus [Gora] fazer essa terra pra ele mesmo morar. Branco chama Ngurá Deus. Ele morava ainda sozinho aqui. Aí depois que Ngurá foi fazer filho dele no pedra. Mulher dele é pedra. Aí Ngurá nasceu dentro de pedra. Pedra é quente... ele não nasceu igual gente que nasce hoje não. Ngurá é ovo igual passarinho..." (Pichuvy, 1988: 17).

No ventre da pedra, a quem apreciou a boniteza e desejou por mulher, o primeiro Gora fez o seu filho Gora, e nele enfim se replicou. Este novo ser, por sua vez, nascido da conjunção entre a substância divina e um receptáculo mineral, carrega em si os mesmos atributos que definem o pai. E, por isso, poderia ser dito um *outro-idêntico*, uma forma analítica de situar o problema da identidade. Onde se percebe que, já então, o desejo sexual e a reprodução de si constituem uma e a mesma coisa:

"Ngurá fez Ngurá. Tem dois Ngurá igualzinho que sabe tudo. [...] Mulher dele é pedra. Aí depois falava assim: 'o pai do Deus quer de pedra pra mulher dele, pra fazer filho'. Por isso que Deus fez o filho dele de pedra. Ngurá nasceu no pedra. Esse daí que fez, depois, primeiro gente: Cinta Larga, branco, tudo gente... Pai dele fez só filho pra fazer isto. Ele morava dois junto nesta terra. Depois que ele fez o neto dele. Filho fez o neto" (Pichuvy, op. cit.: 18).

No mito os filhos são identificados ao demiurgo, segundo um inequívoco princípio agnático que os Cinta-Larga reconhecem, e que compartilham com os tupis em geral. O que deixa às variedades uterinas, por conseguinte, o trabalho de diferenciá-los entre si - pois, justamente, o metabolismo, uma capacidade de transformação da substância masculina, é o que define a natureza feminina enquanto

tal. Seja no plano mitológico ou na ordem social atual, a filiação agnática oferece o elemento comum a todos os descendentes, o termo não-marcado ou a base da oposição, de acordo com a terminologia utilizada por Dumont (1953: 37). Por sua vez, os vínculos maternos, que os diferenciam, expressam o termo marcado ou o princípio da oposição entre eles. Com efeito, o filho que foi gerado no receptáculo mineral é também ele um demiurgo, igualmente imortal e fecundo,³⁷ enquanto os primeiros homens e nós, aqueles nascidos de buracos ou ocos de frutos e troncos vegetais, estes, de úteros humanos, estamos todos submetidos ao envelhecimento e à morte.

Antes de prosseguir, é preciso registrar que a correlação acima, entre a associação dos vegetais e humanos mortais e a do reino mineral e deuses imortais, mantém paralelos insofismáveis com os temas da “*vida breve*” e dos “*chamados*” da rocha, da madeira dura e da madeira podre, examinados por Lévi-Strauss em *Le cru et le cuit* (1964). Todavia, uma comparação das transformações estruturais ali discutidas e a variante cinta-larga, parece-me, ultrapassa, em excesso, os objetivos analíticos aqui afirmados.

Cabe-nos, para o momento, interrogar o pensamento mítico acerca de outros possíveis significados de que se investem as categorias de parentesco em pauta. Na versão narrada por Pichuvy Cinta Larga (1988: 18-20), observa-se que Gora ainda especulava sobre a maneira de fazer “*gente*” e se distraía desenhando nas rochas, ao passo que seu neto desfrutava suas primícias sexuais:

“Ngurá tá desenhando lá e neto dele tá transando. Primeiro que neto dele transava terra. Fazia buraco na terra com pedacinho de pau e mete lá dentro. Não saía zup [esperma] nada. Terra seca tudo. Chupa tudo zup. Então Ngurá não sabia que neto tava transando de barro. Depois que neto transava fruto. Aí foi que deu de fazer o índio” (Pichuvy, op. cit.: 18).

A este episódio relaciona-se também o tema do casamento de Gora com a filha do peixe Mandi (*Pimelodus sp.*, da ordem dos siluriformes). Nas duas versões que recolhi na área Aripuanã, de informantes *kabanyj*, contudo, as seqüências narrativas encontram-se invertidas. Na mais antiga, sob o argumento implícito do resguardo, que ainda hoje as mulheres cumprem durante a amamentação, sucede um impedimento do

³⁷ Nascido de uma mãe mineral, Gora filho dela recebe algumas de suas qualidades: não envelhece e não morre, apenas muda de pele “*igual cobra*”, tornando-se “*novo outra vez igual criança*” (Pichuvy, 1988: 18, 20).

intercurso sexual entre Gora e a esposa peixe, o que faz o demiurgo, então, buscar outras maneiras de se satisfazer:

"Aí ele foi tomar um banho, e encontrou peixe mandi. 'Vou pegar esse peixe', disse. Ele pegou e virou o peixe em gente, virou mulher. Aí ele fez nela um menino. Quando ele estava com o menino assim pequenininho, só sentava ainda, Gora saiu andando sozinho. Andando, encontrou apenas pau [árvore], tinha um buraco no pau. Ele fodeu no pau oco. Estava fodendo naquele pau de kaban [nome regional mirindiba] - primeiro é kaban. Nasceu menino lá, cresceu no pau, no galho daquele pau vermelho. A mulher estava em casa, só Gora é que estava andando, andando... Achou pau de castanheira [mam] e também pau de fruteira de kakin - aquela fruta do cipó, vermelha é kakintere, é um cipó grosso. Kaban tem fruta azeda, compridinha, bem azeda. Aí nós já nascemos tudo, primeiro kaban, depois mam e depois kakin. [...]. Aí já tem gente" (Paulo Kaban, 1986).

Na versão mais recente, destaca-se a proibição do incesto, que interdita o casamento entre um pai e suas filhas. Daí porque Gora "namora" as mulheres vegetais³⁸ e assim povoa o mundo com seus filhos. São estes que, diferenciados por via uterina, casam-se entre si e consolidam a atual sociedade cinta-larga:

"Gora é primeiro. Ele namora uma árvore..., a mesma coisa que faz vakĩ [a cotia, que abre um buraco no ouriço para comer as castanhas]. Ele fodeu e depois de cinco dias - é a mesma coisa também para mulher -, depois abre o buraco, vai nascer menino. Esse é nós, é kaban. Depois ele também faz outro parente, vai a mesma coisa, uma árvore, de mam. Mesma coisa, ele namora. No ouriço, ele namora, ele deixou zop [esperma], depois vai fazer menino. Depois que cresceu um pouco, ele abre e pega, Gora pega o menino. É homem, só homem. Depois é kakin, uma árvore também. Ele namora, depois. Cipó mesmo, mesma coisa, no buraco, zop deixando, ficou. Cinco dias, vai pegar menino. Depois é que vem mistura de va'abyj. Va'ap é flauta [taboca de que se faz clarinetas], mais grossa. Ele tem mulher, duas vezes está namorando. Depois, mulher. Duas vezes. Namora, depois mais, namora de novo. Tem mulher, homem... No buraco da va'ap. Duas vezes, [na segunda vez nasce] uma mulher. Depois homem namora, tem mulher. Esse vai casar. Va'abyj é nome [o patrônimo dessa primeira mulher]. Tem kaban. Depois criou uma mulher. Depois tem mulher, já cresceu. O homem kaban casou. Depois foi mam, também outra menina. Ele casou, depois mam também vai ter, criou uma mulher. Ele depois vai casar com makola, é va'abyj, a mesma coisa, é nome de gente [patrônimo]. Tem outros mais. Kakinderyj deu num cipó grosso. Kaban só um. E mais, kakingipyj, va'abyj, mamdolyj, mamjipoapyj, mamgipyj, mamderyj. Depois vai junto, reunir tudo nós junto" (Parakida Kaban, 1998).

Denominei a estas divisões de patrônimos, porque, num sentido muito preciso, são "nomes ancestrais", ou *mãtet set*, dizem os Cinta-Larga, que se transmitem

³⁸ Os Surui de Rondônia, também de língua tupi-mondé, narram uma visita de um grupo do "povo das garças" à aldeia do demiurgo Palop, no qual as mulheres estão também associadas a espécies vegetais, árvores lenhosas no caso. O demiurgo explica a um lenhador como obter lenha, cortando com o machado uma das lindas mulheres que encontrou no caminho (Mindlin et alii, 1996: 95-99).

através da linha paterna (de alguns, ouvi a tradução como “a tribo de fulano”). Após o nascimento dos representantes dos patrônimos principais (*kaban*, *mam* e *kakin*) e suas subdivisões, epônimos da espécie vegetal onde foram gerados, Gora dedicou-se a construir a rede hidrográfica. Aconteceu que uma menina desejava banhar-se, e Gora levou-a ao pequeno poço que freqüentava escondido. Lá, disse à Traíra (*Hoplias malabaricus*), a “dona do rio”, para engolir a menina sem mordê-la. Após o que, forcejando, o peixe encompridou o poço até transformá-lo num grande rio. Dessa maneira, Traíra acostumou-se à função de estender os cursos d’água (creio que se refere ao hábito muito particular desta espécie, de dormir nas águas rasas da margem dos rios).

Porém, Gora continuava só, uma vez que não podia desposar as próprias filhas:

“Não tem mulher dele, ele tem filho, todo mundo é filho de Gora. Gora não tem mulher para ele. Caçando, caçando: ‘Todo mundo é meu filho, todos. Aonde está namorada?’ [pensava Gora]. Ele foi banhar, Gora foi banhar. Ele depois chegou no rio, ele entrou no rio, achou mulher de peixe, de nome oji. É peixe pequeno, tem barba pequena, é mandi. Ele chegou, Gora chegou, entrou [n’água], banhar. Ela [mandi] mulher, [perguntou] dele: - ‘Que que está fazendo aí?’, ela falou. - ‘Eu estou banhando’ [Gora respondeu]. Depois, ele ficou conversando: - ‘Você é casada? Eu não tenho nada, não sou casado. Até agora eu estou sofrendo, não tenho mulher’. Gora perguntou: - ‘É você casada?’ - ‘Casada’ [mandi respondeu]. - ‘Não, eu quero casar com você’ [disse-lhe Gora]. - ‘Não, eu não posso casar. Tenho minha filha bonita’ [respondeu mandi]. Mandi era casada. - ‘Pode mostrar, eu quero casar com sua filha’ [disse Gora]. - ‘Está bom. Fica esperando aí’. Ela foi até o lugar dela, foi buscar e mostrou. Menina bonita. Gora casou com peixe. Ele depois criou bastante. Agora Gora estava casado” (Parakida Kaban, 1998).

O mito cosmogônico, no qual se esclarece a origem aos homens e a vida em sociedade, pode ser entendido como a busca de superação do estado de solidão original. Narrando os feitos de Gora, os Cinta-Larga justificam assim a existência atual das divisões patronímicas, as “famílias” dos *kabanyj*, dos *mamyj* e dos *kakinyj*, filhos de Gora e das espécies vegetais epônimas.³⁹ Tais categorias, cujas implicações sociológicas trato no tópico final deste capítulo, são empregadas em variadas situações discursivas. Por ora, alguns dados mais acerca da natureza da pessoa humana, seus princípios e modos de reprodução.

À primeira vista, a noção de pessoa no mito compõe-se de um princípio masculino, que o esperma simboliza, e uma força vital, relacionada à função feminina da reprodução. Trata-se, na verdade, de uma conjunção de dois atributos próprios que

³⁹ O sufixo *-yj* marca a flexão plural dos substantivos.

emanam do demiurgo: a fala ou o sopro, que anima os seres; e o esperma, a matéria-prima embrionária com a qual os humanos são fabricados. Num dos trechos acima, o narrador enfatizou que Gora “só falava”, gesto mais que suficiente para fazer brotar o mato e surgirem as águas. Há, ainda, outro episódio que reúne essa dupla associação: Gora sopra sobre um marimbondo que beliscava uma gota de esperma, e assim consegue o seu companheiro Gora Kot:

"Vou contar desde o começo a história, o que ouvi. O filho [netop] dele transou. Quando a mulher se levantou o esperma [zop] caiu. Aí aquele marimbondo mordeu. Aí ficou chorando. Assoprou e levantou, virou moleque. Aí o filho ficou acompanhando ele. Pegou companheiro dele. Estava transando. Caiu o esperma. O marimbondo mordeu. Ficou chorando, ué, ué... Aí Deus [Gora] perguntou: - 'O que está acontecendo?' Gora veio e viu o esperma. A criança estava enroladinha. Gora falou para o bebê: - 'Levanta.' Ele levantou. Era um menino, ele pegou para criar. Fez arquinho. Disse - 'Toma, esse arco é para você.' Ele pegou arco na mão dele. - 'Atira, se quiser', ele falou. Foi depois que as pessoas transaram. Ele disse para o menino: - 'Vamos embora.' E foram. Levou para a aldeia dele [A ibi koj ã]. Levou o arquinho dele, foi andando. Lá ele perguntou ao filho dele quem tinha transado: - 'Quem fez isso?' - 'Nós que transamos', ele respondeu. Disse então Gora: - 'Agora eu achei, é meu.' O menino foi na frente andando. Aí ele falou para o menino: - 'Deixa o arquinho aqui.' Ele falou: - 'Peguei meu companheirinho' [Aperea mãka aĩ tete]. Esse que está ajudando ele, que dá força para ele [Bosaj je apere mãkap]. Ele mesmo que dá força para ele. Peguei meu parceiro" (Eduardo Kaban, 1998).

Talvez não seja apenas fortuita a congruência que se descobre entre a cosmogonia tupi-mondé e o sistema ontológico de Baruch de Espinosa (1974), no qual corpo e alma surgem como modos de uma mesma realidade básica e original. Não hei de convocar aqui seus conceitos segundo o método geométrico que o filósofo teceu, mas tão-só o que autoriza minha pouca filosofia, uma inspiração poética para os comentários que se seguem. Em traços rápidos, sabe-se do espinosismo a sua descrição do ser enquanto substância, atributos, modos e afecções. De forma análoga, o demiurgo Gora enuncia-se como a substância absoluta, a causa de si mesmo e a causa da existência de todos os seres do universo. À maneira de um *conatus*, um esforço para perseverar no próprio ser, a potência de seu desejo converte-se em vontade de sociabilidade, donde a origem dos homens e demais entes que vão compartilhar a sua existência aqui e além. A palavra (e o sopro, que outros povos tupis associam à alma, cf. Nimuendaju, 1978: 51; um princípio vital-animado, cf. Viveiros de Castro, 1986: 514-515; entre os tupi-mondés, a forma *ti*) e o fluido seminal (*zop*, a matéria), são os atributos de Gora, através dos quais se percebe os aspectos de sua essência divina. E o metabolismo (a fertilidade feminina) e a corporalidade (a

identidade agnática), correspondem aos modos efetivos de sua existência, que afetam as relações consigo e com os outros.

Não creio que, se lhes puséssemos tal questão, os filósofos cinta-larga discordariam da assertiva de Espinosa, de que o desejo é "*a própria essência do homem*". Sequer, deste escólio:

"Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se vontade; mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se apetite. O apetite não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas. Além disso, entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência" (Espinosa, 1973: 190).

Disto, sobram exemplos nos mitos e na etnografia. De modo que, o desejo sexual e o desejo de poder compreendem-se como uma dádiva genuína (num caso de esperma, noutro de comida), a vontade de prover o desejo "alimentar" de outrem (o metabolismo reprodutor ou a digestão corporal; adiante, mostrarei que o esperma é, também, uma espécie de comida). Como já o disse acima, ao discutir o conceito de reciprocidade, a dádiva e todas as demais variantes da troca designam as afecções dos seres entre si, isto é, nos termos da ética espinosista, as modalidades de ação que modificam a sua potência (a sua capacidade de agir).

Corolário de tal proposição, a necessidade de interpretar as relações de gênero em conexão com a função alimentar, decompondo-as segundo uma oposição mais fundamental, a que existe entre um estado (a matéria) e um processo (o metabolismo). Porquanto as concepções cinta-larga verdadeiramente dessubstantivam a diferença sexual, ao expressá-la como a correlação entre uma substância ou matéria-prima embrionária (o pólo masculino) e uma forma ou receptáculo (o pólo feminino). A capacidade de processar o fluido seminal e os alimentos, que caracteriza as formas ou fôrmas femininas do útero e do estômago, opõem-se assim aos veículos materiais da identidade agnática. Neste sistema, enfim, a *posição de homem* concerne à função de ofertante de uma dádiva alimentar, enquanto a *posição de mulher* à de receptor capaz de metabolizá-la.

A classificação dos seres primevos segundo códigos vegetais ou, mais precisamente, arbóreos, encontra-se também em outras cosmologias tupis. Para os Urubu-Kaapor, segundo Roque Laraia (1986: 237), os demiurgos Mahira, Tupã (ou o Urubu-rei, segundo Huxley, 1957: 215) e Karo-atã teriam saído, respectivamente, do

jatobá, do pau d'arco e da árvore *anawira*. Já nós os humanos, diz-lhe um velho informante, "*nascemos de 'wira pitang'* [uma árvore de madeira vermelha], *por isso devemos morrer*" (Laraia, op. cit.: 257). Na versão recolhida por Darcy Ribeiro, estas árvores servem a uma classificação de viés sociológico: do pau d'arco Maíra fez os Urubu-Kaapor; da sumaúma os *karaíwas* (os civilizados); e do pau podre, os Guajá ("*por isso vivem no mato, não fazem casa, só comem coco*"; Ribeiro, 1996: 373).

Da mesma maneira, os mitos falam do desejo sexual de deuses e de homens, que a visão de uma fenda ou o odor de um fruto vegetal fazem irromper ou cancelar (Lévi-Strauss, 1964: 275-276). Nesta variante do clássico mito dos gêmeos tupi, relatada no entanto por um timbira do Gurupi, Maíra estava na floresta, tirando óleo de copaíba:

"Todo dia saía pela mata, aí encontrou uma árvore bem bonita; olhava sempre aquela árvore, até que viu no meio do tronco uma brecha bem parecida com isso que os 'camarada' chamam karapuá (xoxota). Um dia, ia passando e a coisa dele endureceu. Ele foi lá, meteu naquele tronco e, sempre que passava, parava para meter. Este Maíra não tinha mulher" (Ribeiro, 1996: 168).

Dias depois, a árvore rachou e dela saiu uma mulher grávida, que se tornou a esposa de Maíra. Na versão urubu-kaapor, a divindade Mahira interessou-se por um fruto podre de apuí, que lhe pareceu semelhante ao órgão sexual feminino - transformada em mulher, veio a ser a mãe dos gêmeos míticos (Laraia, 1986: 237, 258; Huxley, 1957: 217). Moto primeiro da busca de convívio social, assim é o desejo:⁴⁰ Gora estava solitário, diz o mito cinta-larga, estava *precisando* de uma mulher. Gesto primordial, portanto, que motiva não somente o ato sexual, mas serve-lhe de instrumento para superar a condição inicial de isolamento - pois, ainda de acordo com o mito, Gora pensava, então, em como fazer gente....

Com esse intuito, deposita seu sêmen num buraco no solo, desperdiçando-o ali. As propriedades necessárias ao que pretende, Gora irá encontrar nas cavidades da árvore *kaban*, do ouriço de castanha *mam* e do cipó *kakin* - receptáculos que retêm e processam a substância divina, de maneira a reproduzir o princípio agnático de que é portadora. Ainda neste capítulo, adiante, veremos que o sistema de parentesco toma o vocábulo *zop* como o termo de referência para a categoria "pai" (F, FB) e que a qualidade identitária, distribuída segundo os respectivos epônimos vegetais, transmite-

⁴⁰ Na língua cinta-larga, o vocábulo *kala* designa o desejo em geral, tanto a necessidade de algo como, também, a saudade ou a paixão por alguém.

se estritamente por via patrilinear. Em particular, deve-se à identidade agnática a prevalência do cálculo consangüíneo, que elege a irmã como parente de ligação, tanto quanto a distinção entre as posições FZD (filha da irmã do pai; uma parente) e MBD (filha do irmão da mãe; quando não uma filha da irmã, ZD, então uma não-parente).

Segundo Carmen Junqueira, a criança forma-se gradualmente no útero materno, ao longo de meses, *"a cada golfada de sêmen, mais substância se lhe agrega"* (Junqueira, 2002a: 73). Pois, no pensamento cinta-larga,

"a carne e os ossos vão sendo formados pelo sêmen. [...] Imaginam que o sêmen vai se solidificando e formando o corpo" (ibid.: 126).

Ao novo ser, porque fabricado de substância seminal, consigna-se então a identidade agnática. O aparelho reprodutivo feminino, tão-somente, comportaria a capacidade metabólica de cultivar e dar nascimento a algo diferente de si mesmo. Assim que, se o homem ocupa a posição de termo de uma função de identidade (esperma igual a pai), então a mulher será a relação que a reproduz. Ao concebê-la dessa maneira, evita-se incorrer na discriminação da feminilidade por quaisquer premissas substantivas, exceto a de uma forma na qual se processa uma diferença alheia, um continente que abriga um conteúdo diverso de si. Portanto, mais que uma oposição de gênero, o masculino e o feminino revelariam diferenças de natureza irredutíveis, as que subsistem entre uma substância e uma forma.

Ora, o receptáculo feminino, a rigor, não existe senão como um outro modo de existência da própria essência divina. Pois a fertilidade, argumentam os Cinta-Larga, ao invés de uma qualidade inata das mulheres, seria apenas um efeito da ação atual de Gora, que se introduz pela vagina das meninas quando estas ainda engatinham (simbolizando, desta feita, o intercuro sexual com as mulheres humanas), preenchendo-as com a potência miraculosa de seu sopro. A hipótese que aqui se conjectura, cuja confirmação requer um amudado inquérito lingüístico, formula-se em torno do conceito *ti*, que denota o princípio divino que anima todos os seres do cosmos. Na nomenclatura de parentesco, *ti* é o termo de referência que designa a "mãe" (M, MZ). E, ao que parece, o sufixo *-ti*, mais que um homófono, funciona como um cognato que indica os seres mitológicos, como Bebeti ("dono-dos-porcos; *bebe*, "porco") e Gerepti ("dono-da-noite"; *gerep*, "tocaia ou esconderijo"). Segundo os vizinhos Gavião, também de língua tupi-mondé, *ti* é uma qualidade inerente aos seres vivos:

"Ti é vida, é uma das almas que temos. Tudo no mundo tem ti. O rio tem vida, ti, a árvore tem vida, o que anima a vida, ti, as pedras têm ti, a floresta inteira tem. Quem está vivo tem ti" (Mindlin et alii, 2001: 83).

A partir destes contextos semânticos, talvez se possa traduzir o conceito *ti* como uma força vital, da qual dependem a paixão e a coragem, tanto quanto a vontade, o pensamento, a emoção e a memória, afetos cuja residência anatômica, para os Cinta-Larga, é o próprio coração dos seres humanos.

No que diz respeito à gestação do sêmen divino, nas cavidades da árvore, do ouriço e do cipó, esta representa uma clara inversão da função alimentar que os vegetais cumprem em favor dos humanos. No plano da culinária, os vegetais estão para os seres humanos na condição de objeto do processamento biológico, ao passo que, no plano do mito, são eles que metabolizam a "semente" humana. Mas o sentido invertido não obscurece o fato de que o sêmen masculino é, com efeito, uma comida, e o ato sexual uma dádiva alimentar.

No próximo capítulo retomarei este ponto, ao interrogar o infame ato de felação que os civilizados praticaram, quando ingeriram o esperma de Gora e lograram a fabricação de ferramentas e mercadorias. Ao passo que aos índios, que a tanto se recusaram, restou-lhes o pouco que o demiurgo deixou nos frutos do jatobá (*Hymenaea courbaril*, uma leguminosa cujo fruto é uma vagem que contém arilo farináceo comestível), que os Cinta-Larga servem às crianças para que fiquem sabidas e aprendam rápido (o que faz dos humanos, outra vez, as "mulheres" de Gora). Tocou-lhes, por isso, a arte de fazer arcos e flechas, trançados de pêlo de caitetu, colares, redes, cestos, etc., e aos civilizados, os instrumentos de metal, porque "comeram de verdade" (ver as narrativas em apêndice). Em suma, as propriedades transformativas do sêmen divino asseguram aos humanos a possibilidade de se reproduzir biologicamente, tanto quanto o acesso ao mundo cultural – numa cápsula, o corpo e o intelecto.

Entre os Cinta-Larga e demais tupi-mondés, por outro lado, há toda uma ética tradicional que deixa às mulheres a iniciativa nos assuntos sexuais (Junqueira, 2002a: 113). Da mesma maneira que entre os Gavião, explica-nos este cortesão, onde é preciso, sobretudo, cativar a confiança e o sentimento da parceira:

"Se vou namorar uma moça na rede, e se ainda não formos muito íntimos, tenho medo de alterar seu ti, de interferir em seus sentimentos com um gesto impensado. Você sabe que entre os Gavião, um homem não toma a iniciativa da realização do amor. Espera que a mulher ofereça, faça a primeira carícia, expresse o desejo. Se eu, como homem,

me apresso, o ti de minha namorada pode assustar-se, desfazer-se” (Mindlin et alii, 2001: 85).

Sob o ponto de vista que aqui nos interessa, enfim, a causa eficiente da reprodução sexual confunde-se com um tipo de desejo ou apetite alimentar. Sabemos bem da *“analogia muito profunda que, em toda parte, o pensamento humano parece conceber entre o ato de copular e o de comer”*, como diz Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, [1962] 1976: 130). Todavia, ao contrário de nosso fraseado popular, entre os Cinta-Larga (e também os Gavião tupi-mondé, cf. Mindlin et alii, 2001: 35) o sujeito do ato sexual não é o homem, mas a mulher, e o seu predicado, o esperma masculino. Dentre as várias expressões convencionais de convite para “transar” (*abi va*, “comer ou chupar ponta”), usam ainda desta gentil metáfora alimentar: *Pat pãzop va?* - “Vamos comer esperma”? perguntam eles à parceira, solícitos.

Um mito dos Surui tupi-mondé relaciona o semên divino à chicha ou *makaloba* e aos facões dos civilizados (Mindlin et alii, 1996: 95-99). Aos visitantes do “povo das garças”, em busca de *“facões com os brancos”*, a divindade Palop ofereceu uma bebida na qual imergira seus testículos. O mesmo tema aparece em outras narrativas tupi-mondés: dizem os Gavião que Gora jamais lavava seu pênis, e que, numa tijela, oferecia aos visitantes a sujeira e a gosma que dele tirava; os que agüentassem adquiriam a imortalidade, os que não, a vida curta (Mindlin et alii, 2001: 117). E no mito que contam os Aruá, também de língua tupi-mondé, após namorar com Anta, as mulheres recolhiam o esperma que escorria e faziam-no virar peixe *tamboatá*, que depois serviam aos próprios maridos (Mindlin et alii, 1997: 219-225).

Sem que me estenda em demasia, cabe apenas registrar que, nesta e noutras ontologias ameríndias (Lévi-Strauss, 1964), à gestação sexual e à digestão alimentar, fenômenos biológicos necessários à reprodução e à conservação dos corpos humanos, correspondem, de maneira análoga, as técnicas de fermentação e de cocção, que convertem os materiais naturais em alimentos (chicha, carne cozida etc.) Segundo Huxley (1957: 163-173, apud Lévi-Strauss: 1964: 144), inclusive, tal qual o fogo culinário, a deglutição e a morfogênese seriam assimiláveis ao processo que leva da natureza à cultura, cujo reverso os mitos urubu-kaapor associam ao incesto, à menstruação e ao vômito.

Equivalente simétrico do fluido seminal, por sua vez, o leite materno poderia ser dito um “esperma” feminino. Entre os Cinta-Larga, a norma que proscree as relações

sexuais durante o período de lactação, em última instância, determina uma equivalência entre o semên masculino, que encorpa o nascituro durante a gravidez, e o leite feminino, que fortalece o bebê na primeira infância. Em sua função nutriz, desta feita, a mãe coloca-se no pólo masculino com relação à criança. Justifica-se assim, no campo do parentesco, o equacionamento dos germanos uterinos (os filhos de mesma mãe são irmãos de ego) aos primos paralelos (os filhos da irmã da mãe são irmãos de ego), na medida em uns e outros, presume-se, partilharam de um mesmo "leite".

E se o leite é, como parece, o "esperma" natural da mulheres, então a chicha seria a sua contrapartida cultural. Não apenas porque é bebida que engorda e fortalece o corpo, mas sobretudo em razão do gesto que simboliza a ejaculação feminina: a despeito de sua inutilidade técnica (porque consomem-na no mesmo dia, sem que possa fermentar), as mulheres "cospem" na panela os pedaços mastigados de mandioca assada.

Ao sêmen, ao leite e à chicha, substâncias que favorecem os processos vitais, porém, devemos opor os venenos vegetais, cujo uso notabiliza os Cinta-Larga. Poucos são os óbitos acerca dos quais não se acusa alguém de envenenamento. É verdade que a técnica de manipular o veneno exige cuidados redobrados, seja para obtê-lo, seja para pingá-lo na comida da vítima sem que esta perceba. Técnica mortífera praticamente restrita aos comensais, é a única forma de homicídio acessível às mulheres. Segundo Carmen Junqueira,

"a relação entre as pessoas também pode ser perigosa. Viver em grupo, em sociedade, acarreta igualmente riscos, discórdias, conflitos. Daí pode nascer a raiva, o desejo de vingança e sua arma pode ser o veneno.

Arbustos, raízes e flores de aparência singela carregam em sua essência poderosos venenos. Há os que aleijam e os que matam. Mas todos atuam no terreno da morte. Uma porção de zabikabei sep pode entrevar a vítima, dificultar movimentos e mesmo a sobrevivência; dois sinais que apontam a morte. Há os que provocam vômitos (baia), diarreia (guruiati), abortos (zgit karã), pondo fim ao movimento, cessando a vida. Outros ainda impedem o vir-a-ser, esterilizam a mulher. É o bapu" (Junqueira, 2002a: 71-72).

Do ponto de vista analítico, em suma, observa-se que a função alimentar pressupõe um eixo assimétrico: pois se quem dá, seja por qual motivo for, provisiona substancialmente aquele a quem dá, então o primeiro estará associado ao objeto da dádiva e o segundo, ao metabolismo que o processa. Entrementes, não sucede aqui uma ordem fixa de posições, senão um movimento pendular que recoloca, a cada instante, ao reverso, uma distinção funcional análoga à de partida. Exemplar, nesse

sentido, a seqüência de “dádivas” (sêmen, leite, criança) que envolve a gestação, ao cabo da qual a mulher entrega um filho à linhagem agnática do homem, o produto de uma transformação do que dele recebeu.

Com isto, definimos um tipo de relação similar à que, distinguindo-a da estrutura diametral, Lévi-Strauss atribuiu ao dualismo concêntrico, de caráter ternário implícito, no qual a oposição recorre a termos logicamente heterogêneos:

“A oposição que notamos na Melanésia e na América do Sul, entre alimento cozido e alimento cru (como, aliás, o que lhe é sempre paralelo, entre casamento e celibato) implica numa assimetria do mesmo tipo entre estado e processo, estabilidade e mudança, identidade e transformação. Vê-se, portanto, que as antíteses que servem para exprimir o dualismo provêm de duas categorias diferentes : umas verdadeiramente, outras falsamente simétricas; estas últimas sendo apenas tríades disfarçadas em díades graças ao subterfúgio lógico que consiste em tratar como dois termos homólogos um conjunto formado na realidade, de um pólo e de um eixo, que não são objetos da mesma natureza” (Lévi-Strauss, [1952] 1975c: 179).

Em suma, as expressões do dualismo concêntrico parecem-nos coextensivas ao modelo assimétrico, sobre o qual repousa o argumento central desta tese - as perspectivas irreduzíveis do doador de alimentos (ou seja, a posição de objeto ou presa) e do tomador (a posição de sujeito ou predador). Vejamos, nos tópicos e capítulos seguintes, suas outras implicações no parentesco, na economia e no ritual.

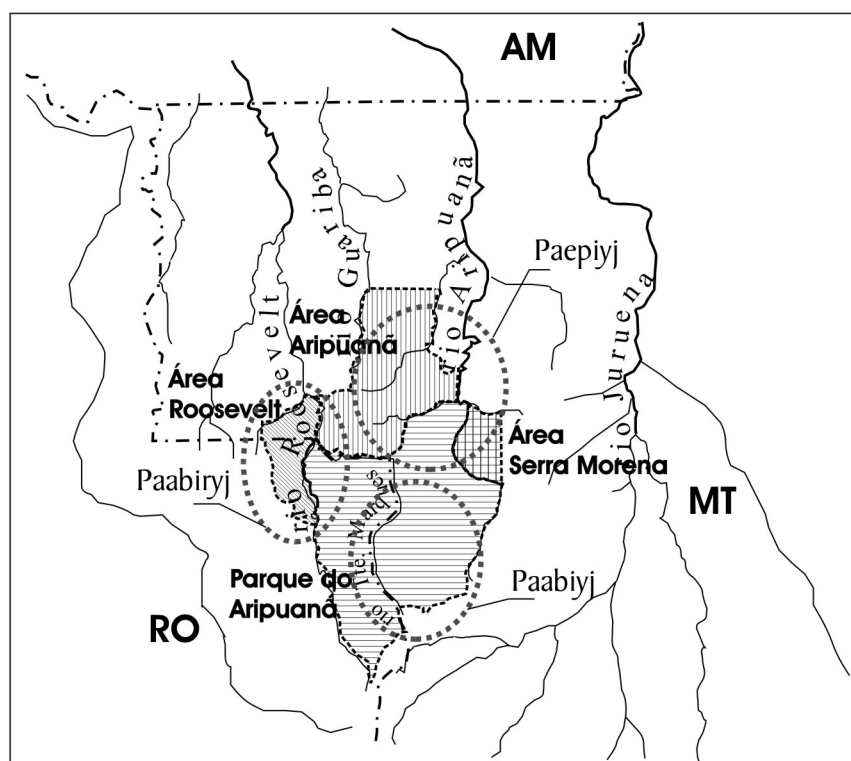
Aldeias e agrupamentos

Os Cinta-Larga relatam a existência pretérita de uma grande concentração de aldeias na região compreendida entre as cabeceiras do rio Branco, a confluência dos rios Capitão Cardoso e Roosevelt e o ribeirão das Perdidas. Em épocas muito remotas, impulsionados por uma lógica própria de fracionamento de seus grupos locais, dali partiram para alcançar a margem esquerda do Roosevelt, a margem direita do rio Aripuanã e as cabeceiras dos rios Eugênia e Tenente Marques, derramando suas aldeias em todas as direções. O croqui abaixo permitirá melhor ilustrar o panorama que daí se compôs.

Estão assinaladas as quatro áreas administrativas reconhecidas pelo poder público como de domínio dos Cinta-Larga: o parque do Aripuanã, a área Roosevelt, a área Serra Morena e a área Aripuanã. A demarcação administrativa dessas áreas contíguas resguardou parte substantiva do território efetivamente ocupado pelos Cinta-Larga: segundo a antropóloga Carmen Junqueira, o território tradicional

estendia-se, no sentido leste-oeste, desde a margem esquerda do rio Juruena ao rio Roosevelt; e no sentido norte-sul, desde o salto de Dardanellos (no rio Aripuanã) até as cabeceiras dos rios Tenente Marques e Eugênia (Junqueira, 1984-85: 215; ver também Chiappino, 1975: 9). Os informantes cinta-larga mais velhos contam que, até a década de 1970 ao menos, uma picada partia do rio Juruena, cruzava o rio Aripuanã e atingia o rio Roosevelt e, outra, seguia rumo às cabeceiras do rio Branco. Ao longo delas, então, colocavam-se as suas aldeias.

MAPA
Agrupamentos e áreas cinta-larga



Mais numerosas décadas atrás, a sua população distribuía-se em três grandes agrupamentos, cada qual composto por várias aldeias, conforme o croqui acima: ao sul os *Paabiyj* ("os de cima"), nas redondezas dos rios Tenente Marques e Eugênia; em seguida, os *Pabiryj* ("os do meio") na confluência do Capitão Cardoso com o Roosevelt; e ao norte os *Paepiyj* ("os de baixo"), nos rios Branco e Amarelo, afluentes do Aripuanã, e Vermelho, afluente do Juruena. Entre tais agrupamentos, nem sempre persistiam relações cordiais. Conflitos e cisões sobressaltavam amiúde a vida nas

aldeias, cujas relações iam da guerra à troca de mulheres, oscilando entre a violência e os protocolos da hospitalidade. Evidências de uma índole outrora belicosa e destemida, as referências a ataques e homicídios sobejam em seus relatos históricos. Eventos dessa natureza, em geral, demarcavam novos contornos e justificavam novas localizações para as unidades sociais, uma vez que as rivalidades e as disputas acarretavam freqüentes deslocamentos e reordenamentos de indivíduos, famílias e aldeias (Dal Poz, 1998: 164).

Para quem pertence a um destes conjuntos, irá falar dele como *Pãmabimaj* (“do nosso lado”), grupo inclusivo para as aldeias mais próximas. Dos habitantes do Tenente Marques, por exemplo, dizem que são os *Obiej*, os que moram nas cabeceiras. Verificam-se ainda outras maneiras para discriminar os diversos subgrupos a partir de alguma referência ao território por eles ocupado. Frente à heterogênea vegetação local, os Cinta-Larga assinalam a floresta mais ao norte (rios Branco e Guariba) a presença da palmeira babaçu ou *pasap*, da qual tiram as palhas para cobrir suas casas, nomeando a região de *Pasap Ka*, ou “lugar de babaçu”. Esta espécie vegetal está ausente ou é rara nos cursos superiores do Aripuanã e do Roosevelt, restando aos moradores destes aproveitar as palhas do açai, ou *bip*. Já as margens do rio Roosevelt, desde as imediações da foz do Capitão Cardoso à do igarapé Coxiu, estendendo-se às cabeceiras do rio Flor do Prado, caracteriza-se pelas reservas de *xikaba*, árvore que produz o fruto com o qual fabricam os colares mais apreciados.

A dispersão territorial em pequenas unidades sociais, desde sempre, tem sido sua característica marcante. Ainda em fins da década de 1960, de acordo com relatórios de sertanistas do órgão indigenista e de missionários, os Cinta-Larga mantinham mais de trinta aldeias, geralmente situadas nas imediações de pequenos córregos, para uma população estimada em duas mil pessoas. A depopulação que se seguiu aos primeiros contatos pacíficos e a atração exercida pelos postos da FUNAI, num primeiro momento, concentraram os remanescentes e reduziram substancialmente o número de aldeias. Levando em conta os dados censitários atuais e as estimativas da FUNAI à época dos primeiros contatos amistosos, impressiona a drástica redução demográfica em pouco mais de trinta anos.

A família nuclear ou extensa funciona como uma unidade básica da organização social - com muita autonomia e liberdade para se movimentar de uma aldeia para outra em uma mesma área ou, hoje de modo mais intenso, de uma área à outra. Um homem, suas mulheres e os filhos desenvolvem as atividades complementares

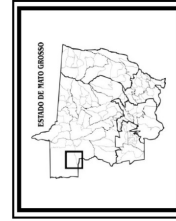
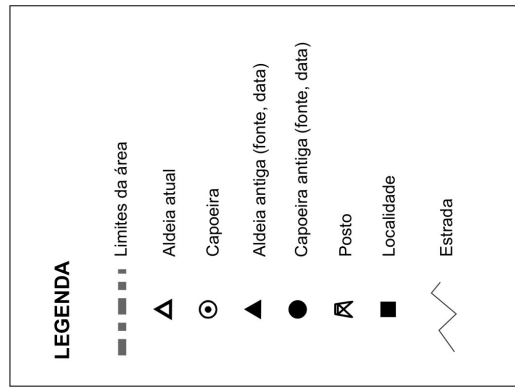
necessárias para a vida cotidiana. As aldeias maiores - cada aldeia possuía, tradicionalmente, apenas uma grande casa (*zap*, a maloca) - comportavam de três a talvez dez famílias: um homem, sua(s) esposa(s), os filhos casados e solteiros, as filhas solteiras e, às vezes, as filhas casadas e os genros. As aldeias atuais, todavia, em sua maioria, compõem-se de um amontoado de casas de madeira e telhas de amianto, cada uma delas abrigando uma ou no máximo duas famílias nucleares ou limitadamente extensas (ver croqui da aldeia Taquaral abaixo).

A aldeia, reunida em torno de um homem de prestígio - *zapivaj*, literalmente o "dono-de-casa" -, seria dessa maneira o grupo social com algum tipo de vida corporada. Os membros de aldeias próximas, em geral com laços de parentesco mais estreitos, visitavam-se amiúde. Mas apenas as festas (e hoje, certas reuniões a convite de órgãos públicos ou para resolver problemas coletivos) oferecem uma ocasião especial e congregam um grande contingente de pessoas, proveniente de várias aldeias. A construção da nova casa, a roça, as festas e, por vezes, os casamentos eram as principais atribuições do *zapivaj*. No contexto moderno, sua projeção vem se apoiando, cada vez mais, na articulação com os agentes externos, em particular as negociações que envolvem a extração de madeira ou diamante e a obtenção de mercadorias, veículos e outros bens. É ele que, em geral, controla a venda de madeira e a distribuição de seus resultados. Retornarei a estes pontos no próximo capítulo.

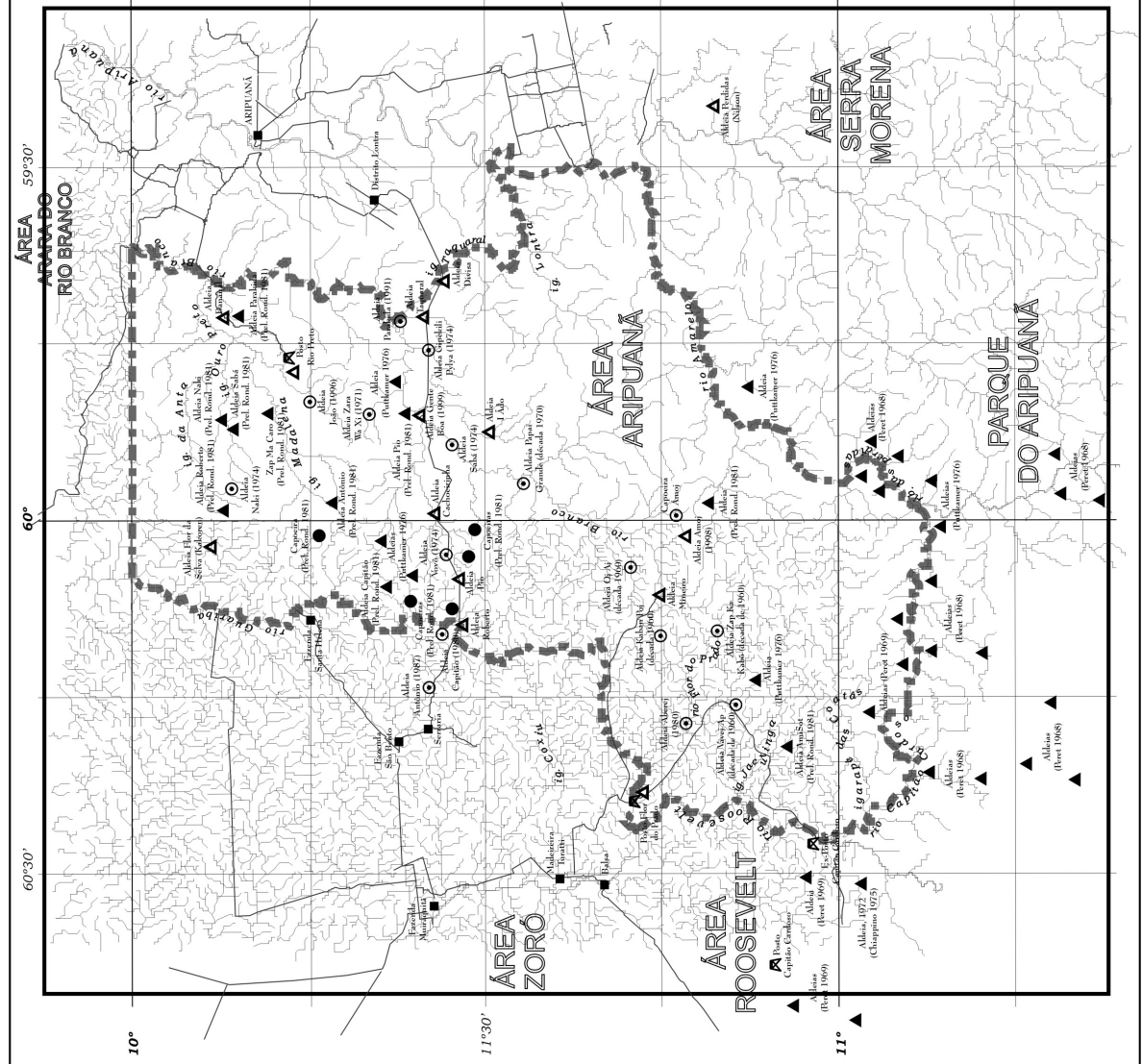
Um pai e seus filhos, de certa maneira, constituem o núcleo dominante da aldeia. Discuti acima a fórmula identitária do vínculo de paternidade; agora, devo acrescentar a norma indiscutível que fixa a sua primazia diante dos demais: em caso de divórcio, os filhos e as filhas permanecem sempre junto ao pai, exceto se ainda em fase de amamentação. A aldeia é assim, por definição, um núcleo patrifocal que se expande quando obtêm mulheres ou, caso tenha prestígio ou poder, consegue reter filhas e atrair genros. A relação de filiação, portanto, que oferece a base para a coesão social do grupo aldeão, conforma um padrão de residência virilocal, ou seja, os novos casais vão morar preferencialmente junto ao pai do noivo - o que não exclui, é verdade, situações mais ou menos provisórias de uxorilocalidade. Em fins de 1999, esforçando-se para restaurar o prestígio enfraquecido, o *zapivaj* M-1014 da aldeia Bananal convocou os três genros, M-1065, M-1306 e M-1615. Porém, os dois últimos, mais novos, pouco à vontade, retornaram seguidas vezes para visitar seus pais na região do rio Tenente Marques.

Mapa da Área Indígena Aripuanã

Decreto 375, de 24/12/1991



2002



Com a morte do *zapivaj*, então, seus filhos separavam-se, e cada um deles fundava a sua própria aldeia, ainda que relativamente próximas umas das outras. O relacionamento entre irmãos, embora não despidido de certa dose de competição, é marcado por expressiva solidariedade e familiaridade: na verdade, o vocábulo *sano*, que num contexto mais estrito significa “irmão”, serve de termo geral para indicar as relações de parentesco - mas este é um assunto para o próximo tópico.

Nos primeiros anos da década de 1970 havia três aldeias no setor norte da atual área Aripuanã, na região do alto e médio rio Branco (um afluente da margem esquerda do rio Aripuanã; ver mapa acima). Transcrevo um relato da situação de então, nas palavras de M-1014, atual *zapivaj* da aldeia Bananal:

*"Eu nasci na cabeceira do rio Branco, perto da aldeia de M-1214. Depois que eu criei, meu pai [M-1001] mudou, mudou, mudou, descendo o rio Branco. Primeiro do meu pai, no rio Branco, perto do Pãmapokopit, é o nome de antigamente. Na aldeia, eu nasci aqui, Pãmapokopit. Depois meu pai mudou aqui, Zap Alabyj, morou aqui, eu já criança grande. Depois, meu pai mudou de novo, meu pai foi trabalhar outra aldeia, Doabyj. Depois, meu pai de novo mudou lá em cima, trabalhar em outra aldeia, para cá do igarapé da cabeceira do rio Branco. Eu cresci lá, antigamente o nome era Giryj ['areia']. Meu pai morou aqui, eu cresci, terminei de crescer. Outro cacique chamou meu pai, um filho mais velho de meu pai. Primeiro o cacique era meu pai. O filho dele M-1078 pediu para meu pai. Era meu irmão mais velho, ele era cacique no rio Branco. É o pai de M-1091. Era o primeiro filho do meu pai, ele chamou, pediu e meu pai mudou para o rio Branco. Ele era cacique, e pediu para meu pai, e foram então morar juntos. Aí que M-1213 matou os dois juntos, meu pai e meu irmão. Depois, fui morar no Guariba, morar aqui. Depois, fui passear em Aripuanã [em 1974]. Morava na minha aldeia, perto do garimpo do Sapecado, a minha aldeia. Meu irmão M-1013, outro irmão M-1018 e M-1108 moravam junto. Eu trabalhava na aldeia, toda família junto, morava aqui no Guaribinha [um dos braços formadores do rio Guariba]. Em cima, na Cachoeirinha, moravam meus irmãos M-1012 e M-1017 e M-1022, moravam juntos. Meu pai M-1022 [por co-paternidade] junto, morava aqui, junto com seus filhos M-1043 e M-1052, morava aqui na Cachoeirinha [este é o nome da aldeia atual; então, era conhecida por Ixady, uma corruptela da palavra 'cidade']. No rio Branco moravam M-1089 e M-1101, onde agora está a aldeia Taquaral. O *zapivaj* M-1030 era cacique do Taquaral. Agora M-1101 mora aqui, perto da capoeira. Antigamente, mais perto."*

A depopulação que se seguiu às epidemias de gripe, após as visitas à vila de Aripuanã em 1974, e a abertura do garimpo Ouro Preto em 1976 (uma narração destes fatos está no próximo capítulo), causou drásticas mudanças na disposição geográfica e na demografia das aldeias. Em 1981, quando foi possível obter um quadro mais completo da situação da área Aripuanã (exceto as duas aldeias mais ao sul, na região do rio Capitão Cardoso), foram recenseadas 91 pessoas, em oito aldeias.

Uma família desgarrada do grupo local do rio Branco nos anos 1970, reduzida a uma mulher viúva e seus dois filhos (F-1157, M-1158 e M-1159), permaneceu, por

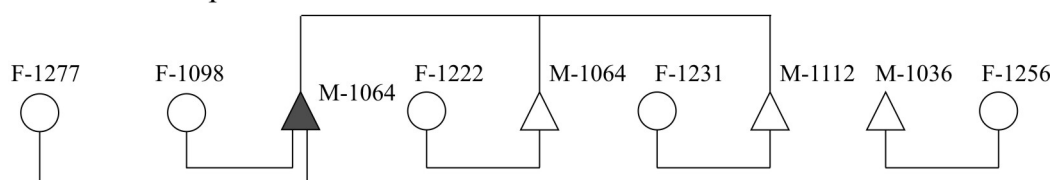
mais de vinte anos, em estado de completo isolamento na região das cabeceiras do rio Branco. Foi reencontrada em 1997, quando os madeireiros ali abriram picadas, e posteriormente, agregou-se à aldeia de Mineiro, nas nascentes do rio Branco.

		Localização
Aldeia	População	
Capitão	14	rio Guariba
Vovô	08	ig. Cachoeirinha, afl. do rio Branco
Pio	06	rio Branco
Sabá	11	igarapé Ouro Preto
Roberto	06	cabeceiras do ig. Ouro Preto
Ixairyj	13	igarapé Ouro Preto
Zap Ma Caro	14	igarapé Madalena, afl. O. Preto
Parakida	19	foz do ig. Ouro Preto
Ami Sot	?	m. direita do rio C. Cardoso
(isolados)	(03)	cabeceiras do rio Branco
	91	

Aldeias na área indígena Aripuanã em 1981
(fonte: OPAN, 1981)

Os diagramas, a seguir, trazem apenas o núcleo de adultos que compõem cada uma dessas aldeias - pois o que nos interessa, sobretudo, são as relações de consangüinidade e de afinidade que as constituem. Com efeito, examinando a composição das aldeias em 1981, verifica-se que, em grande parte, estas se sustentam nos vínculos de filiação e de germanidade; apenas duas, então, incluíam relações de afinidade entre os homens residentes (numa são "cunhados" que estão juntos e noutra, sogros do filho). Nos diagramas, os triângulos preenchidos destacam os chefes das respectivas aldeias.

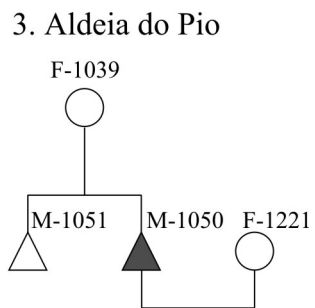
1. Aldeia do Capitão



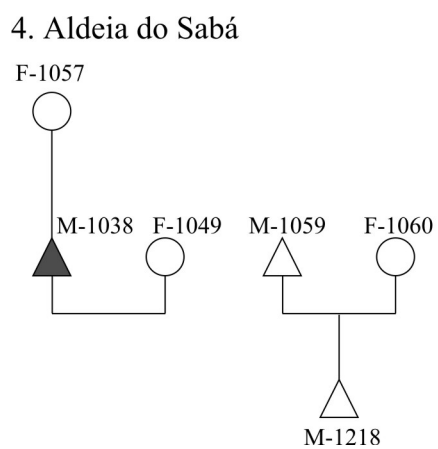
2. Aldeia do Vovô

M-1022 F-1086

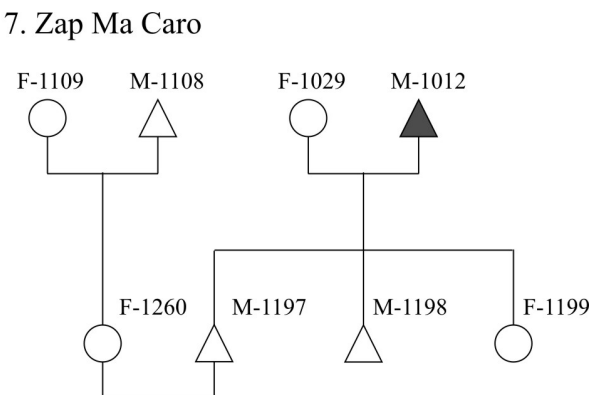
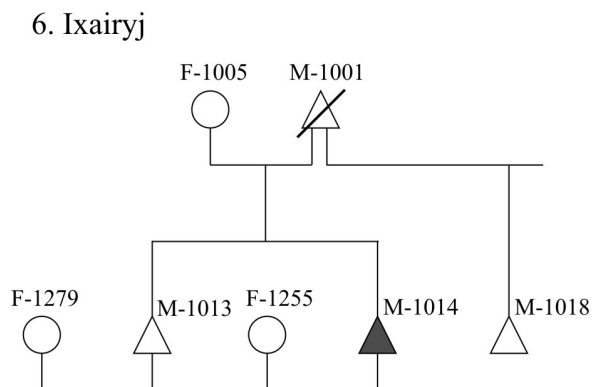
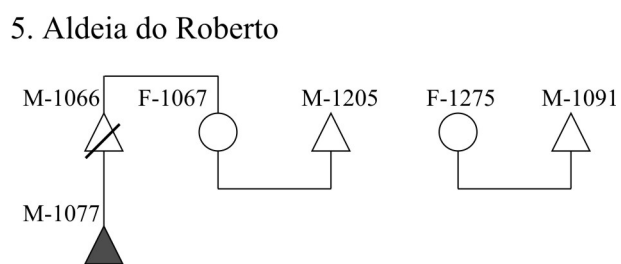
F-1239 M-1052 M-1043



F-1039
 M-1051 M-1050 F-1221

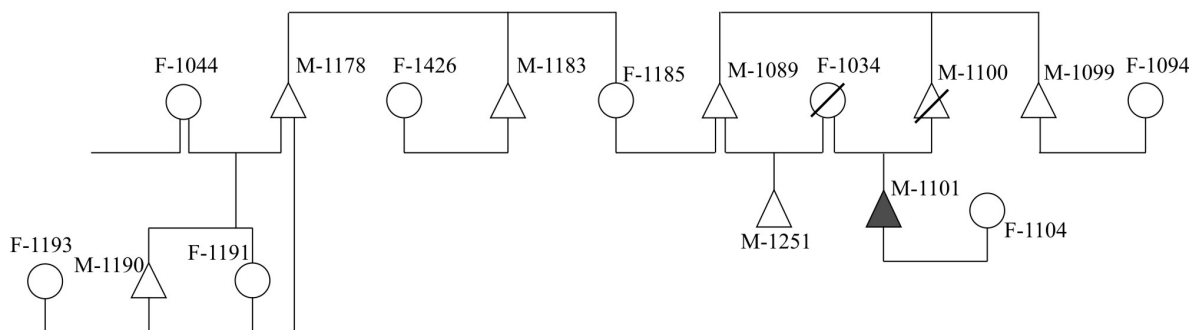


F-1057
 M-1038 F-1049 M-1059 F-1060
 M-1218



The pedigree chart illustrates two families. Family 1 (left) consists of parents F-1109 (female) and M-1108 (male), who have three children: F-1260 (female), M-1197 (male), and M-1198 (male). Family 2 (right) consists of parents F-1029 (female) and M-1012 (male), who have three children: M-1197 (male), M-1198 (male), and F-1199 (female). The individuals M-1197 and M-1198 are shared between the two families.

8. Aldeia do Parakida

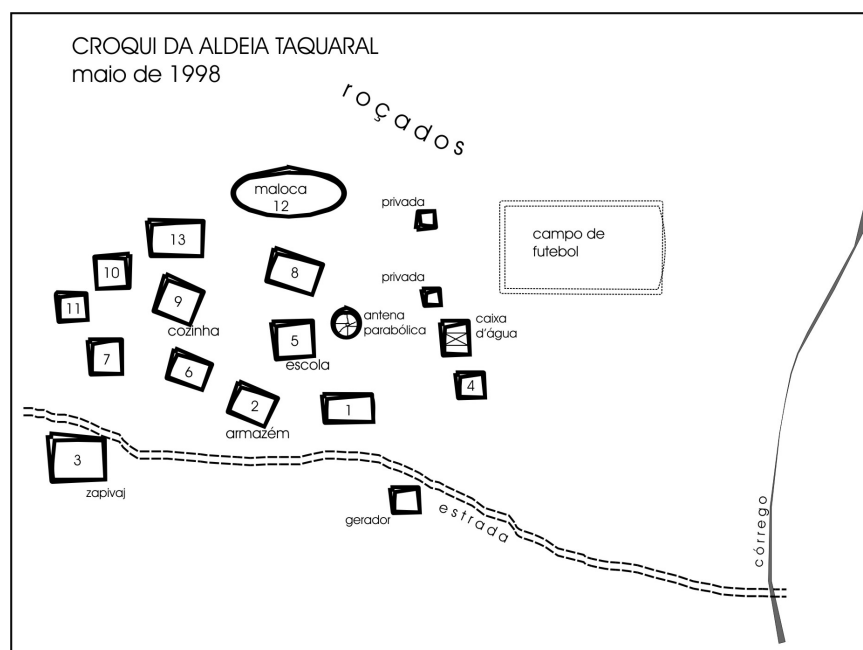


A partir de 1984, após a retirada dos garimpeiros e a instalação do posto Rio Preto no local, várias dessas aldeias entraram em declínio. Os moradores foram atraídos pelos parques benéficos oferecidos pela FUNAI - a incidência de malária, ainda, justificava o interesse pelo atendimento à saúde e pela pista de pouso. Em fevereiro de 1986 moravam no posto vinte e uma pessoas e em setembro, já alcançava quarenta e sete. As casas distribuíam-se irregularmente pela antiga sede do garimpo, em variados experimentos arquitetônicos: paredes de tábuas, de paxiúba, uma de barro, mas principalmente a lona de plástico preto usada em larga escala. A FUNAI construiu escola, enfermaria e casa-de-farinha; reformou a cantina, que virou um grande galpão cimentado para guardar arroz. Ao retornarem os garimpeiros em 1987, com a anuência e a participação direta das lideranças cinto-larga (mais um assunto do próximo capítulo), esvaziaram-se então as aldeias ainda remanescentes. Em outubro de 1987, por isto, estavam no posto noventa e cinco pessoas, ou seja, a quase totalidade da população da área Aripuanã.

Tal quadro perdurou até fins do ano seguinte, quando se deu o rompimento entre os dois líderes mais fortes, M-1014 e M-1101, e este se mudou para as margens do rio Branco. À época, o refluxo das atividades garimpeiras favoreceu o ressurgimento de outras tantas aldeias.

Dois anos depois, agudizando-se a disputa entre os dois líderes, M-1101 deslocou-se rio Branco acima, para residir nas imediações da antiga aldeia onde residia em 1974. Ali ergueu uma grande maloca, onde "ajuntou" seus parentes agnatos e, inclusive, germanos e antigos aliados do adversário. Pouco tempo depois, então, mudaram-se para o local da atual aldeia Taquaral, o qual denominaram *Ka Pi Tere* ("o lugar de verdade"). Quando visitei esta aldeia pela primeira vez, em maio de 1998, a

primeira impressão foi de arrumação e limpeza. A casa do *zapivaj*, de dois andares, destacava-se ao fundo. A antena parabólica, o abrigo do gerador, as caixas d'água e o depósito de telhas de amianto compunham o conjunto arquitetônico, dominado pelas casas das famílias, de madeira ou lascas de açaí, cobertas de palha. No ponto mais alto do terreno, uma pequena maloca oblonga marcava a presença de uma tradição distinta. Algumas crianças estavam sentadas nos bancos laterais da escola. Logo ao lado da aldeia, seguia a estrada utilizada pelos madeireiros.



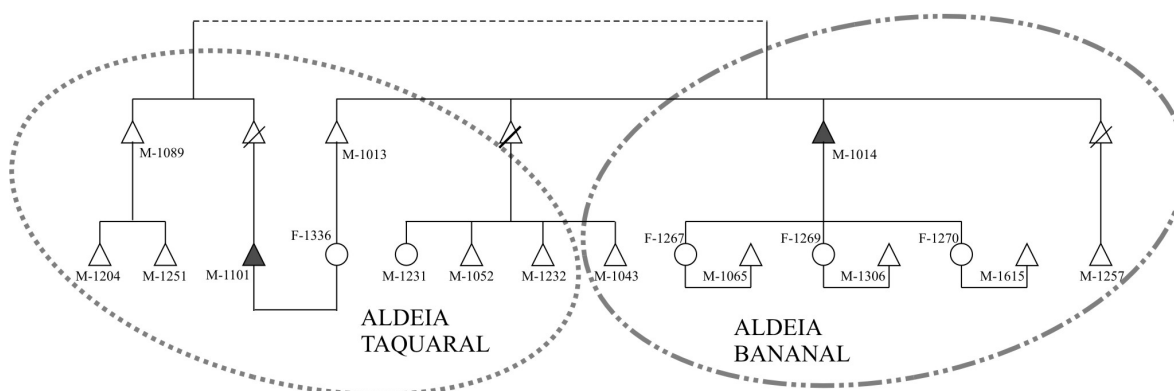
Na casa 1 morava a família de M-1038: ele, a sua esposa F-1207, a sua mãe F-1057 e o filho (M-1227) da esposa falecida (em 1981, M-1038 chefiava a "Aldeia do Sabá"; ver acima). A casa 2 servia de depósito, ou "armazém" onde estocavam as mercadorias "da comunidade". Nela havia também prateleiras com medicamentos, sob a responsabilidade do chefe de posto (e atendente de enfermagem) Danilo Torres da Silva, que ali se hospedava quando na aldeia. A casa 3, um sobrado, pertencia ao *zapivaj* M-1101 (que em 1981 chefiava a "Aldeia do Parakida"), ausente por vários meses, depois da separação da esposa e os atritos com seus próprios agnatos e outros moradores. No momento, estava ocupada por F-1231, seus dois filhos do falecido marido e uma filha do atual casamento com M-1252 (este, filho do *zapivaj*, intermediava as negociações de madeira e pouco permanecia na aldeia). Outra filha de

F-1231, então com cinco anos, estava sob os cuidados da mãe F-1086 na casa 11. Além delas, ali estavam o filho M-1232 e a nora de apenas nove anos (filha de uma irmã classificatória, que ele trouxera há pouco de Rondônia). Na casa 7 morava M-1052, sua esposa F-1239, dois filhos e três filhas. Uma destas, F-1246, casada com M-1220 (em posição uxorilocal, contudo, M-1220 é irmão da mãe da esposa), com uma filha de colo. Em 1981 M-1232 e M-1052, ambos filhos de M-1022 falecido havia onze anos, residiam na "Aldeia do Vovô". A casa 4 pertencia a M-1043, mas estava abandonada. Na construção 5, a "escola", havia uma divisão interna, entre a sala que servia às aulas e o quarto/cozinha que abrigava os visitantes, em particular, a irmã Lourdes Christ e seu auxiliar Rubens Mariano, da equipe do CIMI - Conselho Indigenista Missionário da diocese católica de Juína. Entre outras atividades, em suas visitas semanais, colaboravam no processo de escolarização de crianças, jovens e adultos. Na sala de aula, as carteiras escolares e uma grande lousa. Na casa 6 residia a família de M-1089, irmão do pai do *zapivaj*, então composta por sua esposa F-1281, uma filha de ambos e a segunda esposa F-1195 (esta viera há pouco da aldeia Vinte e Um, na região de Juína, em uma permuta que envolveu a filha de M-1089). A família de M-1251, filho de M-1089 e irmão uterino do *zapivaj*, ocupava a casa 8. Além de sua esposa F-1185 (uma ex-esposa do pai) e uma filha do casal, estavam ainda o meio-irmão M-1204 (filho do pai dele com a esposa F-1185) e a esposa deste F-1194 (irmã de F-1195; este laço matrimonial dissolveu-se pouco depois). A casa 9, onde dois ou três rapazes costumavam dormir, servia às vezes de cozinha coletiva. Na casa 10 residia F-1104, ex-esposa do *zapivaj* e mãe de M-1252, o intermediário dos negócios da comunidade. Com ela, o atual marido M-1344 (oriundo da região do Tenente Marques) e três filhos, sendo dois do casamento com o *zapivaj* e um de pai desconhecido, portador de deficiência motora. A maloca 12 pertencia a M-1012, que em 1981 chefiava "Zap Ma Caro", uma aldeia situada às margens do igarapé Madalena, a poucos quilômetros do garimpo Ouro Preto. Além dele e sua esposa F-1029, ocupavam a maloca a sua família extensa, assim composta (tomando-se o chefe da casa como ego): um filho casado, a esposa deste F-1309 e uma filha de colo deles; um filho solteiro; três netos (um filho da filha e um casal de filhos do filho); e um filho do filho do irmão. Na casa 13, enfim, ocupavam-na M-1200 (também filho de M-1012), a sua amásia Sebastiana Maria dos Santos (uma ex-cozinheira de garimpo) e F-1339, uma filha da irmã dele (F-1199), a quem recebera há pouco em casamento.

Para fins comparativos, veja-se abaixo a distribuição em 2001 dos parentes agnáticos entre as aldeias Taquaral e Bananal, chefiadas pelos respectivos líderes e oponentes M-1101 e M-1014.

COMPOSIÇÃO DO GRUPO ALDEÃO

Aldeias Taquaral e Bananal, 2001



Em suma, no tocante ao padrão residencial, esses dois grupos aldeões revelam uma composição bastante heterogênea. Para entendê-la, decerto, haveria de considerar: 1) a relação elementar pai-filho, que constitui a unidade residencial; 2) o estágio de desenvolvimento da unidade residencial; 3) a conjuntura das relações matrimoniais estabelecidas; e 4) as disputas políticas e econômicas em curso. São estes alguns dos pontos que tratarei nos próximos tópicos e capítulos.

Por fim, os dados demográficos mais recentes. Somando a população das aldeias das quatro áreas cinta-larga (parque do Aripuanã, Roosevelt, Serra Morena e Aripuanã) e os indivíduos e famílias residentes nas cidades próximas, estima-se um total de cerca de mil e duzentas pessoas (fonte: PACA/FUNASA, 2002). Para o ano de 1998, dispomos de um quadro demográfico mais detalhado, com novecentas e trinta e duas pessoas, assim distribuídas:

ÁREAS	Aldeias								
ROOSEVELT	14 Abril	Cass.	Pio	Cesar	Roos.	Jacinto	Tatarz.	Sapéc.	Mamzep
<i>População</i>	105	10	12	11	125	34	27	33	13
Idade									
0 - 1	5	1	-	-	4	1	-	1	
1 - 5	14	2	2	5	14	8	4	8	
5 - 15	38	3	2	2	44	8	6	8	
15 - 45	39	3	7	4	48	15	13	14	
45 - 65	5	1	1	-	10	-	3	1	
65 -	4	-	-	-	5	2	1	1	
ARIPUANÃ	F.Prado	Cach.	Arnaldo	Taquaral	Bananal	R.Preto	Mineiro	Alemão	
<i>População</i>	37	45	6	51	12	46	3	4	
Idade									
0 - 1	-	3	-	3	1	6			
1 - 5	3	13	2	6	2	10			
5 - 15	10	17	2	17	4	9			
15 - 45	19	11	2	18	4	17			
45 - 65	4	1	-	5	1	1			
65 -	1	-	-	2	-	3			
P.ARIPUANÃ	Azumba	João	Centro	T.Marq.	Eugênia	Paulo	Poeira	Rio 21	Usina
<i>População</i>	9	33	30	75	10	21	25	16	20
Idade									
0 - 1	-	1	1	1	-	2	1	1	1
1 - 5	-	7	5	9	1	3	4	2	4
5 - 15	3	9	9	19	2	4	7	6	3
15 - 45	4	14	13	34	6	8	13	6	11
45 - 65	2	2	1	8	1	2	-	1	1
65 -	-	-	1	4	-	2	-	-	-
S. MORENA	R.Seco	Posto	Fadado	Furquim	Nilson				
<i>População</i>	45	33	6	30	5				
Idade									
0 - 1	1	1	-	-					
1 - 5	5	4	2	6					
5 - 15	18	16	2	8					
15 - 45	18	12	2	14					
45 - 65	3	-	-	1					
65 -	-	-	-	1					

População cinta-larga em 1998
(fonte: "Inquérito sanitário", Hargreaves et alii, 1999)

Na oportunidade de uma perícia judicial que executei em 1999, colhi os dados demográficos e a posição geográfica de nove aldeias e dois postos situados no interior da área Aripuanã (ver mapa acima), onde desenvolvi a maior parte das atividades da pesquisa de campo. Temos abaixo a tabela, consignando-os:

Aldeia	População	Coordenadas	
		S	W
Aldeia Bananal	23	10° 07' 57"	59° 42' 36"
Posto Rio Preto	09	10° 13' 20"	59° 46' 08"
Aldeia da Divisa	06	10° 26' 31"	59° 38' 27"
Aldeia Taquaral	41	10° 24' 58"	59° 42' 32"
Aldeia I ãdo	12	10° 27' 30"	59° 48' 30"
Aldeia Gente Boa	09	10° 24' 27"	59° 51' 01"
Aldeia Cachoeirinha	28	10° 25' 32"	59° 59' 29"
Aldeia do Piozinho	12	10° 27' 45"	60° 05' 09"
Aldeia do Roberto	02	10° 27' 48"	60° 09' 14"
Posto Flor do Prado	34	10° 42' 33"	60° 24' 08"
Aldeia do Mineiro	18	10° 44' 39"	60° 06' 34"
TOTAL	194		

Aldeias na área indígena Aripuanã em 1999
(fonte: Perícia/Justiça Federal, novembro/1999)

Em 2001, uma nova aldeia foi fundada nas cabeceiras de um afluente do rio Guariba, a aldeia Flor da Selva (ou Kakoren; coordenadas S 10° 06' 29" W 60° 02' 12"), formada por famílias egressas da aldeia Taquaral. Quanto à população atual da área Aripuanã, segundo os dados fornecidos pela FUNASA (novembro/2002), ali vivem um total de duzentos e cinqüenta e oito pessoas.

As aldeias Taquaral, Bananal e Posto Rio Preto, nas quais concentrei minhas visitas, são servidas por estradas de terra, e distam de trinta a setenta quilômetros da sede do município de Aripuanã. As condições de tráfego pioram bastante durante os meses de dezembro a março, no auge da estação chuvosa. Num dos tópicos do próximo capítulo, os fatos relacionados ao transporte de passageiros e mercadorias entre a cidade e a aldeia serão relacionados às novas modalidades de liderança política.

Passemos então à análise do parentesco.

Os parentes e os outros

No cotidiano de sua vida doméstica, os Cinta-Larga costumam dirigir-se uns aos outros por meio de certas expressões de parentesco que, muitas vezes, desconsideram vínculos genealógicos para observar tão-somente a defasagem etária. Os adultos chamam *ojop* (S, criança) a um menino e *axap* (D, criança) a uma menina, mesmo que seja seu próprio irmão ou irmã mais novos.⁴¹ E assim também, uma mulher à filha de seu irmão. Ou *majtĩ*, a categoria com a qual as irmãs dirigem-se uma à outra, uma mãe à filha, uma avó à neta (F-1005 para F-1273, por exemplo) ou duas mulheres quaisquer entre si. E para os homens, um diz *amoj* (um vocativo que indica germanidade genérica) para o outro, e assim faz também uma mulher mais velha, ao solicitar auxílio de algum homem não aparentado (o antropólogo, por exemplo). Ou também, na ausência de um relacionamento, os homens tratam-se de *jamên*, ou mesmo *met*, termo que os cônjuges usam reciprocamente. Uma nora pode dizer *gaj* (M) para a sogra (F-1260 para F-1029), e também uma esposa mais nova para a esposa mais velha do marido (F-1326 a F-1255). Uma mulher idosa, quase sempre, é *zobyj* (FM, MM, FZ). E referem-se aos agnatos ascendentes como *pinimyj*, indistintamente; e aos descendentes por *mãpit*, um termo genérico para os filhos, os sobrinhos paralelos e cruzados - assim, por exemplo, *mat mãpit* é uma referência para o filho ou a filha da irmã, e *zobyj mãpit*, para os filhos da tia paterna. À primeira vista, todos esses usos revelam uma ênfase consangüinizante, bastante comum no panorama sul-americano.

E aqui como alhures, o princípio de consangüinidade constitui um idioma para expressar identidades sociais de outras ordens, a exemplo das divisões patronímicas e os grupos locais. Na verdade, a própria noção de parentesco parece derivar-se desse princípio básico ou, mais propriamente, da germanidade. Conheço duas maneiras de se indagar o parentesco entre duas pessoas: “*Me ã te za kaja*” (“Como você chama ele?”), e “*Tet ã sano*” (“Ele é seu parente?”). Ora, a categoria *sano*, que serve aqui de termo geral, é justamente a designação de referência para um “irmão” (B) ou “irmã” (Z), um consangüíneo de mesma geração e mesma filiação, num contexto mais preciso. Num sentido mais largo, o vocábulo vai sugerir similaridades físicas ou mesmo atributos de caráter comuns: assim, os informantes gracejaram dizendo que o

⁴¹ Para a grafia dos termos de parentesco, tanto quanto possível, despojei-os das flexões pronominais, embora sejam estas obrigatórias em alguns casos.

madeireiro Amauri, que os estava enganando nos negócios, seria “M-1064 sano” (M-1064 ganhou fama de mentiroso, pois certa vez inventara a notícia de um ataque dos “Cabeça-Seca” ou índios isolados, para ganhar brindes da FUNAI).

Vários vocábulos de parentesco, muito provavelmente, são cognatos de radicais primários, associados, como se viu acima, aos princípios básicos que conjugam a noção de pessoa cinta-larga. A saber, os termos *zop* (F), *netop* (S) e *zobyj* (FZ, FF, FM), de *zop* (esperma), símbolo da masculinidade por excelência; e *ti* (M) e *terit* (MB, FF, MF), da partícula *ti*, que identifica a força vital e os seres do mundo mítico e, em certos contextos, adjetiva coisas de grande dimensão.

De maneira preliminar, os termos de parentesco serão apresentados no diagrama em forma de “árvore”, que, como se sabe, corresponde a uma distribuição das posições genealógicas por geração, linha e sexo. Tal como os chamados sistemas de “fusão bifurcada” ou de “duas seções”, a terminologia vocativa discrimina várias posições nas três gerações centrais, mas converge na segunda ascendente, com um termo para cada sexo, e na segunda descendente, com um único termo. Cabe-nos, todavia, cotejar os seus muitos traços dissonantes, antes de subsumir o sistema cinta-larga no nominalismo dos esquemas classificatórios.

Primeiro, o desacoplamento dos vocativos (a rigor, mais classificatórios) do extenso conjunto de referências (no qual proliferam as expressões descritivas), cujos contrastes resistem a uma redução analítica sumária de posições colaterais. Em GØ, para ego masculino, temos então: *zop sano* (“irmão do pai”, FB); *ti sano* (“irmã da mãe”, MZ); *oj paka* (*oj*, homem; *paka*, descendente) e *vāzet paka* (*vāzet*, mulher), para distinguir os próprios filhos dos filhos do irmão (*netop*, BS, e *vait*, BD). Devo notar, também, que os informantes, se preciso, mostravam-se desembaraçados e explicavam as posições mais afastadas por meio de expressões compostas. Em outras palavras, não é estranha ao sistema cinta-larga a lógica analítica que caracteriza, de acordo com o jargão da disciplina, as terminologias descritivas. Assim, informaram que *mamoj* podia ser tanto uma *zop ti* (“mãe do pai”, FM) quanto uma *ti ti* (“mãe da mãe”, MM); e que *koko* era um *ti zoa* (“irmão da mãe”, MB; *zoa* ou *zoakyp*, é o termo com que ego feminino designa seu irmão). E, ainda, que uma mulher na posição de MBD, na verdade, não era uma parenta de ego, mas apenas de sua mãe; portanto, uma *ti zerit* (“zerit da mãe”, ou seja, uma “sobrinha da mãe”). Da mesma maneira, discerniam os parentes genealogicamente próximos dos distantes: um irmão classificatório, por exemplo, é um *sano dilĩ* (“pouco irmão”), e não um *sano tere*

("irmão verdadeiro"). Para especificar as relações menos óbvias, os informantes explicaram-nas por meio de alegações tais como: "ela é nossa *matkyp*"; "ele é irmão de minha mãe"; ou "meu pai chama ele *opip*, e por isso falo para ele *opip*".

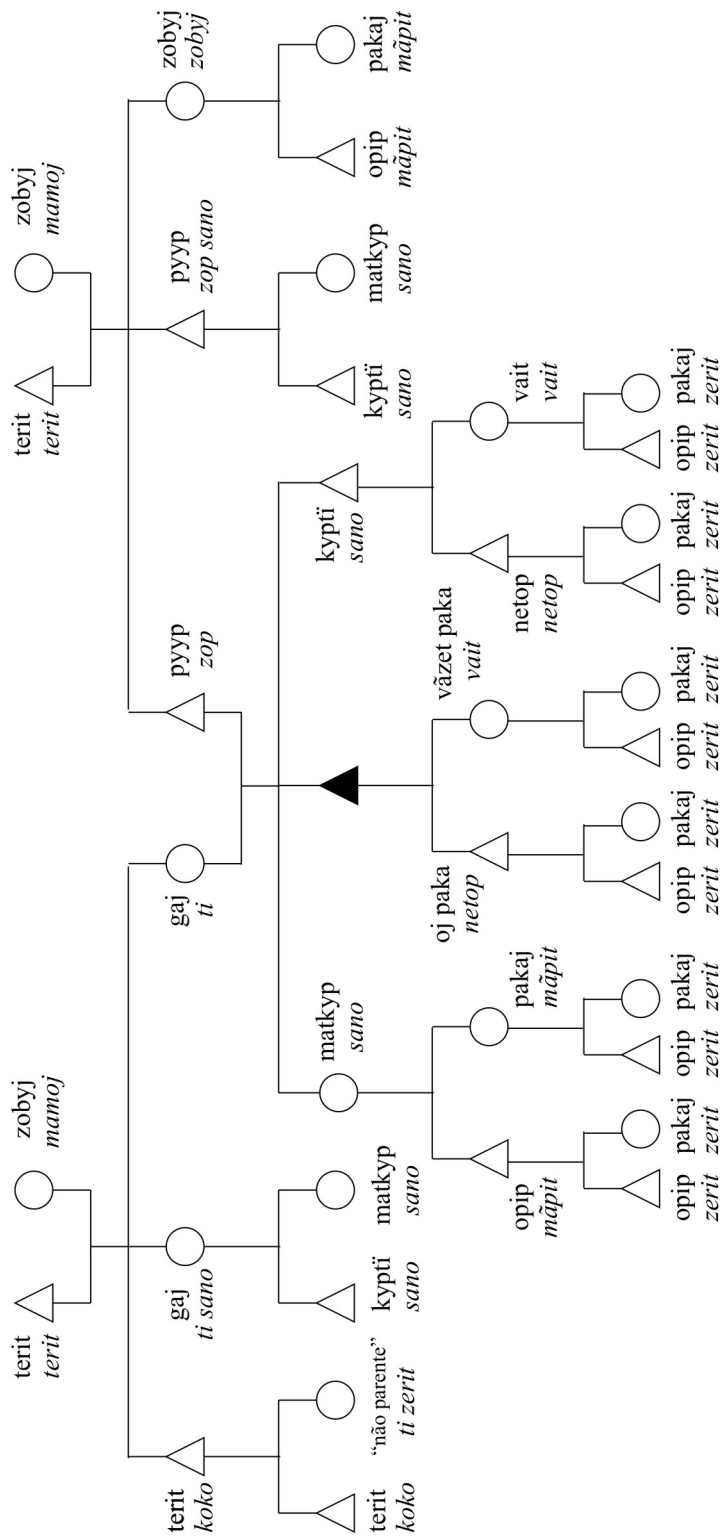
No mesmo sentido, a substituição apenas parcial de termos, de uma geração à outra, sugere algum tipo de gradiente ou associação entre elas. Dentre outros, na terminologia para ego masculino, os pares *terit/terit* (FF, MF) e *terit/koko* (MB, MBS); *zobyj/mamoj* (FM, MM) e *zobyj/zobyj* (FZ); *opip/mãpit* (ZS, FZS) e *opip/zerit* (todos os homens em G-2); e *pakaj/mãpit* (ZD, FZD) e *pakaj/zerit* (todas as mulheres em G-2). Tais equações evidenciam, com efeito, a existência de um eixo transversal que, de maneira decisiva, atravessa o sistema terminológico como um todo.

Ainda no mesmo diagrama para ego masculino, os homens em G+2 são tratados de maneira idêntica aos parentes cruzados maternos de gerações adjacentes: *terit*, para FF, MF, MB e MBS. E as mulheres dessa geração, como a tia paterna cruzada: *zobyj*, para FM, MM e FZ. Ao contrário, nas três gerações centrais, os parentes paralelos estão associados num mesmo nível geracional: o tio paterno ao pai, a tia materna à mãe, os primos paralelos aos irmãos e os filhos do irmão aos próprios filhos. Na mesma direção, a homologia entre os termos para os filhos da irmã (ZS, ZD) e para os filhos da irmã do pai (FZS, FZD) e todos os netos, um aspecto crucial para a compreensão da terminologia cinta-larga como uma expressão da aliança matrimonial avuncular.

A primeira sugestão, talvez, seria aproximá-la a equações geracionais de tipo omaha, que igualmente deslocam os "primos cruzados", os maternos para cima e os paternos para baixo. Outras, no entanto, como veremos, são as regras de cálculo de parentesco que particularizam o sistema mondé: a diferença oblíqua, a identidade horizontal, a transmissão da identidade e a transmissão da diferença.

Outrossim, os Cinta-Larga traduzem a palavra "primo", em português, exclusivamente para designar os primos paralelos - ou seja, para aqueles aos quais classificam de *sano*, "irmão/irmã" (os filhos de FB e de MZ). Nem aqui, como se vê, abre-se a guarda para qualquer menção à distinção entre paralelos e cruzados, tão disseminada nas teorias antropológicas.

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO CINTA-LARGA - Ego masculino



Observações:

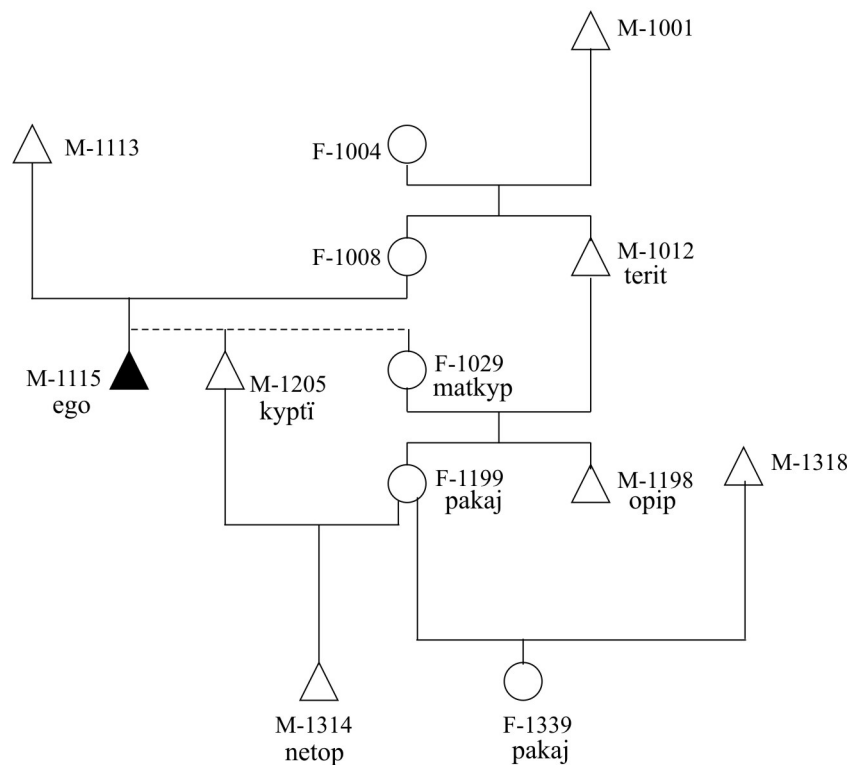
- Os vocativos estão anotados acima dos termos de referência.
- Para simplificar a grafia, foram excluídas as flexões pronominais de vários termos.

Da análise dos casos e as alegações que recolhi, infere-se ao menos quatro regras básicas de cálculo, dispostas segundo uma seqüência extrinsecamente ordenada. Do ponto de vista de ego masculino, temos:

1. A diferença oblíqua: os filhos de *matkyp* (Z genealógica ou classificatória), os filhos do filho (SS e SD) e os filhos da filha (SD e DD) são chamados de *opip* (homem) e *pakaj* (mulher), e chamam ego de *terit* (MB, FF, MF);
2. A identidade horizontal: os filhos de mesmo pai (B e Z agnáticos) ou de mesma mãe (B e Z uterinos) ou de ambos e os filhos de quem o pai chama de *kyptĩ* (B) ou a mãe chama de *matkyp* (Z) classificam-se de germanos entre si, empregando os seguintes termos:
 - os homens chamam-se reciprocamente de *kyptĩ*;
 - as mulheres chamam-se reciprocamente de *majtĩ*;
 - o homem chama a mulher de *matkyp* e esta o chama *zoakyp*;
3. A transmissão da identidade (consangüinidade): os filhos próprios e os filhos de *kyptĩ* (B genealógico ou classificatório) são chamados de *netop* (S, BS) e *vait* (D, BD), e chamam ego de *pyyp* (F, FB);
4. A transmissão da diferença (afinidade): os indivíduos que o pai chama *terit* (homem) e *zobyj* (mulher) são também denominados *terit* e *zobyj* por ego; e, da mesma maneira, aqueles que o pai denomina *opip* (homem) e *pakaj* (mulher) são também denominados *opip* e *pakaj* por ego.

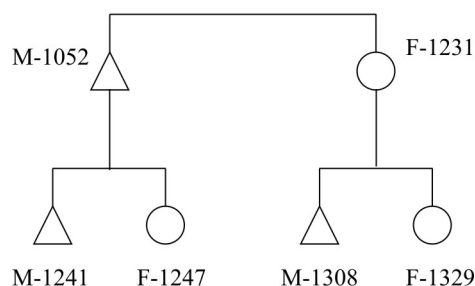
Vejamos então, a seguir, alguns exemplos da aplicação destas regras. Conforme o diagrama abaixo, M-1115 (ego) classifica de *terit* a M-1012, pois é um irmão genealógico de sua mãe. No entanto, este afim da geração ascendente não é tomado como parente de ligação para os cálculos seguintes, papel que é atribuído à sua esposa, uma distante irmã classificatória de ego. Nestes termos, os filhos do casal M-1012/F-1029 são designados de *opip* e *pakaj*, segundo me explicou ego, porque são filhos de “nossa prima [paralela]”, disse-o em português, indicando assim a irmã classificatória. Portanto, são considerados filhos de um consangüíneo de sexo oposto, e não filhos de um afim ou de um parente cruzado. De maneira que, diverso dos Piaroa e demais sociedades dravidianas amazônicas (entre os quais ora a afinidade ora a consangüinidade prevalecem; ver acima), no sistema cinta-larga a consangüinidade real ou suposta corresponde ao critério primário para o cálculo de parentesco.

CALCULO DE PARENTESCO - Ego Masculino



Agora, no diagrama seguinte, um exemplo da transmissão da afinidade de uma geração a outra. Primeiro, a reiteração patrilateral: M-1052 chama os filhos de sua irmã F-1231 de *opip* (M-1308) e de *pakaj* (F-1329), e o seu filho M-1241 replica essas mesmas designações para ambos (ou seja, respectivamente, *opip* para FZS e *pakaj* para FZD). Por sua vez, da perspectiva matrilateral, M-1308 e F-1329 chamam de *terit* a M-1052 e também ao seu filho M-1241 (respectivamente, MB e MBS). Observa-se que, neste caso, no entanto, os recíprocos não são absolutamente consistentes, pois se M-1308 assinala o filho do irmão de sua mãe (M-1241) com a mesma designação de *terit* dada ao pai, isto não acontece com relação à irmã dele (F-1247), já que à MBD refere-se apenas como uma *ti zerit*, uma “sobrinha” (ou “neta”) da mãe.

CÁLCULO DE CRUZAMENTO

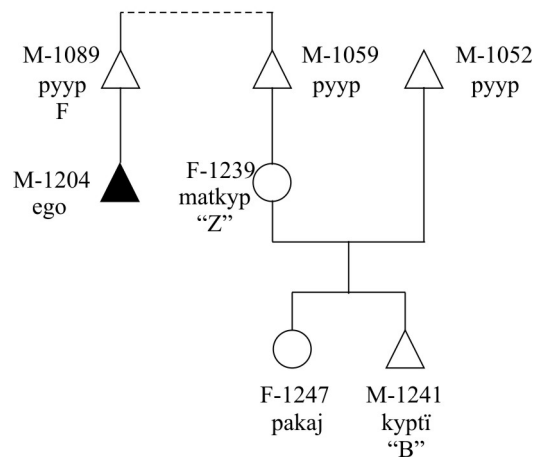


Ego/parentes	M-1052	M-1241	F-1247	M-1308	F-1329
M-1052				<i>opip</i> (ZS)	<i>pakaj</i> (ZD)
M-1241				<i>opip</i> (FZS)	<i>pakaj</i> (FZD)
M-1308	<i>terit</i> (MB)	<i>terit</i> (MBS)	<i>ti zerit</i> (MBD)		-
F-1329	<i>terit</i> (MB)	<i>terit</i> (MSB)		-	

Cálculo de cruzamento em G 0

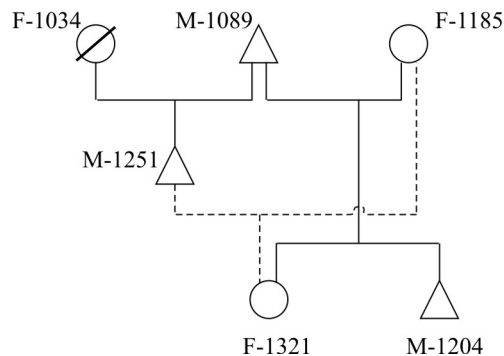
Outras pseudo-anomalias, sobretudo, como o traço de transmissão paralela observado no exemplo abaixo, desvendariam uma regra mais fundamental, a que determina a aplicação das próprias regras de cálculo. No caso, temos um homem computado como um "irmão", cuja irmã, entretanto, inclui-se na categoria desposável. Explicaram-me a situação da seguinte maneira: M-1241 é um *kyptĩ* ("B") por que é filho de M-1059, a quem ego chama de *pyyp* ("F") e é por ele chamado de *õjop* ("filho" genérico); mas como F-1239, a esposa de M-1059, é "irmã" de ego, segue-se que F-1247, a filha do casal, é sua *pakaj*. Em suas palavras: "O pai dela (F-1239) é irmão do meu pai (M-1089), por isso ela é irmã. Se a mãe dela não fosse minha irmã, então chamava (F-1247) de *matkyp*. Mas como a mãe dela é nossa irmã, então fala *pakaj*." Muito concretamente, neste cálculo "paralelo" ego masculino despreza a linha agnática, para dar a prioridade ao vínculo uterino como critério básico de definição da desposabilidade de uma mulher genealogicamente próxima.

CÁLCULO PARALELO



Muitas vezes, para escolher entre uma ou outra categoria de parentesco, são evocadas conexões genealógicas com base na co-paternidade, uma noção que todos os tupi-mondé compartilham. Confiam eles que os homens que "ajudaram a fazer" a criança, isto é, quem manteve relacionamento sexual com a mulher grávida, mantém também uma relação de paternidade com a criança. Por isto, quando estiver apta, a mãe estará obrigada a revelar-lhe os outros "pais" aos quais deve dirigir o tratamento correto de *pyyp* (F). O instituto da co-paternidade, dessa maneira, trabalha no sentido de alargar a rede de consangüíneos de cada indivíduo e, assim, incrementa as possibilidades de cálculos alternativos para as relações de parentesco. Não resta dúvida, contudo, que prática conduz a várias situações complexas. Em um dos casos, um pai (M-1089) e um filho (M-1251) eram ambos considerados pais genealógicos (e, consequentemente, categoriais) da mesma criança (F-1321); e, assim, esta chamava de *pyyp* a um e a outro. Tal circunstância, todavia, não interferia no uso regular da terminologia por seus parentes próximos. Conforme o diagrama e a tabela abaixo, enquanto M-1251 é um irmão para M-1204, ele é um "pai" para sua irmã F-1321:

RELAÇÃO DE CO-PATERNIDADE



Germanos/parentes	M-1089	M-1251	F-1321	M-1204
M-1204	<i>pyyp</i>	<i>kyptĩ</i>	<i>matkyp</i>	-
F-1321	<i>pyyp</i>	<i>pyyp</i>	-	<i>zoakyp</i>

Co-paternidade e categorias de parentesco

No sistema de parentesco cinta-larga, devo insistir, o cruzamento isogeracional (ou seja, entre MBC e FZC) não se pode interpretar como uma pura “diferença simétrica” ou, sequer, uma oposição estrutural embrionária despida de atributos prévios, uma guarida imediata para a expectativa de permuta matrimonial. Ao contrário dos cânones dravidianos, com efeito, o modelo avuncular não se organiza segundo um princípio de simetria geracional, exceto no plano estrito onde se afirma a qualidade comum dos germanos entre si. Mas mesmo esta, na verdade, demonstra-se ainda uma identidade precária: porque os irmãos, entre si, podem diferenciar-se com base na idade relativa, entre *vãzapti* (B ou Z mais velhos) e *bybyk* (B ou Z mais novos).

No mesmo sentido, há de se notar, os laços consangüíneos, entre eles, não significam qualquer garantia de lealdade automática ou a ausência de animosidade, porque também a filiação e a germanidade precisam ser alimentadas por relações mútuas de boa vontade, trocas alimentares, serviços, favores etc. Quando não, dão margem a “palavras ruins” (*akoe sota*) e a atritos entre irmãos (como a hostilidade atual entre os irmãos M-1013 e M-1014) ou, inclusive, a ameaças do filho ao pai

(embora mais raramente; assim procedeu M-1252, quando seu pai M-1101, *zapivaj* da aldeia Taquaral, aventou lhe tomar o *toyota* das mãos).

Dada a função precípua dos sistemas de parentesco, de atribuir ordem às possibilidades matrimoniais, não haveria porque não considerar as alianças que de fato ali se realizam nos termos próprios em que são concebidas. Desta perspectiva, a escolha oblíqua, para os Cinta-Larga, não representaria apenas uma preferência ou um privilégio, mas o próprio modelo ideal de troca matrimonial. Uma regra, portanto, que proporciona um diagrama de feição singular, no qual as posições duplicadas ou sobrepostas desaparecem, por força da reiteração da aliança intergeracional, cuja aplicação evidencia as três classes distintas de homens que participam do jogo matrimonial - de um lado os agnatos; doutro, os afins divididos em tomadores e doadores de esposas.

O ato e a potência

Relendo a polêmica em torno do chamado "sistema tupi-guarani" (Wagley & Galvão, 1946; MacDonald, 1965; Laraia, 1986), depara-se com a recusa arraigada a admitir a prevalência do casamento avuncular, não obstante as regras matrimoniais intergeracionais e a torção característica dos diagramas terminológicos. É bem verdade que Florestan Fernandes (1963), sempre perspicaz, ainda que sem lhe extrair todas as suas conseqüências, já havia chamado a atenção para a enfática preferência avuncular entre os antigos Tupinambá, acerca da qual os comentários dos cronistas são quase unânimes. A hipótese de um sistema tupi caracterizado pela terminologia do tipo fusão bifurcada, no entanto, persiste ainda nos trabalhos mais recentes - adiante comentarei a solução patri-avuncular que Carlos Fausto (1991) deu ao caso parakanã, acreditando-a generalizável aos demais tupi-guarani. Um paradigma distinto sobressai, entretantes, da etnografia cinta-larga aqui estudada.

Na língua cinta-larga casamento diz-se *asaj'ã* ("pegar cônjuge"), e *saj* é o termo de referência para o cônjuge. Observou Carmen Junqueira (1981: 58) que as mulheres "*são dadas em casamento pelo pai, pelo irmão ou pelo marido*" numa cerimônia simples - após a "fala cerimonial", a noiva com sua rede é simplesmente entregue ao pretendente. Costumam as meninas casarem-se, pela primeira vez, com a idade entre sete e dez anos. A sogra - a se cumprir a o privilégio avuncular, os sogros e os avós maternos, na perspectiva feminina, coincidirão - encarregar-se-á de sua

educação, tarefa que Pichuvy (1988: 33) atribui diretamente ao marido, conforme a transcrição abaixo:

"Foi sempre assim. Menina nascer e quando grande, gente casava com menina. Então pai dela sabe que ela tem marido. Por isso o índio casa aqui cedo novo. Muito cedo novo. Então, índia casa aqui criança... Mais ou menos dez anos assim que ela casa. Índio até criava mulher pra ser mulher dele. Então quando ela grande, a gente pode transar aquela menina. Assim que índio faz casamento" (grifos meus).

Muitas vezes, um dos irmãos da mãe (ou um intermediário dele) faz o pedido de casamento logo que a menina nasce, ou antes de completar cerca de sete anos. O pai não pode recusar-lhe, sob pena de que a raiva do solicitante possa conduzi-lo a, à socapa, envenenar a criança objeto do desejo matrimonial frustrado. Como se trata, portanto, de uma dádiva compulsória,⁴² o pai obriga-se a ceder sua filha ao primeiro que a solicita; para os pedidos subsequentes, deverá então se desculpar, dizendo que a menina já está "prometida". Certa feita, de um pai que, desconfiavam, resistia a entregar a filha em casamento, disseram que ele "não queria flechas", um dos itens que, neste contexto, simboliza a própria troca matrimonial.

M-1013 casou-se com F-1279 na Serra Morena, quando ela tinha cerca de doze anos. Na ocasião, presenteou o sogro com um colar *nekosapiap* (transversal), dez flechas, um arco e duas redes. Este mesmo homem, em 1999, já com cinquenta e seis anos, concretizou um outro casamento com F-1503, de onze anos, uma neta (BDD): relatou-me que o pai a prometera quando ainda era pequena, com quatro ou cinco anos, mas só "pegou-a" muito depois, embora ainda não houvesse feito o pagamento solicitado, duas redes e roupas. No que diz respeito à atitude do sogro, descreveu-a como uma dádiva, através dos verbos *nõ* ("dar") e "liberar", em português, da mesma maneira como designam a autorização dada aos madeireiros para trabalhar na área indígena.

⁴² Compare-se com as formas de troca entre os vizinhos Nambikwara. Segundo David Price (1977: 128-129), eles transacionam objetos segundo o regime de dádiva postergada: primeiro os visitantes pegam ou pedem o que desejam na aldeia, e os anfitriões não podem negar-lhes; depois, por sua vez, os moradores desta retribuem a visita e recolhem o que querem em pagamento. Ao contrário da troca de bens, os negócios matrimoniais implicam em regateios inevitáveis: o pai da noiva tenta conseguir o melhor genro possível, um que venha a residir junto a ele. *"Ainda que o pai da noiva seja o dono, outros membros do lugar têm interesse nela, pois através de seu matrimônio eles também podem se casar. Quase todos, nas aldeias comprometidas, têm um interesse pessoal, uma estratégia e uma opinião para expressar. O primeiro matrimônio geralmente não acontece até que haja um consenso sobre o matrimônio recíproco. Assim, na repartição de mulheres há reciprocidade imediata"*.

Num outro exemplo, na área Aripuanã, M-1251 casou-se com F-1185, até então a esposa de seu pai M-1089. A este, pagou o que lhe pediu: espingarda, munição e roupas. E pagou também a um irmão dela, que vivia na Serra Morena - roupas e espingarda. Na ocasião de uma festa que lá aconteceu tempos depois, foram afinal celebradas as bodas: um por um, os irmãos dirigiram-se à noiva dando-lhe conselhos e advertências. Quatro ou cinco anos depois, os irmãos dela mandaram um novo recado ao cunhado, para que viesse plantar a roça e capim no pasto da aldeia Vinte e Um, no parque do Aripuanã, onde agora residiam.

Passando a viver no grupo do marido, a jovem esposa continuará, por alguns anos ainda, a brincar com as demais crianças, e somente assumirá responsabilidades domésticas (cozinhar, colher, tecer etc.) depois da primeira menstruação. Com a menarca, ritualmente marcada por um período de reclusão, virão também as relações sexuais entre os cônjuges. É muito comum, nesse período, que as meninas passem de um marido a outro e até, em certos casos, retornem a viver com os pais, antes que se consolide um casamento mais duradouro - o que, normalmente, vai ocorrer com o nascimento do primeiro filho. Exemplo ilustrativo, uma mulher *kakin* da área Aripuanã primeiro foi dada a um *kaban* irmão de sua mãe (MB), que, daí, a entregou a seu filho mais velho; mas, depois, ela casou-se com um meio-irmão do primeiro, com quem teve filhos e permanece até hoje. Não saberia precisar a natureza das trocas subseqüentes, mas é certo que, do ponto de vista da teoria da aliança, dado o primeiro casamento, a mulher continuou a circular no mesmo "grupo exogâmico", ou seja, entre agnatos.

Em termos quantitativos, não resta dúvida, os homens contraem um maior número de matrimônios ao longo de suas vidas - o que se explica, em parte, pela indiscriminada prática da poliginia. Veja-se abaixo as tabelas de freqüência para uma amostra de 123 matrimônios, que envolveram 89 mulheres e apenas 64 homens:

FREQUÊNCIA MASCULINA	Número de homens
1 casamento	32
2 casamentos	17
3 casamentos	7
4 casamentos	5
5 casamentos	2
6 casamentos	1
Total de casamentos	123
Homens envolvidos	64

FREQUÊNCIA FEMININA	Número de mulheres
1 casamento	66
2 casamentos	15
3 casamentos	6
4 casamentos	1
5 casamentos	1
6 casamentos	0
Total de casamentos	123
Mulheres envolvidas	89

Tabelas: Frequência matrimonial

Segundo Carmen Junqueira (2002b: 73-74), o “*padrão tradicional pleno*” da vida familiar poligâmica atravessaria três fases bem distintas, assinaladas por arranjos matrimoniais específicos: na primeira, o filho solteiro recebe uma das esposas de seu pai; mais tarde, une-se também a uma filha da irmã; e, por fim, a uma neta. Examinemos esses arranjos mais de perto.

Não são incomuns as relações de rapazes com mulheres mais velhas, viúvas ou esposas de parentes polígamos, se não como laço familiar estável, então uma possibilidade de aprendizagem sexual. Em mais de trezentos casamentos registrados no cadastro genealógico, apenas cinco foram com a esposa ou viúva do pai. É bem verdade que, seja porque suas irmãs ainda não contam com filhas núbeis ou por outros motivos, é rara a união de rapazes com meninas novas. Inexperientes e com pouco prestígio, os rapazes recorrem sempre a um parente mais velho para obter esposas em outras aldeias ou áreas distantes: dirigindo-se ao pai, irmão ou marido da noiva, o intermediário entoia a “fala cerimonial” em favor do rapaz.

Forma indireta dessa tática, é o que se poderia dizer do casamento com uma das esposas do pai (óbvio, não a própria mãe). Ainda que, com as mesmas consequências, o casamento com a madrasta seja muitas vezes apenas o reconhecimento, a contragosto, de uma situação de fato. Documentei dois casos interessantes. Na década de 1980, M-1089 retornou com sua família da Serra Morena para a área Aripuanã, junto com o filho adolescente M-1251 (cuja mãe falecera na gripe de 1974) e a jovem esposa F-1185. De início, o pai mostrou-se complacente com a paixão e as relações sexuais entre sua esposa e o rapaz. Após um parto mal sucedido, porém, o pai entrevistou mais duramente e seu filho afastou-se, indo residir por alguns meses em Aripuanã. Em outubro de 1986, contudo, já residindo no posto Rio Preto, F-1185 deu à luz à filha F-1321, e o rapaz forçou-se a cumprir o resguardo

alimentar (para o homem, sobretudo, não comer carne de macaco), sob a vigilância severa de mulheres mais velhas. Cerca de dois anos depois, afinal, o pai concordou em ceder a esposa ao filho, e este procedeu aos pagamentos de praxe. Do que sucedeu no interregno dos dois casamentos, o pai M-1089 e o filho M-1251, ambos são considerados pais pela filha F-1321, e são por ela chamados de *pyyp* - abaixo discutirei tais relações de co-paternidade.

Uma situação muito semelhante observei há poucos anos, envolvendo M-1013 e seu filho M-1335. O namoro deste com F-1380, a jovem esposa do pai, arrastou-se por mais de dois anos. Segundo o rapaz, a tolerância do pai não era incondicional, e assim teria aconselhado à esposa:

"Quando você namorar ele, você não fala comigo, só o que for necessário. Você tem que me respeitar, não me desonrar, não xingar."

De maior proeminência, o casamento avuncular introduz, ordinariamente, uma acentuada defasagem etária entre os noivos, havendo casos de meninas de doze anos casadas com homens de sessenta ou mais. Por outro lado, como argumenta Junqueira (1981: 61), selar alianças matrimoniais é uma das principais *"prerrogativas masculinas"*; todavia, a estratégia avuncular reserva um papel destacado à mãe da noiva, a qual procura, de várias formas, insistentemente, confiar a filha ao *zoakyp* (B), real ou classificatório - cumprindo assim, como se disse acima, uma promessa feita no nascimento da menina. Quando a filha atinge a idade casadoira, destarte, é a mãe que incita o irmão a vir buscá-la. Ou como diz Pichuvy (1988: 31), traduzindo o *eid* dessa relação: *"irmã gosta homem que leva comida todo tempo"* para alimentar a menina noiva. A mãe, por conseguinte, serve de fiadora da aliança, um elo entre o grupo do marido e o grupo do irmão. Ilustrativa, neste sentido, a solicitação de F-1094 em 1986, no posto Rio Preto, para que se enviasse um recado ao irmão M-1093, residente no posto Roosevelt: "Diz para ele largar aquela mulher *goroj pep* ['barriga preta'; a então BW procedia de uma aldeia da região do rio Tenente Marques], porque a minha filha já está grandinha".

Vimos acima que o vínculo entre a irmã e o irmão, com efeito, serve de parâmetro básico ou predominante para o cálculo das relações de parentesco. Por meio da filha, então, reiteram-se os laços de aliança, agora no sentido inverso ao casamento da mãe. E, já notou Junqueira (1981: 61), a aliança não perduraria ou se completaria sem um mínimo de *"anuência da mulher"* e, como se disse, anuência da mãe da

mulher - ou seja, a irmã do noivo no modelo avuncular. Não obstante, os Cinta-Larga formulam a regra de maneira clara: “casamento bom”, dizem eles, é com a filha da irmã. “*Com a filha de irmã meu eu casa*”, é a lição do mito relatado por Pichuvy, no qual os irmãos foram convencidos pelo marido da irmã a esperar o nascimento da sobrinha:

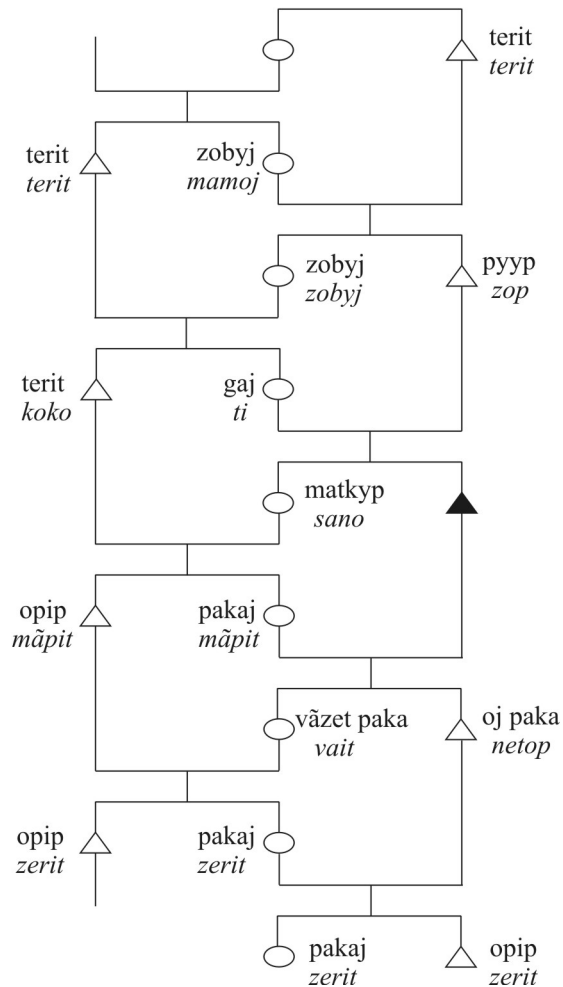
*"Disse que primeiro tinha mulher, três irmãos de mulher e outro índio marido de mulher. Índio vontade de transar com mulher. Marido dela falou:
- Vocês num pode transar esse mulher não! É teu irmã - falou assim - eu vou fazer teu mulher! Quando meu filha nascer, aí vocês casa com ela... mora com ela. Por isso que Cinta Larga casa com a filha da irmã" (Pichuvy 1988: 31).*

Fórmula preferida dos antigos Tupinambá (Fernandes 1963: 217), o avunculato é também a opção dos Surui (Bontkes & Merrifield, 1985: 7),⁴³ dos Gavião (Moore 1984: 5) e, em sua maioria, dos Zoro (Brunelli 1987: 174-176).⁴⁴ Pela terminologia, tem-se que este casamento vincula uma mulher ao seu *koko* (MB); ou numa perspectiva inversa, um *koko* a uma *pakaj* (ZD). Para ego masculino, o casamento oblíquo torna necessariamente equivalentes as posições de “irmão da mãe” (MB), “cunhado” (ZH) e “sogro” (WF) - o que explicaria, de certa maneira, a denominação *mat-ivaj* (“senhor da irmã”) que lhe é dirigida após consumado o casamento com sua filha. Em contrapartida, o termo de referência para o “genro” é *vait ta mã*, “o que está com minha filha”, numa tradução livre. Termos de uma afinidade propriamente em ato, *mat-ivaj* e *vait ta mã* descrevem, a rigor, do ponto de vista de ego, os portadores de débitos e créditos consolidados nas transações matrimoniais: o primeiro, o tio materno ou *koko*, que recebeu em casamento a irmã de ego, em troca da qual cedeu a filha em casamento para ego; o segundo, o sobrinho ou *opip*, de quem ego recebeu a irmã em casamento e a quem ego retribuiu com a própria filha.

⁴³ Dizem Bontkes & Merrifield (1985: 7): “*O tipo preferido de casamento entre os Surui é entre um irmão da mãe e a filha da irmã (real ou classificatória). Um homem, por essa razão, tende a ter um relacionamento próximo com sua irmã, assim ele estará apto a casar com a filha dela*”. Também o casamento de primo cruzado bilateral seria aceitável, segundo os autores, embora a repetição do casamento com a filha da irmã em duas gerações sucessivas faça coincidir, do ponto de vista genealógico, as posições de filha da irmã e de “prima cruzada matrilateral”. No entanto, dentre os setenta e oito casamentos em 1974, cuja relação genealógica era conhecida, cinquenta e três eram com a filha da irmã, vinte e um com a “prima patrilateral” e apenas quatro com a “matrilateral” (ibid.: 8). Tão acentuada inflexão avuncular, como a que ali se verifica, sugere a necessidade de uma acurada revisão etnográfica de algumas das categorias atribuídas à posição genealógica de “primo cruzado bilateral”, tais como a referência *mayxan* e o vocativo *ómay* (mesmo sexo) e *némá* (sexo oposto) entre os Surui (ibid.: 21, 28), que talvez não seja mais que uma forma consangüínea genérica.

⁴⁴ Casamento gavião (tupi-mondé): avuncular e amital (ver Mindlin et alii, 2001: 37-38).

DIAGRAMA AVUNCULAR - Ego Masculino



Num sentido estrito, *pakaj* é a categoria de esposa potencial, que, como se viu no “diagrama em árvore” - a despeito da advertência de Hocart⁴⁵ -, designa a filha da irmã (ZD), a filha da irmã do pai (FZD) e, abaixo mostrarei, as netas (SD e DD). Num sentido largo, *pakaj* são todas as mulheres casáveis. No diagrama acima, observa-se que, por força da aliança preferencial, a posição MBD equaciona-se, necessariamente, à categoria de filha da irmã: isto porque, então, o tio materno (MB) está na condição

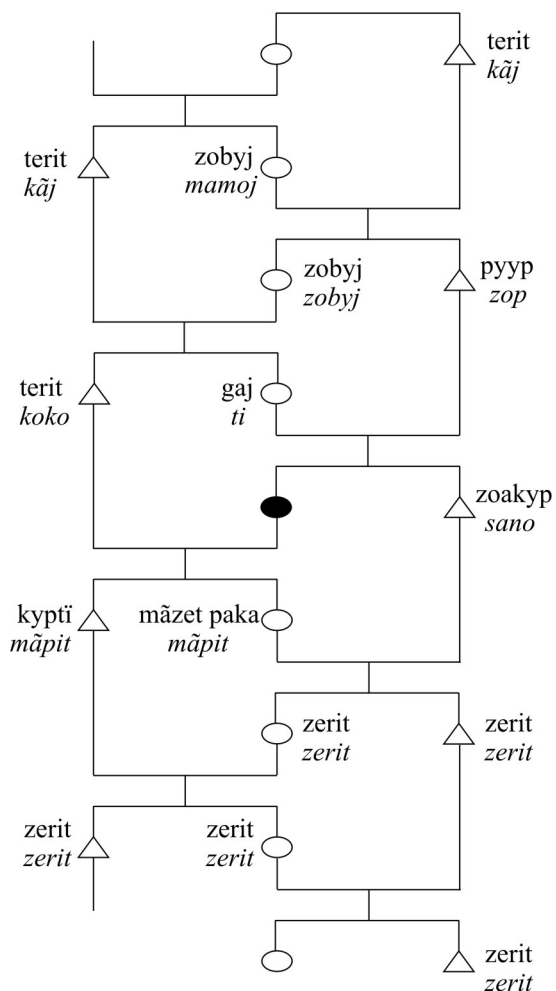
⁴⁵ Para Hocart, a “*árvore genealógica*” tomaria por suposto o nosso próprio modelo de parentesco: “*Todas as nossas dificuldades brotam de uma idéia preconcebida de que os termos de parentesco em toda parte procuram expressar a mesma coisa que em línguas arianas e semíticas, e que nessas línguas eles mostram uma posição na árvore genealógica familiar*” (Hocart, [1937] 1969: 42).

de marido da irmã (ou seja, MB=ZH). Porém, nos casos em que o tio materno não se casa com uma irmã de ego masculino (por conseguinte, MBD≠ZD), este então não considerará a posição de “prima cruzada matrilateral” como aparentada, como expliquei acima, mas apenas uma *ti zerit*, uma parente ou sobrinha da mãe; ou então, uma *koko vait*, uma filha do tio materno. Acerca dessa “prima cruzada matrilateral”, (ou seja, a posição genealógica de MBD), foram taxativos: “não fala nada, é filha de *koko*”; “ela não é nada, quase não é parente”; “não vai falar nada”; não é parente, pode falar *pakaj*”; “chama não, só parente”; “não fala nada; é *pakaj* ou *vãzerama* (literalmente, uma mulher casável)”; e por fim, generalizando-a: “qualquer uma mulher que não é irmã, chama *pakaj*”. E nestes termos, poderiam daí arbitrar-lhe a condição de *pakaj*, na medida em que nada os impediria, eventualmente, de desposá-la.

Com isso, é importante que se diga, a categoria *pakaj* estipula um certo limite inferior da consangüinidade, pois nela se entrevê uma quase não parenta ou, se se preferir, uma afim virtual (no sentido dicionarizado de uma faculdade suscetível de se realizar, que existe como possibilidade). Ou antes, porque depurada de vínculos consangüíneos, *pakaj* oferece-se como a forma feminina pura, através da qual a identidade agnática pode, enfim, reproduzir-se. O que nos leva, por suposto, a apreender a categoria *matkyp* (a Z genealógica ou classificatória), imediatamente, enquanto um ponto nodal de diferenciação, pois é por intermédio da “irmã” que alter virá a produzir uma esposa e um cunhado para ego.

Embora incompleta, a clivagem entre a afinidade e a consangüinidade ressurgue na atribuição divergente da sobrinha e do sobrinho. A despeito da pouca distância entre eles, estes afins não carregam um estatuto idêntico: *pakaj* estaria além do círculo de consangüíneos, por isso é casável; mas a categoria *opip*, aplicada à posição MBS=ZS, que em tese comportaria também um conteúdo virtual de afinidade (um futuro cunhado e um futuro genro), consideram-na todavia no rol dos parentes *tout court*. Não encontrei outra razão que o gênero comum a ego e a alter: porque “é homem, é parente”, afirmaram-me de maneira peremptória. O que nos leva, desta feita no tocante à nomenclatura do parentesco, a reafirmar que o dimorfismo sexual assimétrico, que é um traço básico de sua cosmologia, corresponde a uma distinção entre a essência e o modo de existência: a relação entre uma substância (o princípio agnático), que se reproduz e se conserva idêntica a si, e uma forma (o metabolismo uterino), capaz de acolher e reproduzir a diferença alheia.

DIAGRAMA AVUNCULAR - Ego Feminino



De um posto de vista analítico, tampouco se poderia supor um tipo de casamento de primos cruzados - matri ou patrilateral, não importa -, porque, de fato, nem o sistema terminológico e nem a dinâmica das trocas ali o contemplam. Antes, afirmam e praticam a união com a filha da irmã, portanto, a filha de um consangüíneo de mesma geração e sexo oposto. O que denuncia, afinal, a falácia da ortodoxia binária no âmbito das estruturas elementares, na medida em que recusa o viés oblíquo aos sistemas de parentesco mondé e demais sistemas avunculares, marcados pela aliança contínua entre gerações sucessivas.

Neste ponto, devo retomar a descrição do sistema cinta-larga. A interdição sexual, convém notar, restringe-se aos consangüíneos de mesma geração ou de gerações contíguas. Não se pode casar com *zobyj* (FZ), com *gaj* (M), com *matkyp* (Z) e com *vait* (D), reais ou classificatórias. As prescrições matrimoniais, por seu turno, abrangem a categoria *pakaj* em várias posições: DD e SD, ZD e, também, MBD (*ti zeri*) e FZD. E, para esta, explicam: “não pode casar com *zobyj* (FZ), pode casar com a filha dela”.

INCESTO E CLASSIFICAÇÕES

Dois exemplos

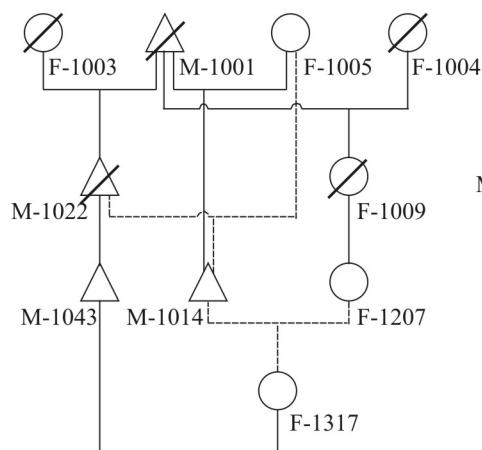


Diagrama 1

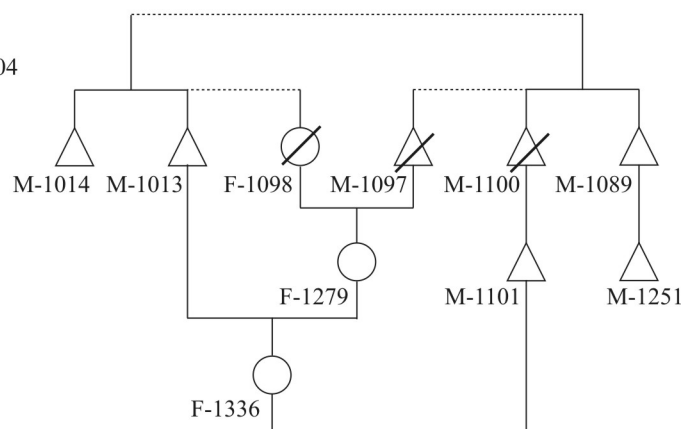


Diagrama 2

De modo que, se uma mulher casar-se com alguém a quem chama de *pyyp* (F) ou de *zoakyp* (B), ou seja, com seu “pai” ou seu “irmão”, dizem os Cinta-Larga, estes serão casamentos *avajetna*, incestuosos.⁴⁶ Todavia, em graus classificatórios distantes, tais casamentos são tolerados, e vários exemplos foram apontados pelos informantes no seu próprio grupo e nos demais. Não obstante, os cálculos alternativos tornam

⁴⁶ Mas é o destino *post mortem* dos culpados, tão-somente, que o incesto põe em questão. Ao invés da aldeia de Gora, os incestuosos estarão condenados a uma das alternativas seguintes: no caso de incesto com a “prima” (ou seja, uma irmã classificatória), permanece enganchado nos espinhos de um tucunzeiro ou submerso numa lagoa; no caso de incesto com a irmã, então, a pessoa desaparece. Há aqui algum paralelo com a situação de homicidas que vitimaram parentes, denunciados por estes a Gora. Quando o assassino morre, o demiurgo atira-o no fogo, aniquilando-o para sempre. Creio que se poderia interpretar esses fatos no âmbito de um modelo alimentar exo-canibal, como o que se defende nesta tese.

algumas uniões alvo de avaliações conflitantes, bem como de reclassificações mais ou menos legitimadas. Nos diagramas acima, dois casos que interessam a este ponto.

No Diagrama 1, as relações de co-paternidade (linhas tracejadas) permitem várias opções de cálculo de parentesco para o casal M-1043 e F-1317. Dado que M-1022 é co-pater de M-1014 e este, por sua vez, é co-pater de F-1317, M-1043 chamava-a quando criança de *matkyp* ("irmã"); após casarem-se, contudo, abandonou a designação que indicaria uma interdição matrimonial, substituindo-a por *met*, ou seja, "esposa". Já no Diagrama 2, alguns informantes julgaram que o casamento entre M-1101 e F-1336 seria *avajetna*, posto que os pais de ambos (M-1100 e M-1013) consideravam-se germanos classificatórios (linha pontilhada). De fato, M-1101 chamava M-1013, o pai dela, de *pyyp* ("pai"), e os filhos homens de M-1013, já consumado o casamento, continuaram a dirigir-se a M-1101 dizendo-lhe *amoj* ou *kyptĩ* ("irmão"). Deste ponto de vista, então, M-1101 e F-1336 eram percebidos como "irmãos" e o casamento, incestuoso. Entretanto, M-1101 e seu irmão uterino e classificatório M-1251 sempre trataram F-1279, a mãe da noiva, como uma *matkyp* ("irmã"). Alguns anos antes, efetivamente, acompanhei M-1251 a lojas em Cuiabá, onde comprou roupas femininas íntimas e outras miudezas (agulhas, linhas etc.) a pedido da irmã classificatória. Desta maneira, a esposa F-1336 seria uma *pakaj* para M-1101, uma "filha da irmã", e o casamento, plenamente justificado. Tais controvérsias em torno do cálculo das relações de parentesco, ao invés de um jogo de interesses ou de manipulações individuais, demonstram assim, sobretudo, as próprias regras com as quais o sistema opera suas regras.

O lugar da afinidade: (a diferença) caracteriza-se, essencialmente, pela relação MB/ZS, que se exprime nos vocativos recíprocos *koko/opip*. Convém sublinhar que, decididamente, os Cinta-Larga não glosam a categoria *koko* como um "cunhado do pai", ou um afim de um consangüíneo, tal como prescrevem os sistemas dravidianos *standard* (o sistema piaroa, por exemplo), mas sim como um irmão da mãe, um consangüíneo da mulher cedida ao pai de ego: "Ele é meu koko, [porque] a minha mãe era irmã dele", detalhou-me um informante. Tal postulado, por paradoxal que pareça, todavia, não tem o condão de dissolver aquilo que determina este afim em potência como um cunhado e um sogro num futuro próximo.

Pois também no sistema mondé a relação afim transmite-se de um pai ao filho, porém sob a condição de um crédito, ou de um débito matrimonial forjado pelas trocas imediatamente anteriores. À relação de filiação, assim, corresponde uma identidade

vicária entre pai e filho: auferem das mesmas prerrogativas no tocante aos débitos matrimoniais e, destarte, formam a verdadeira unidade de troca no sistema avuncular. Quanto ao cálculo matrimonial, significa dizer, a distância entre pai e filho tende a zero: com muito poucas exceções, ego poderia se casar com as mulheres consideradas desposáveis por seu pai. Os impedimentos são: um, a M e MZ de ego, em razão do casamento efetivado por F de ego; e outro, a própria D de ego, a qual, entretanto, é matrimonialmente acessível para o pai de ego (este é um dos tipos de casamento com a neta, como veremos abaixo).

Deve-se à conjunção entre pai e filho (laço de filiação) diante das trocas matrimoniais, na verdade, a feição omaha que as posições MBS e FZS assumem. Posto que, com relação a estas, ego adota a mesma relação categorial que seu pai: visto que o pai de ego chama ao seu ZS de *opip*, então ego, por sua vez, para quem ele é um filho da irmã do pai, chama-o igualmente de *opip*. E, de maneira análoga, e absolutamente consistente quanto aos termos recíprocos, as posições MB e MBS são associadas por ego ao vocativo *terit* (referência, *koko*). A transmissão da afinidade, no caso do sistema avuncular, por conseguinte, dá-se como a transmissão da própria relação prévia entre o pai e alter ou entre ego e alter: daí, chama-se *opip* a quem assim o pai denomina; e *terit* ao filho de *terit*.⁴⁷

Tal como os Surui (Mindlin, 1985: 91) e Zoro (Brunelli, 1987: 173), os Cinta-Larga utilizam-se de um termo de referência recíproco para a relação entre afins, *o'om*, que classifica os consangüíneos próximos do cônjuge, em particular os cunhados de ambos os sexos e seus ascendentes imediatos. Para a sua tradução em português, os Cinta-Larga optaram por designá-lo de “cunhado”: quando conversava com alguns garimpeiros, foi assim que um sogro (M-1014) referiu-se ao genro (M-1065) que residia na mesma aldeia e que, naqueles dias, lhe erguia a cerca para o gado.

Uma atitude sutil de reserva, bem como gestos expressivos de boa vontade (em particular, dádivas de alimentos e prestação de serviços), marcam a conduta do genro

⁴⁷ O sistema de parentesco dos Tupinambá, salvo eventuais lacunas ou lapsos e os enganos de seus intérpretes, efetivava de maneira nítida essas mesmas equações: ao “primo cruzado matrilinear” designava *tutyra* (o mesmo termo que se usava para o pai deste, o tio materno de ego); e às “primas cruzadas”, *jetipera* (a categoria desposável por excelência; indicava, sobretudo, a filha da irmã). Quanto ao filho da irmã do pai, a omissão dos cronistas não nos deve surpreender, sequer o designativo em língua guarani ao qual Florestan Fernandes apelou: conforme Montoya, o termo descritivo *jaixé membyra-kuimbaé*, “o filho da irmã do pai”, sendo *aixé* a irmã do pai e *membyra* uma referência genérica para os filhos de mulher (Florestan, 1963: 205-210). Assim, também, as nomenclaturas akuawa-asurini, urubu-kaapor e surui do Pará coletadas por Roque Laraia (1986: 93-103).

diante do sogro. No posto Rio Preto, observei que o genro M-1101, que ali residia temporariamente para plantar um grande roçado para o sogro M-1013, nunca adentrava a casa deste - se precisava de algo, pedia à esposa ou a um de seus próprios filhos que lá fosse buscar. Mas, conversavam livremente no pátio da aldeia, sentados num banco ou na soleira das casas, na roça por ocasião das tarefas agrícolas e durante as expedições de caça.

A lhanza do trato, contudo, não suprime, antes subscreve a discrepância latente das relações assimétricas que vinculam os afins entre si. Este é o tema, por exemplo, de um curioso mito sobre as desventuras do sapo cunauaru, um caçador que, residindo uxorilocalmente, escapa de ser cozido pela sogra que o tomou por uma iguaria apreciada (Pichuvy, 1988: 95-97; ver Apêndice). O doador de alimentos (ou prestador de serviços), destarte, converte-se ali em “alimento” do doador de mulheres. Pois tal é, poder-se-ia assim dizer, a cláusula canibal subjacente à regra avuncular, que ameaça a quem recebeu uma esposa em casamento ao sublinhar sua obrigação de reciprocidade em bens, serviços e, sobretudo, mulheres. Na verdade, uma dívida perpétua, impagável: “nunca acaba de pagar”, confessou-me desconsolado um de meus principais informantes, que já entregara ao sogro uma espingarda, mercadorias e 250 reais em dinheiro, itens que hoje compõem, no ato do casamento, o “pagamento” pela noiva - muito embora, propriamente, o atual marido a tenha tomado daquele a quem tinha sido dada anteriormente.

Um pai que nada receber irá queixar-se do fato amiúde, dizendo que sua filha foi “roubada”, porque o marido nada “pagou” por ela ao se casar. Sob tal alegação, mesmo passados dez anos do casamento da filha F-1196 com M-1202, um pai (M-1012) e seus irmãos, do posto Rio Preto (área Aripuanã), fretaram um avião de garimpeiros para buscá-la no posto Capitão Cardoso (área Roosevelt).

O pagamento do “preço-da-noiva”, entretanto, não encerra os compromissos do genro: este prestará serviços ao sogro, algumas vezes na forma de uma uxorilocalidade temporária, e, seguidamente, oferecerá regalos ao pai de sua mulher. De sorte que, o tom de voz mais cerimonioso, a derrubada e o plantio da roça e a guarnição amiudada de carne de caça, são estes os sinais exteriores mais evidentes da afinidade atual. Uma dívida que, em termos estruturais, aliás, é a condição primária para a reprodução da aliança, desta feita em favor do irmão da mulher, o qual reivindicará a sobrinha para si, invertendo então o sinal do débito matrimonial.

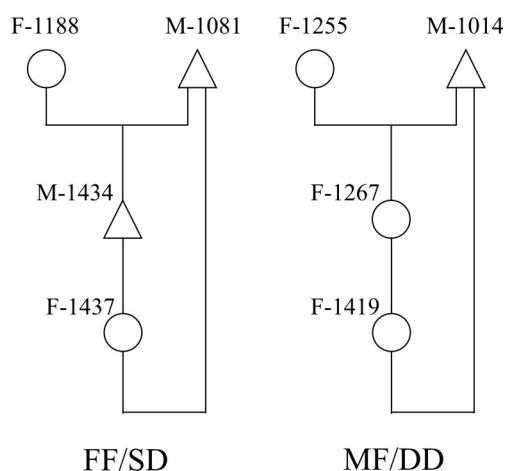
O par de termos *pakaj/o'om* distingue, de maneira indelével, as relações de afinidade. Melhor dizendo, são dois os pares afins, o primeiro denota a potência e o segundo, o efeito da aliança: *pakaj/opip* ("sobrinha"/"sobrinho"), então, converte-se em *met/o'om* ("cônjuge"/"cunhado"). Esta operação parece confirmar, sob novo ângulo, a "afinidade" enquanto um fato derivado, e não anterior ao casamento. No estilo caribe (Rivière 1984: 57), é como se os afins emergissem do próprio da aliança para serem, logo após, outra vez imersos na consangüinidade - esta sim, um valor ativo nas relações entre parentes e residentes. De modo que, a despeito do lugar central do mecanismo avuncular no modelo de parentesco cinta-larga, a terminologia, especialmente os usos vocativos, obscurece a afinidade por meio de uma semântica consangüínea, equalizante e incorporadora. É o casamento, sua prática efetiva, na verdade, que produz os deslocamentos (presentes, serviços, termos de tratamento), e assim demarca os contornos respectivos das unidades que trocam mulheres. Pois, se a afinidade atual dissolve-se na consangüinidade, isto não impede que o casamento ofereça sustentação à própria idéia da afinidade, a qual inclui a noção de troca e a sua contabilidade.

Examinando os dados sobre composição das aldeias, vemos que a preferência residencial é evidentemente virilocal (ver acima). Várias aldeias Cinta-Larga na área Aripuanã, durante o período observado, eram ocupadas por apenas uma família polígama (neo-localidade) e havia apenas um ou outro caso de genros morando uxorilocalmente. Uma das razões da residência neo-local (particularmente antes do advento da FUNAI na área) talvez fosse a quase ausência de homens com idade mais avançada para congregar seus agnatos: as epidemias de gripe haviam dizimado especialmente esta faixa etária e a das crianças pequenas. Da perspectiva do grupo local, então, comprovada a regra virilocal, parece claro que o casamento oblíquo, tal como praticado pelos Cinta-Larga, objetivaria recuperar a filha de uma agnata, anulando o crédito que havia surgido com a cessão desta última.

O casamento entre um avô, *kāj* (FF, MF) e sua neta, *zerit* (SD, DD) - que, no caso, é igualmente referida como *pakaj* -, um traço não trivial na bibliografia etnográfica, apresenta-se como uma alternativa também aprovada pelos Cinta-Larga. Sua prática, assim, denuncia a natureza centrípeta da estratégia matrimonial. De certa maneira, já o uso de um mesmo termo de referência para o tio materno e os ascendentes masculinos em G+2, *terit*, renunciava esta possibilidade. De um total de 123 casamentos amostrados na área Aripuanã (ver tabelas abaixo), constam sete

uniões com netas genealógicas e classificatórias, das quais quatro com SD e três com DD. Nos diagramas a seguir, o primeiro exemplo foi registrado entre os Cinta-Larga da área Serra Morena.

CASAMENTO COM NETA



A familiaridade foi o argumento utilizado pelo pai de uma menina, da aldeia Zap Ma Caro, em 1987, ao oferecer a filha ao próprio pai. Ao lado da tolerância que manifestam no tocante ao incesto em graus de parentesco mais distantes (poucas advertências e nenhuma sanção imediata, apenas *post mortem*; ver nota acima), este excesso endogâmico, parece-me, desvendaria os objetivos da estratégia matrimonial, qual seja, o acúmulo descomedido de mulheres e a sua circulação mínima - é o que a preferência pelo casamento com a filha da irmã e com a filha da irmã do pai, a seu modo, também expressam, embora com maior parcimônia. De certa maneira, o casamento com SD poderia significar, do ponto de vista da troca matrimonial, a contrapartida da cessão de uma das esposas do pai ao filho (FW=SW). E o casamento com DD, um passo intermediário de uma união propriamente avuncular: no diagrama da direita, com efeito, dizia-se que M-1014 (MF), tão-somente, estava “guardando” a neta F-1419 para o futuro casamento do filho...

Fenômeno contemporâneo ao comércio de madeira e às atividades de garimpo, os homens cinta-larga, em particular os rapazes que participam dos negócios ou que são motoristas dos veículos, tornaram-se alvo do assédio feminino nas cidades e vilas do entorno, via de regra, de adolescentes de baixa condição sócio-econômica e pouca instrução. Tanto freqüentam cabarés e prostíbulos, quanto têm uma ou mais

namoradas, ou mesmo uma esposa cidadina, além da “oficial” na aldeia. Em parte, as jovens são atraídas pela notória prodigalidade desses *nouveaux-riches*: bebidas, roupas, televisão, aparelho de som e mesmo casas, são alguns dos itens que circulam em tais relacionamentos.

Há hoje um número considerável de casamentos interétnicos, difícil de inventariar, devido à instabilidade e à rotatividade (algumas, “passam” de um a outro) dessas uniões, bem como de filhos “mestiços”. Em particular, o *boom* do garimpo de diamante, nos últimos anos, acarretou um aumento desmesurado de casamentos e amancebamentos interétnicos nas aldeias da área Roosevelt e do parque do Aripuanã, seja com adolescentes estimuladas pela própria família ou apresentadas por garimpeiros para “casar” com os caciques milionários. Todavia, poucas mulheres civilizadas conseguiram residir por mais tempo nas aldeias, seja devido à rusticidade da vida ali ou, talvez um fator mais decisivo, a franca hostilidade das mulheres cinta-larga que, não raro, redundam em agressões físicas. Em geral, são mantidas como uma espécie de segunda esposa, nas cidades próximas.

Por outro lado, afora os incontáveis *affairs* sexuais e as acusações de adultério, registrei tão-somente um caso mais duradouro de uma mulher cinta-larga (F-1277) e um homem civilizado, no transcurso da última fase da pesquisa: abandonada pelo marido polígamo (M-1064), com quem teve cinco filhos, ela juntou-se a um rapaz que prestava serviços eventuais na aldeia Taquaral. Ameaçado e expulso pelo *zapivaj*, o rapaz levou-a em suas andanças pela cidade de Aripuanã e outras aldeias. Separaram-se quase dois anos depois, mais pela indigência do rapaz e os maus-tratos que infligia à esposa.

Como se poderia esperar, a poligamia é largamente praticada pelos Cinta-Larga, em arranjos variados. Em geral, as esposas distanciam-se em idade, quando meninas adolescentes são incorporadas à família como segunda ou terceira esposa. É muito comum, por exemplo, um homem tomar em casamento a irmã mais nova de sua esposa, ou então uma irmã classificatória desta. Casar-se com uma viúva permite, às vezes, receber também, ao mesmo tempo, a filha desta como segunda esposa (este foi o caso de M-1178, que em 1982 estava casado com F-1044 e sua filha F-1191). Com efeito, o número de esposas de um homem talvez sirva como um índice de prestígio, força política e, num certo sentido, riqueza.

Observei também um ou outro caso de arranjo poliândrico. A parceria entre pai e filho, embora gerando tensão e conflitos, parece ocorrer amiúde, sendo uma maneira

do rapaz obter sua primeira esposa. Ocorreu, entretanto, um arranjo singular, organizado por vontade da mulher - segundo os informantes -, que obrigou o marido a aceitar o amante no grupo familiar.

Devo notar, aqui, um contraste revelador entre duas sanções, a diante do incesto (um ato que ignora a proximidade entre consangüíneos) e a diante do adultério (que desconsidera a exclusividade sexual). O primeiro implicaria na condenação futura, *post mortem*; enquanto o segundo, uma infração aos vínculos matrimoniais, tem-se como um “desrespeito” ao marido (num dos exemplos, o marido traído acusou o pai do rapaz de que não o teria educado corretamente). Aquele, traduz-se em determinações metafísicas, relativas à porção perene da pessoa humana; este, em ameaças graves ao convívio social.⁴⁸

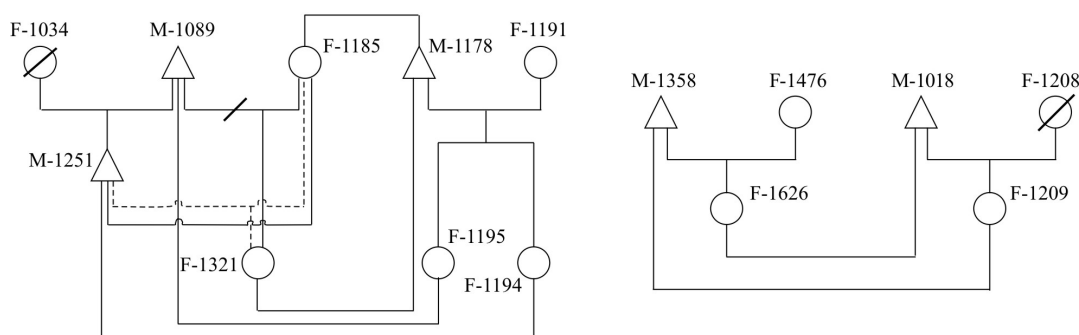
A estratégia matrimonial, viu-se aqui, contempla múltiplas formas e alternativas. Ao lado destas, pontiíca ainda a exuberante proliferação de relações extra-conjugais (Junqueira 1981: 64). O relacionamento entre os sexos, não obstante, longe está de algo aleatório; ao contrário, resulta também do jogo de interesses e do desejo poder reservado aos homens. Como corolário, mostrou Junqueira (op. cit: 62-65), é o chamado “roubo de mulher”, isto é, o envolvimento e posterior fuga com alguém de uma outra comunidade, cinta-larga ou não, sem o consentimento do pai, irmão ou marido, que vem transtornar a vida da comunidade, pois coloca em questão a autoridade masculina, e assim, muitas vezes, leva à guerra ou ao homicídio. As mulheres são, declaradamente, o pretexto ou pivô de quase todos os conflitos. Mas, com acerto argumentou Junqueira, estes se resolvem enquanto “*confronto entre homens*”, percebidos como disputas de interesses de grupos comandados por homens. E neste sentido, trocar mulheres pode ser o início de uma convivência pacífica entre grupos, resolvendo pendências por meio de um processo baseado na reciprocidade (ibid.: 61). Com isso, embora tendo em conta, por vezes, os interesses específicos da mulher, o casamento pode efetivar-se como um arranjo político entre as partes, especialmente se envolve relações entre grupos antes rivais.

Ainda que raros, os casamentos por troca direta poderiam ser entendidos, assim, como um ponto de partida ou uma forma de ignição, a se bifurcar em trocas ulteriores através da aplicação da regra avuncular. No universo pesquisado,

⁴⁸ Ver Jack Goody, “A comparative approach to incest and adultery”, in Bohannan & Middleton, orgs., 1968, *Marriage, family and residence*, p. 21-46.

documentei apenas dois casos, conforme os diagramas abaixo. No primeiro, de maneira complexa, a troca de F-1321 por F-1194 e F-1195, dadas respectiva e simultaneamente ao pai M-1089 e ao co-pater M-1251 da primeira, reiterava certos laços anteriores. Já no segundo, os pais permutaram suas filhas entre si, deixando, entretanto, um longo intervalo entre um casamento e outro.

TROCA DIRETA



Em suma, aos homens cabe a prerrogativa de negociar as alianças matrimoniais. Ademais, de um ponto de vista formal, o regime avuncular não admite a condição de reversibilidade de termos e relações de troca, o que inviabiliza uma hipotética perspectiva feminina na qual os homens desempenhassem o papel de valores trocados por mulheres (Lévi-Strauss, 1982: 154, 172).

Vimos num dos tópicos acima que a diferença de gênero, antes de tudo, consiste numa diferença de natureza, a que existe entre uma substância e uma forma; mas, também, num certo desnível estatutário. Pois a maternidade, de acordo com a nomenclatura de parentesco para ego feminino, trabalha no sentido de deslocar as mulheres para uma geração abaixo, a de seus filhos: ao rapaz a mãe chama de *kyptĩ* (um termo que os homens germanos usam entre si), e à moça de *majtĩ* (termo que as mulheres germanas usam entre si). No plano mais geral, por sua vez, a troca avuncular compreende a afinidade como um atributo exclusivo dos homens, dado que não haveria outra maneira de descrevê-la: ego e seus agnatos trocam mulheres com homens a quem classificam com os rótulos cruzados, ou *koko* ou *opip* – pessoas que lhes devem ou a quem devem uma esposa. Já as mulheres, estas se encontram associadas entre si apenas por laços de consangüinidade, através de uma única linha de sucessão filiativa: assim, MMM → MM → M → Z → D → DD. O sistema avuncular,

dessa maneira, introduz um ponto de vista irreversível no que diz respeito à troca matrimonial, visto que são os homens como termo que trocam as mulheres como relação.

De um total de 335 casamentos consignados no cadastro genealógico, submeti à análise estatística uma amostra de 123 ocorrências, dentre as da área Aripuanã, a partir dos seguintes critérios: a existência de informação sobre o pai ou a mãe do marido e de, ao menos, um dos avós da esposa. Foram assim diagnosticados 61 casos de relações reconhecidas, de caráter genealógico, classificatório ou apenas de denominação (caso em que não se esclareceu o vínculo entre os ascendentes, não obstante o uso de categorias de parentesco), distribuídos conforme a tabela a seguir.

Parente de Ego M	Total
ZD	11
MBD	11
FZD	4
FBDD	3
FZSD	3
MFBSD	3
BDD	2
FBDD denominação	2
FBSSD	2
FFBSDD	2
DD	1
DHD	1
FFBD	1
FFBDD	1
FFBSD	1
FFBSSD	1
FFZ denominação	1
FW	1
FZDD	1
MBD classificatória	1
MBDD classificatória	1
MBSD	1
MZDD	1
MZDD/FFBSDD	1
SD	1
SD denominação	1
ZD co-paternidade	1
ZD denominação	1

Convém observar que, em sua maior parte, tais dados resultam da manipulação de informações genealógicas, obtidas de fontes e momentos variados. A depender de um escrutínio mais detalhado, de um ponto de vistaêmico, um número não desprezível dos casamentos com MBD talvez fosse então descrito como casamentos com filha da irmã ou correlatos (conforme a expressão MB=ZH), tendo em vista os eventuais cálculos alternativos e os parâmetros classificatórios e de co-paternidade acima descritos. Teríamos, então, daí, uma avaliação mais verdadeira da extensão do privilégio avuncular na sociedade cinta-larga.

Um exercício analítico interessante, conquanto as cautelas necessárias, faz-se pela redução das expressões acima a termos mais simples, para melhor visualizar o padrão de trocas matrimoniais que ali se efetivam. Haveríamos de constatar, então, uma forte concentração de casamentos entre parentes situados em umas poucas “posições”, quais sejam, ZD, MBD, FZD, SD e DD, nas seguintes proporções:

Categoria	No. de casos	% do total
ZD	22	36,0
MBD	15	24,6
FZD	5	8,2
SD	4	6,6
DD	3	4,9
Outras	12	19,7

De sorte que, sugerem estes números, mais da metade dos casamentos entre parentes reuniram ego masculino a alguém da categoria *pakaj* no seu sentido estrito (ZD, FZD, SD e DD). A prevalência do cálculo avuncular, depreende-se ainda desta tabela, não esgota as possibilidades matrimoniais. De imediato, duas outras combinações parecem possíveis - e são ambas praticadas pelos Cinta-Larga. A primeira alternativa, examinei acima, estabelece duas distâncias geracionais, pois se realiza como um casamento com a neta. A outra, mais relevante em termos estatísticos, implica um casamento na “mesma” geração de ego, seja com a filha de uma FZ ou a filha de um MB. Na variante patrilateral, o cálculo matrimonial tomaria partido de uma distinção colateral efetiva, qual seja, a hipótese de uma irmã do pai (FZ, *zobyj*) não ser enquadrada como MM (nem de um ponto de vista genealógico nem classificatório; ver diagrama “Relações intransitivas”, adiante), que assim poderia estar na condição de sogra potencial.

Para a teoria da aliança, o *background* deste ponto, como se sabe, diz respeito à íntima associação que se verificou entre as formas patrilateral e avuncular na Índia e

na América do Sul. Diz Lévi-Strauss que uma e outra apresentam-se como a reivindicação feita pelo irmão da mãe, sobre a filha de sua irmã, para seu próprio filho ou para si. Em outras palavras, o autor não confere ao casamento avuncular senão uma função auxiliar, senão um substituto do casamento patrilateral (Lévi-Strauss 1982: 472-473, 490).

No tocante às designações para MBS/MBD e FZS/FZD, observa-se que a literatura etnológica alusiva aos sistemas que prescrevem o casamento oblíquo reverberam, arraigadamente, a expectativa de soluções à moda dravidiana, uma extensão terminológica do bifurcamento central ($F=FB\neq MB$ e $M=MZ\neq FZ$) que anularia os possíveis efeitos dispersivos da distância colateral.⁴⁹ Seja $MBS=ZS$ e $MBD=ZD$, então, acredita-se, $FZS=MB$ e $FZD=M$ deveriam necessariamente ocorrer (Henley, 1983-84; Hornborg, 1988). Em outras palavras, confia-se que a aliança matrimonial nada mais faz que reiterar ou justapor, sem deixar resíduos, a afinidade ao cruzamento simétrico. Mas, devo perguntar, por qual razão um sistema avuncular deveria obedecer à inflexível circularidade ou à transitividade que o padrão dravidiano exige? Ora, se a terminologia cinta-larga e outras análogas não realizam tal assimilação, como de fato não o fazem, não me parece, todavia, que isso implique ou aponte para a existência de inconsistências com relação a um “*padrão puramente avuncular*” (Viveiros de Castro, 1996a: 80; Fausto: 1995: 75-76). Ao contrário, pode-se afirmar que, também quanto a este aspecto, o sistema mondé assevera o seu caráter verdadeiramente oblíquo. Fantasmas da projeção dravidiana, a inconsistência e a incompletude imputadas por Viveiros de Castro & Fausto (1993: 159) às nomenclaturas avunculares tendem a desaparecer, desde que estas sejam descritas da perspectiva própria das estruturas ternárias e assimétricas subjacentes, como advertiu Lévi-Strauss a respeito das anomalias e contradições que afetam o dualismo simétrico (Lévi-Strauss [1952] 1975c).

Dito isto, parece desnecessário postular, como fez Fausto (1991) para o caso parakanã, qualquer “*compromisso particular entre uma terminologia de primos cruzados standard e uma terminologia avuncular*” - aliás, convém notar, tal argumento não é outro que o de Rivière (1969) para os Trio. O sistema de parentesco mondé

⁴⁹ Com base em um princípio de circularidade, as variantes indianas e australianas dos sistemas de suas seções equacionam os consangüíneos colaterais e lineares. No panorama sul-americano, entretanto, inclusive na seara dravidiana das Guianas, evidencia-se a prevalência de um princípio de lateralidade (distinção linear/colateral), que expressa a oposição irreduzível entre parentes próximos e distantes (ver Silva, 1995).

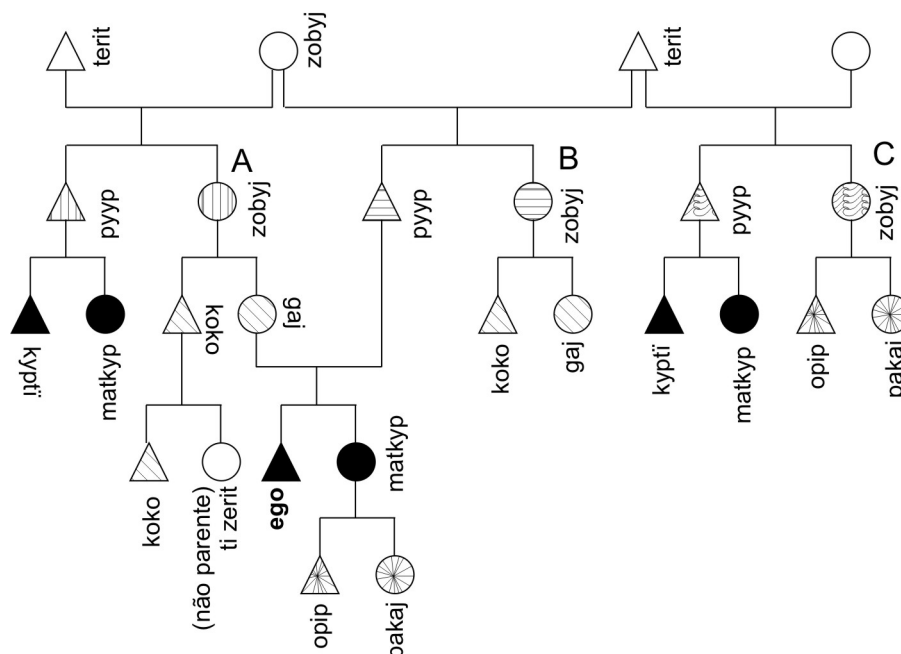
afasta-se dessa hipótese, dado que não encontra explicação em nenhum “*vácuo*” estrutural a ser diferentemente ocupado por parâmetros *ad hoc*, mas na realidade empírica das trocas matrimoniais efetivadas. Devo recordar que, para fazer face à “*inconsistência*” e à “*instabilidade*” terminológica que enxergaram nos sistemas de prescrição avuncular, Viveiros de Castro & Fausto (1993: 159) conjecturaram acerca de uma grade proto-dravidiana sob forte inflexão oblíqua, cujas “*variações etnográficas*” seriam como “*formas degradadas de uma estrutura simples de casamento entre primos*”. Contra tal ilusão metodológica, insurgem-se os dados etnográficos aqui expostos - e, com certeza, muitas das terminologias tupis que não marcam a posição de primos cruzados -, que não comportam a idéia de uma prevalência atual ou remota da oposição simétrica ou da afinidade isogeracional.

Porquanto, nos termos em que se colocou aqui a questão, em larga medida, a obliquidade faculta o máximo de rendimento tanto da potência quanto do ato matrimonial. No âmbito do regime de aliança avuncular e da poligamia que vigoram na sociedade cinta-larga, demonstra-se a coexistência de duas soluções possíveis para a posição FZD, tanto uma “M” classificatória (aquelas a quem a mãe de ego chama de irmãs) quanto uma *pakaj* (aquelas cuja única referência é a condição de desposabilidade com relação ao pai de ego). Para um melhor entendimento da questão, confira-se no diagrama abaixo a hipotética distinção colateral para a posição FZD. Seja, então, do ponto de vista de ego, a equação $A=B\neq C$, onde C é uma FZ porém não uma MM. Como consequência, a mãe de ego não tem os filhos de C como irmãos; daí que, neste caso, $FZD\neq M$.

Significa dizer que, na ausência de uma retribuição ou atualização matrimonial, aí sim, nada acontece, e restaria aos tomadores ou doadores persistirem em suas dívidas e créditos passados. Pois é a esta situação que a terminologia colateral refere-se, quando anuncia a transmissão aos filhos dos “afins virtuais” da qualidade de afim ainda em débito ou com crédito. Se, assim, $FZS\neq MB$ e $FZD\neq M$ (no diagrama abaixo, os filhos da *zobyj* C), podemos concluir que não ocorreu a retribuição pela “irmão” cedida anteriormente (a FZ, irmã do pai). Disto, segue-se a atribuição aos “filhos da irmã” da posição de “doador”. E, simetricamente, se $MBS\neq ZS$, daí a sua designação como MB (embora para $MBD\neq ZD$ recusem-se a assimilá-la a M), dado que este continua a merecer o crédito pela irmã de seu pai cedida ao pai de ego. Nestes termos, com efeito, como quis Lévi-Strauss (1982), o privilégio avuncular não corresponderia a uma benesse, antes a uma fatura ou duplicata a cobrar futuramente. O ato de troca efetivo,

portanto, representa sobretudo uma condição necessária para solucionar a equação terminológica: se as relações têm primazia sobre os termos que unem, de acordo com a proposição clássica de Lévi-Strauss (1982: 154), então é a dívida anterior, ou seja, a afinidade efetiva, que determinará a posição relativa dos parceiros na troca matrimonial.

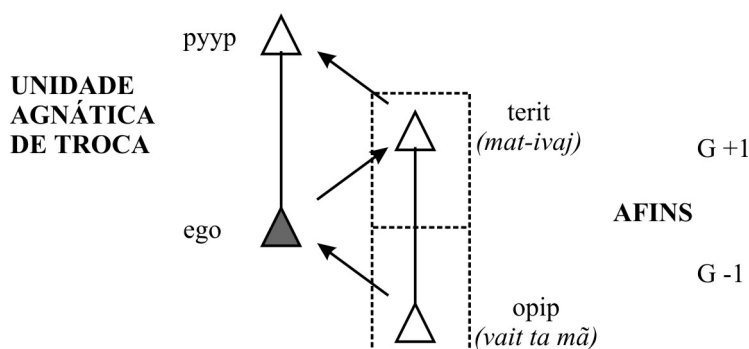
RELAÇÕES INTRANSITIVAS



Em termos estruturais, o casamento avuncular pode ser visto como a troca de mulheres entre duas e somente duas linhas agnáticas. Na linha de ego os homens ordenam-se segundo um critério geracional, assim: *terit* → *pyyp* → *sano* → *oj paka* → *zerit*. A linha afim, todavia, dissocia-se em dois segmentos opostos, a saber, o dos ascendentes, tratados de *terit*, e o dos descendentes, de *opip*. A segmentação no campo dos afins, antes de tudo, como se demonstrou, diz respeito às trocas efetivas passadas e às trocas previstas futuras. No diagrama avuncular para ego masculino acima, vemos que os afins da seção superior (MB, MF) são “tomadores” de irmã, o que explica o termo de afinidade com que designam o sogro, pois *mat-ivaj* é justamente o “dono da irmã” (tal semântica aproxima-o do primitivo vernáculo indo-europeu, conforme comentei no início deste capítulo). Ao passo que os afins da seção inferior

(ZS, DS), estes são “doadores” de esposa, ao mesmo tempo em que, convém notar, “tomadores” de filha - neste sentido, a expressão para genro, *vait ta mã* (“o que tem a filha”), pronuncia-se acerca da retribuição a que os cunhados-genros obrigam-se em razão do casamento.

ESQUEMA DA TROCA GENERALIZADA VERTICAL



É importante observar que, em ambas as categorias de afinidade - *mat-ivaj*, “sogro”, e *vait ta mã*, “genro” -, a terminologia especifica a posição de ego enquanto doador de mulheres: com relação aos afins superiores, a dádiva (involuntária, no mais das vezes) de sua irmã em favor do tio materno; aos inferiores, a dádiva (obrigatória) da filha ao sobrinho. Em poucas palavras, somos assim levados a concluir que, ao invés da fórmula binária que caracteriza o dravidianato, o avunculato pressupõe um verdadeiro esquema ternário de relações de troca, cujo modelo analítico se apresenta no diagrama acima.

O que está em jogo no modelo avuncular, repito, não é uma fórmula oculta que restitui o *locus* genealógico aos “primos cruzados”, a despeito de sua ausência terminológica ou sua irrelevância estrutural. Não lhe cabe, assim, a leitura de Fausto (1991) para o exemplo parakanã, onde a idade relativa dos “*primos cruzados*” (termos inexistentes, todavia) serviria de critério para distingui-los em germanos da mãe ou filhos da irmã. Nem também a versão trio estudada por Rivière (1969), que reúne sob uma mesma categoria, mas separa na prática, as parentas desposáveis e as não.

Divergindo destes autores, parece possível compreender as chamadas “inconsistências” avunculares pelo que de fato as constituem, isto é, os atos de troca matrimonial efetiva. Do ponto de vista de ego, são as relações de troca que convertem

um tomador de irmã (tio materno) em doador de esposa, tanto quanto um doador de esposa (sobrinho) em tomador de filha e, com isso, traduzem a potência afim em uma afinidade atual. Pois que, por definição, um cunhado-sogro ou *mat-ivaj* jamais se encontra sob uma relação de equivalência estatutária com seu cunhado-genro ou *vaita mã*. Disto já sabiam os antigos Tupinambá que, ao contrário de uma bifurcação consangüínea, polarizavam uma nítida clivagem no domínio dos afins, opondo ali os tomadores (as gerações ascendentes) aos doadores de mulheres (as gerações descendentes).

Porquanto, afinal de contas, não é senão do ponto de vista dos afins que se pode entrever um ciclo completo de reciprocidade, e, desta maneira, apreender de uma perspectiva exterior a unidade de troca formada por um pai e seu filho. No diagrama acima, que representa graficamente o esquema ternário do casamento avuncular, verifica-se a existência de duas classes afins (os tomadores nas gerações superiores; os doadores, nas inferiores) e de apenas uma de consangüíneos. O que nos exige, então, interpretar o sistema cinta-larga e, de maneira correlata, os demais sistemas mondé e o tupinambá, em termos mais abstratos, enquanto expressões próprias de uma mesma fórmula de troca generalizada: uma “solução global” de ciclo longo, orientada vertical ou, de maneira clara, diacronicamente. Por troca generalizada⁵⁰ compreende-se a noção que Levi-Strauss (1982: 279, 486-493, 506-507) estendeu aos ciclos de reciprocidade que recorrem a “*uma estrutura de maior complexidade*”, e assim integram as regras do casamento num sistema global; se projetadas num plano espacial, as suas variantes matri- e patrilateral serão reconhecidas pelo caráter fixo (a troca generalizada contínua) ou alternado (a troca generalizada descontínua), numa e noutra, da direção em que as mulheres circulam na condição de esposas. Num sentido ainda mais alargado, então, introduzo a *noção de troca generalizada vertical*, para evidenciar o fluxo contínuo de mulheres de uma geração à outra, que se depreende da projeção temporal da regra avuncular tal qual o sistema mondé prescreve. Trata-se, portanto, de um regime de reciprocidade assimétrico e perpétuo, que assim vincula e distingue doadores e tomadores: do ponto

⁵⁰ Para Lévi-Strauss, a noção de troca generalizada abrange as fórmulas de casamento matrilateral e patrilateral. Em suas próprias palavras: “*O casamento matrilateral e o casamento patrilateral constituem os dois pólos da troca generalizada. Mas opõem-se entre si como o ciclo de troca mais curto ao ciclo de troca mais longa, e ambos opõem-se ao casamento bilateral como o caso geral ao caso particular*” (Lévi-Strauss, 1982: 506).

de vista local, cada geração é doadora de esposas para as gerações superiores e é tomadora das inferiores; e do ponto de vista do regime global, a circulação ascensional de mulheres, cedidas de uma geração à outra, repousa na própria capacidade de reprodução biológica que a espécie humana comporta.

Em suma, do ponto de vista da aliança matrimonial, encontramos as seguintes proposições básicas:

- o sistema de parentesco cinta-larga pressupõe a troca oblíqua e não promove a redução dravidiana ou a assimilação do cruzamento à afinidade;

- ao contrário, ao manter a distinção linear/colateral para algumas posições-chaves, o modelo avuncular permite registrar a ocorrência ou não da replicação de trocas anteriores. Em particular, do ponto de vista de ego masculino, os filhos de uma FZ são equacionados a M e MB se, e somente se, o pai de ego estiver casado com a FZD de ego (ou seja, apenas quando $FW=FZD$). Caso contrário, então, FZ não se confunde com MM, o que faz com que FZD venha a ser percebida como uma *pakaj*, uma mulher desposável, uma vez que é a filha de uma "irmã" cedida e ainda não retribuída;

- simetricamente, os filhos de um MB são *opip* e *pakaj* se, e somente se, $MBW=Z$. Caso não o seja, então tanto MB como MBS permanecerão na posição de credores de uma "irmã" cedida, o que justifica a mesma designação de *koko* para MB e para MBS. Isto não impede, é bem verdade, o casamento com MBD, a quem se tem como uma *ti zerit*, significa dizer, uma "não parente" e, assim, uma *pakaj*;

- de modo inverso aos regimes dravidianos, que interpretam os casamentos transgeracionais anômalos nos termos de uma troca simétrica entre "cunhados" (Rivière, 1969; Overing Kaplan, 1975), o regime oblíquo converte toda e qualquer troca matrimonial em uma relação assimétrica, entre sogro e genro ou entre pai e filho;

- por fim, o sistema avuncular sobressai como a expressão plena da fórmula de troca generalizada vertical, perpetuamente assimétrica, cujo afastamento das formas de troca privilegiadas por Lévi-Strauss (1982: 161) em *As estruturas elementares...*, estabelece-se, entre outros aspectos, pela incorporação às suas regras operacionais do "fator biológico" (ou seja, a disponibilidade continuada de novos indivíduos, de acordo com uma ordem de sucessão geracional).

Na sociedade cinta-larga, uma expressão mais geral desta forma de troca generalizada vertical verifica-se no modelo segmentar dos patrônimos, já comentado

acima. É este o tema do próximo tópico, que assim servirá de arremate para as questões aqui discutidas.

Princípio agnático e avunculato

Ao relatar acontecimentos passados ou comentar a localização de grupos ou aldeias, os Cinta-Larga referem-se aos protagonistas por meio de “nomes ancestrais” ou *mãtet set* (*mãtet*, “ontem” ou “passado”; *set*, “nome”). Assim dizem, por exemplo: “foram os Mamyj (“os da divisão *mam*”) que atacaram os Enawene-Nawe” ou, então, “no rio Vermelho moravam os Kabanyj (“os da divisão *kaban*”). E dizem ainda que antigamente (e ainda hoje), devido ao sentimento de vergonha, não se indagava ou se pronunciava o nome de outrem, mas apenas a sua afiliação patronímica. Alguns tópicos acima, comentei o mito de origem dos homens que trata do surgimento e as características dessas divisões, que se fundam em um princípio agnático *strictu sensu*. Retorno aqui àquela narrativa mítica (ver Apêndice), para destacar os pontos que mais importam ao exame da questão.

O demiurgo Gora gerou seu filho no interior da pedra, ali chocado como a um ovo. É por isso que Gora filho chama a pedra de mãe, como nos conta Pichuvy:

“Ngurá nasceu de pedra. Primeiro que nós nasceu Ngurá [...]. Ngurá chama a mãe, pedra. Primeiro Ngurá falava com a pedra, a conversar com ela ainda. O pedra falava ainda Ngurá porque Ngurá nascido de pedra.

[...] Disse que foi Ngurá morava primeiro aqui na terra. Foi Ngurá morava aqui. Foi Deus fazer essa terra pra ele mesmo morar. [...] Ele morava ainda sozinho aqui. Aí depois que Ngurá foi fazer filho dele no pedra. Mulher dele é pedra. Aí Ngurá nasceu dentro de pedra. Pedra é quente... ele não nasceu igual gente que nasce hoje não. Ngurá é ovo igual passarinho... galinha...

Vinte e cinco dias pedra chocou Ngurá. Primeiro que Ngurá conversar pedra. Disse que pedra é bonita pra ele mulher. Depois quando muita gente tem já, pedra virou pedra. Antigamente pedra era mulher” (Pichuvy, 1988: 17).

Gora então fez as matas e as águas, e depois os homens e os animais. Nas versões que registrei, o demiurgo manteve relações sexuais com a árvore *kaban*, depois com a castanheira *mam* e, por fim, com o cipó *kakin*. Gora depositou seu esperma nas cavidades dos vegetais, onde nasceram os primeiros homens. Vegetais femininos que, paradoxalmente, são os epônimos de divisões e subdivisões cuja qualidade distintiva será, em seguida e sucessivamente, transmitida de maneira exclusiva através dos homens. Na falta de um conceito mais adequado, denominei-as

então de patrônimos, indicando assim um sistema de designações que se adquire por via patrilinear.

De plano, devo observar que tal sistema não se presta a regular alianças matrimoniais nem expressa a constituição de grupos corporados de qualquer espécie, aspectos que são essenciais aos regimes de descendência unilinear africanos, cujo modelo segmentar de organização social que a antropologia funcionalista britânica notabilizou (Radcliffe-Brown, [1935] 1973; Fortes & Evans-Pritchard, [1940] 1981). À primeira vista, a segmentaridade cinta-larga não parece representar mais que a expressão ou o sentimento de uma identidade vaga, que assinala os membros de uma divisão como *sano*, ou seja, irmãos entre si - como vimos acima, é a germanidade que conota a noção de parentesco na sociedade cinta-larga.

Fundamentalmente, o paradigma estrutural-funcional estaria direcionado àquelas sociedades ditas segmentares, as quais evidenciavam um tipo de sociabilidade que Durkheim chamou de "*solidariedade mecânica*"- segundo ele, nada mais que a "*repetição de agregados semelhantes entre si, análogos aos anéis dos anelídeos*" (Durkheim, 1911: 150). De modo que, ao retomar nestes termos o clássico problema da ordem, a teoria da descendência de Rivers, Radcliffe-Brown e seus seguidores colocou-se a questão da organização e a continuidade de grupos sociais exclusivos, detentores de direitos e obrigações comuns sobre pessoas e bens - donde o caráter juralista de sua versão radcliffe-browniana. Grosso modo, a estrutura social corresponderia, então, às relações que tais unidades segmentares mantêm entre si, como verdadeiras pessoas morais ou indivíduos coletivos (equivalentes a um indivíduo hegeliano, diz Dumont, 1975: 86). É o caráter corporado destes agrupamentos que os convertem propriamente em pessoa moral, uma propriedade indivisa que se assemelha à de "*participação*" em Lévy-Bruhl (1927), pois confunde os indivíduos e a espécie.

Para o que aqui nos interessa, enfim, podemos descrever o modelo segmentar africanista com base em uns poucos traços gerais:

1. Princípio unilinear de descendência, para fins de recrutamento dos membros do grupo;
2. Caráter corporativo, que define direitos e obrigações sobre pessoas ou coisas e ações comuns em ocasiões determinadas, o que faz do grupo assim constituído uma pessoa moral ou jurídica;

3. Permanência ou continuidade, garantida por via da transmissão não-ambígua da qualidade de membro do grupo, de uma geração a outra;
4. Separação das esferas pública e privada, enquanto dimensões distintas de sociabilidade - o sistema clânico opera na esfera política e o parentesco cognático, no espaço doméstico ou familiar.

Não obstante seus mais diferentes enunciados, o modelo segmentar reivindicava uma articulação bem definida entre a ordem global presumida e os aspectos locais observados. Em outras palavras, uma fórmula de integração dos princípios que organizam os grupos sociais e o seu funcionamento empírico. De um lado, as relações estariam determinadas pelo princípio unilinear, que distingue e relaciona as unidades segmentares entre si; e de outro, a vida doméstica teria por base a residência comum de famílias efêmeras, organizadas com base em relações cognáticas. É o que nos dizem, de maneira precisa, dois de seus expoentes:

"Devemos aqui distinguir entre a série de relações ligando o indivíduo a outras pessoas e a unidades sociais particulares através da família bilateral e transitória, a que chamamos o sistema de parentesco, e o sistema segmentário de grupos de descendência unilinear e permanente, a que chamamos sistemas de linhagem. Apenas o último estabelece unidades corpóreas com funções políticas" (Fortes & Evans-Pritchard ([1940] 1981: 33; grifos meus).

No panorama da segmentaridade africana, um dos exemplos mais cabais da distinção formal entre a ordem política e a esfera doméstica encontra-se na descrição da estrutura social nuer (Evans-Pritchard, [1940] 1978). Ao parentesco agnático ou *buth*, que relaciona pessoas como membros de grupos, contrapõe-se ali a cognação ou *mar*, um relacionamento entre pessoas com vínculos genealógicos próximos. De modo que, no plano mais imediato, vigora uma rede cognática difusa; para além, um conjunto de relações entre grupos territoriais, traçadas através do parentesco agnático entre linhagens ou pessoas genealogicamente distantes e dotadas de funções políticas.

Resumindo, a teoria da descendência africanista explanaria uma espécie de estática da ordem social, no sentido que a física dá à noção. No exemplo nuer, assim, Evans-Pritchard (op. cit.: 275) ressaltaria que o sistema territorial era "*a variável dominante em seus relacionamentos com outros sistemas sociais*". Ou seja, em termos mais claros, o modelo segmentar trataria daquelas instâncias de maior determinação e irreversibilidade da vida social.

A ênfase que os autores funcionalistas emprestaram à noção de descendência, enquanto uma chave explicativa para o parentesco e também para a política, no entanto, como se sabe, mostrou-se inadequada para descrever as sociedades largamente cognáticas (Overing Kaplan, 1977; Seeger et alii, 1979). Segundo Shapiro (1987: 302), nas terras altas da Nova Guiné e, ainda mais, na América do Sul os modelos derivados dos estudos africanistas foram rechaçados porque nem a descendência parecia ser a base para a formação de grupos corporados mais relevantes, nem o cálculo genealógico possuía uma extensão significativa.

Haveríamos de nos perguntar, contudo, acerca dos significados que o princípio unilinear assume nestas longitudes. Neste caso, talvez, os fatos cinta-larga poderiam propiciar uma reflexão singular acerca do viés agnático que se observa em outras tantas sociedades amazônicas.

De acordo com as sínteses mais recentes, teríamos nas terras baixas sul-americanas um modelo sociológico articulado pelo valor estratégico da afinidade (Viveiros de Castro, 1996c). Mais sensível aos contextos variegados do continente, a sociologia ameríndia traduz-se em uma fórmula verdadeiramente dinâmica, pautada na noção dumontiana de oposição hierárquica e englobamento do contrário: no plano mais geral de sociabilidade, a afinidade engloba a consangüinidade, ao passo que as relações consangüíneas dominam o plano local (Viveiros de Castro, 1993). Congruente com a complexidade de tal configuração de múltiplas dimensões, registra-se a convivência, em uma mesma sociedade, de variados princípios e sistemas de classificação de parentes, de estrangeiros e de inimigos, conforme os exemplos mencionados na literatura americanista recente. Fiquemos apenas com dois, os Arara caribes e o Parakanã tupi-guaranis, entre os quais uma curiosa duplicidade terminológica aponta para diferentes planos de sociabilidade.

A morfologia social arara integra dois modos de classificação das relações de parentesco: no interior do grupo residencial natal, um sistema "*horizontal*", cuja terminologia de traços havaianos equipara os primos paralelos e cruzados aos germanos; nas relações com os demais grupos residenciais, um sistema "*oblíquo*" que se assemelha aos vocabulários crow-omaha - de fato, uma regra de *skewing* tipicamente crow, que desloca os parentes patrilineares uma geração acima e alguns matrilineares uma abaixo (Teixeira-Pinto, 1993: 170-171). Segundo o autor, tal diferenciação repousa sobre um parâmetro de distância espacial ou social, na medida em que a proximidade ideal convém às interações classificadas sob a forma horizontal,

enquanto o distanciamento às sob a forma oblíqua. O que significa, sobretudo, uma oposição morfológica entre a casa natal e a casa onde os homens vão residir após o casamento, tendo em vista a inflexão uxorilocal que se impõe à escolha residencial entre os caribes (ibid.: 189). Enfim, a dupla classificação tematizaria uma espécie de “*aliança residencial*”, cujo princípio de articulação supõe um vasto sistema de trocas de substância (sêmen, leite, caça, bebida) entre os grupos residenciais (ibid.: 196-197).

Interessante notar, por sua vez, que os Parakanã utilizam-se de termos oblíquos e de termos lineares para as relações exteriores ao grupo local. Em diversas passagens tanto históricas quanto míticas, Carlos Fausto assevera-lhes uma estrita observância à etiqueta avuncular diante de estrangeiros e inimigos. Antes do ataque à aldeia de Moakara, onde “descobriram” os machados de metal em fins do século XIX, os guerreiros teriam interrogado o chefe da casa nos seguintes termos:

- *Para que você diz karapina, meu tio materno?, [replicaram os parakanãs].*
- *Para o machado [jya], eu digo, meus sobrinhos. Vejam, é com isto que eu faço a roça”* (Fausto, 2001: 56).

Destarte, os Parakanã distinguiram o estrangeiro como a um tio materno, perante o qual se punham na condição de sobrinhos. Noutra ocasião, cercaram uma aldeia dos Assurini e gritaram aos inimigos: “*Que espécie de gente são vocês, meus tios maternos?*” (ibid.: 63). Tais expressões, evidentemente, conotam um sentido de afinidade virtual às relações que se dão no exterior do grupo local, em consonância, portanto, com as proposições da teoria da afinidade ameríndia (Viveiros de Castro, 1993).

Quando uma turma dos Parakanã ocidentais tencionou retomar o convívio amistoso com os orientais, de início, trataram-se simetricamente como cunhados. Contudo, ao se despedirem segundo o protocolo costumeiro, declararam nos termos assimétricos da equação matrimonial os verdadeiros objetivos da empreitada pacificadora: os visitantes, chamados de “sogro”, pediram flechas aos anfitriões, aos quais prometeram carne de caça e a sobrinha (ibid.: 81). Já os “brancos”, em particular os funcionários do posto de atração do Serviço de Proteção aos Índios, todavia, estes eram vistos como provedores de instrumentos de metal de que os Parakanã se mostravam ávidos, e assim eram tratados de *miangá*, um vocativo cerimonioso para pai. Nas visitas ao posto Pucuruí, os Parakanã chegavam com jabotis e filhos de animais silvestres para trocar e, uma vez ali, arrecadavam então tudo o que

podiam (ibid.: 74, 86). Mais uma vez, portanto, vê-se as figuras da assimetria, ora linear ora oblíqua, imprimirem a sua marca indelével nas relações entre a sociedade parakanã e seus exteriores.

Ora, também o sistema de patrônimos cinta-larga fornece um esquema geral para discriminar as relações de não-parentesco, situadas além dos limites imediatos que circunscrevem as relações genealogicamente pertinentes, contudo aquém da irretorquível diferenciação canibal. Antes de passar ao exame de suas propriedades, retomarei brevemente o mito de origem já comentado. Nas versões dos informantes *kabanyj* (em apêndice), estes se atribuem a primogenitura, à qual se segue os *mam* e os *kakin*. O homem *mam* é dito o “companheiro” do homem *kaban*, e o homem *kakin* é o primeiro a dispor de uma irmã, oferecida então em casamento ao homem *kaban* - estas relações são tema do episódio mítico por Pichuvy (op. cit.: 31), transcrito acima. Chamo a atenção para o fato de que, desde já, o ser feminino surge marcado pelo signo da multiplicidade, um fator de diferenciação que se desdobra via a troca matrimonial. Após o primeiro intercuro no oco da *va’ap*, a taboca com que se fazem as clarinetas, Gora ali depositou seu sêmen uma segunda vez e, assim, a reiteração mostrou-se o ingrediente necessário ao aparecimento da primeira mulher. A leitura deste episódio mítico sugere, em termos sumários, uma singular solução ao paradoxo que leva do um ao múltiplo, da identidade à diferença:

*“Va’ap é flauta [clarineta], mais grossa. Ele tem mulher, duas vezes está namorando. Depois, mulher. Duas vezes. Namora, depois mais, namora de novo. Tem mulher, homem... No buraco da va’ap. Duas vezes, [na segunda vez nasce] uma mulher. Depois homem namora, tem mulher. Esse vai casar.
Va’abyj é nome [o patrônimo dessa primeira mulher]. Tem kaban. Depois criou uma mulher. Depois tem mulher, já cresceu. O homem kaban casou. Depois foi mam, também outra menina. Ele casou, depois mam também vai ter, criou uma mulher. Ele depois vai casar com makola, é va’abyj, a mesma coisa, é nome de gente” (Parakida Kaban, 1998).*

Os primeiros homens e mulheres, dizem os Cinta-Larga, são todos “filhos de Gora”, e com ele compartilham uma identidade de substância, ou espermática, que se transmite estritamente por via agnática, conforme suas concepções acerca do processo biológico. Não obstante, no mito, as divisões diferenciaram-se a partir de um clivagem uterina, pois foram as mães vegetais epônimas respectivas que designaram o tipo ou a qualidade das pessoas afiliadas à cada uma das divisões. Certas sociedades segmentares africanas, no plano de sua estrutura social, dão curso a processos muito semelhantes: entre os Nuer, voltando outra vez ao nosso exemplo padrão, a existência

de múltiplas esposas poderia induzir a uma clivagem na linhagem, caso os filhos se tornassem pontos de bifurcação: “É por essa razão que as linhagens recebem com tanta frequência nomes de mulheres, as mulheres de cujo ventre se originaram as diferentes linhas de descendência”, comenta Evans-Pritchard (op. cit.: 255).

No caso cinta-larga, o demiurgo fecundou várias espécies femininas, das quais descenderam quatro subdivisões da divisão *mam*, três da *kakin* e apenas uma *kaban*. A tabela a seguir relaciona as divisões e subdivisões, seguindo a ordem de seus nascimentos. A cada uma das divisões atribui-se determinadas características: uma índole mais pronunciada (por exemplo, “mansos”, “briguentos” etc.), traços fenotípicos (cor da pele, principalmente) e diversidade lingüística (dialetos). Desta maneira, *kaban* e *kakin* seriam “brancos”, embora *kakingipyj* mais “avermelhado”; *mam* “moreno” ou, no caso da subdivisão *mamjipoap*, “escuro”. Por sua vez, *kaban* e *kakin* incorreriam em corrupções na fala, alvo de chacotas - “a língua dele é diferente; não fala nome certo”, enfatizou um informante *mam*. Entre pai e filho, enfim, a afiliação patronímica significaria algo mais que uma identidade apenas nominal, antes substantiva ou basicamente corporal - a mesma cor, o mesmo semblante físico, acreditam eles.

PATRÔNIMO	subdivisão	descrição
KABAN	kabanyj (não possui subdivisão)	árvore frutífera, conhecida regionalmente como “mirindiba”, tem a fruta azeda, de cor amarela, como uma uva mais fina e comprida
MAM	mamderyj	castanheira de ouriço maior e redondo
	mamdolyj	castanheira alta
	mamjipoapyj	castanheira de ouriço com extremidade saliente
	mamgipyj	castanheira baixa
KAKIN	kakinderyj	cipó grosso, tem fruto semelhante a uma cabaça
	kakingipyj	fruteira <i>abi</i> , conhecida regionalmente como pama; também denominado “dabevryj”
	kakin va’apteryj	taboca usada para fabricar clarinetas

Sistema de patrônimos cinta-larga

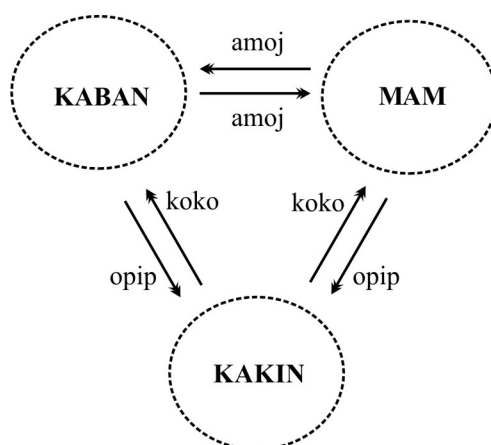
Dizem ainda que, antes, sucedia uma distribuição demográfica mais nítida: os *kabanyj* ao norte, na região dos rios Branco e Vermelho; os *mamderyj* no meio; e os *mamjipoapyj* nas cabeceiras dos rios Tenente Marques e Eugênia. Atualmente, dado os remanejamentos que os postos da FUNAI suscitaram nas décadas de 1970 e 1980 e,

ainda mais, as atividades madeireiras e garimpeiras das últimas décadas, tem-se que: no parque do Aripuanã, na área Roosevelt e no rio Guariba (área Aripuanã) a divisão *mam*; na área Serra Morena e no rio Branco (área Aripuanã) a *kaban*; e a *kakin*, minoritária mas presente em todas as áreas. Isto apenas significa que as divisões citadas são demográfica ou politicamente mais proeminentes no local, pois designam a maioria dos homens ou os principais. De fato, em cada agrupamento há sempre várias divisões e subdivisões interligadas por laços de afinidade e também consangüinidade. No caso da área Aripuanã, por exemplo, em fins de 1982 havia vinte e sete homens adultos, dos quais dezesseis da divisão *kaban*, seis da *mam* e cinco da *kakin*.

O princípio de transmissão patrilinear dos patrônimos conjuga-se ao instituto da paternidade múltipla ou co-paternidade, descrito tópicos acima. Há indivíduos, assim, a quem se atribui uma dupla afiliação, alegando que dois homens, de divisões diferentes, participaram de sua concepção, porque ambos tiveram relações sexuais com sua mãe. São, como dizem, “misturados”. Alguém poderia, então, ser *kaban* e *mamgip* ao mesmo tempo. A dupla afiliação, entretanto, não se transmite aos filhos, que apenas carregarão a divisão preponderante do pai legítimo, ou seja, aquela traçada a partir do marido da mãe do pai (FMH). A afiliação secundária que deriva de relações extra-conjugais, assim, ficaria obscurecida nas gerações seguintes. Um homem *kaban/mamgip*, “misturado” portanto, contribui unicamente com a qualidade *kaban* para seu filho, se esta for a divisão do seu *zop tere* (“pai verdadeiro”), o marido de sua mãe. Desta forma, o reconhecimento agnático pode servir como um índice para ajuizar o estado dos laços matrimoniais (adultério, solteira que transa com vários homens etc.). Em excesso, com efeito, a mistura chegaria a anular, inclusive, a própria relação de filiação - filhos de muitos pais, via de regra, não são reconhecidos como filho por nenhum homem.

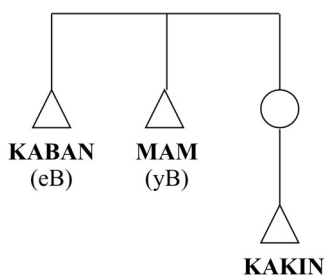
Como já disse, o sistema de patrônimos não discrimina grupos segmentares ou unidades exogâmicas - mesmo porque, devo notar, o casamento com a neta SD, uma das modalidades preferidas, reúne cônjuges de mesma afiliação patronímica. Por outro lado, os patrônimos formam conjuntos não isomorfos, seja quanto ao número de subdivisões seja quanto à classificação das espécies vegetais epônimas. Contudo, as relações entre as divisões compreendem-se por meio de categorias de consangüinidade e afinidade, conforme o diagrama abaixo.

SISTEMA DE PATRÔNIMOS



Os afiliados às divisões *kaban* e *mam* são considerados “irmãos” entre si, e se tratam de *amoj* (termo genérico de germanidade); e ambos consideram como “filhos da irmã” os afiliados à divisão *kakin*, aos quais chamam de *opip*. Por sua vez, os afiliados à divisão *kakin* consideram aqueles seus “tios maternos”, designando-os de *koko*. Num diagrama de parentesco, teríamos então:

PATRÔNIMOS E PARENTESCO



Na prática, é importante salientar, a atribuição de graus de “parentesco” por intermédio das relações patronímicas serve, tão-somente, para classificar pessoas não aparentadas genealogicamente, as que se situam além do círculo de consangüíneos reconhecidos através das categorias normais de parentesco. Assim, disse-me um informante *kaban* a respeito do pai de sua esposa (WF): “chamo ele *opip* porque ele é de outra ‘tribo’, é *kakin*” (“tribo” é como traduzem o que denominei patronímico ou

divisão patronímica). E mesmo para uma velha senhora, este mesmo homem *kaban* indicou-a como sua *pakaj* (a categoria desposável), esclarecendo que se tratava de uma mulher *kakin*. Parece desnecessário acumular mais exemplos, posto que a aplicação do esquema relacional patronímico não oferece maior dificuldade.

Em suma, os patrônimos permitem o tratamento adequado a pessoas desconhecidas ou com os quais não se priva de vínculos mais imediatos, atribuindo-lhes relações de parentesco *default*. Talvez uma inspiração juralista nos levasse a concluir, daí, que a definição patronímica estaria operando onde o parentesco termina, no espaço público das injunções políticas. Pareceu-me etnograficamente relevante, entretanto, a recusa de M-1101 em atribuir qualquer termo de parentesco afim para a nora F-1785 (casada com M-1252, filho dele), alegando que era *zaryj* ("civilizada") e assim, não sendo uma parente, não poderia chamá-la por um termo vocativo. Significa dizer que, embora os conjuntos patronímicos estipulem relações "consangüíneas" quando não existe vínculo genealógico traçável, tal intervenção acontece no âmbito de uma sociabilidade ainda restrita. Sobretudo, disse-me um informante, quando não se conhece, não se é irmão ou qualquer parente de uma pessoa, a relação patronímica ofereceria a maneira correta de se entabular futuras alianças matrimoniais.

De fato, são as categorias de parentesco cruciais para o regime matrimonial oblíquo que o sistema de patrônimos prescreve, a saber, a relação de identidade horizontal ou simétrica entre germanos (bipartida, porém, em *elder* e *young*) e a diferença assimétrica avuncular, que qualifica imediatamente a afinidade. Assim, explicaram-me, *kaban* e *mam* estão "juntos", ao passo que *kakin* resta "separado". E é nesta brecha entre a horizontalidade germana e a obliquidade avuncular, justamente, que a diferença se instala como pura assimetria.

Chegamos então ao nosso ponto: no caso cinta-larga, a filiação unilinear regula um sistema de trocas matrimoniais, antes no sentido de estreitá-lo no interior de um nexos endogâmico, no qual as relações puramente afins são percebidas sob o prisma de uma consangüinidade presumida (os termos de parentesco entre patrônimos). Passemos em revista, muito ligeiramente, algumas das proposições que interessam ao nosso modelo de troca generalizada (assimétrica) vertical. Primeiro, no plano sociológico mais geral, o princípio agnático classifica pessoas genealogicamente distantes, de maneira análoga ao parentesco *buth* nos Nuer. No plano mítico, todavia, a diferenciação entre os patrônimos resultou de uma distinção uterina (o metabolismo feminino). Disto não se obtém um ordenamento corporado ou assemelhado, mas uma

fórmula global de sociabilidade, fundada tanto na identidade germana quanto na diferença avuncular, que sobredetermina a afinidade e discrimina os não parentes através de categorias matrimonialmente relevantes. Enfim, o princípio agnático possibilitaria, para além das relações genealógicas imediatas, apreender a sociabilidade entre pessoas, aldeias e agrupamentos cinta-larga, mediada por uma estrutura de reciprocidade de feição avuncular, que se presta tanto às iniciativas matrimoniais quanto, naturalmente, aos interesses políticos mais gerais.

Temos assim, então, o modelo de troca, essencialmente assimétrica, cuja aplicação no campo da economia examino no capítulo a seguir.

DA PREDÇÃO AO COMÉRCIO

"Uma caveira humana – Em dias do mês de março, o índio Moangui zangou-se comigo por falta de brindes. Teimava em que eu lhe havia de dar um terçado, e como era impossível atendê-lo, entrou a ameaçar de me cortar a cabeça. Desceu ao porto, e rebuscando no fundo da sua canoa retirou dela uma caveira amarrada com cipós. Suspendia-a com a mão esquerda, o braço estendido, e entrou a dançar à vista de todos nós; enquanto isso, com a mão direita fazia gestos para explicar que assim havia de dançar com o meu crânio. Tal cena causou profunda impressão nos meus companheiros, e deu lugar a noites de pavor. Depois soubemos que vários índios possuem cabeças cortadas, de inimigos vencidos em combates, e as guardam como troféus a que dão o nome de Akanvera"

José Garcia de Freitas, *Relatório ao inspetor do Amazonas e Acre*, 1923

Prestígio e poder

É de uma economia política o que se trata, da produção e o consumo de bens e serviços no contexto de uma ordem social orientada por um princípio de obliquidade. O propósito, na esteira da hipótese central desta tese, asseverar que, de muitas maneiras e em variadas direções, um mesmo tipo de reciprocidade assimétrica percorre a sociedade cinta-larga. Posto que, no capítulo anterior, demonstrou-se a sua prevalência no sistema de parentesco de talhe avuncular, há que considerá-la, agora, na etnografia das atividades e das relações que os Cinta-Larga entretêm para a obtenção das condições materiais que a sua existência social requer. No plano interno, um fluxo contínuo que integra as demandas do chefe da aldeia e de seus moradores; e no contexto das relações exteriores, uma espécie de contabilidade qualitativa, que se recompõe a cada momento ao sabor de acordos e dívidas que os vinculam a uma gama variegada de atores e instâncias sociais - outros chefes, associações indígenas,

órgãos públicos, entidades civis, madeireiros, garimpeiros, comerciantes ou civilizados em geral.

Desde logo, explicita-se a perspectiva metodológica: nem uma esfera especializada e exclusiva da vida social, tampouco um espaço fechado de sociabilidade, a economia compreende-se antes como um aspecto essencial de que se reveste toda e qualquer relação ou ação social, entre si ou entre outros. Talvez se possa dizer, uma certa lógica ou uma racionalidade, embora não economicista ou acumulativa. Mas uma razão propriamente substantiva, uma obsessão de consumo generalizado que motiva os valores econômicos, que mobiliza indivíduos e grupos e que organiza as atividades de produção e de circulação de bens e serviços. Um tipo que se submete ao que Max Weber ([1922] 1991: 52) chamou de "*racionalidade material*", uma maneira de abranger os significados particulares que o abastecimento de bens assume em grupos determinados de pessoas, cujos postulados de valor (exigências éticas, políticas, utilitárias etc.) a distinguem da "*racionalidade formal*" que convém às gestões numéricas ou calculáveis. Um conceito substantivo, portanto, enraizado nos processos de "*construção da cultura*", como bem disse Sahlin (1969: 26-27).

Nada indica, por outro lado, que os Cinta-Larga se sirvam da divisão que Cora Du Bois (1936: 50) apontou entre os Tolowa-Tututni da costa norte da Califórnia, de uma "*economia de prestígio*" (a aquisição e ou o dispêndio de bens valiosos ou luxuosos, que sinalizam prerrogativas e *status* desiguais) e uma "*economia de subsistência*" (a produção e o consumo de bens úteis que asseguram a existência). Ao contrário, prestígio e subsistência não se dissociam jamais, nem nas lides comezinhas nem nos atos solenes, nem na conduta dos chefes ou dos comuns. A despeito das diferenças funcionais entre estes e aqueles, observa-se ali um único padrão ético, ajuizado por uma mesma sentença moral, que tanto desaprova a mesquinhez com as coisas quanto o ciúme excessivo entre as pessoas.

De Adam Smith a Ricardo, e deste a Marx, o pensamento clássico encaminhou-se, resolutivo, no rumo de uma análise mais substantiva dos processos econômicos, ao enfatizar os modos institucionais e históricos nos quais, ativamente, estes se integram. Mas foram as teses provocadoras de Karl Polanyi que, em meados do século XX, resgataram uma definição mais antropológica do fenômeno econômico, ao lhe admitir os significados particulares e as conexões múltiplas com outros domínios sociais e cosmológicos. Para Polanyi, como regra, a economia encontrar-se-ia como que submersa ou encaixada ("*embedded*", diz ele) nas relações sociais, de forma que os

processos econômicos estariam enredados em interesses sociais que variam de uma sociedade a outra (Polanyi, 1957: 248-250; 1980: 61). Embora nenhuma sociedade possa subsistir sem “*algum tipo de sistema que assegure a ordem na produção e distribuição de bens*”, uma condição básica da vida humana, disto não adviria a necessidade imediata de separar as instituições econômicas das demais. Tão-somente nas sociedades contemporâneas, nas quais a entronização do padrão de mercado auto-regulável teria conduzido a um processo de especialização nas esferas econômica e política (Polanyi, 1980: 83-84). Nestas, instaurou-se uma espécie de mecanismo de causação circular, a “*mão invisível*”, de que falava Adam Smith: o interesse de maximizar os ganhos no mercado, que estimularia todos os agentes a tomar parte nas transações econômicas, seria ele mesmo comandado pelo valor relativo dos bens que são negociados no mercado pelos interessados.

Deveras, outros mecanismos presidiriam as chamadas sociedades primitivas, nas quais, de muitas maneiras, as relações sociais canalizavam o movimento de bens e serviços e as atividades econômicas estavam a serviço de objetivos socialmente prescritos e, inclusive, respondiam ao interesse político dos envolvidos. No que concerne às atividades econômicas dos chefes, ao discordar da descrição de Melville Herskovits ([1952] 1982) e outros, que as tomavam apenas como ostentação ou dissipação suntuosa, Marshall Sahlins (1960) argumentou que o prestígio que eles auferem e o poder que sustentam decorriam, justamente, da generosidade, da doação e da partilha de riquezas acumuladas - não para consumo próprio, mas de outrem:

“O chefe emerge não como consumidor, porém como distribuidor da riqueza tribal, uma função que efetua a equalização do consumo e estimula muitos tipos de atividade tribal” (Sahlins, 1960: 397).

Dado que os próprios chefes desempenhavam, no plano econômico, o papel de agentes da circulação geral, compreende-se então que a passagem de um “consumo conspícuo” a uma distribuição primária de bens e de serviços, tão crítica em alguns contextos etnográficos, não resulte inteiramente irreversível. Prestígio e subsistência, num certo sentido, são dois momentos de um mesmo processo econômico, que responde pelo suprimento das necessidades materiais: aquele, o dispositivo que movimenta os bens na escala tribal; e esta, o seu termo local e doméstico (ibid.: 397-398). Assim que, em Trobriand, observou Malinowski (1921), a aquisição de artigos valiosos (*vaygu’a*) e a posse e exibição de alimentos constituíam a base efetiva do poder da chefia e uma marca da posição de seu titular. Porquanto a riqueza garantia-

lhe o controle das principais atividades cerimoniais e econômicas: o chefe era a única pessoa da aldeia que podia acumular e exibir grandes quantidades de alimento; ele possuía o maior número de lâminas de machado, colares e braceletes, além de porcos, cocos e nozes de bétel; e, entre outros privilégios, detinha o de produzir os artigos valiosos. E, no entanto, o chefe estava obrigado a pagar, em comida ou mediante os *vaygu'a*, por todos os serviços a ele prestados por seus auxiliares e demais pessoas. E, nestes termos, arcava com a organização e o financiamento da construção de canoas, das expedições comerciais, das grandes cerimônias e de outros grandes empreendimentos.

E entre os já citados Tolowa-Tututni, uma sociedade sem chefias ou instituições congêneres (Du Bois, op. cit.: 54), dispunha-se de certos “tesouros” de pouco “valor de uso”, mas que funcionavam como “meio de troca” para um certo número de transações: as injúrias, os homicídios, os casamentos e até as guerras resolviam-se através de pagamentos ou compensações em conchas dentalia e outras, escalpos de pica-pau, peles raras, lâminas de obsidiana e, em menor extensão, diversas insígnias também apreciadas:

“O ponto interessante na vida econômica dessas tribos é que suas moedas serviam, primariamente, como um meio de troca no domínio da economia de prestígio, antes que na economia de subsistência” (Du Bois, 1936: 50).

Curiosamente, estes californianos praticavam uma ética de larga generosidade e liberalidade nas atividades de subsistência, ao passo que nos negócios referidos às riquezas, governava-os o individualismo e o cálculo parcimonioso. Não obstante, era precisamente nestas que enxergavam a “fonte de todas as vantagens e proeminências sociais”, bem como as obrigações públicas irrecusáveis: na ausência de uma instância política *tout court*, cabia aos homens ricos, em caso de injúrias ou agravos praticados por seus patrícios, a responsabilidade de obter uma conciliação por meio de pagamentos compensatórios (op. cit.: 51-52, 54). Tal forma de “representação” dos interesses coletivos, associada à extrema concentração de uma riqueza “quase monetária”, implicava ali em relações de interdependência bastante severas: pois os pobres dependiam do homem rico para pagar suas obrigações, e a este interessava evitar atritos que poderiam diminuir sua riqueza; e, por outro lado, o rico dependia da força física e da boa vontade dos pobres, sem as quais ficaria desamparado diante das ameaças subjacentes em toda negociação, porquanto “a violência potencial lubrificava a maquinaria social” (op. cit.: 54-55).

Talvez, alhures, ofereçam-se definições mais precisas no tocante à correlação entre os fins econômicos e as mediações políticas ou representativas. Há que se observar, por exemplo, o forte contraste entre o chamado “*grande-homem*”⁵¹ e o “*chefe*” (por vezes, sob o manto da realeza divina), os tipos políticos com que Sahlins (1963) distinguiu as províncias culturais do sul e do este do Pacífico. Na Melanésia (Nova Guiné, Ilhas Salomão etc.), onde sobressaem as parentelas autônomas, sediadas numa pequena aldeia ou dispostas num aglomerado mais extenso, a organização social, a suficiência econômica e o estatuto político verificam-se bastante assemelhados. De um ponto de vista mais geral, as parentelas constituem segmentos políticos iguais e separados, uma forma que Sahlins definiu como segmental. Por sua vez, na Polinésia (Nova Zelândia, Tonga, Havaí etc.) a geometria política assumiria uma forma piramidal: congregados em um corpo político mais inclusivo e coordenado, os grupos locais posicionam-se em uma escala hierárquica de níveis interdependentes.

Reencontramos nesta classificação, ora na arena política, os vestígios da venerável distinção durkheimiana entre as formas de sociabilidade, a mecânica e a orgânica: aquela, um conjunto disperso de itens idênticos; e esta, uma totalidade especificada por suas relações internas. Na primeira região, com efeito, destacam-se a ambição, o esforço pessoal e a competição invejosa entre os grandes-homens, que dinamiza a conquista e a manutenção de uma legião de seguidores, a condição *sine qua non* de seu poder pessoal. Assim, eles precisam combinar a atenção ao bem-estar coletivo e o viés calculista com que medem os seus próprios interesses. Razão pela qual, então, a generosidade e a distribuição de bens são ali as marcas mais visíveis da ação política:

“A obtenção do status de grande-homem é antes o resultado de uma série de atos que o eleva acima das pessoas comuns e atrai sobre ele um círculo de inferiores leais” (ibid.: 289).

O grau de adesão de partidários ou seguidores, nestes termos, não é mais que uma função da assistência continuada que o líder dispensa às pessoas de uma localidade:

⁵¹ “Grande-homem”, a tradução literal para *big-man*, é uma expressão quase ausente na etnografia sul-americana. Talvez fosse melhor designar o líder aldeão de “principal”, tal como aparece nas antigas crônicas quinhentistas, ou então, “dono-de-casa”, como fazem os Cinta-Larga e muitas outras sociedades amazônicas. Os termos “cacique” e “chefe”, todavia, são os mais frequentes na região.

"A fabricação da facção [...] é a verdadeira fabricação do grande-homem melanésio. É essencial que estabeleça relações de lealdade e obrigação sobre um certo número de pessoas, de maneira que a produção destas possa ser mobilizada para a distribuição externa com o intuito de estender a sua reputação" (ibid.: 291).

Na Polinésia, entretanto, o nexa para a ação política (e econômica) articula-se a partir de um conjunto extenso de autoridades, uma pirâmide de chefes maiores e menores que controlam seções mais ou menos vastas (ibid.: 294). Estes não seriam *"pescadores de homens"* como os grandes-homens melanésios, mas portadores de cargos e títulos, nos quais se assenta a autoridade que exercem sobre grupos permanentes:

"O ponto comparativo importante é esse: as qualidades de comando de que precisam os melanésios, que precisam ser pessoalmente demonstradas para atrair a lealdade dos seguidores, estão na Polinésia socialmente assinaladas aos cargos e posições" (ibid.: 295).

Seja os agregados melanésios ou as seções polinésias, a função política subentende, em grande parte, as atividades e as obrigações econômicas.⁵² A *"impossibilidade essencial de pensar o econômico primitivo no exterior do político"*, admite-a até mesmo Pierre Clastres (1982a: 132), ainda que, tão-só, para recusar a ambos uma eficácia ou primazia desmedida. Posto que, no cerne das sociedades primitivas, eis o resumo de sua tese, a radical separação entre a troca e o poder institui *"a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: o poder é contra o grupo e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade"* (Clastres, 1978: 31). Em seu prefácio à tradução francesa de *Stone age economics*, o livro em que Marshall Sahlins explora os principais postulados da vertente substantivista, o excessivo zelo com que Clastres (1982a) guarnece o conceito de *"modo de produção doméstica"* denuncia, desde logo, as suas reais intenções: a tentativa de compreender a *"economia de produção para uso"* (ou a *"sociedade da afluência"*) como uma expressão ou condensação de uma *"vontade"* de independência política, de autonomia

⁵² Fundamental para muitos autores, a contribuição de Sahlins (1972) à questão assinalou as possíveis conjunções da norma de reciprocidade com o fato empírico da *"exploração"* econômica, o que excluiria, sob esse critério, a distinção entre a economia política primitiva e as demais. Na mesma direção, Marcos Lanna (1996) discutiu o conceito de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva, correlacionando assim os temas desenvolvidos por Lévi-Strauss e por Dumont, a partir da obra seminal de Marcel Mauss.

econômica e de segmentação social. Ideal ou filosofia política que, segundo ele, conjuraria as divisões internas e a concomitante segregação do poder e da riqueza.

Sociedades primitivas, diz-nos então, seriam as que não admitem em seu interior nem poderosos ou dominados, nem abonados ou alienados. De um ponto de vista estrutural, o *cogito* clastresiano trata de explicar a situação liminar da função política como uma ruptura no ciclo das trocas de mulheres, de bens e de palavras que constituem a sociedade como tal (Clastres, 1978: 31-32). Ao recusar a lógica de reciprocidade na esfera política, o poder coercitivo condena-se ao ostracismo, ao mesmo tempo em que lhe sucumbe a presunção a uma autoridade eficaz. Recapitulemos, de maneira muito breve, o percurso dessa análise inventiva, embora seus *a priori* ideológicos.

Nas chefaturas sul e norte-americanas, Robert Lowie (1948) identificou três traços essenciais: o chefe é um pacificador (ou líder guerreiro), deve ser generoso com seus bens e, também, um bom orador (apud Clastres, 1978: 23). A esses, Clastres acrescentou a poliginia, uma prerrogativa considerada mais freqüente entre os chefes - porém, viu-se acima, não entre os Cinta-Larga, que arrogam o benefício da poligamia para todos os homens e, em poucos casos, concedem-no até a certas mulheres.

De imediato, uma primeira distinção: a generosidade, a oratória e as mulheres seriam as condições que tornam possível a função política, enquanto a paz e a guerra seriam suas atividades específicas (Clastres, op. cit.: 27-28). Posto que a troca de bens, a troca de mulheres e a troca de palavras definem a própria sociedade, na medida em que se a concebe sob uma teoria da comunicação, não parece inusitado que esses mesmos elementos sejam postos a circular na esfera política. Haveria de surpreender, todavia, a desigualdade das trocas que nela sucedem: a renúncia às mulheres em proveito do chefe e o *status* privilegiado que este goza não teriam a devida compensação, nem nos discursos nem nos parques bens que ele distribui (ibid.: 29). Pior, pois a demanda dos comuns por mulheres e por bens, ao ultrapassar as possibilidades imediatas do chefe, expunha-o à ameaça constante de abandono pela maioria dos seus.

Assimétrica e desigual, senão paradoxal, para Clastres a relação entre o chefe e os comuns furtar-se-ia assim aos ditames de uma reciprocidade estrita. As palavras e os bens do chefe não seriam suficientes ou sequer retribuições equivalentes às mulheres e ao *status* que o favorecem. Daí que, ao tomar os signos em si mesmos, Clastres propõe dissociá-los segundo o seu "*circuito próprio*", no qual cada um se

desloca segundo um único sentido, unilateralmente - no caso das mulheres, em favor do chefe; no plano econômico, bens que abastecem o grupo; e por fim, os signos lingüísticos, uma retórica pública que é, ao mesmo tempo, um dever e uma marca da chefia, e não um verdadeiro diálogo (ibid.: 29-31). Portanto, ao considerar o movimento de cada signo, no seu circuito privativo:

"Eles não aparecem mais como valores de troca, a reciprocidade cessa de regular sua circulação, e cada um deles cai a partir de então fora do universo da comunicação" (ibid.: 31).

O que se pode dizer desta análise e seus axiomas? Das premissas de que se serve Clastres para demonstrar a liminaridade do poder nas sociedades primitivas, ao menos três parecem-me decididamente insustentáveis. A primeira, de natureza conceitual. Enquanto condição ou fundamento da vida social, não há porque adstringir a noção de reciprocidade apenas às relações em que se postula seja uma igual valência entre o que se troca ou, então, uma posição simétrica a quem troca. Na literatura etnológica, é bem verdade, confundem-se, muitas vezes, a noção de reciprocidade como a condição primária da vida social e as suas modalidades particulares, entre as quais a mutualidade e a reciprocidade equilibrada (ou troca direta, no jargão do parentesco; Sahlins, 1965).

Aliás, este último um caso particular, uma relação inercial fundada num tipo de troca no qual, afinal de contas, "nada acontece": pois então, A está para B assim como B está para A, e o que este entregou àquele tem o mesmo valor que o que lhe chegou às mãos. Mesmo porque, advertiu George Simmel ([1908] 1950), que nisto se antecipou à análise maussiana da dádiva, dar e receber não são jamais interações exatamente idênticas. Nem no plano da coisa, sequer da ação. Porque são heterogêneas, em geral, as coisas que se troca, ali justapostas e em si incomensuráveis - a não ser, por abstração de um valor extrínseco comum, tal os preços no mercado capitalista. E porque o ato de retribuição, por definição, não é mais que uma resposta condicionada, determinada de maneira permanente pela ação prévia do doador. Em outras palavras, toda troca seria, do ponto de vista lógico, imediatamente incomensurável e assimétrica. E, com maior razão, dizem-nos as evidências etnográficas contra Clastres, a singularidade da chefia sul-americana não está na ausência de relações recíprocas ou de mão dupla, mas sim na reciprocidade de caráter assimétrico que se estabelece entre um chefe e os seus súditos - o que Lanna (1996: 124-125) denominou de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva.

A segunda premissa, um desvio de método. Pois fora de um “*sistema de prestações totais*” (Mauss [1923-24] 1974: 43-45) e dissociados em circuitos privativos, o que seriam as palavras, os bens e as mulheres? Nada mais que signos desvestidos, que sequer circulam, ausentes de valor e de significado. Ora, é por isso que, dada uma sociedade, nada autoriza uma leitura unidimensional e apriorística de suas múltiplas esferas de troca, nas quais, via de regra, circulam coisas heterogêneas e combinadas entre si. E portanto, os signos que ali se permutam, ainda que não todos nem de qualquer maneira, permutam-se segundo um código ou um regime particular, donde extraem o seu valor e o seu sentido.

Por fim, as evidências etnográficas. Os “pagamentos” em bens e serviços ao sogro que, como se sabe, embora não sejam “equivalentes” plenos de uma esposa recebida, não são, no entanto, menos imprescindíveis às pretensões matrimoniais de qualquer um. Entre os Cinta-Larga, se nada recebeu por sua filha, um pai poderá queixar-se anos a fio, alegando que lhe foi roubada pois o marido nada “pagou”. O “preço da noiva”, todavia, não encerra os compromissos do genro, que prestará serviços ao sogro (na caça e na agricultura, principalmente) e muitas vezes trará regalos para o pai de sua mulher. É desta maneira, também, em íntima cooperação e interdependência, que se passa o relacionamento mútuo entre o chefe e os comuns.

Lévi-Strauss ([1944] 1967) descreveu certos aspectos da chefia entre os Nambikwara, cujos bandos vagavam dispersos durante a estação da seca. Tratava-se, diz Lévi-Strauss, de uma estrutura social em contínuo movimento, pois os bandos formavam-se, cresciam e desapareciam. Sua composição, número e distribuição alteravam-se seguidamente, em razão de intrigas políticas dentro do mesmo bando e de conflitos entre bandos. A importância e permanência desses bandos, através de anos sucessivos, dependiam largamente da habilidade de seus respectivos líderes, seja para manter sua posição (*rank*) ou eventualmente melhorá-la.

“Assim, pode-se dizer que a liderança não existe como um resultado das necessidades do bando, mas ao invés, que o bando recebe sua forma, seu tamanho e mesmo sua origem do líder potencial que o precede” (ibid.: 51).

O principal instrumento do líder, notou Lévi-Strauss, residia em sua generosidade. Todavia, não pautada pela mesma noção de reciprocidade que impregnava a vida cotidiana, uma rede de prestações individuais, mas uma relação mais geral, que aglutinava o grupo e o seu líder:

"O chefe tem poder, mas deve ser generoso. Ele tem obrigações mas ele tem o direito a várias mulheres. Entre ele e o grupo, há um balanço perpétuo de prestações, privilégios, serviços e obrigações" (ibid.: 59).

Nessa questão a opinião de Clastres (1978: 33), se a cotejarmos com a descrição acima, é de uma curiosa inversão de termos e de relações. É o chefe, para ele, na condição de *"depositário de riquezas e de mensagens"*, que se encontra em posição de dependência. Dissimulação, assim Clastres caracteriza as atitudes de subordinação que os membros do grupo exibem - uma espécie de chantagem ou armadilha que enreda o chefe em suas próprias ambições. Decerto, a obrigação de generosidade investe-se de "um princípio igualitário": a sociedade oferta-lhe o prestígio, que o chefe adquire em troca de bens. Mas o chefe, na verdade, não seria senão um prisioneiro de seu próprio desejo de prestígio:

"Sob esta aparência, dissimula-se a profunda desigualdade da sociedade e do chefe, na medida em que sua obrigação de generosidade é de fato um dever, isto é, uma dívida. O líder encontra-se em uma situação de dívida em relação à sociedade, na medida em que ele é justamente seu líder. Jamais poderá saldar esta dívida, pelo menos durante o período em que quiser continuar a ser o líder. [...] No cerne da relação de poder estabelece-se a relação de dívida" (Clastres, 1982a: 140; grifos do autor).

É a dívida como categoria, portanto, e nisto há que se concordar com Clastres, que se interpõe entre o chefe e os moradores de sua aldeia. E, também, a dádiva, já que esta e aquela se alternam num movimento pendular incessante, do qual são os momentos polares de uma sociabilidade que gravita em torno do chefe, e não o contrário. No que se segue, enfatiza-se o fato de que a chefia cinta-larga é exercida, sobretudo, como uma certa reciprocidade distributiva, que assim conjuga dois dos princípios analíticos de Polanyi ([1944] 1982) – seguindo aqui, de perto, a fórmula conceitual proposta por Lanna (1996). Mas que, entretanto, não se enquadra nos limites autárquicos do terceiro princípio, pois a função política não articula uma economia doméstica ou fechada, já que se exercita no horizonte da predação.

O chefe e a casa

Para consolidar ou estender o prestígio e a influência, um *zapivaj* direciona seus esforços no sentido de angariar mais recursos e benefícios, tanto os que provêm da produção interna quanto os capturados alhures, dos quais necessita se deseja assistir um número crescente de seguidores. A rivalidade latente nos planos político e

econômico, contudo, resulta em tensão constante e conflitos eventuais entre adversários, que restringe os movimentos e a ousadia dos mais ambiciosos e, dessa forma, concorre para uma definição *ad hoc* dos contornos que atualizam o grupo local. Conforme Sahlins (ver tópico acima), as práticas assistenciais e a competição são características da formação política de tipo segmental, à qual se vinculam as atribuições políticas e econômicas do chefe, seus auxiliares e parentes próximos.

As qualidades necessárias a um líder cinta-larga não são outras que as típicas no panorama sul-americano, comentadas acima. Certo dia, um *zapivaj* fez-me um comentário desdenhoso acerca da conduta de um outro: preguiçoso, não fazia roça, não caçava e sua mulher não trabalhava. O destemper, as altercações e a mesquinhez, da mesma maneira, são defeitos graves que provocam censuras e a indisposição dos aldeãos. Num tom mais elevado, um informante criticou severamente os atuais chefes: "Só corta madeira. Não ajuda [a comunidade]!" Estava contrariado porque um dos líderes indigitados sequer providenciara a reforma da casa na cidade de Aripuanã, onde os doentes e os passantes abrigavam-se. Serão estas, afinal, a vontade firme, a generosidade, a comida, a casa e as mulheres, as condições subjetivas e materiais da função política?

Entre tempos monótonos, quando apenas a subsistência cotidiana, errática e irregular, tomava a atenção de um ou outro, uma súbita e inesperada efervescência irrompia, mobilizando a comunidade como um todo - visitas, festas, excursões, assaltos. Um quadro sugestivo do cotidiano no posto Serra Morena, ainda que algo impressionista, foi esboçado por Carmen Junqueira (2002: 66-73); com poucos arremates, suas observações são válidas também para outros postos e aldeias ao longo da década de 1980. Em traços muito gerais, a vida econômica dos Cinta-Larga dispunha-se segundo quatro eixos maiores: a divisão sexual do trabalho, a organização da produção e do consumo, a oposição entre aldeia e floresta e a alternância das estações. No período das chuvas, pouco se afastavam dos arredores da aldeia; mas no estio, dispersavam-se em acampamentos e viagens de visita a outras aldeias. Na floresta, a caça, a pesca e a coleta; em casa, a culinária e a fabricação de utensílios, o repouso e os cuidados dos filhos. Os homens, exímios caçadores; as mulheres, cozinheiras e tecelãs aplicadas. Muitas mediações e versatilidade, todavia, permeiam as tarefas cotidianas e, na prática, perdem nitidez as linhas divisórias.

Ao lado das variáveis ecológicas, da distribuição espacial e das diferenças de gênero, delineia-se um vigoroso dispositivo sociológico. Uma atividade produtiva de

caráter coletivo organiza-se a partir de quem a propôs, de quem a iniciou ou tomou-lhe a dianteira; a este, dizem que é seu *bexipo*, o que está à frente (do “caminho”, *be*). Posição de destaque, a que se chega por vontade própria ou de outrem, nos mais variados contextos - caçadas, pescarias, expedições de coleta de mel e castanha e de matérias primas, visitas a outras aldeias, excursões à cidade para adquirir equipamentos ou mercadorias. O ponto de partida, logo, é a manifestação de uma vontade individual,⁵³ potencialmente capaz de conjugar e dar forma às atividades grupais. Entre o *bexipo* e seus companheiros, instala-se um vínculo de cunho funcional, embora de limitada duração. Disseminado entre muitas sociedades amazônicas, representa um tipo de ordenamento característico e abrangente das tarefas econômicas. Do *teneãmõ* araweté, por exemplo, diz Viveiros de Castro (1986: 301-302) que sem ele as ações solidárias seriam impensáveis, ou mesmo, sequer haveria uma aldeia.

Quando em 1987 um importante líder⁵⁴ cinta-larga da área Aripuanã esteve em Cuiabá, junto com sua irmã classificatória e o marido (dos quais, há pouco, tomara a filha como segunda esposa), um filho de seu irmão e um filho de um irmão classificatório, era este último que comandava a viagem. Trouxeram, então, uma certa quantidade de ouro para negociar e, com o dinheiro, pensavam em adquirir roupas, miçangas e, principalmente, espingardas. Alojaram-se num hotel que já conheciam, no centro da cidade. Todos bem vestidos, os homens de calças jeans, camisas estampadas e tênis. E o líder, com seus óculos escuros e uma bolsa preta a tiracolo, embora sem esbanjamento, procurava exibir a atual disponibilidade monetária (de proventos do garimpo Ouro Preto; ver tópico adiante), e assim bancava quase todas as despesas: o hotel, a alimentação e, quando necessário, umas poucas cédulas para um e outro. No bairro do Porto, zona de intenso comércio popular, comprou camisas e cuecas e um chapéu vermelho, ao estilo tirolês (não conseguiu resistir à insistência do vendedor na calçada). Mas quanto às espingardas, negou-se a tomar qualquer decisão, apontando como responsável o filho de seu irmão classificatório: “Eu para frente não, ele para frente”. Pois naquela viagem, explicou-me, o rapaz exercia a função de

⁵³ A constituição de uma vontade tenaz, cabe observar, pareceu-me um dos objetivos explícitos do processo de socialização das crianças do sexo masculino.

⁵⁴ Para os fins desta etnografia, uso líder como uma forma genérica de destaque, seja um chefe de aldeia, um homem influente entre os seus ou um representante ocasional (reuniões, associações etc.).

bexipo. Tal como nas caçadas, nas quais o *bexipo* é o “dono”, é ele quem escolhe as trilhas, anda adiante dos demais e, ao final, cabe-lhe dividir toda a caça abatida.

Há talvez que reconhecer, no plano morfológico, as semelhanças entre estes tupis e as sociedades caribes das Guianas: grupos locais instáveis e pequenos, praticamente autônomos e de composição heterogênea (Rivière, 1984). Entretanto, seriam distintos os mecanismos ou princípios que lhes regulam a vida social. Vimos acima que a aldeia cinta-larga organiza-se em torno de um homem de prestígio, um *zapivaj* ou “dono-de-casa” - um vocábulo generalizado nas línguas tupi-mondé, que traduzem por chefe ou cacique. De maneira análoga ao *bexipo*, a sua liderança, embora mais formal e duradoura, decorre também, como ponto de partida, de sua disposição para tomar iniciativas, tais como a construção de uma nova casa, o plantio da roça, a promoção de festas, as expedições guerreiras e, inclusive, os arranjos matrimoniais. Num dos episódios da mitologia cinta-larga, conta-se que Alia, o bicho-preguiça, tornou-se *zapivaj* porque, destemido e empreendedor, plantou uma roça de milho com a semente que roubou do trovão Gojã (Pichuvy 1988: 24). Veremos, nos tópicos seguintes deste capítulo, a maneira pela qual a função dos “caciques” atualiza-se, proeminente, em meio às atividades garimpeiras e madeireiras.

Posição pivotal e inequívoca que, em termos tradicionais, determina-se, de um lado, pela relação metonímica que vincula o dono à sua casa, e de outro, pela função intrinsecamente alimentar que o *zapivaj* cumpre (roças, festas etc.). Diferencia-o dos demais moradores, é bem verdade, a escala das obrigações alimentares e a sua dimensão política. Pois como, há muitos anos, afirmaram os Salamã (de língua tupi-mondé), entrevistados por Becker-Donner (1955: 293): o chefe “*se preocupa para que todos tenham alimentação e para que tudo esteja em ordem*”.

Há que se observar, decerto, que os cuidados do *zapivaj*, com relação ao bem-estar dos moradores de sua aldeia, tingem-se de traços análogos aos que Pierre Clastres (1978) discerniu na filosofia da chefatura ameríndia. No caso cinta-larga, o apaziguamento dos conflitos internos, a iniciativa guerreira, a moradia, a fartura alimentar e as festas. Mas, contrário ao que pensava Clastres, a esfera política não corresponde a algo “*exterior à estrutura do grupo*”. Antes, na expressão pitoresca de um informante, o *zapivaj* está ali como “o bicho da goiaba, o bichão”. Em outros termos, um esquema de poder que institui a própria ordem social e, ao mesmo tempo, determina os fluxos de troca que ela instaura. De modo que, nas relações formais

entre o *zapivaj* e seus seguidores, explica-nos Pichuvy, a sociabilidade interna alcança o seu grau máximo:

"Pangobit (o chefe mais forte, que 'sabe' mais) é que manda muito trabalhar, ele manda fazer coisa, plantar roça, fazer flecha... Mandava todo mundo. Ele que manda escolher se vai fazer guerra. Aí quando ele mandar fazer guerra, ele mandar fazer festa grande! Caçar, pessoal vai junto caçar... [...] Ensina ensina pro menino ser chefe que ele - vai saber tudo. Porque se não sabe e vai ser Dzabiway, não adianta [...] Dzabiway tem que saber fazer flecha, saber fazer artesanato... Meu vô mandar ensinar pra mim ficar Dzabiway. Tem que mandar fazer casa... Eu fica Dzabiway só quando manda fazer casa, porque Dzabiway é o dono da casa. Então quem não sabe de tudo fazer, não fica chefe" (Pichuvy, op. cit.: 116).

Repetindo, um *zapivaj* é o "dono" de sua casa, e a casa, o signo de uma vontade política bem determinada, de guardião firme e doador generoso de alimentos. Um guerreiro valente, mas também um animado festeiro. Ainda, apontam-se-lhe outras qualidades, tal como a sabedoria, na citação acima, que inclui conhecimentos, habilidades e demais virtudes associadas. Mas, a vontade individual e as qualidades intelectuais, ainda que necessárias, não parecem suficientes para o exercício de uma liderança efetiva. Determinações sociológicas muito objetivas, como uma vasta parentela ou um vínculo hereditário renomado, entram igualmente em pauta. Disse-me alguém que, se um *zapivaj* dispuser de um grupo forte de agnatos (pai, irmãos), sua influência poderia espalhar-se por várias aldeias. Para isso, entre outras exigências, cabia-lhe patrocinar muitas festas, convidando um grande número de potenciais aliados. Um *zapivaj* de prestígio haveria necessariamente de ser, então, um *iivaj*, "dono-de-chicha", ou *meivaj*, o "dono-de-pátio", que são as designações de quem promove o ritual festivo.

De maneira penetrante e esclarecedora, a seguinte analogia de feitio totêmico evoca a relação entre o chefe e o grupo aldeão. Certa dia, na mata, um caçador falou-me sobre os hábitos do japiim (*Cassicus cela*), também chamado japuira ou guaxe, ou *irara* na língua cinta-larga. Pássaro da família dos icterídeos, que nidifica em colônias, coloca-se ao pensamento cinta-larga como uma genuína metáfora para a função *zapivaj*. Dentre os tipos que foram observados na região amazônica, o japuaçu (*Psarocolius bifasciatus*) é o maior de todos, com quase meio metro de comprimento, a cabeça e o peito pardo-oliváceos, o papo saliente e uma fina pena à guisa de crista. Segundo o caçador, o japuaçu escolhia uma árvore e ali pendurava seu ninho; então, seguiam-no os demais tipos, menores e mais numerosos, que daí enchiam a copa da árvore com centenas de ninhos, tecidos em forma de "meias". Justamente por ser o

primeiro a construir a morada na árvore escolhida, é que os Cinta-Larga atribuem ao tipo maior uma função homóloga a de dono-de-casa; razão pela qual, para eles, o japuçu é o *irara zapivaj*, o chefe dos demais japiins.

Sob a mesma semântica, qualificam de *jap zapivaj* uma flecha (*jap*) fabricada com esmero, com uma longa haste de madeira dentada e trançado de pelo de caitetu. Na mesma envira que descia do teto da maloca, onde todos os homens amarravam suas flechas e seus guardadores de penas, notabilizava-se esta flecha especial, não para uso em caçadas, apenas um motivo de orgulho para seu proprietário.

Moradia e alimentação (em particular, veremos abaixo, os produtos agrícolas), portanto, são estes os principais preceitos da função de chefia. A construção de um casa (*zap*) é, em todos os sentidos, a primeira providência de quem é ou se pretende um *zapivaj*. Para este fim, requisita o auxílio de parentes e outros colaboradores, os quais serão, justamente, os condôminos da empreitada sociológica em curso. Futuros usuários que, não obstante, recebem a devida gratificação pelos serviços então prestados ao *zapivaj*, normalmente, em forma de dádiva alimentar: o solicitante preparava uma refeição, oferecida às famílias dos colaboradores e demais agregados, ou então entregava-lhes alimentos em espécie. Na atualidade, a construção de casas de madeira é não apenas um estratagema que um *zapivaj* emprega para atrair novas famílias à sua aldeia, mas uma demanda assídua dos moradores. O que faz da “política habitacional”, entre eles, um dos principais itens da pauta de negociação com os madeireiros, um foco primário de querelas e de pressões com vistas à aquisição de material de construção e à contratação de carpinteiros.

Um informante, por exemplo, queixava-se de que nunca morou em “casa de eternit” (a sua, de paredes de madeira, era coberta de palha) ou adquirido um fogão a gás. E enaltecia o *zapivaj* da aldeia Cachoeirinha que, embora iniciada há apenas quatro ou cinco anos, já contava com oito casas de madeira e uma maloca. Para a venda de madeira, o *zapivaj* ou seu auxiliar comprometem-se com várias iniciativas, dentre as quais, quase sempre, a compra de mercadorias e a construção de mais casas. Promessas não cumpridas que, quase sempre, provocam críticas acerbas dos moradores e acusações de que se “gasta o dinheiro à toa”, ou então de que “os caciques não ficam na aldeia”, não se preocupam com o bem-estar da “comunidade”.

É significativo que, na conjuntura atual, cada vez mais, as disputas de poder condensem-se nos instâncias de negociação e nos mecanismos de controle dos recursos financeiros auferidos com as atividades garimpeiras e madeireiras. Na aldeia

Taquaral, em 1997, o *zapivaj* e seu filho desentenderam-se, o que deu brecha a que o rapaz fosse então indicado como o representante da “comunidade”: desde que passara a intermediar os negócios de madeira e a desfrutar do dinheiro arrecadado dos madeireiros, seu prestígio vinha crescendo, seja pela avantajada quantidade de produtos de alimentação que comprava para o “armazém” (ver o tópico seguinte) da aldeia, seja pelo *toyota* que dirigia, no qual todos viajavam livremente. No primeiro semestre de 1999, no entanto, insatisfeitos com seu desempenho - morava agora na cidade, casara-se com uma adolescente civilizada e, ainda mais, vendera as motosserras e outros bens comuns - os moradores reuniram-se e nomearam um “presidente” e um “vice-presidente” da aldeia. Irmão do antigo *zapivaj*, o novo “presidente” fazia algum tempo que exercia a função de motorista da aldeia. O *zapivaj*, fundador da aldeia, mantivera-se afastado durante sete ou oito meses, numa espécie de exílio voluntário no posto Rio Preto, onde prestava serviços na roça do sogro do seu último casamento. Ao retornar à aldeia Taquaral, entretanto, foi aos poucos reconquistando o seu posto. Não sem resistências - dentre outras questões, os jovens líderes reclamavam que, sobretudo, sem avisá-los, ele pegava requisições com os madeireiros e efetuava despesas desmedidas. Pouco tempo depois, o “presidente” eleito alheou-se das transações comerciais e outras decisões, limitando-se a realizar duas viagens semanais à aldeia, no papel de motorista. Na ocasião, disse-me em tom de desabafo: “Não fazem [os Cinta-Larga] o que combinam. Ele colocou o filho. Depois falou que não prestava. Pediu para mim: faz assim, assim. Mas, depois faz outra coisa.”

Uma nova casa, no passado, nem sempre se situava em um local distante ou supunha uma nova aldeia, pois muitas vezes era erguida a poucas centenas de metros da que ia ser abandonada. Com três ou mais anos, as palhas da cobertura já apresentavam brechas, deixando passar a chuva e a luz solar; os esteios e vigas, atacados por cupins; as amarrações de cipó e envira já frouxas ou rompidas; lixo e insetos amontoavam-se pelos cantos. Com a nova construção pronta, carregavam para lá os pertences e incendiavam a anterior. Foi o que ocorreu, por exemplo, em 1980, às margens do igarapé Ouro Preto, e em 1984, no igarapé Madalena.

As aldeias não permaneciam muito tempo na mesma vizinhança, cerca de cinco ou seis anos ou pouco mais: aos poucos, os recursos naturais escasseavam, principalmente a fauna, intensamente explorada. A abertura de um novo sítio para a transferência do grupo aldeão, distante dez a vinte quilômetros do anterior,

demandava um esforço de quase dois anos. O *zapivaj* procurava um local adequado e, só ou com a ajuda de parentes ou companheiros, desmatava uma pequena clareira e levantava um tapiri. Faziam a queimada em fins de agosto, e logo plantavam as variedades de mandioca-mansa, carás e batatas trazidas das roças antigas. No ano seguinte, quando a roça começava a produzir, o grupo aldeão então se transferia. E dava-se início à construção da grande maloca, a qual, tão logo pronta, o *zapivaj* inauguraria com uma festa.

Novas aldeias surgiam do simples deslocamento de um grupo residencial para um novo nicho. Mas, também, devido a conflitos internos ou a separação dos irmãos casados, após a morte do *zapivaj*, eventos que fragmentavam os grupos e lhes alteravam a composição. Nos últimos anos, a construção de casas familiares, mais perenes, resulta de um processo ainda mais complexo. De um lado, a consolidação de instalações permanentes em quase todas as aldeias, a saber, estradas, escolas, postos, geradores, rede de energia elétrica, água encanada etc.. De outro, a multiplicação de casas familiares, construídas de madeira e cobertas de telhas de amianto, a cargo de carpinteiros contratados por garimpeiros, madeireiros ou diretamente pelo *zapivaj*.

Em fins de 1987, num dentre os muitos exemplos similares que anotei, um dos principais líderes do posto Rio Preto acentuava as péssimas condições de sua moradia, o madeirame apodrecido e as goteiras, como uma prova da inaptidão de seu principal adversário, então investido na função de *zapivaj*. Acirrando a disputa política entre os dois líderes, o “gerente” dos garimpeiros protelava o cumprimento de promessas feitas por ocasião do acordo que, em meados daquele ano, permitiu a reativação da exploração do garimpo Ouro Preto (ao lado do posto Rio Preto; ver descrição adiante, neste mesmo capítulo). Em particular, a construção de novas casas e a aquisição de um veículo utilitário. O conflito, num certo sentido, exprimia a concepção e as expectativas inerentes à chefia cinta-larga: as atribuições da função, os fundamentos institucionais e as qualidades requeridas do candidato. Para o líder em exercício, os garimpeiros não haviam comprado o veículo prometido e sequer iriam construir as casas. Não obstante, os demais recusavam-se a acompanhá-lo na decisão de expulsar os garimpeiros, e criticavam-no. Não lhe restava, com isso, outra alternativa que a retirada estratégica do cargo e do local - na seqüência, deslocou-se com a família para as margens do rio Branco, onde começou uma pequena aldeia.

Planos de novas edificações, orçamentos de material e serviços de carpinteiro e o destino das quantias pagas ao *zapivaj* por madeireiros e garimpeiros, ou a demora ou recusa destes em efetivar os pagamentos esperados, são motivos para acirrar as especulações e controvérsias entre os moradores da aldeia, homens e mulheres. O êxodo de pessoas ou famílias para outras aldeias, muitas vezes, inclusive, justificam-na em razão da falta de moradia. Em 1999, duas famílias que abandonaram a aldeia Taquaral eram capitaneadas por homens mais velhos que, anos antes, ainda chefiavam suas próprias aldeias. Indispuseram-se com o *zapivaj* do Taquaral, em grande medida, porque este não providenciou as casas de madeira que os filhos casados reivindicavam. Ao erguer uma maloca de palha a uma grande distância dali, assim, relançaram de alguma maneira as bases de seu próprio grupo residencial.

Por sua vez, comentarei nos tópicos adiante, garimpeiros e madeireiros estão sempre enredados em acusações, ameaças e ações de reivindicação ou coação, o *zapivaj* à frente, que visam a aquisição de tijolos, tábuas, telhas, etc. Em 1998, um dos líderes principais da região embargou os caminhões de um madeireiro de nome Jorge, tão logo foram interrompidos os carregamentos de material de construção - para um total de seis casas projetadas para o posto Rio Preto. O madeireiro, autorizado a extrair toras de caxeta das proximidades do rio Guariba, alegava que o pagamento havia sido recebido por outros "caciques". Em 1999, o *zapivaj* da aldeia Taquaral estabeleceu como condição para a safra daquele ano a entrega antecipada, por parte dos madeireiros Alceu Schimanski e Celso Balbinotti, de tábuas para a construção de quatro casas.

Decerto, agora, a função de chefe assenta-se, sobretudo, na capacidade e no reconhecimento deste para "liberar madeira" e "liberar garimpeiro", como veremos nos tópicos abaixo. Por ora, basta relatar o caso da atual aldeia Cachoeirinha, num afluente da margem esquerda do rio Branco. Local de antigas aldeias, foi reocupado por iniciativa do jovem líder M-1216, aborrecido com as reprimendas e a sovinice do irmão do seu pai, então o *zapivaj* do posto Rio Preto: "Para mim não dava certo ficar no Rio Preto", explicou-se. Em maio de 1993, junto com outros insatisfeitos, após confirmar que se tratava de um bom lugar, fizeram uma "aldeinha"; e em agosto, a primeira roça. No ano seguinte, uma derrubada maior, quando então se mudaram. Para a abertura do picadão da estrada, ligando a aldeia ao Roosevelt e à Cacoal, obtiveram o

apoio dos dirigentes da Associação Pamaré⁵⁵; e através destes, os primeiros contratos de venda de madeira. Entretanto, os proprietários da fazenda São Bento, a oeste da área indígena, recusavam-se a lhes permitir o trânsito:

"Quando fizemos a aldeia, conversei com o gerente da fazenda. Aí ligaram para o proprietário, que não deixava passar. Eu paguei com a minha madeira, mil metros cúbicos de ipê para poder passar. Paguei para o fazendeiro deixar passar na estrada dele."

Além das sedes das três associações cinta-larga, um número variável de famílias, em geral de chefes, seus filhos e auxiliares mais abastados, dispõem de residências nas cidades vizinhas às áreas indígenas - em Rondônia, o distrito de Riozinho e as cidades de Cacoal e Pimenta Bueno; em Mato Grosso, as cidades de Juína e Aripuanã. Desde o início dos anos 1990, com efeito, os Cinta-Larga mantêm em Aripuanã uma ou outra casa; uma década depois, constatei que apenas os dois principais *zapivajy* da área e mais duas ou três pessoas, os beneficiários mais diretos do comércio de madeira, têm ali suas próprias casas. Todavia, anotei apenas uns poucos casos de "urbanização" permanente, a despeito do elevado número de transações imobiliárias - compra, venda, aluguel ou abrigo temporário.

Entre os Cinta-Larga, uma nova casa implica a sua inauguração ritual. De certa maneira, um mecanismo cultural associado à função *zapivaj*, que serve de remate às disposições arquitetônicas, ou melhor, ao seu reconhecimento social. Na área Aripuanã, nos anos de 1980, todas as novas construções foram assim celebradas. No posto Tenente Marques, disseram a um estagiário da FUNAI que haveria uma "*festa tradicional*" após concluírem a "*maloca grande*" (Sanchez, 1985: 19). Ao referir-se sumariamente à abertura de uma nova aldeia, Pichuvy (1988: 118-119) não omite o seu desfecho: "*No maloca nova tem festa grande*". No segundo semestre de 1987, quando a maior parte da população da área Aripuanã já estava alojada em casas familiares ou barracos improvisados nas proximidades do posto Rio Preto, da FUNAI, um dos homens mais velhos deu início a uma grande casa tradicional, tão logo anunciou a realização de uma festa para depois da estação das chuvas. Com o genro e

⁵⁵ A mais antiga das três associações dos Cinta-Larga, a Associação Pamaré sediada em Riozinho, no município de Cacoal, RO, congrega os Cinta-Larga da área Roosevelt e vizinhanças. A Associação Norte-Matogrossense, localizada em Juína, MT, atende aos da área Serra Morena e rio Eugênia (parque do Aripuanã). E a Associação Paerenã, aos da região do rio Tenente Marques (parque do Aripuanã). As aldeias da área Aripuanã dividem-se quanto à lealdade às duas primeiras.

a ajuda de homens experientes, um dos quais serviu-lhe de “mestre-de-obras”, roçaram um trecho do descampado da antiga pista de pouso, atrás da “escolinha”, e prontamente lançaram os esteios da futura edificação.

Não basta afirmar que a casa é o lugar da festa, pois há outras repercussões desse entrelaçamento: enquanto espaço social, existe casa (e, um dono-de-casa) onde houve uma festa. E se construir uma casa implica a sua celebração ritual, a recíproca não é menos verdadeira: uma “festa grande” requer uma casa, que lhe serve de palco. Explicou-me um informante que “para fazer festa tem que ter casa nova, não é com casa velha”. De modo que, na perspectiva dos agrupamentos maiores, sempre haveria novas casas, e portanto festas a celebrar. Dentre as que registrei, uma festa na aldeia do igarapé Ouro Preto, em 1981, inaugurava uma nova maloca, erguida no ano anterior a trezentos metros da velha. Por sua vez, as festas nas cabeceiras do Ouro Preto e no igarapé Madalena, em 1982, assinalavam a abertura recente destas aldeias. Para uma festa no posto Roosevelt, em 1987, embora patrocinada por líderes mais jovens, envolvidos na recente política de alienação de madeira, mandaram levantar uma grande maloca, no intuito de seguir à risca o programa festivo tradicional. Isto porque, montado em torno da casa e do seu dono, o esquema ritual da festa mostrasse, sob todos os aspectos, um instrumento conveniente aos interesses políticos atuais e prospectivos.

Dentre as suas atribuições, deve o *zapivaj* zelar pela recepção aos visitantes, ao menos os mais destacados. As formalidades concentravam-se nos momentos iniciais: quem chegava era conduzido para uma das redes da família do dono-de-casa, e este oferecia-lhe chicha; após um breve descanso, o anfitrião entabulava com o hóspede um diálogo entoado, que denominam *pamãrã*, uma forma de interlocução que requer muita concentração. Enquanto um canta em estrofes, o outro interpõe perguntas, e depois as posições invertem-se várias vezes. Primeiro o *zapivaj* e, em seguida, um a um os demais homens residentes na casa, todos “dialogavam” assim com os homens visitantes, relatando-se os acontecimentos recentes e exprimindo satisfação pela visita. Terminados estes “cumprimentos”, o *zapivaj* então pedia aos hóspedes as redes, para armá-las em um canto vago da casa, ainda que fosse preciso reacomodar uma ou outra família dos moradores habituais. E providenciava comida, talvez carne cozida e mandioca assada, oferecendo aos homens que chegaram, e estes repartiam com suas mulheres e crianças. Os visitantes podiam então amarrar suas flechas, junto com as dos moradores, numa envira que, nas casas tradicionais maiores, pendia do

teto no vão central. A vida aldeã retomava, aos poucos, um ritmo corriqueiro. Mas, na manhã seguinte, repetia-se outra vez o *pamãrã*. Embora o dono-de-casa seja o principal responsável pela recepção aos visitantes, se entre os moradores houver parentes, um irmão ou irmã, a estes cabe também demonstrar hospitalidade. Os visitantes, aos poucos, integravam-se na vida diária da aldeia: as mulheres iam à roça com as outras para arrancar mandioca e cará, os homens saíam para caçadas e pescarias, marcavam-se expedições de coleta de mel ou castanha. As mulheres cozinhavam a caça, assavam mandioca e faziam chicha. Os hóspedes eram convidados a servir-se de chicha e participavam das distribuições de carne. Quando não uma grande festa, o *zapivaj* promovia algumas noites de dança e cantos. E, após uns poucos dias ou alguns meses de estadia, quando afinal partiam, os visitantes despediam-se dos anfitriões, renovando os gestos de boa-vontade mútua através do *pamãrã*.

No panorama atual, não basta à razão política a construção da casa, a abertura de roças e a promoção de festas. O exercício da chefia requer, agora, umas tantas condições adicionais, dentre elas a posse de carros, camionetas ou caminhões que servem ao vai-e-vem interminável de moradores à cidade - para compras, aposentadorias a receber, atendimentos médicos ou fruição de lazeres - e de mercadorias e demais produtos, para abastecer a aldeia com os itens de consumo regular. Cena comum nas ruas de Aripuanã e Juína e nas estradas da região, a passagem de camionetas cinta-larga, com a carroceria lotada de adultos e crianças e toda sorte de caixas, sacos e trastes.

Na saída para a cidade ou no retorno à aldeia, invariavelmente, forma-se um rebuliço antes que todos os interessados decidam-se a ir ou não, sem que o motorista ou o responsável pela viagem esboce qualquer objeção à quantidade de pessoas ou ao volume da carga embarcada.⁵⁶ E os que vão, muitas vezes, levam pedidos dos que ficam: ao retornar, o *zapivaj* ou o motorista fazem a entrega das encomendas, com o desdém típico de sua etiqueta para esses momentos: a pasta dental para um, alguns quilos de carne que um outro divide com o pai, uma rede ou coberta que um terceiro

⁵⁶ O excesso de peso e as estradas precárias comprometem a vida útil e provocam seguidos problemas mecânicos que encarecem a manutenção dos veículos. Por esta razão, mas também por imperícia no volante e alcoolismo, os acidentes são freqüentes e, nos últimos quinze anos, já respondem por um número elevado de óbitos. Entre estes, Pichuvy Cinta Larga, o narrador dos mitos registrados em Pichuvy (1988), cuja Toyota, obtida de um madeireiro, chocou-se com um caminhão em junho de 1988.

carrega embrulhada. Pequenas coisas, portanto, a exemplo de uma garrafa de refrigerante que logo se bebe, são antes agrados que necessidades prementes.

Dada a sua importância no dia-a-dia da maioria dos aldeões, quer o motorista seja o próprio *zapivaj* ou seu filho, ou então um genro, talvez se possa falar de uma nova função na ordem social, o carro-*ivaj*. A rigor, esta corresponde a uma especialização de uma função auxiliar preexistente, a de ajudante ou “empregado” do *zapivaj*, que descrevo no tópico seguinte. Cabe notar que, em torno do carro e de quem o controla, toda uma série de interesses e de mediações, da mesma maneira que a função “dono-de-casa”, investe o proprietário do veículo e ou seu motorista de um inusitado poder sobre o curso dos principais acontecimentos locais. Igualmente, um foco interminável de atritos: um filho ameaçou o pai, se este lhe tirasse o *toyota* - dizia o pai que o filho estragava o carro e esbanjava dinheiro. O desejo de aprender a dirigir, por sua vez, que os líderes e todos os rapazes incessantemente manifestam, vem corroborar a hipótese de que a função de motorista está sendo percebida como uma instância de poder. Por anos a fio na dependência do filho e do irmão, em fins de 2000 o *zapivaj* da aldeia Taquaral, sem mais hesitações, assumiu a direção da Toyota Hilux recém adquirida.

Ao lado da ambição desmesurada e as atitudes mesquinhas, por sua vez, o *zapivaj* da aldeia Bananal (M-1014) merecia censuras severas pelo modo como administrava os veículos que obtivera de garimpeiros e madeireiros. Em 1997, quando necessitou de dinheiro para comprar alimentos, desfez-se por apenas R\$ 1.500,00 de um Volkswagen Gol, pelo qual pagara cerca de dez mil reais - “não sabe vender”, dele pensavam os demais. Antes, perdera um jipe e um outro *toyota*. Este, para não compartilhá-lo com os demais, não permitiu que os filhos de seu irmão dirigissem-no, e como seus filhos ainda eram crianças, contratou um motorista civilizado. Todas as manhãs, este vinha da cidade (a cerca de trinta quilômetros), levava-o, trazia-o de tarde e retornava para Aripuanã. No entanto, o vendedor retomou o veículo quando se interromperam as prestações, e não devolveu a quantia já paga. Ao narrar estes fatos, um daqueles motoristas enfeitados por M-1014 ponderou, circunspecto: “Se fosse nós a dirigir, [o vendedor] não tomava [o veículo de volta]”.

Para servir as aldeias Bananal e posto Rio Preto, adquiriu-se em 1998 uma Toyota Bandeirante, já com dois anos de uso, do presidente da associação dos Cinta-Larga da Serra Morena. Como parte do pagamento, entregaram-lhe a camionete anterior, parcialmente destruída num acidente em que muitos se feriram. Um filho do

zapivaj do posto Rio Preto, por sua vez, irmão do da aldeia Bananal, ocupava agora o cargo de motorista. A serviço dos moradores das duas aldeias, em particular, dos seus caciques, o motorista desanimava-se diante do ônus que a função lhe impunha: ele precisava “se virar”, disse-me, para os consertos, a compra de peças e a manutenção em geral. Em suas palavras: “O pessoal fala que sou brabo [inábil]. De mecânico eu sou brabo. Eu não falo nada. Sofri, comprei peças para consertar *toyota*, para atender o pessoal”, queixava-se. Nem um ano depois, com o motor fundido, ele trocou o *toyota*, com um dono de loja de material de construção, recebendo um Santana velho para rodar apenas na cidade, onde os carros prestam-se, sobretudo, ao lazer urbano dos mais jovens - banhos na cachoeira ou no balneário, jogos de bola, passeios noturnos...

Outra competência dos chefes, esta tradicional, vincula-se à defesa da integridade do território e seus recursos. Para Clastres (1982b: 187-188), a inscrição homogênea num espaço territorial exclusivo, se não a causa, do seu ponto de vista, seria uma condição geral para a autonomia política das sociedades ameríndias: a guerra assinalaria, neste sentido, um ato de expulsão que reconhece a existência dos demais grupos vizinhos. Nos tópicos adiante, constam diversas referências aos inúmeros conflitos com invasores; basta-nos, por ora, assestar o foco na relação entre a política e o território. Via de regra, os chefes de aldeia de cada área tanto participam como respondem pela organização das expedições de fiscalização para a retirada de invasores. Entre os muitos exemplos recentes, em agosto de 2000, acompanhados do chefe do posto Rio Preto, treze homens cinta-larga, bem armados, foram averiguar a denúncia de que a fazenda São Bento, às margens do rio Guariba, estava abrindo picadas no interior da área Aripuanã; não encontraram a turma de topografia, mas arrancaram todas as plaquetas de sinalização.

O zelo pelo espaço territorial, contudo, não corresponde a qualquer privacidade no usufruto dos recursos naturais. Na ausência de relações de propriedade individual da terra ou exclusividade na sua exploração, observa-se que a “apropriação” dos resultados da caça, da pesca e da agricultura não está desvinculada do “trabalho” próprio ou solicitado a outrem, diretamente investido na obtenção dos alimentos e das matérias primas.⁵⁷ O que não evita, antes acirra a polêmica e as disputas acerca do grau e a extensão da soberania de cada *zapivaj*, cuja ambição funda-se ora apenas na

⁵⁷ As aspas são por cautela, acerca da pertinência nesse contexto cultural das categorias assim marcadas.

manifestação de uma vontade unilateral, ora na precedência de quem toma a iniciativa, ora na alegação de algum vínculo hereditário.

Nos últimos vinte anos, os processos de formação de aldeias e a dinâmica econômica no setor norte da área Aripuanã foram, decididamente, influenciados pela competição acirrada entre M-1014, filho de Kaban Poj, prestigiado *zapivaj* assassinado por volta de 1970 (antes, portanto, da visita à Aripuanã, que selou a paz com os civilizados), e M-1101, o filho de um irmão classificatório do primeiro (FBSS). Talvez seja oportuno, então, transcrever um trecho da narrativa deste acerca da disputa ainda inacabada.⁵⁸ O relato histórico inicia-se por volta de 1988, quando ainda estava em atividade o garimpo no posto Rio Preto:

"Quando cheguei da viagem a Cuiabá, eu fiquei no Rio Preto. Depois nós saímos, e não voltei mais [a residir no posto]. Fiquei no rio Branco [onde levantou uma nova aldeia]. Brigando, brigando, até agora não agüentou. Até agora ele faz muita confusão: diz que não sou cacique nada, nada, que quer acabar comigo. Briga, briga. Eu saí, não queria mais confusão. Ele ficou. Depois que saímos, Valteir [Valteir Rabelo, então gerente do garimpo] veio dizer que precisava de mim, que ele [o oponente] não tinha cabeça. Nós mandamos. Valteir falou para mim que quando quisesse, precisando, podia pedir grama [de ouro]. Nós pedimos, pedimos... Não tínhamos máquina [trabalhando no garimpo], ele [o oponente] tinha. Ele é todo metido para brigar comigo. Dizia que não podia entregar ouro para mim, que não deixava: 'Só eu, dono de terra, só eu. Gõj-ivaj ['dono-de-terra', literalmente]', ele falava. Gõj-ivaj, diz que é dono, não sei (risos). Falando, brigando comigo. 'Não pode deixar entrar, não'. Depois, não agüentar. Depois, até, nós quando precisando, pedia, pedia cinquenta gramas, pedia, o Valteir dava para mim. Mas não ganhamos nada (risos), não sabendo ganhar, precisando coisas... Nada, nada. Só garimpeiro precisando coisa dele. Nós concordamos em liberar o garimpo para fazer casa, fazer carro, estrada, só isso. Nós quase fizemos mesmo, quase mandou carpinteiro, já tudo marcado. Ele [o oponente] depois, ele brigou comigo, ele disse que era o cacique, mesma coisa de 'dono'. Ele dizia: 'Quero matar! Por que ele fica de dono? Não é dono, não, eu sou dono'. Falava tudo isso, direto, direto. Antigamente não tem nada, não tem dono da terra. Cada um morava em qualquer lugar da terra. Não sabe onde que está dono... Ele, nada de zapivaj. Antigamente nada, só o pai dele, o pai dele era dono, quase... Mas do pessoal, todas as pessoas, o cacique, o maior de todos. O pessoal dele era até lá na cabeceira do rio Branco. No Roosevelt não, só cabeceira do rio Branco. Ele [o oponente] morava num lugar, depois mudou, mudou, mudou aldeia. Ele [o oponente] não ficou no lugar do pai dele. Pessoal mudou, mudou. O pessoal não pára com ele, nada. Vetĩ! [mesquinho]. Nós sabemos, não é dono. Só Gora é dono. Gora é dono, mas ele deixou-nos, pamã pokopira [presos na montanha de pedra]! Não entendo de dono, só Gora é dono."

⁵⁸ O trecho transcrito traz ligeiras modificações com relação à gravação, de modo a torná-lo legível e não comprometer o anonimato dos oponentes.

Um modo de consumo

No cumprimento de suas tarefas o *zapivaj* pode contar com auxiliares especialmente designados, seja um irmão, filho ou genro. Quando em abril de 1999 os moradores da aldeia Taquaral buscavam superar uma crise que envolveu o *zapivaj* e seus parentes mais próximos, reuniram-se para planejar as tarefas agrícolas do ano. No ano anterior, o filho do *zapivaj*, que tomara a si a intermediação da venda de madeira, não trouxera sementes de arroz ou feijão e, por falta de estímulo e coordenação, não se plantou o suficiente. Na reunião, escolheram então, para “comandar o serviço”, um homem casado ainda novo, a quem o *zapivaj* tratou de *mat-ivaj*, um cunhado (e sogro potencial, vimos acima) - portanto, um tomador de esposa e, daí, um “devedor” de serviço. Ele foi encarregado da convocação dos demais para a derrubada, para capinar e, mesmo, para a limpeza do terreiro em torno das casas. Tal encargo, convém notar, atribui-se inclusive a rapazes solteiros, ainda que estes não tenham obrigação de fazer roças ou mesmo caçar, conforme explicou em 1987 um informante que residia no posto Rio Preto, no apogeu do garimpo: “Não tenho mulher. Homem casado é que caça. Não estou trabalhando, não”. E acrescentou: “Eu mando os outros trabalhar, derrubar capoeira, capinar o terreiro...”

Um grupo local mais numeroso, a exemplo da “aldeia central” que existia nas cabeceiras do rio Branco em 1974, comportava necessariamente um *staff* político especializado, formado por um ou dois coadjuvantes do *zapivaj*. Estes “mandam as pessoas trabalhar”, razão pela qual, justamente, são denominados *poemãkira*. Cabia-lhes, inclusive, um certo direito de sucessão do principal, em caso de falecimento ou abdicação. Ora, na mitologia cinta-larga encontra-se uma forma análoga de ordenamento dessas mesmas funções, na relação entre o demiurgo Gora e seu ajudante Kot. Estes personagens e os episódios de que são protagonistas, naturalmente, remetem ao conhecido tema dos gêmeos na tradição mítica de várias sociedades tupi.

Dizem os Cinta-Larga que Gora criou seu ajudante Kot, para a auxiliá-lo nas tarefas pesadas, que exigem o uso de força física. À caminho da roça, um casal manteve relações sexuais e deixou escorrer um pouco de esperma sobre um *gõbe*, um ninho de marimbondo de argila, no chão, em forma de um pequeno cilindro, como um pênis. O marimbondo mordiscou o líquido seminal e começou a chorar, chamando a atenção de Gora, que confeccionava flechas nas proximidades. Ele assoprou e transformou o marimbondo numa criança pequena, o seu companheiro Kot (ou Gora

Kot, ou seja, o Gora mais “novo”). Diz uma das versões que recolhi (ver transcrição em apêndice):

"Empregado dele agora, empregado que tem [...]. Pako ãbaka, junto, Kot fazer força junto do Gora,. Pegar menino. Fazer força que tem, mais dois agora que tem. Companheiro dele. Depois ele foi ajudando todo pessoal, tem companheiro que tem"

Juntos, Gora e Kot partiram na longa jornada à aldeia de Gerepti, de onde trouxeram a noite e a escuridão, para que os homens, dormindo, pudessem descansar dos estafantes dias ensolarados. No retorno dessa viagem, a fim de facilitar o trabalho agrícola dos humanos, roubaram também o machado de Sereba, o pica-pau - que hoje, por obra da vingança de Gora, carrega-o no bico.

Temos agora, segundo a cosmologia cinta-larga, os elementos básicos que permitem formular um modelo de vida aldeã: de um lado, a função Gora, que caracteriza o anfitrião doador de alimentos, generoso e hospitaleiro, cujos atributos tradicionais são a casa, a roça e a festa; e de outro, a função Kot, cristalizada no ajudante de ordens, cargo no qual estão representados os moradores que prestam “ajuda” ou serviços ao dono-de-casa. Na tradução destes conceitos para o português regional, o primeiro diz-se o “patrão” e os demais, seus “peões” - naturalmente, o parâmetro comparativo não é outro que a relação entre fazendeiros e trabalhadores braçais, observada na zona rural das imediações da área indígena. De maneira que, desta feita no plano sociológico, reencontramos o esquema de reciprocidade ritual da festa, que estipula a equação de equivalência entre os alimentos dados e os bens e “serviços” recebidos por sujeitos assimetricamente dispostos (Dal Poz, 1991).

No mesmo sentido, as atividades agrícolas mostram-se ocasiões privilegiadas em que se expressam tanto a obrigação do genro em prestar serviços ao sogro como a colaboração entre pais e filhos, irmãos ou afins em geral. É neste sentido uma tarefa coletiva, um modo de produção que se conforma às características da agricultura de tipo pioneiro. Referi acima à reunião em abril de 1999, na aldeia Taquaral, na qual os moradores planejaram as tarefas agrícolas - desejavam plantar macaxeira e cará em quantidade, além de arroz e feijão e demais espécies usuais. No ano anterior quase nada plantaram, muito embora a extensa derrubada. Na opinião do *zapivaj*, disse-me reservadamente, o descaso dos moradores, dispersos em passeios e viagens, devia-se à sua prolongada ausência da aldeia (em razão dos conflitos que decorreram da acusação de adultério e as ameaças que fez contra um rapaz, filho do irmão de seu pai, que o levaram ao divórcio e o afastamento temporário dali). Em poucas palavras,

sem chefe não há roça e, por conseqüência, sequer uma aldeia. Desta feita, para concretizar os planos agrícolas pretendidos, o *zapivaj* assegurou-se dos préstimos de um auxiliar, responsável por “comandar o serviço”.

Num outro exemplo, em fins de julho de 1999, M-1257, um homem jovem que residia na aldeia Bananal, embora já casado há quase cinco anos, foi fazer a derrubada com motosserra e machado para seu idoso sogro M-1038, que abria uma nova aldeia no rio ãdo, na região do rio Branco. Por mais de dois meses ali esteve ajudando nas tarefas agrícolas, além de atender à solicitação do *zapivaj* da aldeia Taquaral, que lhe prometeu pagar duzentos reais pelo serviço de roçar a capoeira ao derredor.

Atualmente, quando dispõe de madeireiros extraindo madeira, o *zapivaj* paga a cada “peão” (seus parentes ou apenas co-residentes) cem reais ou mais pelos serviços na roça. Na verdade, todos os serviços prestados ao *zapivaj* são passíveis de pagamento, antes com flechas e colares, hoje na base do dinheiro. Ao genro M-1065 que fez a cerca do gado na aldeia Bananal, uma tarefa que lhe tomou mais de um mês, M-1014 entregou quatrocentos reais e mais três bezerros. Em 1999, o *zapivaj* da aldeia Taquaral pagou trezentos reais a cada um dos quatro moradores que trabalharam na roça, sendo um deles o seu próprio padrasto (ao mesmo tempo, um FB). M-1204, um irmão classificatório do *zapivaj*, fez este relato dos trabalhos agrícolas daquele ano, nas imediações da aldeia Taquaral:

“M-1101 [o zapivaj] é quem mandou fazer roça. Aí meu pai roçou e M-1232 e M-1077 derrubaram [de motosserra]. M-1038 fez roçado em outra aldeia, no rio ãdo [distante uma dezena de quilômetros, a oeste da aldeia Taquaral]; o genro M-1257 derrubou para ele. M-1012 fez roça junto nessa aldeia nova; ele roçou. M-1043 não fez roça. M-1220 roçou capoeira no Gente Boa [uma aldeia quase abandonada, a oeste da aldeia Taquaral]; foi o sogro M-1052 quem mandou ele roçar. M-1052 ajudou só uns dias, só pouquinho no Taquaral, para meu pai [M-1089]. Meu pai trabalhou direto. M-1101 pagou meu pai, M-1232 e M-1077, pagou em dinheiro para roçar. Pagou duzentos e cinqüenta reais para M-1052 pelos dias que trabalhou. Primeiro deu cento e cinqüenta para meu pai; depois mais cento e cinqüenta. Depois deu duzentos e cinqüenta para M-1052, que pegou [comprou] fogão. M-1257 está trabalhando na capoeira [próxima da aldeia]. M-1001 que mandou. Quando ele terminar, vai pagar.”

Assim como a diligência do caçador lhe confere a posse dos animais abatidos, a iniciativa, a liderança e os esforços físicos são os indicativos suficientes para a propriedade de uma roça. Ainda que todos os homens casados da aldeia tenham suas próprias roças, a de maior extensão costuma ser a do *zapivaj*, o dono-de-casa. O papel de coordenação exercido pelo *zapivaj* surge, por conseguinte, enquanto função precípua: cabe-lhe não só a organização do trabalho de auxiliares, acionando relações

de parentesco ou oferecendo retribuições - uma refeição, alguns carás ou um pouco de arroz -, mas, também, as orientações para o cumprimento do cronograma de tarefas agrícolas ajustado ao regime climático.

Os Cinta-Larga praticam uma agricultura de tipo “pioneiro”: a cada ano os homens de uma aldeia, desmatam uma nova faixa de terras, cerca de dois hectares, onde realizam o novo plantio. Cultivavam tradicionalmente milho, várias espécies de mandioca (macaxeira), batatas, carás, inhames e *marãjia* (um tubérculo), além de mamoeiros, bananeiras e pés de urucum e de algodão. O arroz e o feijão foram introduzidos há uns poucos anos. A derrubada anual de novos trechos de floresta, entre junho e julho, deve-se menos a fatores de baixa produtividade dos solos - os quais são razoavelmente férteis em toda a região -, senão que consideram a limpeza da capoeira das roças velhas bem mais penosa.

Talvez desde fins da década de 1940 os Cinta-Larga já dispusessem de instrumentos de metal, como o machado e o terçado (facão de mato), roubados de colocações de seringueiros. O sistema de trabalho tradicional, naturalmente, não deixaria de ser afetado pela introdução dessas ferramentas - e, mais ainda, pela utilização hodierna de motosserras. Derrubadas e queimadas pelos homens, as roças são plantadas com a ajuda das mulheres. São elas depois que, paulatinamente, vão realizar a colheita, de acordo com as necessidades domésticas. Quando há festas programadas, para as quais parentes e aliados são convidados, plantam-se roças maiores que as habituais, obrigando os moradores da aldeia anfitriã a redobrar os esforços agrícolas no ano anterior.

Após escolher a área, o “dono da roça” vai brocar a vegetação rasteira em fins de maio. Já nesta fase, como também para a derrubada das árvores maiores, que segue até julho, e para o plantio, que se inicia em setembro, ele procura convidar os homens disponíveis na aldeia, casados ou solteiros, ou quem por lá esteja de visita ou passagem. O trabalho nos roçados, ao qual dedicam as manhãs e os fins de tarde, acontece de modo descontínuo, intercalado por caçadas, pescarias, acampamentos, viagens e dias de descanso. Desde 1986 na área Aripuanã, o uso de motosserras, de início manejadas por funcionários da FUNAI, trouxe uma inovação nas técnicas agrícolas e, ao mesmo tempo, uma participação mais reduzida do conjunto dos homens nas tarefas de derrubada. Nos últimos anos, tornou-se comum a contratação de trabalhadores civilizados para realizar a derrubada para as roças e, principalmente, para a formação de pastagens.

As aldeias da área Aripuanã e várias das demais áreas cinta-larga vêm tentando, nos últimos dez anos, consolidar iniciativas de criação de gado vacum, seja para consumo próprio ou para obtenção de renda. Muitas vezes, o pasto e a aquisição do gado são viabilizados pelo dinheiro da venda de madeira. Das que conheci, as pastagens não excedem a cem alqueires (na aldeia Taquaral, em 1998 derrubaram 56 alqueires; há outras bem maiores, em locais de antigas invasões de fazendas, como a região do rio Quatorze de Abril, na área Roosevelt), e o número de cabeças, entre algumas dezenas e no máximo umas duzentas. No posto Rio Preto havia em 1998 uma meia dúzia de cabeças de bovino, seis ovelhas e uns tantos porcos. O gado perambulava entre as casas e nas redondezas, pastando aqui e ali tufos de capim, descuidadamente. Apenas os porcos, presos num chiqueiro improvisado, eram diariamente alimentados, com mandioca e água.

A caça era a atividade produtiva que mais interessava aos Cinta-Larga: não apenas a ela se dedicavam assiduamente, como também apetecia-lhes como um dos assuntos preferidos. Função exclusiva dos homens na divisão sexual do trabalho, caçar é o que fazem na floresta: literalmente, o verbo *garakoj* (*gara*, mata; *koj*, sufixo direcional) caracteriza o movimento de percorrer o território do entorno da aldeia. Para seus fins, despendiam inúmeras tardes em casa ou em suas “oficinas”, pequenos acampamentos a cerca de duzentos metros da maloca, no frescor da floresta, onde a sós ou em conjunto confeccionavam arcos e flechas. Objetos preciosos, os caçadores empenham-se em recuperar as flechas que dispararam, tomando precauções ao mirar ou subindo, no que são hábeis, nas mais altas árvores. Hoje, muitos caçadores dispõem de espingardas ou rifles, embora nem sempre tenham a munição necessária.

Pratica-se a caça ao longo do ano inteiro, mas o rendimento das expedições varia bastante. O auge da estação seca (agosto - setembro), talvez devido ao ciclo de migração dos animais, é um dos períodos mais fracos. Quase todos os animais, entre aves, mamíferos, peixes e alguns répteis, são aproveitados como alimento. Certos tabus, contudo, vedam alguns deles para pais de crianças que ainda não caminham. Os animais mais abatidos, e mais numerosos naquele ecossistema, são variedades de macacos e de aves (jacu, jacutinga e mutum). O queixada, o caitetu e a anta, contudo, são os mais apreciados. De um modo geral, a caça desenvolve-se em trilhas habituais, cada uma delas explorando um trecho em torno da aldeia, numa distância média de trinta quilômetros, que são periodicamente percorridas pelos caçadores. Caçadas noturnas não eram praticadas antes, mas hoje se tornaram possíveis com o uso da

lanterna e da espingarda. Peritos no emprego de esconderijos, os Cinta-Larga arremedam e “chamam” os animais como o mutum, o jacamim, o jacu, o nambu, a anta e os macacos. E também empregam o fogo e a fumaça para desalojar o tatu e a paca de suas tocas. Costumam, sobretudo, percorrer os locais de “barreiros”, onde os animais vão à procura de sais minerais.

O que mobiliza os caçadores, amiúde, é o desejo de comer carne que as mulheres expressam, para si ou seus filhos: “Mulher pede muita carne, quero queixada, quero carne de...”, asseveraram-me. A cada dois ou três dias, logo que amanhece, o caçador saía sozinho ou com um ou mais acompanhantes (na caça ao queixada, envolvem-se todos os homens da aldeia) por um caminho previamente escolhido, e retornava normalmente ao entardecer, qualquer que fosse o resultado da expedição. Hoje, muitos fatores afetam as práticas cinegéticas, dentre os quais as estradas que esquadriham as terras indígenas em todas as direções, o uso de veículos em quase todos os deslocamentos, a localização de acampamentos de madeireiros, o interesse suscitado pela exploração madeireira e o descaso dos rapazes diante das técnicas tradicionais. Observe-se nesta descrição de uma caçada que acompanhei, em agosto de 1998, nas proximidades do posto Rio Preto, na área Aripuanã, não somente as determinações da conjuntura atual, quanto um certo padrão de conduta do líder da expedição e seus companheiros:

M-1101 e M-1190 haviam saído para caçar no dia anterior, sem muita sorte, e resolveram tentar novamente. O sogro e um cunhado do primeiro iriam também acompanhá-los. Adiante das casas, próximo à pista de pouso, pararam para ultimar os preparativos: dois com arco e flechas e dois com espingardas - uma delas, emprestada de um madeireiro. Logo depois do roçado novo, mataram dois papagaios a tiros, deixando-os enterrados na beira da estrada na qual seguíamos. Instantes depois, ouvimos um toyota que se aproximava, dirigido por outro cunhado de M-1101. Viera buscar o pai e o irmão para levá-los ao rio Guariba, na seção oeste da área Aripuanã, para auxiliar a pesquisa e medição de madeira que de lá se extraía. Os dois que prosseguiriam na caçada pediram que o motorista os deixasse no acampamento do madeireiro, uns dez quilômetros para frente. Ali, mais uma parada, desta feita para almoçar. Foi só então, afinal, que adentramos a mata, tomando o rumo de um córrego de bom porte. Aqui e ali os caçadores designavam as árvores “boas” que avistavam nas imediações da trilha, conforme a espécie de madeira respectiva: esta uma cerejeira, aquela um cedro, esta uma caxeta. Destarte, a atenção nos percursos de caça distrai-se de colméias ou rastros e outros sinais de animais, para concentrar-se no que lhes interessa em vista de eventuais tratativas com madeireiros. Um macaco-barrigudo foi atingido mas, enganchado nos galhos de uma árvore muito alta, foi abandonado. Com sua espingarda, M-1190 derrubou um mutum e o entregou a M-1101, pois este era o bexipo, quem havia feito o convite e estava à frente da expedição de caça. Adiante, com a auxílio de todos, abatemos um caitetu entocado num tronco oco. O bexipo esquartejou-o, separou para si uma das bandas e a cabeça e a outra entregou para M-1190. Aquele fez um cesto pasape, de folhas de açai; enquanto este arranjava-se com sua camiseta para amarrar a carne, carregando-a como um saco. Já a tarde estava na

metade quando iniciamos o regresso, em passo acelerado. E escurecia quando atravessamos o local de uma antiga aldeia que conheci em 1980, às margens do igarapé Madalena. Ali um deles banhou-se. Cansados, alcançamos então a estrada. Por volta das 19 horas, totalmente às escuras, chegamos finalmente no Rio Preto. M-1190 foi, então, dar partida ao motor e ligar o gerador de luz. M-1101 mandou que se entregasse o mutum na casa do sogro e, depois de um banho, chamou-me para jantar - arroz e carne de papagaio. Assistimos um pouco de televisão (a aldeia conta com uma antena parabólica), antes de nos recolhermos exangues. A carne do caitetu, no pasape, foi deixada a um canto, para ser cozida no dia seguinte.

Nos meses de estio (junho a outubro), a população da aldeia dividia-se em acampamentos temporários, à beira de igarapés quase secos, para caçar, recolher mel e, especialmente, pescar. Tais acampamentos, que duravam duas a seis semanas, nos quais os pequenos grupos exploravam sazonalmente nichos longínquos, marcavam um período de fartura e de animado convívio, esperado a cada ano. A pesca, então, sobressaía como um item indispensável de sua dieta alimentar – obtida através da batção de timbó (um tipo de cipó) em poços isolados ou com flechas especiais (longas hastes de madeira, sem lâmina na ponta), para fisgar peixes às margens do igarapé.

Grosso modo, a divisão sexual do trabalho exprime-se através de uma distinção entre alimentos cozidos e produtos *in natura*. Incumbência feminina, todo o processamento dos alimentos, que abrangia a colheita nas roças e a obtenção de lenha para o fogo. Aos homens, num sentido estreito, cabia produzi-los: caçar, pescar, derrubar a roça e plantar, eram estes os métodos de obtenção dos produtos da pauta nutricional. Nos últimos anos, contudo, ganharam importância crescente os alimentos industrializados, ao lado de utensílios variados, como panelas, talheres, fogão a gás etc., adquiridos com o dinheiro do garimpo e da madeira.

A princípio, cada família - marido, esposa ou esposas e filhos - forma uma unidade de preparação de alimentos e de consumo, uma “cozinha”. No mesmo espaço em que estavam as redes na maloca, a família mantinha o seu próprio fogo para cozinhar os alimentos e, à noite, para aquecê-la. Nas aldeias atuais, numa das peças da moradia familiar (em geral, a “sala”), encontra-se agora um fogão a gás, uma mesa e, nas paredes ou em estantes, os utensílios e os alimentos. E como as casas de assoalho de madeira e telhas de amianto são pouco ventiladas e inadequadas para cozinhar com lenha ou moquém, alguns levantam fora da casa um pequeno galpão ou apenas uma cobertura de palha para essas finalidades.

Em 1998, na aldeia Taquaral, não vi comerem mandioca ou cará assado. Praticamente tudo vinha do depósito de mercadorias (o “armazém”, ver abaixo neste tópico): arroz, feijão, macarrão, milho. O óleo, o sal e o açúcar são complementos

imprescindíveis, tanto quanto a “mistura”, ou seja, a carne de caça, de gado, de galinha ou peixe. De fato, o cardápio alterou-se muito na última década, com novos alimentos (arroz e feijão, os mais assíduos), um novo equipamento (fogão a gás) e uma nova rotina: a refeição matinal, logo ao acordar, com café e leite, adoçados em excesso, e bolinhos fritos, pão caseiro ou de padaria; o almoço, um pouco antes do meio-dia, no qual comparecem obrigatoriamente o arroz e, às vezes, o feijão (também, macarrão, mandioca, cará ou abóbora), junto com algum tipo de carne (de caça ou pesca, ou de gado ou galinha trazida da cidade); e o jantar, cerca de seis horas da tarde, que é uma repetição do almoço. De modo geral, o fogão a gás vem ditando as técnicas culinárias atuais: alimentos cozidos ou fritos (o forno, exceto para as mulheres que sabem fazer pão, quase não é utilizado). Os adultos, as moças e os rapazes operam-no com o necessário cuidado. E tão-só algumas poucas mulheres mais velhas, assim, ainda costumam acender um braseiro no terreiro para assar o cará e a macaxeira (que, ainda nos anos 1980, compunham a base da dieta alimentar).

Os novos hábitos alimentares, na aparência ao menos, sugerem diferenças de gênero menos marcadas. Anteriormente, a inquestionável precedência dos homens - no tocante à chicha e à carne, essencialmente. Agora, a comida fica nas panelas sobre o fogão ou uma mesa próxima e os homens ou servem seu próprio prato ou são servidos pelas mulheres, ao mesmo tempo em que estas e as crianças também se servem. Conservam, todavia, distintas posturas ao comer: os homens em redes ou cadeiras, as mulheres e crianças sentadas no chão. E, no mesmo sentido, as mulheres continuam mais apegadas às atividades domésticas, outrossim mais numerosas: fazem a comida, servem o marido e os filhos, lavam pratos, panelas e copos, lavam a roupa e, ainda, fazem colares como antigamente.

Bastante independentes, mas não estanques, as famílias realizam trocas alimentares diárias. O que nos obriga a alguns esclarecimentos acerca do valor social da carne e da chicha. Ao lado de gentilezas e petiscos, de todo informais, que circulavam no interior da antiga casa comunal (nas aldeias atuais, as moradias nucleares decompuseram essas práticas), sobressaía um outro circuito, este convencional e regular. A carne e a chicha, cuja distribuição considera-se obrigatória, são alimentos marcados por uma etiqueta masculina, que os distinguem através de um jogo sutil de formalidades e acanhamento a observar - ao cozinhar, ao dar, ao receber e ao comer.

Na mitologia cinta-larga, devo notar, a ausência de reciprocidade, sobretudo alimentar, ou a sua impossibilidade (por escassez, em alguns casos) estão relacionadas, justamente, ao tema da animalização, ou seja, a transformação de humanos em animais. Já nos primórdios, quando ainda não havia senão pequenos macacos (*"naquele tempo não tinha carne"*, diz o mito), uma criança manifestou o desejo de *"comer carne"* e o demiurgo Gora fez de alguns homens os primeiros animais: anta, onça, porco, jacu, mutum, jacamim, capivara... (ver "Textos míticos", em apêndice). Num artigo em que analisei o mito de "origem dos porcos" (Dal Poz, 1993), ressalttei que a recusa à reciprocidade, mesmo entre consangüíneos, opera uma metamorfose animalizante, ou um diferencial análogo à afinidade. Significa dizer que a consangüinidade, um reduto trivial da identidade e da substância na etnologia ameríndia, não obstante, estabelece-se por meio de um estatuto precário, que depende de trocas mútuas e intensas. Ou seja, mesmo entre irmãos, é esta a moral do mito em questão, a generosidade é matéria obrigatória!

O mito de Bebeti, o dono-dos-porcos, assim, descreve o processo de cisão de uma unidade de germanos, em razão de um abuso alimentar - caçadores bem sucedidos que comem excessivamente, e não repartem sequer com o irmão que nada caçou. Aqueles transformam-se em porcos, este em caçador. Ou seja, no horizonte das obrigações recíprocas desdobra-se a ameaça canibal pendente, o prenúncio da devoração dos adversários feito presas alimentares. Pois, conforme já assinalei: *"Circunscrita ao nível local, a troca recíproca corresponderia a um limite inferior da predação, enquanto, para além desta, toda relação é imediatamente comestibilidade"* (Dal Poz, 1993: 198).

Cenas de repartição, no cotidiano das malocas, eram demasiadamente comuns: o caçador, ou alguém a quem em deferência convidava para a tarefa, destrinchava a carne depositada na bandeja e, a cada um dos homens presentes, entregava alguns pedaços, junto com mandioca ou cará assados ou cozidos, seja levando até sua rede ou chamando-o para servir-se. Como nem sempre era possível contemplar igualmente a todos, aplicavam também critérios de distinção que orientavam aquele que distribui a carne ou o peixe: o parentesco (a família, o pai, os irmãos, os afins); o prestígio (em primeiro lugar o *zapivaj*, os mais estimados, os visitantes); o companheirismo (os amigos, os vizinhos); e o interesse (algumas vezes, para forçar a retribuição de quem tem também carne para distribuir).

Certa feita, em 1982, estávamos num acampamento de pesca numa cachoeira do igarapé Ouro Preto. Durante a pescaria ou ao final, é muito comum a oferta de peixes ao chefe, àquele que organizou a excursão ou mesmo aos companheiros. As mulheres receberam-nos das mãos de seus maridos e filhos, limparam e puseram para cozinhar. Mas foram os homens que fizeram a repartição. Cada um procurou incluir o maior número de homens presentes, nem que fosse para dar-lhe apenas um pequeno pedaço. Parecia evidente o interesse de, dessa maneira, antecipar-se à quase imediata e previsível retribuição - porque todos haviam voltado com uma boa quantidade.

O pescado, então, comia-se com mandioca ou cará assado. A água da fervura servia para preparar um sopa chamada *koroxop*, adicionando pedaços de cará, mandioca ralada ou milho verde ou socado no pilão. Em seguida, convidava-se aqueles a quem se deu peixe cozido e mais alguns outros. Não raro, todos os homens eram convidados, e estes traziam seus filhos e filhas. O ofertante apenas provava da panela de *koroxop*, antes de convocar os demais, um a um, segundo uma ordem de chamada que começava sempre com o *zapivaj*. O ofertante ficava em sua rede admirando os demais tomando sopa com conchas e colheres; ao final, então, servia-se do que os outros lhe deixaram.

Sob um estatuto similar, também a chicha. Pronta já no meio da tarde, as mulheres deixavam-na a esfriar. Ao chegar da caçada ou doutra atividade, era o marido o primeiro a dela provar. Então, à noite e novamente pela manhã, ele convidava os demais homens com expressões cerimoniosas. Estes, com seus filhos menores, rodeavam a panela e bebiam à farta. Ao retornar para seus cantos, levavam uma concha cheia ou um caneco para a esposa. Eventualmente, saciados os homens, a mulher que preparou chamava as demais mulheres para também beberem.

A exemplo da coleta de produtos silvestres, as atividades produtivas podiam representar, antes de tudo, ocasiões propícias de intenso consumo (Junqueira 1981: 38). É bem verdade que as frutas, ainda que muito apreciadas como guloseimas, pouco influenciavam na dieta do período. Mais importantes, a castanha (*Bertholletia excelsa*) e os méis de inúmeras espécies de abelha, em busca dos quais organizavam excursões agregando várias famílias. Nestas, os homens caminhavam na frente com suas armas, muito atentos. Distanciadas, as mulheres e as crianças, com cestos, panelas e machados. Sem se perder, marchavam em fila indiana, uma regra de boas maneiras que dispõe o grupo em seqüência ou ordem hierárquica. Revela-se aqui, mais uma vez, a forma social das atividades coletivas que se ordenam a partir do

bexipo. Se este segue na dianteira no caminho de ida, as posições invertem-se na volta, e ele passa a ocupar a rabeira da fila. Abrindo ou fechando o cortejo, sempre um lugar único e necessário, um ponto focal.

A coleta segue o mesmo método das caçadas. Quem localiza uma colméia, dias ou semanas antes, em meio a alguma caçada ou viagem, torna-se o seu *bexipo* ao anunciar a descoberta e combinar a expedição com os demais: a golpes de facão limpa as picadas, derruba ou orienta a derrubada da árvore, abre a colméia e distribui os favos e o mel, reservando uma parte para sua família. Um pouco afastado do local, homens, mulheres e crianças saboreiam os favos. Aos poucos, após fartarem-se todos, enchem então as panelas e outros recipientes com mel e pedaços da colméia. E de volta à aldeia, gentilmente, oferecem ainda aos demais moradores.

Haveria de incluir no rol da coleta, ainda, alguns dos materiais “importados” das cidades, integrados agora à vida cotidiana dos Cinta Larga: varetas de guarda-chuva, para furadores; alumínio e plásticos, para contas de colar; pedaços de metal, para cortadores de contas; latas, furadas como peneiras; garrafas, para guardar mel; facas, facões, machados e enxadas; linhas de nylon e anzóis; espingardas; roupas, sandálias e valises; isqueiros; e inúmeros outros itens. Nas aldeias da área Aripuanã, o uso de roupas generalizou-se ainda em meados dos anos 1980: os homens, quase sempre, de bermuda ou calção; as mulheres, de vestido ou saia e blusa. Não pretendo discutir aqui o significado particular de tais aquisições, mas apenas sugerir que a apropriação desses bens, agora indispensáveis, inscreve-se igualmente na racionalidade versátil da predação. Fato é que os objetos de consumo e as roupas, introduzidos em grande quantidade nas últimas décadas, resultaram em alterações substantivas no ritmo de vida e nas atividades a que hoje homens e mulheres dedicam-se.

As lides artesanais eram tarefas diferentemente atribuídas a homens e a mulheres - estas se encarregavam da fiação do algodão, da confecção da rede, da cestaria e da fabricação dos colares, enquanto os homens, dos arcos e flechas, dos cocares, das clarinetas, do pilão e do cocho para chicha. A divisão de trabalho era marcante: de vinte e um artefatos que Junqueira (1981: 30) listou no início dos anos 1980, apenas um, a flauta transversal, era fabricada tanto por homens como por mulheres. Na área Aripuanã, também os penduricalhos de penas para colares e para braçadeiras eram feitos por ambos os sexos. Certos artigos de uso limitado, como os cestos de palhas de babaçu ou açaí, para carregar caça ou produtos de coleta, são fabricados por todos, em geral na floresta.

Mas, em geral, a divisão sexual do trabalho é bem nítida. Se não estavam cozinhando ou colhendo nas roças, as mulheres absorviam-se, incansáveis, nas tarefas artesanais - no pátio ou dentro de casa, fiando algodão, quebrando coquinhos para colar ou tecendo cestinhas. Desde as minhas primeiras visitas em 1980, já as painéis de alumínio haviam substituído as de cerâmica, que não eram mais fabricadas.

Se comparado às atribuições femininas, o trabalho masculino mostra-se descontínuo, embora intenso, na caça e no período de derrubada e plantio. Uma parte do seu tempo, todavia, os homens dispensavam à fabricação de arcos e flechas. Embora artigos de uso pessoal, deve-se notar, a quantidade de flechas disponíveis em uma aldeia constava das preocupações próprias de um *zapivaj*. Para isso, vez ou outra convocava seus companheiros para *jap ãga* ("fazer flecha"), reunindo-os num canto da casa ou na "oficina", um acampamento próximo na floresta, estimulando a sua produção: oferecia-lhes os apetrechos indispensáveis (taquaras, penas, fios, cera), supervisionava o trabalho e inspecionava a qualidade das flechas. Também organizava expedições para buscar taquaras, em regiões de cerrado dentro ou fora de suas áreas de influência. E, sobretudo, promovia festas para formar um bom estoque de flechas, dado que estas eram a retribuição devida pelos convidados.

Em vista da meada analítica que aqui se tece, é importante notar que as flechas e os colares eram, então, os únicos artigos com algum "valor de troca" nesta sociedade - troca que, em regra, cabia aos homens efetivar. Arte masculina, as primeiras, e feminina, os segundos, ambos colocavam-se como objetos valiosos, para presentes ou permutas. Não transações "comerciais", mas dádivas que ali circulavam, pois os fatos não autorizam outra interpretação: um mensageiro com notícias graves, após alimentar-se e conversar longamente com o *zapivaj* da aldeia Ixairyj, no igarapé Ouro Preto, deu-lhe uma flecha e, para minha surpresa, dele recebeu uma outra, escolhida entre as melhores.

E, também, com flechas ou grossos colares retribuía-nos, em geral, as facas, os facões, os machados e as demais ferramentas que lhes levávamos. Algumas vezes, é verdade, listaram as ferramentas e utensílios que desejavam - numa ocasião, cinco facas, três limas, quatro facões, quatro machados, linhas de pesca e chumbadas; noutra, uma painela pequena, duas painéis grandes, munição para espingarda, faca, facão e machado. Mas logo nas primeiras visitas, evidenciou-se que uma lógica recíproca ali operava, uma vez que os presentes dados implicavam, imediatamente, na sua retribuição. Das notas que tomei em campo, nos anos de 1980 a 1982, embora

não seja possível extrair uma equivalência mais precisa entre os itens dados e recebidos, esta não parecia de todo aleatória. Deram-me um colar de nove voltas, de seu uso pessoal, por um machado; mas também, num outro momento, por um machado, um facão e uma faca. Uns poucos anzóis foram, certa vez, retribuídos com uma gargantilha de penas de tucano e um colar de dentes de macaco. Mas, pelos anzóis e linhadadas que levei em 1981 aos moradores de uma aldeia no igarapé Madalena, ofereceram-me um pedaço de cerol (*bolĩgã*, cera de abelha para untar fios) e uma nota de um cruzeiro (padrão monetário então em vigor). Noutra ocasião, talvez excepcional, ofereceram um couro de onça em troca desses mesmos itens.

A circulação incessante de bens que ali se observa, portanto, não se há de tomar sob a égide de uma “dádiva pura”, sequer de um intercâmbio mercantil. Durante uma pescaria em 1998 um homem jovem mostrou-me o colar de seis ou sete voltas que recebera da irmã classificatória (FBD) que, em troca, lhe pedira um colchão velho que tinha guardado na aldeia Bananal. A comparação dos “valores de troca”, todavia, não é mais relevante que as regularidades sociológicas que conduzem as transações. Nas primeiras temporadas em campo, na década de 1980, dois pontos pareceram-me bem evidentes: um, a obrigação inexorável de retribuir; e outro, o interesse persistente do destacado *zapivaj* (M-1014) da aldeia Ixairyj, às margens do igarapé Ouro Preto, na área Aripuanã, tinha nos “negócios” ali efetuados. Em mais de uma ocasião, ele declarou-se na posição de intermediário entre a equipe da OPAN e os demais adultos, mesmo diante de chefes de outras aldeias; em outras, inclusive, avocou a si a distribuição direta das ferramentas que trazíamos. Seja os pedidos ou dádivas de ferramentas, a provisão de medicamentos ou o atendimento a doentes, este *zapivaj* interpunha-se em todas essas ocasiões, como se a ele, em particular, coubesse o controle estrito do fluxo de bens e serviços entre o grupo social e o seu exterior. De igual maneira, ele se mostrava bastante pródigo com seus próprios bens, pois logo se desfazia de facões e machados que obtinha, em favor de outros patrícios mais necessitados.

Há que se admitir, destarte, um certo padrão institucional de circulação de bens e serviços: nos termos da classificação de Polanyi, uma conjugação de dois princípios institucionais, a reciprocidade, que ali consiste na troca direta (simétrica, mas nem sempre equilibrada) entre os membros do grupo, e a centralidade do campo político, de viés distributivo, em torno da figura do chefe. Vejamos a aplicação deste padrão em um outro exemplo etnográfico, o “armazém” da aldeia Taquaral.

Durante alguns meses em 1997, segundo me informou o chefe de posto da FUNAI, ali funcionou uma cozinha da “comunidade”, no intuito de articular tanto as atividades produtivas quanto a distribuição alimentar: os moradores trabalhavam nas tarefas indicadas pelo *zapivaj*; em contrapartida, uma ex-esposa deste preparava-lhes as refeições. Logo desativada, a “cozinha” foi substituída por um “armazém”: um barracão onde estocam mercadorias (principalmente, alimentos e material de limpeza), que os moradores pegam livremente, à medida de suas necessidades domésticas.

Durante todo o último período de trabalho de campo, observei esse armazém em funcionamento, ainda que o seu estoque tenha sofrido fortes oscilações. As compras eram então realizadas no supermercado Cerejeiras, na cidade de Aripuanã, por meio de requisições autorizadas pelos madeireiros Schimanski e Balbinotti. Do ponto de vista dos moradores da aldeia, como me asseguraram, as dívidas que se acumulavam no supermercado e demais estabelecimentos comerciais que forneciam aos Cinta-Larga, dívidas que cresciam especialmente na estação chuvosa, ao se interromper o transporte de toras, seriam de responsabilidade exclusiva do *zapivaj* e seu filho, porque eram eles que intermediavam a venda de madeira.

Em 18 março de 1998, quando a aldeia Taquaral contava com pouco mais de sessenta moradores, fiz uma estimativa da quantidade de alimentos no armazém: 255 quilos de arroz, 50 quilos de feijão, 142 quilos de açúcar, 100 litros de óleo de soja, 20 quilos de macarrão, 30 quilos de farinha de trigo, 60 quilos de farinha de mandioca, 10 quilos de cebola e 1 quilo de alho. Já a relação abaixo, de 10 de setembro de 1999, mostra um estoque em baixa, menor e menos variado - entre outros itens de consumo regular, faltavam feijão, açúcar, leite em pó e farinha de mandioca.

ESTOQUE DE MERCADORIAS NO ARMAZÉM

7 pacotes de 5 kg de arroz Jader Norte
4 pacotes de 5 kg de arroz (tipo 2) Castanhal
22 pacotes de 500 g de macarrão Vesúvio
2 pacotes de 1kg de farinha de trigo Lunar
28 latas de 900 ml de óleo de soja Soya
15 pacotes de 500 g de café Aripuanã
28 pacotes de 1 kg de sal refinado Nobre
300 g de alho
2 kg de cebola
4 pedaços de sabão Sol
2 caixas de 500 g de sabão em pó Ace
9 pacotes (8 unidades cada) de palha de aço Bombril

É bem verdade que os bens não circulam numa única direção. Pois em quase todos os momentos formais e nas atividades cotidianas, é a função de *zapivaj* que se coloca em destaque. Nas casas comunais, de formato oblongo, a sua família ocupava, comodamente, um dos espaços laterais e, nas aldeias atuais, em regra, é dele a casa mais ampla e melhor apetrechada. Sem motivos aparentes que não o regalo, entregavam-lhe taquaras ou flechas e outros sinais de reconhecimento, os caçadores estimavam dar-lhe uma parte da caça ou favorecê-lo na partilha da carne cozida, e os chefes de família cuidavam para que fosse o primeiro convidado para beber chicha.

Os Cinta-Larga da Serra Morena, segundo Carmen Junqueira (1984/85: 231), iniciaram em 1981 a extração de borracha, com o objetivo de auferir recursos monetários para adquirir mercadorias de consumo. Em termos quantitativos, os resultados porém não foram significativos. Por outro lado, alguns artigos artesanais são ainda hoje negociados, ocasionalmente, com funcionários da FUNAI ou regionais, igualmente com retorno inexpressivo. De maior monta, todavia, a partir da década de 80, a exploração comercial de madeira e, na área Aripuanã, a “liberação” do garimpo Ouro Preto direcionaram aos Cinta-Larga, de forma tanto heterogênea quanto irregular, uma profusão de mercadorias e uma abundância de porcentagens de ouro e quantias em dinheiro. Destes assuntos, ocupam-se os tópicos seguintes.

O canibal e os outros

Os relatos que nos chegam de “contatos” entre índios e frentes pioneiras creditam a estas não apenas a vontade amistosa, mas principalmente as iniciativas dissuasórias, consubstanciadas por vezes em expedições heróicas de “atração e pacificação”. Àqueles, não mais que um papel secundário e pouco versátil: ora desconfiados ora fascinados, mas sempre selvagens exóticos que, se os conhecermos melhor, mostrar-se-ão amáveis e receptivos.⁵⁹ Os Cinta-Larga oferecem, em vista disso, um caso singular e destoante: foram os índios que de fato pacificaram os

⁵⁹ Basta lembrar o que poderíamos chamar de as pacificações clássicas, e por isto tomadas como paradigmas para a ação indigenista oficial: os Nambikwara em Mato Grosso, os Kaingang no oeste paulista, os Xokleng em Santa Catarina e os Parintintin no rio Madeira amazonense, a primeira realizada pela Comissão Rondon e as demais já pelo SPI - Serviço de Proteção aos Índios, nas primeiras décadas deste século. De acordo com Ribeiro ([1970] 1982: 184-186), o método adotado pelo SPI comprovaria sua eficácia justamente por levar os índios a interpretar os fatos às avessas, convictos de que eram eles que estavam “*amansando os brancos*”. Isto porque, pela primeira vez, teriam a oportunidade de “*proceder segundo as prescrições de sua própria etiqueta, sem sofrer revide*” (grifos meus).

“brancos”, observou o jornalista Mário Chimanovitch (1974a). Ou antes, sob tais circunstâncias, eles desempenharam uma estratégia própria e decisiva ao travar relações pacíficas com garimpeiros, citadinos e funcionários da FUNAI.

O dito “mundo dos brancos”, na verdade, nunca lhes apareceu como uma categoria contínua ou homogênea. Os informantes da área Aripuanã, ainda na década de 1980, tinham uma opinião firme, discernindo entre “seringueiro ruim” e “garimpeiro bom”. Ao que parece, as relações com os Zaryj teriam sido precedidas por um certo inventário ou *survey*, que possibilitou-lhes a classificação das diversas frentes e agências à medida em que delas se aproximavam (seringais, garimpos, estações telegráficas, postos da FUNAI etc.). Um processo de diferenciação, incipiente é verdade, no qual poderíamos entrever o mecanismo determinante de inclusão canibal, de seleção e ordenamento das alteridades sociais, que demarca o campo sócio-político e inflete-se transversalmente nos acontecimentos.

Talvez seja aqui oportuno traçar um panorama etnológico mais amplo, comparando o caso cinta-larga com as descrições de sociedades jê, cujas formas sociais evidenciariam relações simétricas de reciprocidade, governadas por uma lógica dual característica. Os Gavião do Pará, por exemplo, quase nada sabiam da chamada “*ordem nacional*” antes de os primeiros contatos pacíficos ocorrerem - a sociedade brasileira só foi compreendida muito tempo depois e a duras penas (Laraia & Da Matta, 1967).⁶⁰ A hipótese subjacente, mais heurística que propriamente original, é que as

⁶⁰ Na interessante análise sobre a prática da “*mendicância*” pelos Gavião, Da Matta enfoca as distinções entre a perspectiva destes e o que diziam os regionais e realça a lógica de reciprocidade que organiza globalmente aquela sociedade indígena. Na fase inicial do contato o ato de pedir, motivado pelo “*exótico*”, denotava o desconhecimento que os Gavião tinham dos petrechos culturais civilizados. Os regionais, ao comentar que os índios entravam em suas casas para pedir espelhos, roupas, enfeites, quadros etc., explicavam tais fatos pelo “*desejo*” que teriam de se “*civilizarem*” o mais rápido possível, considerando-os por isso de “*boa índole e muito inteligentes*”. Do lado dos índios, todavia, a “*curiosidade e vontade de ser dono de coisas bonitas e bem feitas*” não significava para eles qualquer desejo de “*virarem kupen*”, isto é, civilizados (Da Matta in Laraia & Da Matta, 1967: 128). Logo ficou patente que os índios pediam como um “*mecanismo de sobrevivência*”, após terem fixado residência na cidade de Itupiranga. Tal situação levou os Gavião a perceber que “*nem todos os kupen tinham a mesma coisa e podiam dar aos mesmos presentes*” (ibid.: 129). E, como corolário dessa consciência das diferenças de poder e de riqueza, as expressões de escárnio e desconsideração com os trabalhadores regionais que nada podiam dar. Observa então Da Matta que o índio Gavião “*projetou na sociedade regional a reciprocidade e os valores que sustentavam o seu próprio grupo. Não podia entender como um homem podia ser rico, mas guardar sua riqueza em vez de distribuí-la. Não podia compreender igualmente por que a sociedade regional tendo tanta coisa, só poucos delas desfrutavam. Foi dentro destas bases que conheceram e incorporaram em seu pobre vocabulário as expressões 'Papai Grande', quando falam do Governador ou noutro benfeitor do grupo, ou projetaram nos proprietários regionais as qualidades e bravura e destemor que definiam os seus chefes e líderes, pessoas 'ricas' e poderosas na aldeia*” (ibid.: 129). À medida em que a situação de contato se estruturava, os atos de

relações complementares que conformam tipicamente o dualismo jê induzem a um certo fechamento em si, provocando uma obliteração dos fatores externos em favor dos próprios coadjuvantes internos (Lévi-Strauss, [1956] 1975c: 177). Ao passo que, ao expressar uma perspectiva centrífuga de incorporação cultural (o “*devir Outro*”, na fórmula perspicaz de Viveiros de Castro, 1986), a lógica assimétrica da predação canibal acarretaria a abertura ao exterior e o reconhecimento eficaz das alteridades sociológicas.

Convém notar, por outro lado, que a guerra não se manifestava apenas como um fenômeno extraordinário diante de povos distintos, mas opunha igualmente grupos locais cinta-larga entre si. Um panorama talvez próximo à condição hobbesiana da guerra,⁶¹ o que não é, entretanto, diga-se, um sinônimo de desregramento ou indistinção. Ao contrário, uma determinação suplementar que alcançava justamente os adversários que não os próprios grupos cinta-larga: o canibalismo, traço diacrítico da guerra contra outros. Diferença e ruptura excessivas, enfim, por meio das quais o ato canibal sacramenta a natureza diversa dos inimigos verdadeiros. Em poucas palavras, em termos lógicos, o que se come, ou então quem come, é sempre um outro (Viveiros de Castro, 1986: 695).⁶² E, nesse sentido, o discurso canibal - as acusações ou sua prática, pouco importa - toma-se como um demarcador de fronteiras sociais e políticas. Mas não apenas isto, uma vez que a antropofagia coloca ainda, irremediavelmente, outras dimensões em questão (a cultura e a natureza, os homens e os animais, os vivos e os mortos e, inclusive, os sujeitos e os objetos).

dar e receber adquiriam novos aspectos, sendo interpretados segundo valores diferentes e antagônicos. Se para os Gavião eram ações institucionalizadas, para os nacionais dar e receber eram atos 'voluntários', não obrigatórios, caridade enfim (ibid.: 129-130). Nesse processo de ressignificação do ato de pedir, o *índio pedinte* justifica cabalmente os estereótipos (preguiçoso, desocupado, indolente), e o *ato de dar* “*aparece como a cristalização suprema da superioridade dos brancos*”. Para os índios, “*pedir passou a significar, em pouco tempo, aborrecer*”, provocar mal-estar nos regionais e assim afastá-los. E afinal, para ambos, dar e pedir não se prestavam mais a manter os elos de solidariedade entre os grupos, mas se tornou um mero “*instrumento de agressão*” (ibid.: 130).

⁶¹ Diz Hobbes no *Leviatã* que a natureza da guerra de “*todos contra todos*” não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas na permanente disposição para tal. Assim também os reis e soberanos, por causa de sua “*independência*”, viveriam em atitude de guerra: “*em constante rivalidade, e na situação de gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro*” (Hobbes, 1979: 77).

⁶² A lógica canibal deriva, sobretudo, de um paradoxo evidente, na medida em que o consumo do semelhante (o mesmo) é, em geral, concebido como um exercício de transformá-lo (ou, por inversão do eixo referencial, transformar a si) em algo distinto (um outro). A antropofagia, nestes termos, por definição, corresponderia a uma operação para a produção conceitual de diferenças, um recurso, enfim, de distinção e seleção simbólica de alteridades.

Neste ponto os informantes jamais tergiversaram: com veemência, sustentaram que nunca se comia um outro cinta-larga, porque não comiam os seus “parentes”. Nenhum pudor, todavia, ao narrar as práticas canibais contra vítimas enawene-nawe, zoro ou seringueiros. Exo-canibalismo, por conseguinte, um mecanismo que se aplica exclusivamente ao exterior do *socius*: “fora ele [Cinta-Larga] come”, rememoravam enfáticos. Em caso de homicídio de outros cinta-larga, de maneira categórica, ditavam, uma conduta bem diversa: “quando fala ruim [*akoe sota*, designação para a retórica agressiva, gritada], mata e joga fora”.⁶³

Isto porque, há de se notar, também os assassinatos motivavam expectativas positivas de reciprocidade. Em 1987, por ocasião de uma festa no posto Roosevelt, o *zapivaj* da Serra Morena cobrou dos moradores locais duas espingardas, como pagamento pela morte de um parente (M-1131) algum tempo antes, talvez as mesmas que o próprio tio materno (M-1169) havia cobrado no ano anterior de líderes daquele posto quando os encontrou no distrito de Riozinho. Com efeito, disse-me um informante, a solução diplomática costumeira previa a reparação aos parentes da vítima, com arcos, flechas e colares. Aliás, acrescentou: “pagava-se” da mesma maneira que se “comprava” mulheres em casamento. A equivalência formal entre a indenização por homicídio e o preço-da-noiva, nestes termos, sugere a prevalência de um mesmo mecanismo simbólico, que estabelece a compensação material pela perda, por óbito ou casamento, de um membro do grupo. Como corolário, a falta de reciprocidade aciona a retaliação então inevitável, num caso, a vingança pelo morto, noutro, o resgate da filha ou irmã.

Entrementes, é sempre da perspectiva do canibal que se determina os inimigos, objetivando-os necessariamente, e assim se engendram as unidades sociológicas, ao mesmo tempo diversas e exteriores. O que permite divisar, através de um contraste com o fundo antropofágico, os contornos de uma sociabilidade interna, ainda que sob a

⁶³ Para os Bimim-Kuskusmin da Nova Guiné, os grupos étnicos reconhecidos estão categorizados em quatro zonas concêntricas, que se definem, entre outros critérios, por etiquetas antropofágicas: os *kunum fen*, os homens verdadeiros; os *kunum kaptiip*, os homens humanos; os *kaptiip*, as criaturas humanas; e os *samaar kunum kaptiip*, os seres humano-animais. Os Bimim-Kuskusmin sustentam que todos estes praticam, mais intensamente quanto mais distantes, um canibalismo *tout court*, não mediatizado por regras sociais e rituais. Frente a esse gradiente canibal, os chamados humano-animais, incestuosos contumazes e homicidas desregrados que se alimentam apenas de carne humana crua, figurariam como uma antítese plena da humanidade assumida pelos Bimim-Kuskusmin (Poole, 1983). Da mesma maneira que entre os Gimi, também na Nova Guiné, a antropofagia discriminaria uma certa ordem social (e cultural), com especial atenção, no caso, às relações entre homens e mulheres, um tema central dos ritos antropofágicos que manipulam e comutam princípios, símbolos e identidades sexuais (Gillison, 1983).

expressão de relações genéricas de parentesco, tais como as que governam as divisões patronímicas (que descrevi no último tópico do capítulo 2). Exposta nestes termos, tal etnografia definitivamente recusa quaisquer leituras funcionalistas ingênuas que, ao conceptualizar as sociedades como totalidades discretas, homogêneas e coesas, as tomam naturalmente como coisas substantivas, de uma realidade quase material. O que temos aqui, ao contrário, são fronteiras sociais, instáveis e precárias, que surgem fundamentalmente da aplicação de uma regra alimentar.⁶⁴ Sendo assim, as identidades étnicas e as subjetividades alheias, atribuídas ao ambiente em relação ao qual o sistema antropofágico global se diferencia, nos termos em que Luhmann advogou os sistemas auto-referentes e a *autopoiesis*, não podem ser mais que espectros ou perturbações que o sistema seleciona e processa através de suas próprias operações internas.

Além dos Surui, dos Zoro, Rikbaktsa, Enawene-Nawe e Nambikwara, contra os quais guerrearam até muito recentemente (ver mapa abaixo), os Cinta-Larga vieram a enfrentar vários segmentos da sociedade brasileira que, a partir do início do século XX, passaram a adentrar a região das bacias do alto Aripuanã e alto Roosevelt. Narrando os confrontos com os valentes Nambikwara, ao sul, um informante assinalou que, nas proximidades de Vilhena, os Cinta-Larga avistaram então um boi, conheceram os *dabe* (os instrumentos de metal) e se encontraram, afinal, com os Zaryj - ou Bokop,⁶⁵ os civilizados. Decerto, grupos mais ao norte já se haviam confrontado com as frentes extrativistas, embora sem conseqüências conhecidas. Os fatos agora tomariam outras proporções: a atenção dos Cinta-Larga prende-se doravante a este inimigo inesperado, portador das ferramentas que então passaram a ambicionar.⁶⁶ E assim *dabe kala* (*kala*, que se traduz por “desejo”, “paixão” ou “necessidade”, em contextos específicos), que

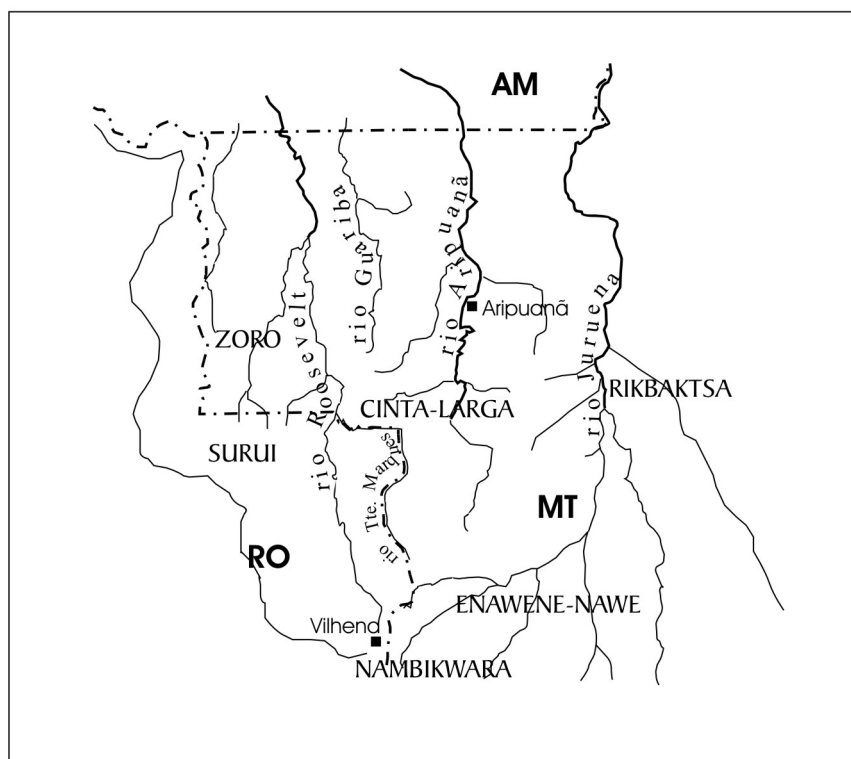
⁶⁴ Também a partir de uma lógica canibal, os Yanomam sustentam um esquema de distinções sociológicas que, a despeito de sua maior sofisticação, poderia se prestar a uma comparação interessante. Segundo Bruce Albert (1988), uma dupla metáfora canibal, ao mesmo tempo predação ontológica e devoração biológica, “*estrutura um espaço político-ontológico global, de onde se deduz a mônada local como paradigma da identidade e da humanidade*”. Em resumo, a “*sociedade*” yanomam tem como fundamento um sistema de interpretação das mortes e tratamento ritual dos cadáveres que organiza as relações entre as esferas concêntricas de alteridade social (grupo local, aliados, inimigos próximos, inimigos virtuais e inimigos desconhecidos).

⁶⁵ A expressão *bokop sirik*, a “pele do civilizado”, serve para designar as nossas roupas. Por contração, após popularizar-se o seu uso, *bokop* refere-se agora apenas às roupas.

⁶⁶ Na área Aripuanã, M-1014 contou-me que ainda alcançara, na infância, o seu pai utilizando o machado de pedra. A partir daí (fins dos anos 1950), porém, generalizou-se o uso de instrumentos de metal, obtidos em expedições guerreiras contra seringueiros, garimpeiros, caçadores de peles etc.

designa a vontade de possuir os poderosos artefatos, será um dos principais fatores de mobilização para as sucessivas expedições contra colocações de seringueiros e acampamentos de garimpeiros. E adiante motivará, intensamente, as tentativas de forjar relações amistosas com os Zaryj, que possibilitariam trocas mais regulares com as “frentes pioneiras”.

MAPA
Localização dos povos indígenas



Para a violência ou para essas outras iniciativas, portanto, os Cinta-Larga tinham suas próprias razões, derivadas de valores e interesses que, dados culturalmente, orientavam as suas decisões, condutas e ações. Comentando os fatos melanésios, Marshall Sahlins (1992: 8-10) lamentou que os motivos intrínsecos a cada sociedade não fossem levados a sério pela tradição historiográfica (e indigenista com certeza, no caso brasileiro) pois esta não percebia nos “*nativos*” senão o papel de vítimas passivas do processo de expansão do capitalismo ocidental. No que se segue, procuro explorar com afincos essa perspectiva metodológica: sem recusar a lógica de dominação que governa a expansão capitalista, mas evitando tanto quanto possível

sua reificação analítica, considero pertinente examinar como os Cinta-Larga conduziram e integraram a experiência histórica do contato com as frentes de expansão da sociedade brasileira, em *“algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo: seu próprio sistema de mundo”* (Sahlins, op. cit.: 10).

Uma primeira pergunta então, do ponto de vista nativo: quem são estes Zaryj, de onde provieram? Observou Carmen Junqueira (1981: 55-56) que, para os moradores do posto Serra Morena, os verdadeiros inimigos eram os Cinta-Larga que habitavam na região do rio Tenente Marques. E, nesse sentido, os seringueiros teriam sido apenas um *“acidente histórico”*. Todavia, parece indispensável verificar como tal *“acidente”* foi pensado e em que termos foi por eles incorporado em tal categorização? Vejamos, preliminarmente, como tratam dessas questões em sua mitologia.

Referi no capítulo anterior ao mito de origem dos primeiros homens, cuja subsequente dispersão formou os povos indígenas atuais (Surui, Cinta-Larga, Nambikwara, Zoro etc.). Também os civilizados, ao que parece, foram criados por obra do demiurgo Gora, embora sejam obscuras as circunstâncias em que isto se passou. Após gerar seu filho na pedra, o primeiro Gora retirou-se do mundo terrestre:

“Quando ele foi embora, Ngurá foi passear outro mundo. Não sei que ele fez branco já. Talvez que ele fez branco pra lá... Ngurá fez branco longe, onde foi passear. Não sei como que fez isto” (Pichuvy, op. cit.: 18).

A versão que recolhi, no entanto, adotando uma nítida posição monogenista, confere à humanidade uma origem única. Ao adquirir paulatinamente os petrechos culturais e passar por várias vicissitudes, os homens se diferenciaram nos diversos povos hoje conhecidos. Tentando capturar o jacu, Gora havia criado as frutas silvestres; já as *“sementes de comida”* foram obtidas de maneiras variadas. A primeira roça de milho, por exemplo, foi plantada por Alia, o bicho-preguiça, que assim se tornou o primeiro *zapivaj* (conforme discuti acima). O milho pertencia a Gojã (trovão, um avatar de Gora), mas Alia enganou-o escondendo um caroço sob sua unha. Também de Gojã, o pássaro Orobip (juruva ou udu, designações comuns às aves coraciiformes da família dos momotídeos) roubou-lhe o fogo.

“O fogo era de Gojã. Só ele estava com coisas nossas: tinha fogo, tinha milho. A gente não tinha comida. Não comia, apenas fruta de pau, apenas cará... Não tem nada, só fica com fome. Quando não tinha fogo, assava carne no sol, punha carne assim, bem cortadinha: está assada, comia. Tinha arco, tinha flecha, só não tinha faca. Era difícil fazer flecha. Se matava cotia, fazia faca do dente para fazer ponta de flecha” (ver *“Textos míticos”*, em apêndice).

Naquele tempo, quando ainda Gora morava com os homens, todos numa grande casa comunal, criticaram-no porque engravidara uma moça. Zangado, ele transformou a maloca numa montanha de pedra e aprisionou os humanos.⁶⁷ Entristecido, o demiurgo pediu às araras que abrissem um buraco na pedra. Numa das versões, que neste ponto coincide com a versão zoro do mesmo mito (Lovold, 1987), diz-se que por este buraco saíram os representantes dos povos indígenas que habitam a região e, junto deles, os civilizados. Parte da humanidade não conseguiu sair, todavia, restando ali prisioneira, porque a mulher grávida, ao tentar passar pela abertura, obstruiu-a. Dentro da rocha, ainda hoje, dizem que os homens continuam a tocar suas clarinetas e a compor ofensas ao demiurgo ("Deus é ruim", entoam eles). Nesta passagem mítica, como destacou Lovold (op. cit.: 437-439), ao nascimento biológico dos seres humanos, que a gestante simboliza, opõe-se a constituição social dos povos que emergem da maloca de pedra - uma distinção categorial, nestes termos, entre o indivíduo e a classe.

O mundo e os homens, em todo caso, vão pouco a pouco chegando às suas formas atuais. As várias versões do mito chamam a atenção para a familiaridade, nos primórdios, entre índios e civilizados. Contudo, a distinção sociológica, tema do episódio do encarceramento na maloca de pedra, não parece suficiente para consignar nem a desigualdade política nem a diversidade cultural entre uns e outros. A dissociação entre nós e eles, uma questão complexa à qual o pensamento mítico não se furtou, decorre de um acontecimento posterior à apropriação dos utensílios de metal pelos civilizados:

"Aí Gora sumiu. Fez o machado [do bico do pica-pau], fez o facão, fez de tudo, aí já sumiu. Depois apareceu de novo. Chegou assim: 'Quem vai ficar civilizado? Quem vai ficar sabido? Quem vai ficar civilizado pode chegar aqui'.

Aí tirou a pica [o pênis] assim: 'Pode chegar chupando minha pica assim'. Aí a gente [os Cinta-Larga] não chupou. É por isso que nós ficamos índios mesmo. 'Quem é civilizado pode chupar minha pica'. Eles foram lá, chuparam e pronto.

[Nós] só comer aquele [fruto de] jatobá, madea [na língua cinta-larga]. Por isso que nós só comemos aquele ali. Gora tirou da pica assim, aí pôs sebo [esperma] assim no jatobá. Aí nós comemos jatobá, por isso que nós fazemos flecha, a mulher faz cesto... Nós não chupamos, por isso ele [Gora] pôs assim: 'Ah, vou fazer assim mesmo'. Ele pôs no jatobá e nós comemos, porque nós não chupamos. Nós comemos esse aí, ficamos fazendo flecha, fazendo arco, a mulher faz rede, a mulher faz colar, faz tudo. [O homem] faz trançado de cabelo de caitetu na flecha. Aí depois Gora sumiu. Aí [o mundo] ficou pronto já.

⁶⁷ Para os Cinta-Larga da área Aripuanã, a montanha de pedra mítica corresponde às formações rochosas existentes nas cabeceiras do rio Branco, afluente da margem esquerda do Aripuanã, um local que denominam, por isso, Pamapokopa, "onde nós ficamos presos".

Por isso que civilizado faz muito, faz negócio tudo, faz espingarda, faz tudo, é sabido. Depois nós gente [os Cinta-Larga] sumimos tudo de novo. Aí civilizado apareceu de novo. O pai do mundo do civilizado, os índios chegaram assim, eles pensaram que era pavo [ser malévolo], então mataram. Mataram o pai, que é quem nasceu primeiro do civilizado. Como é que [os civilizados] chamam? É, Adão. Os índios mataram [Adão], aí os civilizados sumiram. A gente também sumiu. Já estávamos bravos, já. Aí pronto. Depois, faz muitos anos, os civilizados apareceram de novo, já foi com cidade, tudo” (ver mito em apêndice).

Este episódio mítico, insólito por seu enredo e seus argumentos, situa os civilizados numa posição duplamente ambígua: de um lado, porque são detentores de bens valiosos e ambicionados, mas desdenhados em razão da perversão sexual (felação) que exibiram para obtê-los; de outro, opostos por uma relação hostil devido ao assassinato acidental do seu ancestral, porquanto um ato involuntário. Introduzidos por meio desse duplo registro na mitologia cinta-larga, os Zaryj encontram-se entre alternativas polares, extremadas: ou a predação atual, na qual a condição é a violência, ou a troca potencial, cujos signos serão evidentemente os utensílios de metal. No primeiro caso, objetivados enquanto vítimas ou presas alimentares da operação canibal; no segundo, definidos a partir de seus atributos materiais, desde o machado dos tempos antigos ao *toyota* da atualidade, produtos que representam uma metabolização da substância divina, o esperma que os civilizados ingeriram na condição simbólica de “mulheres” de Gora (Dal Poz, 1991: 311-312).

Em suma, no mito de origem dos homens aqui evocado, aparecem tanto as diferenciações sociais, conformadas pelas divisões patronímicas, como as distinções étnicas e culturais que caracterizam os vários povos subtraídos à maloca de pedra. Essa descrição etiológica da sociedade cinta-larga e seus arredores, entretanto, não se faz sem uma inscrição em um quadro mais abrangente, uma ordem cosmológica. Os homens, como vimos, derivam totemicamente de espécies vegetais. Gora, por sua vez, um protótipo dos seres divinos, está relacionado ao reino mineral: o primeiro Gora tomou a pedra por mulher para fazer o segundo Gora e, deste modo, garantiu-lhe a imortalidade, uma propriedade do ventre pétreo (Pichuvy, op. cit.: 17-20).

O reino animal, por sua vez, remeteria precisamente ao exterior da sociedade e, em particular, ao próprio campo dos inimigos. Ainda nos tempos míticos, os animais foram criados para alimentar os homens, a partir de uma série de metamorfoses impostas a uma parte da humanidade original. O demiurgo convertera homens em espécies animais, para prover uma criança que desejava “comer carne”. Numa outra passagem, irritado com a ingratidão dos homens, Mepoxi, o “dono-dos-rios”, fez deles

peixes para comer (Pichuvy, op. cit.: 25-26). E Bebeti, o “dono-dos-porcos”, assim castigou caçadores, que mataram uma grande quantidade de animais mas negaram carne ao irmão azarado, transformando-os em queixadas.

O tema da animalização, devo insistir, surge enquanto uma solução para as situações de ausência ou recusa de reciprocidade, segundo um princípio de equivalência simbólica entre comestibilidade e hostilidade ou, em outros termos, entre a caça e a guerra. Destarte, os inimigos são distinguidos por uma relação alimentar, a predação canibal, e com isto consignados simbolicamente ao domínio da animalidade. Nas festas guerreiras, que são uma espécie de ilustração ritual dessa assertiva, os cantores jamais pronunciavam o etnônimo dos adversários, indicando-os tão-somente como animais a caçar. Isto faz da caça uma nítida metáfora para a guerra, um espaço transitivo no qual os inimigos são colocados em relação: a guerra é caça, e os inimigos estão ali na posição de animais. Temos aqui, outra vez, um código alimentar, uma chave de leitura para a distinção crucial entre a sociedade cinta-larga e seus exteriores.

Paradoxalmente, a violência e a predação, que têm nos animais seus mediadores simbólicos, aparecem sempre deslocadas ou refratadas para fora da sociedade. Imagens sugestivas dessa operação encontram-se em vários campos da vida social. Assim, numa estratégia de similitude, os caçadores identificam-se às suas presas arremedando-as, fazendo uso de remédios, substituindo-as nos sonhos ou, apenas, adotando condutas miméticas. E nos banquetes antropofágicos são os próprios comedores de carne humana que ritualmente personificam urubus.⁶⁸

Devo ainda notar que, para os Cinta-Larga, os inimigos assumem aparentemente um estatuto ambíguo, ora qualificados como animais, ora identificados a espíritos malévolos *pavo*.⁶⁹ Prova dessa correlação, ao menor indício de que haja guerreiros inimigos rondando a aldeia ou ameaçando a comunidade, proliferam os casos e os sintomas de pessoas que avistaram “assombrações”. De modo que, ora seres naturais ora entes sobrenaturais, quer sejam objetos ou sujeitos da violência, a

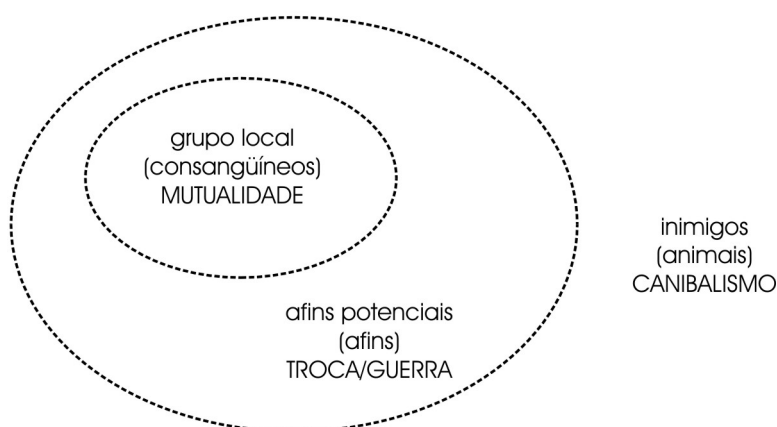
⁶⁸ A associação entre os comensais do banquete antropofágico e os notórios comedores do podre talvez encontre explicação na seguinte lógica reflexiva: se afinal a vítima “não é bicho, é gente”, segundo me disse um informante, então quem vai comê-la não o é - daí a necessidade de figurarem como urubus (Dal Poz, 1991: 276).

⁶⁹ *Pavo* é uma classe de seres ou espíritos perigosos que vivem na floresta. Foram criados pelo demiurgo Gora para impedir que os humanos o seguissem quando se retirou do mundo terrestre. Os Cinta-Larga temem encontrá-los quando estão sós, seja na floresta ou em casa, pois quem os avista adoece e pode morrer.

figura do inimigo desdobra-se, oscilando entre extremos: presa ou caçador, vítima ou canibal, é uma relação necessária, uma exigência lógica do sistema.

De uma perspectiva sociológica, então, seria possível esboçar um modelo concêntrico organizado pela relação de predação (Viveiros de Castro, 1993; Dal Poz, 1993). À distância máxima, determinados rigorosamente pelo canibalismo, os inimigos são percebidos como exteriores ao *socius*; seu paradigma é a animalidade. No interior do círculo, os membros do grupo local vivem sob uma ideologia consangüinizante e incorporadora, sustentada pelas trocas mútuas. E entre uns e outros, na zona média, os “potencialmente afins”, aqueles eventuais participantes de uma rede de trocas (e por isso interditados ao desígnio antropofágico), embora adversários em diferentes níveis.⁷⁰

MODELO SOCIOLÓGICO DA PREDACÃO



⁷⁰ Os Yanomam, ao interpretar as relações com os “brancos”, fizeram-no por meio de uma teoria de agressões e predação, sua versão da lógica canibal que rege as relações entre as diferentes esferas de alteridade social (ver nota acima). Através dessa chave dominante, associaram os “brancos” aos objetos manufaturados e às epidemias (Albert, 1988: 93): “As epidemias (*shawara*) foram espontaneamente referidas a poderes patogênicos que não diferem senão em intensidade daqueles que eram habitualmente imputados às diferentes figuras da alteridade social e ontológica. Elas serviram assim de fio condutor para a identificação dos ‘brancos’ e de seus bens, dispostos de imediato respectivamente na classe de agentes etiológicos e de objetos patogênicos. As modalidades dessa caracterização variaram, a cada fase do contato, em função das informações disponíveis sobre o processo de contaminação. Os estágios sucessivos dessas representações das ligações entre epidemias, objetos manufaturados e ‘brancos’ formam um sistema de transformações que explora sistematicamente as configurações permitidas pela teoria etiológica yanomam”.

Numa metáfora, a predação trabalharia como uma força gravitacional invertida, que se opõe e, ao mesmo tempo, engloba hierarquicamente a consangüinidade e a reciprocidade. É sob esta lógica canibal portanto, como se verá, que os civilizados serão abordados e incorporados pela sociedade cinta-larga.

Da selva ao mercado

Uma das primeiras notícias sobre os Cinta-Larga diz respeito aos conflitos com a empresa extrativista, ao norte do seu atual território. Em outubro de 1927 um bando de seringueiros chefiado por Júlio Torres, a serviço do peruano Alejandro Lopes, seringalista que então dominava o rio Aripuanã com seu “barracão” instalado no salto de Dardanellos (atual sede do município de Aripuanã), massacrou toda uma aldeia de índios então chamados de “Iamé” - os Cinta-Larga, não há dúvida, pois o vocábulo *jamên* é uma forma de tratamento usual entre eles.⁷¹

Nas décadas de 1950 e 1960 um extenso noticiário, destacando particularmente os indícios de práticas antropofágicas, registrou as investidas dos Cinta-Larga a feitorias de seringueiros, comboios de garimpeiros e povoados que cresceram ao redor das estações telegráficas construídas pela Comissão Rondon.⁷² No trecho entre Vilhena e Pimenta Bueno, no atual Estado de Rondônia, os conflitos aguçavam-se em parte porque alguns grupos cinta-larga, migrando para o sul e desalojando os Nambikwara remanescentes, haviam ocupado as cabeceiras dos rios Roosevelt e Tenente Marques. Em dezembro de 1959 os então alcunhados “Cinturão Largo” desfecharam um ataque

⁷¹ Sob as ordens de *dom* Alejandro Lopes bandos armados dizimaram sistematicamente os grupos indígenas que resistiam à ocupação de seus territórios pela frente extrativista da borracha. Alguns destes fatos chegaram a ser denunciados à Inspetoria do SPI, sediada em Manaus, a exemplo desse massacre dos “Iamé” em 1927 nas proximidades do Riozinho, acima da Cachoeira Passa Se Podes no alto Aripuanã, quando foram barbaramente mortos dezenas de pessoas. Da carnificina não foram poupadas nem mulheres nem crianças. O inspetor do SPI Bento Martins de Lemos procedeu a um inquérito, com poucos resultados: *“Ha referencias sobre essa barbara sangueira que enche de indignação e de horror, entre estas a do espotejamento de criancinhas, que, jogadas para o alto, eram aparadas e trespassadas pelos terçados afiados dos deshumanos matadores, e tambem a morte de uma india em estado interessante, a quem rasgaram o ventre para matar o filho”* (SPI - Inspetoria do Amazonas e Acre, 1929: 181).

⁷² A linha telegráfica de Cuiabá a Santo Antônio do Madeira, construída pela Comissão Rondon, entrou em funcionamento pleno a partir de 1915. Os primeiros contatos, nem sempre pacíficos, entre os índios que viviam na região noroeste do então extenso Estado de Mato Grosso e elementos da sociedade nacional aconteceram em torno das estações telegráficas de Vilhena, Barão de Melgaço e Pimenta Bueno. A despeito da máxima rondoniana, tal empreendimento provocou profundas alterações nos quadros da população indígena e vários grupos se extinguiram em poucos anos. Desbravada a região pelos militares brasileiros, logo a seguir ali se instalaram seringais e, nas proximidades das estações, surgiram os primeiros núcleos urbanos (Lévi-Strauss, 1955).

ao acampamento João de Deus, a dez quilômetros de José Bonifácio (antiga estação telegráfica Três Buritis, entre Vilhena e Pimenta Bueno, agora operada pelo Departamento de Correios e Telégrafos) e flecharam um rapaz nambikwara, filho do guarda-fio José Pedroso. O pai e cinco outros companheiros da mesma etnia, que prestavam serviços na linha telegráfica, observaram dissimuladamente os Cinta-Larga reunidos em torno do cadáver, cerca de cento e cinqüenta entre homens, mulheres e crianças. A antropofagia, noticiada com estardalhaço pelos jornais do sul do país, foi motivo de forte controvérsia (Azevedo Júnior, 1960). Pouco mais de um ano depois os Cinta-Larga voltaram a atacar a estação José Bonifácio, incendiando as suas instalações.

Ao sul e a leste o território indígena vinha sofrendo uma pressão crescente de firmas seringalistas e empresas de mineração, situação que se agravou com a inauguração em 1961 da estrada BR-364 (Cuiabá - Porto Velho). Hostis aos invasores, os Cinta-Larga representavam um forte empecilho à expansão desses empreendimentos, principalmente na região dos afluentes do Juruena e do Aripuanã. A firma Arruda & Junqueira e outras que ali atuavam, então, organizaram expedições destinadas a "limpar a área", que assaltaram e destruíram várias aldeias cinta-larga (Dornstauder, 1975). Destas expedições de extermínio, ficou internacionalmente conhecida a que ocorreu em 1963, o chamado "Massacre do Paralelo 11", às margens do rio Aripuanã.⁷³

Em fevereiro de 1965, todavia, uma visita dos Cinta-Larga surpreendeu os moradores da vila de Vilhena (RO): desarmados, cerca de sessenta índios acamparam nos arredores da antiga estação telegráfica, trocaram presentes e assistiram a uma partida de futebol. Em maio de 1966, no entanto, uma nova visita à antiga estação degenerou em mal-entendido e violência (Bucair, 1966). Um disparo acidental de espingarda provocou uma resposta imediata dos Cinta-Larga, que flecharam mortalmente um trabalhador e seu cachorro.

⁷³ Uma descrição preliminar dos fatos que envolveram o chamado Massacre do Paralelo 11 apresentei em Dal Poz, 1994. A volumosa documentação sobre o caso, incluindo o processo judicial que condenou apenas um dos acusados, entretanto, exigiria um comentário mais extenso (cf. Salgado, 1966). Dentre as questões a considerar, a acirrada disputa política entre os partidos PSD e UDN, visto que a repercussão jornalística do massacre no estado de Mato Grosso, meses antes do pleito a governador, provocou a desistência de um dos candidatos mais cotados, Hélio Palma de Arruda, ex-prefeito da capital, que pertencia a uma das famílias acusadas.

Entrementes, os garimpeiros acorriam às centenas, vasculhando a região atrás de diamante, ouro e cassiterita e amiudando dramaticamente as refregas. Em maio de 1968, uma turma de sete pesquisadores, contratados pelo seringalista José Milton de Andrade Rios, foi cercada por um grande número de guerreiros cinta-larga nas imediações do rio Roosevelt. Os garimpeiros, fortemente armados, mataram dez índios e perderam apenas um mateiro (Fiuza, 1968; Estado de São Paulo, 1968). No mesmo mês, a oeste, os Cinta-Larga atacaram o acampamento de Raul Moreda ("Raul Espanhol", afamado empreiteiro de garimpo), às margens do rio Aripuanã.⁷⁴ Os Cinta-Larga carregaram ferramentas, utensílios, roupas e mercadorias, e jogaram nas águas do rio as espingardas que encontraram (Moreda, 1968).

A despeito dos embates em vários pontos do seu território,⁷⁵ alguns grupos Cinta-Larga, curiosamente, ensaiavam outras alternativas amistosas. Um idêntico pretexto agitava essas tentativas, o desejo inalterado de adquirir instrumentos de metal. Ilustrativa, nesse sentido, foi a visita que, em fins de julho de 1968, trinta homens, mulheres e crianças fizeram à gleba Colambra, na rodovia BR-364, a três quilômetros de Marco Rondon. Desarmados, brincalhões e interessados em alimentos, pegaram roupas, panelas, colheres, facas, machado e facão, retribuindo-os com cocares. Incompreendidos em suas intenções, todavia, foram afugentados a tiros. Voltaram então poucos dias depois, cercaram o local e flecharam um caminhão (Peret, 1968). E novamente em outubro do mesmo ano, oitenta deles, "*sem arcos e flechas*", chegaram na casa de um agricultor nas proximidades de Vilhena (Albuquerque, 1968).

E afinal em dezembro de 1968, um grupo cinta-larga confraternizou com garimpeiros no rio Roosevelt. Nos meses seguintes novas visitas aconteceriam. Desde os primeiros encontros, o comportamento adotado pelos Cinta-Larga sinaliza algumas constantes, configurando um certo padrão de sociabilidade. Os garimpeiros solicitaram

⁷⁴ O acampamento de Raul Espanhol estava nas proximidades do Campo 21, uma pista de pouso ao sul do atual posto Serra Morena, aberta em 1966 pela prefeitura municipal de Aripuanã para servir de ponto de apoio à construção da estrada Vilhena - Aripuanã (AR-1).

⁷⁵ Destaco um fato, entre outros, que permite entrever a lógica da guerra em curso. Contou-me o padre Ângelo Spadari, um salesiano que assistia os fiéis na região, que alguns guerreiros cinta-larga foram rechaçados a tiros provavelmente em 1967, quando atacaram seringueiros às margens do igarapé Barão de Melgaço. Talvez seja este o mesmo fato que me foi narrado pelos Cinta-Larga do Roosevelt, ocasião em que morreram homens *mam* e *kakin*. Quando seus parentes voltaram ao local para procurá-los, encontraram três casas de paxiúba fechadas e um largo jirau onde os corpos dos índios foram assados pelos seringueiros. Retornaram daí à sua aldeia, convictos de que os Zaryj eram também canibais - só muito depois, quando os conheceram melhor, puderam concluir que a carne dos parentes teria sido atirada aos cães (Pichuvy, 1988: 110).

à FUNAI⁷⁶ que enviasse funcionários com presentes para os índios, reclamando que estes levavam “*sem pedir*” as ferramentas que encontravam no garimpo. Um outro comunicado sobre o evento diz que saíram “*mais de dez índios Cintas Largas com mulheres e crianças [...] comeram farinha e bolacha e fizeram demonstrações amistosas*” (Meirelles, 1969). E a nota pitoresca, repetida aos jornalistas pelos sertanistas da FUNAI, foi que os Cinta-Larga resolveram “*improvisar*” uma dança no local, uma forma de “*agradecimento*” pelos objetos que apanhavam.

As “demonstrações” que endereçavam aos garimpeiros (que incluíam a oferta de espigas de milho, amendoim e colares), e que marcarão os primeiros contatos pacíficos de cada um dos grupos locais, devem ser vistas propriamente como expressões rituais, através das quais os guerreiros induziam uma ressignificação das relações com os antigos inimigos. Uma etiqueta culturalmente ordenada: quando dois grupos se encontravam, eles evitavam exhibir suas armas e, como gestos costumeiros, os homens falavam cerimoniosamente, trocavam comida e presentes e dançavam. E, se fosse o caso, combinavam casamentos, fazendo da troca de mulheres uma “dobradiça” entre a guerra e a paz, de modo a articular os grupos de maneira mais duradoura (Junqueira, 1981: 55). Foi exatamente nesses termos que os Cinta-Larga buscaram uma aliança com segmentos da sociedade regional, com base em um conjunto de premissas e de interesses culturalmente definidos - e aqui o móvel principal, convém advertir, ultrapassa a simples utilidade imediata das ferramentas, já que a expressão *dabe kala* (o desejo de ferramentas) alcança-as sobretudo por seu valor de prestígio⁷⁷ no interior daquela sociedade.

Retomemos porém o curso dos acontecimentos. Pensando tratar-se da mesma etnia que já freqüentava o posto Sete de Setembro (esta, depois denominada Surui), a FUNAI procurou afastar os garimpeiros e instalou no local o subposto Roosevelt, aproveitando a curta pista de pouso e os barracões construídos pelos garimpeiros. Em fins de 1971, porém, os Cinta-Larga romperam as relações amistosas e mataram os dois funcionários da FUNAI que ali se encontravam, o chefe do subposto e ex-jornalista

⁷⁶ Criada em 1967, em substituição ao combatido Serviço de Proteção aos Índios - SPI, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ensejou então um impulso renovado às operações de “atração e pacificação” em toda a chamada Amazônia Legal, no bojo de uma ampla política de “integração nacional” que a ditadura militar consolidava na região.

⁷⁷ A categoria “valor de prestígio” foi sugerida por Sahlins (1992), ao mostrar como os mercadores no Pacífico foram forçados a orientar seus negócios levando em conta as demandas locais, uma vez que precisavam oferecer produtos aceitáveis aos olhos dos nativos.

Possidônio Bastos e o rádio-telegrafista Acrísio Lima, e incendiaram as instalações (Jornal do Brasil, 1971). Segundo a versão relatada por Pichuvy (1988: 106-108), a causa do assalto foram as mortes que ocorreram no seio do seu povo, atribuídas a um garimpeiro que comparecera à festa na aldeia e, impedido de “*namorar*” uma das índias, teria passado veneno no pilão de fazer chicha. Os sobreviventes desejavam vingança e atacaram o acampamento onde a FUNAI se instalara recentemente.

Temos notícia que a mortalidade estaria relacionada a uma virulenta epidemia de gripe que contaminou a população de várias aldeias (Chiappino, 1975: 9). Na ótica dos Cinta-Larga, todavia, o uso de veneno, uma técnica sorrateira para eliminar desafetos, seria a explicação mais plausível para uma doença tão letal, até então completamente desconhecida.⁷⁸ Concluíram, decerto, que o estrangeiro contrariado teria se utilizado de alguma substância tóxica, envenenando a chicha que todos beberam na festa. O certo é que a gripe causou uma enorme depopulação, consumindo aldeias inteiras. Sentindo-se traídos pelos Zaryj, os Cinta-Larga de pronto se voltaram contra o posto da FUNAI.

A tensão permaneceu ainda durante alguns meses: um sertanista da FUNAI, que comandava os esforços para a retomada dos contatos no Roosevelt, foi levemente ferido a tiros com as armas que os índios haviam roubado do armazém. Na versão divulgada pelo órgão indigenista, que omitia completamente a contaminação e a mortandade em curso, o massacre foi interpretado como uma revolta dos índios por causa da invasão do seu território por colonizadoras e aventureiros (Correio do Povo, 1972).

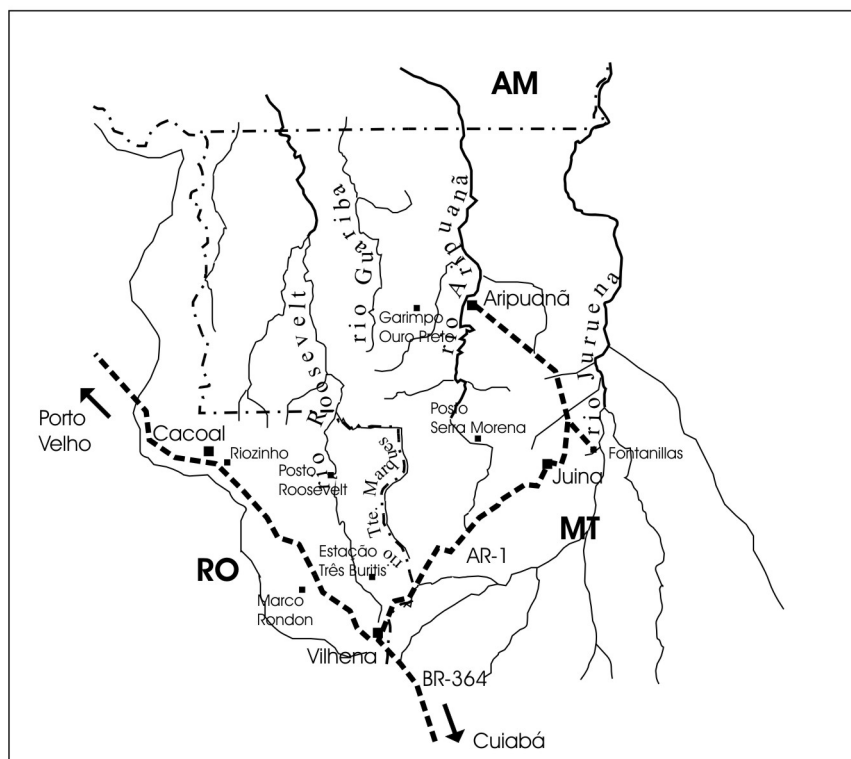
Enquanto os Mamderyj e seus aliados, às margens do Roosevelt, aproximavam-se dos garimpeiros, os Kabanyj no rio Aripuanã, zona leste do território indígena, tudo fizeram para desalojar os garimpos que ocupavam a Serra Morena e redondezas.⁷⁹ O técnico em prospecção Tibor Paal, um húngaro naturalizado que conheci em Aripuanã, na primeira etapa da pesquisa de campo, gerenciava então os garimpeiros que extraíam diamante no leito do rio. Em agosto de 1970 o italiano Emílio Locatelli, interessado em conhecer os indígenas brasileiros, foi levado pelo prefeito Amaury

⁷⁸ Muitas acusações de homicídio, particularmente no caso de mortes ou males que possam ser imputados à ingestão de comida envenenada, partem da suspeita de que um adversário ou até a esposa utilizaram-se de alguma substância mortífera (resinas vegetais).

⁷⁹ Em 1967 o seringalista Antônio Junqueira mandou preparar uma pista de pouso a oito quilômetros do rio Aripuanã, mas depois a abandonou e construiu uma outra às margens do Aripuanã (é esta que depois serviu ao posto da FUNAI na Serra Morena).

Furquim à Serra Morena e daí, seguindo as trilhas indígenas, chegou à aldeia do rio Vermelho, onde foi trucidado e devorado. Um delegado de polícia foi conduzido à região, em outubro, para investigar o desaparecimento do italiano, mas encontrou a aldeia deserta (Folha de São Paulo, 1971). Os Kabanyj que aí moravam logo reagiram à ousadia dos invasores e, em meados daquele mês, desfecharam um “ataque geral” ao acampamento da Serra Morena, obrigando o gerente Paal e demais garimpeiros a se retirarem apressadamente, a remo, para a vila de Aripuanã.⁸⁰

MAPA
Localidades e estradas



Após inúmeras escaramuças, finalmente, em julho de 1971, a FUNAI, com a ajuda da Polícia Militar, tomou a pista de pouso e ordenou a retirada dos garimpeiros da Serra Morena. Naquelas condições, entretanto, a desconfiança mútua dificultava o chamado trabalho de “atração”. Mais de um ano a situação permaneceu inalterada: retribuindo os brindes expostos pela FUNAI nos tapiris, os Cinta-Larga deixavam

⁸⁰ Ver Chapelle (1979: 81-84) para uma outra versão destes fatos.

colares, cintas, cocares e flechas. Em dezembro de 1972, ocorreu a primeira visita ao posto: um grupo formado por sete rapazes, uma moça e uma criança encontrou-se com alguns funcionários, a duzentos metros da pista de pouso. E mais uma vez, a fala, a dança, a comida e os presentes compuseram os gestos do encontro.

Estes Kabanyj, que depois foram morar no posto Serra Morena, relataram que um cinta-larga do Roosevelt e um makurap foram chamá-los na sua aldeia, situada a mais de sessenta quilômetros na região do igarapé Amarelo, afluente da margem esquerda do Aripuanã. Havia lá muitas malocas e uma população numerosa. Como consequência talvez dessa “embaixada”, em fins de janeiro do ano seguinte um grupo maior, com sete homens, onze mulheres e seis crianças, chegou desarmado ao posto, onde recebeu panelas, calções, canecos, facas e facões - “*dão preferência ferramentas*”, destacou na ocasião o chefe de posto pelo rádio. Os Cinta-Larga partilharam da comida e propuseram o casamento de uma mulher idosa e de outra adolescente com dois funcionários-intérpretes.

Para as relações pacíficas com os Zaryj, é o que dizem estes fatos, os Cinta-Larga acalentavam uma condição análoga à que exigiam para as boas relações dos grupos cinta-larga entre si, em particular, a aliança matrimonial. Transformar os estrangeiros em afins e, dessa forma, alicerçar novas relações de reciprocidade significa, por premissa, a interdição do canibalismo e o afastamento, temporário ao menos, da ameaça de guerra. O que nos permite dimensionar o valor tático das trocas matrimoniais na sociedade cinta-larga, bem como o significado de sua insistência em ofertar mulheres ao pessoal da FUNAI na Serra Morena. Foi esta, sem dúvida, também a resposta e a meta de várias sociedades indígenas sul-americanas, nas equívocas situações de contato com os europeus e seus descendentes.⁸¹

Nos meses seguintes novos grupos visitaram o posto Serra Morena e, em fins daquele ano, já oito famílias ali residiam (Costa, 1973). A gripe também aqui os atingiu duramente, mas sem trazer dissensões mais graves com os recém aliados. Em torno do posto da FUNAI reuniu-se a população remanescente das aldeias próximas, embora por muitos anos ainda permanecessem outras aldeias independentes, situadas no rio Vermelho e imediações.

Os Cinta-Larga cujas aldeias estavam mais ao norte, na região dos rios Branco

⁸¹ Aos olhos dos Tupinambá do Maranhão, dar as filhas aos franceses parecia-lhes uma grande honra e um sinal de igualdade, segundo o notável discurso do principal Japi-Açu (Abbeville, 1975: 60-63).

e Guariba, a atual área indígena Aripuanã, mantinham-se em guerra contra os seringueiros desde a década de 1950, quando adquiriram os primeiros instrumentos de metal. Se as ferramentas tornaram-se, desde então, o móvel principal das expedições bélicas, serão também elas que os vão levar, numa etapa seguinte, às relações de troca com os moradores da cidade de Aripuanã.

Em fins de 1970 guerreiros Kabanyj aproximaram-se de uma “colocação” de seringueiros no Guariba, mas foram recebidos a tiros. Alguns índios morreram, outros ficaram feridos. Liderados por um homem *mam*, aliado dos primeiros, os Cinta-Larga revidaram pouco depois: mataram o mais velho e feriram o mais novo de três irmãos - carregado nas costas pelo terceiro, não resistiu porém. Tem-se aqui o último registro da antropofagia cinta-larga: restos da vítima esquartejada e indícios de que assaram partes no local, foram encontrados no dia seguinte pelos seringueiros. Os Cinta-Larga contam que levaram o braço e a perna moqueados para a aldeia, onde festejaram o sucesso guerreiro com chicha, danças e cantos, conforme o relato abaixo:

"O seringueiro acertou meu irmão no braço. Depois ele [o irmão] morreu, o M-1213 matou. Não morreu do tiro. Ele ficou um pouco doente, tirou o chumbo. Três morreram: um mam, um kaban (meu irmão mais novo) e outro. O seringueiro comeu ele. Por isso nós comemos seringueiro.

Brigamos para cá da fazenda Santa Helena [às margens do rio Guariba], no igarapé pequeno. Três seringueiros, um fugiu. O M-1064 atirou, matou com flecha. Eu matei o outro.

Nós comemos. Gostoso. Coxa, braço, a pele da barriga. Coração não, fígado não. Estava gordo. Levamos a carne para casa. Assada. Primeiro assou, depois levou para a aldeia. Cozinhou com água na aldeia. Fez chicha. Cozinhou mǎzj [alimentos vegetais, como mandioca e cará]. De noite tomou chicha. Dançou, cantou. M-1014 cantou, o pai da mulher dele repartiu a carne do zaryj, e também cantou. Nós sentamos no tronco [no pátio] e comemos. Todos comeram. Gostoso! Apenas criança não comia, tinha medo de pǎdagǎ [convulsão]. Dançamos duas noites. Tomava chicha na panela.

No rio Branco meu irmão matou zaryj, mas não comeu. Quando o seringueiro nos viu, ele atirou. Nós falávamos, mas não ele não sabia o que estávamos falando."

A despeito do incidente com os seringueiros, os Cinta-Larga pareciam movidos por um intento diverso. Em junho de 1971, às margens do rio Aripuanã, os Kabanyj tentaram abordar um caçador de peles. Sozinho em sua canoa, ele atirou nos índios; foi flechado mas conseguiu escapar remando. Daí a poucos anos estes mesmos Cinta-Larga empreenderiam a “pacificação” dos Zaryj citadinos, por iniciativa própria. A visita à vila de Aripuanã tinha um objetivo bem preciso, obter novos machados e terçados. As ferramentas que então dispunham, obtidas em assaltos a colocações de seringueiros, estavam se acabando, argumentaram eles, *"dabe kala veriba te"*.

Ao rememorar as tentativas sucessivas, os momentos dramáticos da empreitada são destacados segundo uma ótica particular. Chamou-lhes a atenção a rota dos aviões, cada vez mais assíduos em Aripuanã desde a instalação do Núcleo Pioneiro de Humboldt (ou Projeto Aripuanã), da Universidade Federal de Mato Grosso. Aproximaram-se cautelosamente para observar o que se passava, ou como dizem, queriam *paikini* ("nos vermos", ou também, "nos encontrarmos"). E, naturalmente, tinham expectativas de "pegar" os desejados instrumentos de metal. Hoje, a expressão *paikini* nomeia esse acontecimento inusitado, cujo impacto foi suficiente para alterar radicalmente a natureza das relações que até então mantinham com os Zaryj. Já os moradores de Aripuanã, de sua parte, acreditaram que significava "amigo", e assim o repetiam, abraçando efusivamente os índios. De sorte que, assim, o evento deixaria suas marcas também na cidade - a chegada e a recepção dos índios achavam-se realçados no relato espontâneo de antigos moradores da vila.

Desde outubro do ano anterior os Cinta-Larga freqüentavam a margem esquerda do rio Aripuanã, no lado oposto à vila. A população local e os técnicos do Projeto estavam apreensivos. Certo dia, alguns gritaram daquela margem para um barco a motor que passava, mas não foram ouvidos. Deixaram então presentes, "*símbolos delicados e objetos de arte plumária*", que foram encontrados pela equipe de botânica do INPA - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Assim, Parakida Kaban narrou-me esta primeira tentativa:

"Eles foram para conhecer [a cidade de Aripuanã]. Antes foi M-1045 que conheceu na Serra Morena, conhecer Zaryj. E depois veio passear [entre] nós. Ele falou [que] todo mundo era amigo dele, os Zaryj. [Nosso pessoal então] falar: 'Eu quero também amizade outro branco'. Aí foi para conhecer. Já tinha ouvido falar do Roosevelt, primeiro. Depois, M-1045 foi o segundo, já amizade na Serra Morena.

M-1045 falou para nós: 'Depois, não mexer no branco, todo mundo amigo. Branco não mexer. Agora tudo amizade.' Todos os índios agora já sabendo tudo. Depois, foi para ver como é que chegava. Nós fomos primeiro, depois voltamos para trás. M-1089 foi outra vez, ele mais quatro.

[Quando] nós chegamos na cidade, do outro lado do rio, nós chamamos branco, nós chamando. Não vem nada. Nós voltamos. Não tem canoa. Do outro lado tem branco, tem canoa, tem bastante, está cheio. Nós chamando, chamando, ele não entende. Nós gritando; vem nada; nós voltamos.

Depois, quando chegamos na aldeia, aí depois M-1089 vem de novo. Aí atravessou.

Nós deixamos colar, pena, flecha - duas flechas, no lado do rio. Quando nós fomos, meu irmão foi na frente [bexipo]. Voltou, depois, demorou só um mês e M-1089 foi de novo."

Os técnicos retribuíram, colocando no local "*presentes úteis para a sobrevivência na selva*" e duas bandeiras com símbolos do Projeto Aripuanã (Chimanovitch, 1974a). E no dia 12 de janeiro de 1974 os guerreiros cinta-larga

entraram na vila distribuindo colares, cocares e outros enfeites àqueles que encontravam - um gesto que, vimos acima, atendia a etiqueta cinta-larga de contato amistoso. Eram dois homens *kaban* e dois *mam* (M-1089, M-1017, M-1064 e M-1133), três mulheres (F-1034, F-1118 e F-1153) e uma criança de quatro anos (M-1251), moradores do alto rio Branco, a mais de oitenta quilômetros da vila. Ali permaneceram dois dias, sendo alojados pelos técnicos da Universidade e examinados por médicos da Força Aérea Brasileira. Na tarde do segundo dia, após insistir para que o pessoal do Projeto fosse visitá-los, atravessaram para o outro lado do rio e retornaram à aldeia. Ao chegar, a corajosa expedição foi recepcionada com uma festa na qual, em júbilo, improvisaram-se cantos sobre os episódios da aventura e as novidades admiradas na cidade - em destaque, as caixas de facão e machados, estocadas na sede do Projeto. Transcrevo parte da narrativa de Eduardo Kaban, um dos participantes da epopéia, entrevistado por mim e Inês Hargreaves em 1986:

"O zaryj quase nos matou, a primeira vez que falamos com ele. Quando o zaryj foi caçar, ele trouxe pedra. Falei para M-1064 que eles estavam vindo. Ele perguntou: 'Cadê zaryj?' Veio na canoa pequena, com a mulher. Falei: 'Deixa, que estão chegando mais perto'. O zaryj viu a pena de mutum do meu cocar. Eu falei para ele que havíamos encontrado hoje o nosso irmão [Paikini pamã a'it amojip, foi a expressão que usou]. Ele ficou assim. 'Nós nos encontramos hoje, aqui na beira do rio', repeti. O garimpeiro gritou, assustado. Eu saí e falei [para um dos que estavam junto]: 'Não me deixa para trás'. Peguei a espingarda e falei: 'Pára com isso' [Jina omã]. A mulher falou com o zaryj: 'Jina om, jina om'. Ele colocou a espingarda no chão. Largou. Eu segurei a mulher. Não estávamos fazendo nada. O zaryj disse: 'Tá bom, tá bom!' Ele estava com medo, tremia. O zaryj tinha matado arara, e disse: 'A vira' [Coma]. Ele deu a arara. Ele tremia. A mulher não tinha medo. Chamei então os parentes [amojyj] para ver o zaryj. Estava acompanhado de M-1064. Entramos na canoa, era pequena, afundou. O zaryj pulou fora. A canoa era pequena. Os outros estavam com o zaryj. Colocaram o cocar no zaryj e na mulher, colar [bakrĩ] também, colar de cipó [amoip]. Também amarração de asakapap [fibra de madeira]. O zaryj falou para irmos para a casa dele, para atravessar o rio [a vila encontra-se à margem direita do rio Aripuanã]. Ele pegou outra canoa, grande, para irmos. O outro zaryj que vinha de cima apontou a espingarda. Eu chamei. O outro não deixou atirar, disse: 'Não, não' [Are, are]. Pulei fora da canoa. Ele só levou M-1017. Eles vieram depois nos buscar com motor. Ajeitaram nossas coisas, nossas redes na canoa. Então nós conhecemos Aripuanã. Nós dormimos lá, só uma noite. Deram comida para nós, mamão, açúcar, mandioca. Queríamos machado [Nabi kili ka] para tirar mel. Zaryj deu machado, deu um facão e um machado. Eles entregaram tudo para nós. Nós queríamos só isso, e depois voltamos. Quando chegamos na aldeia, dançamos, cantamos que fomos passear. Não lembro bem o que cantei. Cantei que fomos ver zaryj. Quando voltamos, tomamos chicha, dançamos" (tradução de Douglas Kaban).

À época, este agrupamento mais ao norte compunha-se de três aldeias, a saber: a desses primeiros visitantes, que moravam em um afluente do rio Branco, próximo à atual aldeia Taquaral; uma outra aldeia, do *zapivaj* M-1014, nas cabeceiras

do Ouro Preto; e a terceira, mais numerosa, do *zapivaj* M-1022, aonde está hoje a aldeia Cachoeirinha. Decorridos cinco meses da primeira visita, reuniram-se sessenta e nove pessoas destas aldeias, entre homens, mulheres e crianças, para uma segunda visita à cidade: “*desarmados, cantando e com fome*”, apareceram no outro lado do rio e pediram que os levassem à cidade (Estado de São Paulo, 1974). Segundo Chimanovitch (1974b), os Cinta-Larga foram recebidos pelos moradores com “*aguardente, fumo, roupas velhas e o pouco de comida que ainda existia por ali*”, na disputa por seus colares, pulseiras, redes e armas. Em meio à rivalidade entre a Prefeitura local e os técnicos do Projeto Aripuanã, este já quase desprovido de recursos, os visitantes foram envolvidos pela população e daí contraíram gripe.

Só depois, então, a Prefeitura construiu alguns barracões cobertos de lona, no outro lado do rio para abrigar e atender os índios adoentados. A FUNAI para lá deslocou um inexperiente funcionário, acompanhado de um cinta-larga (do Roosevelt) e um suruí. Irritados sobremaneira com a doença, os Cinta-Larga, queixaram-se aos intérpretes do saque de armas, redes e enfeites. Desiludidos, aos poucos foram se retirando para suas aldeias. A gripe alastrou-se por onde passaram os doentes, e grande parte da população da área (conforme a relação que recolhi, foram trinta e oito óbitos) veio a falecer em consequência dessa primeira epidemia. É este o teor das narrativas de Parakida Kaban e Naki Kaban, respectivamente:

"Da primeira vez, foi da minha aldeia. M-1014 sabia de nada. Depois, quando chegou o verão, aí ele passeando, sabendo. Eles vieram passeando tudo junto para Aripuanã. Todo mundo, tudo quer ferramenta. Não sei como é. Nós também não sabemos como faz para conhecer. Ele mostrou tudo, M-1045 [zapivaj da Serra Morena, que os visitou pouco antes], tudo facão, faca, machado. Todos quiseram [o que M-1045 mostrou]. Só tinha pouquinho [de ferramenta], que pegaram. Mataram seringueiro, depois pegava, de roubar. Tem machado pouco, facão, pouco. M-1045 deu para nós facão, para mim não, para outro. Em Aripuanã, deram para mim, tudo, uma caixa grande. Dividi tudo. Primeiro [M-1089] já deu tudo, dez machado [ganharam na primeira visita]. Facão, faca, roupa, só isso. Aí voltou depois... Eles falaram que tinha caixas de machado, bastante, sobrava bastante. Porque, agora, já estávamos sabendo tudo. [Diziam]: 'Ah, vamos lá pegar machado, faca, facão. Vamos lá, vamos lá.' Já entendeu toda a aldeia. Fomos então. Teve festa grande. Aí saímos. Entendeu tudo aldeia. Foram todos. O pessoal de M-1022 foi, só o pessoal dele, ele ficou [na aldeia]. Ajuntaram com pessoal de M-1014. Em Aripuanã morreu só a filha de M-1014 [numa visita posterior]. Aí voltou na casa dele, na aldeia dele. Todo mundo voltou, cada um para sua aldeia. Chegaram depois, tudo morto. Foram morrendo, morrendo. Não tem ninguém [que morreu] em Aripuanã, mais perto. Morreu na casa dele. Tudo" (narrativa de Parakida Kaban).

"Eu era casado. Não tinha filho, era novinho, quando meu pai morreu. Primeiro eu casar, depois mulher morreu, dois filhos. Vim em Aripuanã junto com ela. Uma filha grande,

outra criança mamava. Morreram juntas. Eu morei quatro anos na Pedra [a aldeia Ixa Pên, nas cabeceiras do igarapé Ouro Preto, onde a equipe da OPAN visitou-o em 1979]. Primeiro rio Guariba, morar aqui. Depois passear em Aripuanã. Morava na aldeia minha, perto do garimpo do Sapecado, minha aldeia. M-1013 morava junto, M-1018 e M-1108. Eu trabalhar aldeia, tudo família junto, morar aqui no Guaribinha [um dos formadores do rio Guariba]. Em cima, na Cachoeirinha, morava M-1012, M-1022 junto, o pai de M-1257, moravam juntos. Meu pai M-1022 [por co-paternidade] junto, morar aqui, M-1043, M-1052 morar aqui na Cachoeirinha. No rio Branco morava M-1089, M-1101, no Taquaral, o zapivaj M-1030, cacique do Taquaral. Agora M-1101 mora aqui, era capoeira, perto. Antigamente mais perto. M-1030 morrer, irmão do M-1101 ficou cacique. Mudou para Serra Morena; o irmão de M-1101 morreu. Agora M-1101 sozinho. Agora não tem mais cacique (risos). Tudo acabou cacique. Eu sozinho sobrar. Sobrar, eu comigo cacique. Não tem mais forte, não tem nada. Fraquinho, fraquinho, aí pessoal, não trabalhar bem, nada. Aldeia, está fraco, eu tem que sozinho, não tem ajudado comigo nada.

Primeiro M-1089, pai de M-1257 e M-1064 vieram para Aripuanã. Na frente [bexipo] veio M-1089. Primeiro veio passear M-1064, pai de M-1257, o pai de M-1115, quatro pessoas chegaram em Aripuanã, para passear. Depois eu, mês de abril, eu junto, pessoa tudo eu carregar gente, meu peão, levar tudo aldeia, três aldeias eu pegar gente e levar para Aripuanã passear. Agora doente pega, tosse, tosse. [Vieram porque:] Quero aqui panela, machado, facão, faca, eu quero. Precisa eu de machado'. O pessoal falava: 'Eu quero machado, vou pegar aqui de cara.' Panela, falar aqui, traz, eu comigo.

Medo não. Parou. Eu comigo pensar aqui, cabeça. Meu pessoal: 'Nunca mais brigar com cara, não'. Agora que seringueiro machucou M-1013 [seu irmão]. Eu comigo brigar. Machucou. Eu pensar aqui. Eu mais novo, nunca mais briga não. Primeiro, eu chorar direto, M-1013 está doente. Depois eu cabeça, pensar aqui, eu falar meu pessoal, falar: 'Nunca mais briga cara não. Agora cara amigo meu. Amigo meu, não mais brigar não.' Aí pessoal falou: 'Está bom, está bom.'

Três anos depois, Aripuanã passear. Um ano, M-1064 passear. Outro ano, eu vim. M-1022 não foi passear. Mulher ficar, criança ficar na aldeia. A metade passear. Ficar gente na aldeia. Depois, passear em Aripuanã. Chegar doente tudo pega. Minha filha morreu primeira vez não, depois. Mãe dela morreu primeiro, de tosse. Aí sobrar, uma sobrar. Morreu na fazenda do Mundico. Aeroporto, cachoeira, aí mais perto. Eu ficar no INPA [a sede do Projeto Aripuanã], hospital, aí morrer.

Da primeira vez, morreu a mãe e a criança pequena. Depois, morreu grande. De barco, levou para enterrar. Eu sozinho. Eu ficar sozinho, a mãe dela havia morrido. Eu sozinho, dois anos. Eu de novo passear em Aripuanã, a minha filha morreu em Aripuanã. Depois, mais mulher não, solteiro.

A primeira mulher era irmã de M-1108. Eu não conheci pai dela, mãe dela eu conheci. Mora no Capitão Cardoso; a mãe dela é avó de M-1469. Eu pequeno conheci aqui M-1469, M-1529. Primeiro, o pai de M-1469 matou gente e mudou para cá. Brigou, matou e veio. Nunca mais marido não tem nada. Aí mudar irmão de M-1108. Foi embora. Outro casar, sobrinha minha. Oito anos, outro casar. Aí morreu marido dela. Aí eu pegar, de novo casar. Depois, mulher morrer. Irmã de M-1108. Primeira minha mulher morrer, depois eu casar com F-1255" (narrativa de Naki Kaban).

As maiores baixas foram entre mulheres, velhos e crianças. Incapazes de salvar os doentes, um grupo deslocou-se na seca de 1975 para o posto da FUNAI na Serra Morena, onde se reuniram a parentes *kaban*. Alguns retornaram dois anos depois; uns tantos, por lá enraizaram-se. Outros, porém, debandaram para os lados do rio Guariba, onde se encontraram com famílias de seringueiros. Conduzidos rio abaixo, trabalharam vários meses na construção de casas na "colocação" São Francisco, onde

havia uma pista recém aberta pelo fazendeiro João Beckmann. Três ou quatro deles foram levados a passear em Manaus, e dois meninos ficaram residindo com os seringueiros. Quando afinal voltaram e tentaram reorganizar sua vida, os Mamyj, que antes moravam nos formadores do Guariba, construíram uma nova aldeia rio abaixo, num afluente da margem esquerda, próximos portanto dos seringueiros que anos antes combatiam.

Em 1976 alguns garimpeiros descobriram ouro em um dos córregos do rio Branco e, logo em seguida, em um do igarapé Ouro Preto. A exploração teve altos e baixos, porém atraiu a atenção dos Cinta-Larga, que passaram a perambular pela pista de pouso, pela cantina e pelo "baixão" onde trabalhavam os garimpeiros. Este é um assunto, todavia, para o próximo tópico.

Retomemos então nossas questões preliminares. Os civilizados, como procurei mostrar, foram percebidos pelos Cinta-Larga como inimigos entre outros inimigos, e assim determinados globalmente pelo canibalismo. Nesse modelo sociológico, portanto, ocupavam um lugar governado pela predação e marcado por uma relação alimentar; contudo, detinham bens valiosos, os ambicionados instrumentos de metal. Condição estrutural ambígua, com efeito, que os mitos de origem revelam. A estratégia considerada pelos Cinta-Larga, com vistas à aquisição de ferramentas, acarretou o deslocamento simbólico dos civilizados: os gestos que consolidaram os primeiros contatos, por isto, assumiram a feição ritual apropriada, em vista da necessidade de transmutar tais adversários e, assim, incorporá-los noutra posição estrutural. Com efeito, enquanto paradigma para a vida social, o esquema festivo traduz um esquema cultural de aproximação, de trocas e de alianças entre grupos ritualmente opostos - mas ainda aqui, vale lembrar, os signos estão dispostos num código canibal, o que faz do anfitrião o alimento simbólico dos convidados (ver o primeiro tópico do próximo capítulo).

Em ato ou em símbolos, afinal, o canibalismo confirma-se como uma operação que projeta diferenças e confere identidades, reordenando as posições relativas da vítima e dos comensais. E nestes termos, o tratamento ritual dos civilizados, com base em uma lógica caracteristicamente canibal, tem em vista sobretudo a sua inserção em um sistema de relações preexistente, transformados em parceiros comerciais, ou antes, privilegiados fornecedores de ferramentas.

A nova situação, entretanto, definitivamente não assegurava o término da guerra, que, como vimos, estava presente inclusive no contexto das relações que

entretinham os próprios grupos cinta-larga. Ao longo desses quase trinta anos de “contato”, convém advertir, os Cinta-Larga envolveram-se em sucessivos conflitos com garimpeiros, madeireiros e outros invasores das terras indígenas. Foram as práticas antropofágicas, tão-somente, que encontraram seu termo definitivo: havia que necessariamente cessar, porque os civilizados, deveras, não eram mais inimigos para comer, se assim posso dizer, mas agora inimigos para trocar - condição na qual propiciam ritos idênticos aos que coordenam os grupos cinta-larga entre si (fazem visitas, dançam, dão presentes e permutam mulheres).

Se examinarmos pelo mesmo prisma a trajetória recente dos Cinta-Larga no contexto da sociedade nacional, ao invés de uma descaracterização cultural ou desintegração social, ajuíza-se uma visão de mundo consistente e duradoura, na medida em que enfatiza um mesmo modo canibal de incorporar os outros ao próprio sistema social. O exemplo a seguir, parece-me validar tal assertiva.

Na Serra Morena, como observou Carmen Junqueira (1985), o chefe de posto da FUNAI teria ocupado o lugar do *zapivaj*, ao assumir como tarefas indigenistas a convocação para o trabalho, a promoção de refeições coletivas e, posso acrescentar, a distribuição de brindes e de ferramentas. Ora, essas são, justamente, as atribuições da função “dono-de-casa”, cujo prestígio advém de uma disposição continuada para tomar iniciativas, como construir uma nova casa, abrir uma roça e oferecer festas. Mas se um *zapivaj* relapso ou mesquinho é logo abandonado pelos seus, isto não sucedia no caso da FUNAI, diante da qual os Cinta-Larga taticamente ensaiavam ataques guerreiros, ritualizados em cantos e ameaças, os quais eram respondidos também ritualmente pelo chefe de posto através de brindes e refeições comunitárias (Junqueira, 1981: 73). De forma que o esquema ritual da festa, que dramatiza a integração de grupos inicialmente antagônicos (convidados e anfitriões), estava sendo literalmente reproduzido nas relações entre os Cinta-Larga e a FUNAI. E portanto as dádivas e a reciprocidade, que são as regras gramaticais da festa, eram daí exigidas como uma condição indispensável para a aliança e a paz no campo étnico.

À luz de um mesmo modelo explicativo, por conseguinte, o inquérito detalhado dos primeiros contatos amistosos com as frentes pioneiras, a que se procedeu acima, tratou de consolidar o argumento inicial de que, para além de uma oposição generalizada “índios” versus “brancos”, as diferenças étnicas revelam-se, sobretudo, uma construção cultural que responde a modelos nativos de sua incorporação ao

socius. No presente caso, a uma modalidade antropofágica, que os mitos e rituais também expressam, que governa as operações peculiares de apreensão da alteridade.

Guerra e aliança

O assunto deste tópico, se posso assim dizer, é a história da *indigenização* do garimpo Ouro Preto. Em outras palavras, de como um recurso mineral e as atividades de garimpagem passaram a fazer parte da economia política cinta-larga. Tratarei de descrevê-la, então, desde seus primórdios.

Os “primeiros exploradores”, disseram-me antigos garimpeiros de Aripuanã, teriam sido Guida, Raimundo Pé-de-Bala e Zé Pereira, responsáveis pela construção da pista velha (no local onde se instalou a cantina e a sede do garimpo; depois convertido no posto Rio Preto da FUNAI). Exploraram em 1976 a grota da “Colher” (de tão fácil, pegava-se ouro apenas com uma colher), na vertente sul da formação montanhosa que atravessa aquela topografia, adiante um ou dois quilômetros da cascatinha que serve de ponto de captação de água para o posto Rio Preto. Contudo, logo se esgotou, e os garimpeiros passaram para o sopé da montanha, encontrando ouro no “baixão”, no leito do igarapé Jurema. De acordo com o prospector Tibor Paal (ver acima), o garimpo foi inicialmente controlado por um boliviano de nome Armando, associado a Amadeu Nantes, hoje farmacêutico em Aripuanã. Depois que o boliviano faleceu num desastre aéreo na própria pista do garimpo, este foi alienado a um tal Juvenal e deste a Bolinha, que o reabriu com o nome de Ouro Preto (por estar na bacia do igarapé homônimo, um afluente da margem esquerda do rio Branco). Uma curta temporada, porém: mais de cem garimpeiros para lá acorreram, mas não permaneceram sequer um mês.

Não foi de imediato que os Cinta-Larga tomaram conhecimento da presença dos garimpeiros. No primeiro semestre de 1978 ocorreu a visita da equipe do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA à aldeia Ixa Pên, nas cabeceiras do igarapé Ouro Preto (Levac, 1978). Pouco depois, ainda na estação *mãgabika* (“chuva muito, bicho gordo”, dizem os Cinta-Larga), ocorreu uma segunda visita àquela aldeia, desta feita por dois garimpeiros, um dos quais de alcunha Sapecado, um ex-mateiro da FUNAI na região do Roosevelt. Estes deram a entender que havia muito ouro no igarapé Madalena e que os garimpeiros viriam trabalhar. Em seguida, Sapecado e seu companheiro abriram uma trilha, costeando os igarapés Ouro Preto e Madalena. A

terceira visita foi realizada por um outro garimpeiro da região, denominado Manoel Garimpeiro, já trazendo a notícia da chegada de uma leva de garimpeiros.

Um informante, à época *zapivaj* da aldeia Ixa Pën, narrou-me o encontro dele e seu irmão com garimpeiros na picada aberta por Sapecado, por ocasião de uma caçada distante. Ouviram piar um mutum e, adiante, avistaram três garimpeiros. Estes exclamaram: “Índio, índio”, receando a fama dos Cinta-Larga. “Matar não”, teria dito M-1014, embora aproveitasse para tomar-lhes espingarda, revólveres, farinha, leite em pó, café, açúcar e outras mercadorias, além de dois jacus e uma jacutinga que os garimpeiros haviam abatido. Levaram os produtos do saque para comer em casa, amarrando-os num jamaxim também tomado aos garimpeiros. Sobrou para estes apenas um resto de mercadorias, gracejou M-1014 ao fim de sua narrativa.

Em junho de 1979 o fotógrafo Jesco von Puttkamer esteve no garimpo Ouro Preto, a quinze minutos de vôo da vila de Aripuanã. Eis o relato que deixou em seu diário:

"Nós pousamos em uma curta pista de pouso dentro de uma densa floresta (e onde um avião já se espatifou) para encontrar um grupo de 50 garimpeiros que trabalhavam para Raul Espanhol e já encontraram muito ouro; até pepitas grandes com 80 ou mais gramas. Eu fotografei algumas na mão de um garimpeiro. Disseram que ganhavam um bom dinheiro, 500 a 1.000 dólares por mês!

Porém, o fato mais fascinante era que não longe daquele lugar (dois dias de caminhada) existia um aldeia de índios Paitinim [este é o etnônimo que Puttkamer atribui aos Cinta-Larga ao longo de seu diário] ainda sem contato (a qual nós fotografamos do ar) e os índios tinham vindo justamente ontem, deram presentes para os garimpeiros e pediram ferramentas e comida.

Um dos garimpeiros com o apelido de 'Sapecado' acompanhou os índios no retorno para visitar a aldeia. O fato curioso é que a FUNAI ignora absolutamente todos esses fatos. Porém os garimpeiros são simpáticos aos índios" (Puttkamer, 1969-79).

Naquele ano, cabe registrar a tentativa frustrada de mecanização da lavra pela Mineração Rondon, de propriedade de Bento Porto, então suplente de senador por Mato Grosso. Na primeira visita que fiz à área Aripuanã, em agosto de 1980, soube que uma firma de capital norte-americana adquirira recentemente os direitos minerários e daria seguimento à pesquisa geológica. Abria-se, com isto, um novo ciclo no relacionamento com os Cinta-Larga da região.

Quatro núcleos residenciais localizavam-se, à época, na seção norte da área Aripuanã, a despeito da intensa circulação entre eles, e dali à Serra Morena: o primeiro, no igarapé Ouro Preto, que congregava duas ou três linhas colaterais de *kabanyj*; o segundo, num afluente das cabeceiras do rio Branco, de outros *kabanyj* agnatos dos primeiros; o terceiro, nas cabeceiras do Guariba, uma linha *mamyj*; e o

último, na margem esquerda do rio Branco, dois irmãos *kakinyj*. Vários laços matrimoniais imbricavam-nos uns aos outros.



M-1014 era o líder *kaban* mais influente da região Ouro Preto, onde a maioria dos chefes de família compunha-se de seus germanos classificatórios ou genealógicos, descendentes como ele de um renomado *zapivaj* assassinado anos antes por antigos aliados *mamyj* da foz do rio Capitão Cardoso. Quando em 1979 a equipe da OPAN instalou-se na aldeia Ixairyj, no igarapé Ouro Preto, como disse acima, ele rapidamente percebeu-a como uma fonte potencial de recursos (ferramentas e medicamentos, basicamente) e pôs-se a intermediar e a controlar a interação da equipe com todas as pessoas e aldeias - assegurava a alimentação de seus membros, solicitava o atendimento de doentes e, principalmente, trazia as demandas por ferramentas, linhadas, anzóis, etc. Contudo, percebia-se já naquela fase inicial, fulgurava uma acirrada disputa política entre este líder e M-1101, que pertencia a uma linha *kaban* colateral e a uma geração abaixo (entre si, classificam-se como pai e filho), que afinal condicionaria as escolhas econômicas e a distribuição da população nas décadas seguintes. Bem mais temperamental, o líder mais jovem fundou em 1980

a sua própria aldeia na foz do igarapé Ouro Preto, ficando assim mais próximo à cidade de Aripuanã, a cerca de um dia e meio de caminhada. Por sua vez, M-1012, um irmão mais velho de M-1014, resolveu também abrir uma nova aldeia no igarapé Madalena, a apenas duas horas de distância do garimpo.

A firma Amcon Mineração e Exploração, associada à União Exploração Mineral e à Emal - Empresa de Mineração Aripuanã, que detinham os alvarás de pesquisa de uma área total de quatrocentos mil hectares concedidos pelo Departamento Nacional de Produção Mineral - DNPM, montou em poucos meses a infra-estrutura para a fase de pesquisa e levantamento da jazida aurífera - uma pequena serraria fornecia as tábuas para a construção da sede, do refeitório e dos alojamentos; um tratorzinho e uma nova pista de pouso, mais extensa, faziam agora parte do cenário.

Os Cinta-Larga, por sua vez, acentuaram suas visitas ao garimpo: levavam arcos e colares para troca e ganhavam presentes (roupas, espelhos, canivetes, biscoitos, açúcar etc.). No segundo semestre de 1981, acompanhei quatro famílias em visita ao garimpo. O empreendimento contava agora com uma equipe ampliada, o gerente norte-americano Keneth Smith, o intérprete Dario, o encarregado pela pesquisa de campo Tibor Paal e vários braçais. Trocaram-se arcos, flechas e um couro de jaguatirica por redes e roupas. Contudo, os Cinta-Larga não receberam comida, e por isso partiram enraivecidos, asseverando que o garimpo não era bom e que ali não iriam mais passear.

Em fins daquele ano, todavia, o líder mais jovem M-1101 e todos os seus agregados, vindos há poucos meses da Serra Morena, acamparam ao lado do garimpo: alguns diziam que desejavam trabalhar como empregados da firma, outros que iriam garimpar e construir uma maloca no local - visando, sobretudo, conseguir utensílios e alimentos da cantina. O gerente e demais funcionários apavoraram-se. Perante a equipe da OPAN, pleitearam uma solução para as incessantes visitas dos Cinta-Larga, seja limitando a quantidade de visitantes ou a duração de sua permanência nas dependências da firma... Ostensivamente, por conta própria, a gerência adotou a política de "exportar os índios", para afastá-los do garimpo: a qualquer insinuação (alguns por doença, outros por curiosidade), embarcavam-nos nos aviões para a cidade, e proibiam aos pilotos de trazê-los de volta - obviamente, eles regressavam à pé para suas aldeias. Em março de 1982, ainda assim, M-1101 já havia aprontado a cobertura de palha da maloca, ao lado do córrego que servia ao garimpo.

Deu-se então uma tentativa de invasão por garimpeiros manuais em abril de 1982: a firma interditou a pista, mas os garimpeiros subiram de barco. No mês seguinte, setenta deles foram expulsos, com a colaboração de agentes do Departamento de Ordem Política e Social - DEOPS de Cuiabá e do destacamento da polícia militar de Aripuanã. Ameaçavam retornar, no entanto, pois “os gringos” continuavam lá “explorando o que é nosso”, diziam eles.

Entrementes, as famílias que estavam residindo nas proximidades do garimpo, sentindo-se hostilizadas pela firma e em conflito entre si, incendiaram a maloca recém construída. Na avaliação do líder concorrente, os atritos e dissensões que M-1101 protagonizava demonstravam a sua falta de condições para o exercício da função de *zapivaj* - porque “não tem cabeça”, invectivava zombeteiro. As explosões de raiva, as brigas com parentes, inclusive com o pai classificatório (e “padrasto”, pois este se casara com a viúva, mãe de M-1101), e as desavenças conjugais, recheadas de acusações de adultério e ameaças, não cessaram senão com o afastamento temporário do líder quizilento da área e dos problemas por ele causados.

O adversário político imputava a M-1101 muitas outras desavenças. Ao entrevistá-lo anos depois, quando, mais uma vez, a disputa política tomava vulto, M-1014 recordou-se de uma briga na aldeia do rio Branco, em fins da década de 1970, que teria levado M-1101 a buscar refúgio na sede do projeto do INPA, na vila de Aripuanã - donde só retornou em 1979, acompanhando a primeira visita da equipe da OPAN às aldeias da região. Em 1982, o desentendimento com o “padrasto” e os afins deste, vindos a seu pedido da Serra Morena no ano anterior, e o projeto frustrado de instalar-se ao lado do garimpo Ouro Preto desembocaram na nova tentativa de fixar residência em Aripuanã (um professor ofereceu-lhe a casa de sua chácara, confronte à cachoeira Dardanellos). Desta feita, retornaria à aldeia próxima à foz do Ouro Preto, três meses depois, em minha companhia.

Ainda no segundo semestre de 1982, a firma Amcon desistiu da pesquisa geológica (o motivo mais provável seria a interrupção das remessas de acionistas nos Estados Unidos, cerca de vinte e cinco mil dólares mensais), e um dos sócios, um ex-bispo mórmon de nome Levi, passou a contratar garimpeiros manuais à base de 30% de percentagem, uma variante do regime conhecido por “meia-praça” (o responsável arca com todas as despesas, e o resultado é dividido meio a meio com os trabalhadores). Em janeiro de 1983, entretanto, o garimpo foi arrendado a Zé Domingos (José Domingos Ferreira), que assumiu a responsabilidade pela cantina (em

regime de monopólio). O número de garimpeiros cresceu rapidamente e, no segundo semestre, já eram mais de quatrocentos, muitos deles vindos dos garimpos Planeta e Satélite, da região de Alta Floresta.

Os Cinta-Larga continuaram a freqüentar a cantina e o “baixão”, onde estavam os barracos e o local de trabalho dos garimpeiros. Alguns mais novos prestaram serviços eventuais aos garimpeiros, “trabalhando” ou caçando. O fato é que, rapidamente, aumentaram os produtos obtidos sob a forma de presentes, de retribuição por troca ou por “trabalho” ou de compra com ouro ou dinheiro, bem como se diversificaram os interesses de consumo. De certa maneira, duas expressões em português, que então os Cinta-Larga aprendiam céleres, permitem-nos reconhecer o que estava em jogo na conduta diante do garimpo: embora ditas entre si de forma sempre jocosa, “para mim” (uma solicitação de dádiva) e “dinheiro muito” (uma atribuição de valor) marcaram decididamente o cotidiano tumultuado daquele período. A preocupação com os novos juízos e interesses, inclusive, tingiu a toponímia local, donde a denominação “Zap Ma Caro” à aldeia de M-1012 no igarapé Madalena, que se poderia traduzir como “a casa onde tudo é caro”.

Uns poucos, como M-1183 e M-1205, fizeram tentativas de garimpar por conta própria, sendo nisso ajudados pelo “patrão” Paraibão e, para o ajuste da máquina e a lavagem do cascalho, por garimpeiros amigos. Com o ouro obtido, pagaram a cantina e compraram relógio, isqueiro e outras miudezas. Mas não era incomum encontrar vários deles exibindo seus gramas de ouro num pequeno frasco, tal como faziam os garimpeiros. Mas, ainda não dominavam integralmente o sentido das relações econômicas em questão: na maior parte das vezes, os comerciantes e os “amigos” os enganavam grosseiramente na cidade, aonde iam vender os poucos gramas que ajuntavam de uma ou outra maneira.

Em fins de 1983, Francisco Assis da Silva (“Chicão”), então administrador do parque do Aripuanã, esteve em Aripuanã e exigiu do responsável pelo garimpo a paralisação das atividades em quinze dias. Desde meados daquele ano os Cinta-Larga já se mostravam impacientes com a permanência dos garimpeiros em suas terras, em razão da dispersão da caça, do trânsito de garimpeiros em suas aldeias e, sobretudo, do assédio às mulheres. Este foi o teor do discurso do *zapivaj* M-1014 ao antropólogo José João Oliveira, coordenador do Grupo de Trabalho para identificação da área Aripuanã, que lá esteve em setembro de 1983.

A prefeitura de Aripuanã, a despeito do conflito iminente, obteve da FUNAI uma procrastinação da retirada até junho do ano seguinte. Em meados de 1984, então, os garimpeiros abandonaram o local e a FUNAI inaugurou ali o novo posto Rio Preto, aproveitando as instalações já existentes.

Um mês depois, no entanto, uma pequena turma de cinco garimpeiros adentrou a área, liderados por Piauí e Pernambuco. M-1013, que estava em sua pequena aldeia oito quilômetros ao norte do posto, encontrou os garimpeiros no caminho e avisou aos demais (M-1101 e M-1251 estavam no posto). Os Cinta-Larga ameaçaram cortar a cabeça dos invasores, mas foram dissuadidos pela indigenista da OPAN e os funcionários da FUNAI presentes no momento. Ao chegar da aldeia do igarapé Madalena onde se encontrava, o líder M-1014 confiscou os dois motores e as mercadorias, expulsou os invasores e mandou advertir a todos os garimpeiros que não os queria mais em suas terras.

Aos poucos a vida no posto ganhava mais movimento, de visitantes e de residentes, e consagrou-se como a arena principal das disputas políticas. Naquele mesmo ano, M-1014 mudou-se para lá com sua família; e dois anos depois, além do líder mais jovem, ali já moravam quase cinquenta pessoas, cerca de metade da população da área Aripuanã. Ao lado de uma casa tradicional, onde as visitas eram acomodadas, as famílias nucleares distribuíram-se de maneira mais ou menos irregular nas imediações da antiga sede do garimpo. Observavam-se experimentos arquitetônicos com materiais variados: paredes de tábuas, de paxiúba, uma de barro e, sobretudo, a onipresente lona de plástico preto. A FUNAI construía, com dinheiro do Programa Polonoroeste/BIRD uma escola, uma enfermaria e uma casa-de-farinha e transformou a ex-cantina num grande galpão cimentado, para guardar arroz. A areia, o cascalho, os sacos de cimento e as mercadorias foram transportados em aviões e carregados, desde a pista, pelos próprios índios. Para viabilizar a cooperação, funcionara nos primeiros meses uma espécie de cozinha coletiva, na qual só os homens que trabalhavam comiam, o que excluía as mulheres e as crianças.

No cenário anterior, a firma norte-americana e os garimpeiros determinavam o ritmo e o tom dos acontecimentos, e os Cinta-Larga não eram mais que um elemento folclórico ou incômodo, ao passo que na situação do posto, ao invés, os interesses nativos não se distinguiam tão facilmente das expressões institucionais da FUNAI ou de índole pessoal de seus funcionários. No mesmo sentido, não se inferia da disposição das moradias uma linha clara de demarcação entre as facções políticas ou segmentos

de parentes. Ao mesmo tempo, a residência em unidades arquitetonicamente separadas promovia um certo acanhamento nos gestos de partilha e nas trocas mútuas de alimentos que, antes, envolviam as famílias co-residentes na maloca comunal. No mesmo sentido, os afazeres diários estavam sendo planejados de modo mais individualizado. De fato, no posto, nem sempre era possível saber-se do paradeiro de alguém: à pergunta costumeira de “Cadê fulano?”, ouvia-se agora uma resposta inusitada, “Não sei, a casa está fechada”.

Em fevereiro de 1986 havia notícias de que fazendeiros e garimpeiros, às margens do rio Guariba, planejavam uma invasão da área Aripuanã. Em uma de suas freqüentes visitas à sede da fazenda Santa Helena, de propriedade do grupo Parizotto (Atacadão), os Cinta-Larga souberam que um novo garimpo estava sendo explorado na margem direita daquele rio, portanto no interior da área indígena. Pouco depois, quando caçava próximo à sua aldeia entre os formadores do rio Guariba, o líder *mam* M-1064 sofreu uma inexplicável emboscada: dois garimpeiros desconhecidos dispararam suas espingardas contra ele, mas não o atingiram. Acompanhado por seu irmão M-1065, foi então ao posto da FUNAI informar o que se passara. Na verdade, tratava-se um protocolo de convocação: “*Te vemĩ nepotỹ*” (“Você sabe ainda atirar?”), perguntou M-1065 a um irmão por co-paternidade, após relatar-lhe a agressão que M-1064 sofrera. Vindos de todas as aldeias da área, cerca de vinte e cinco homens reuniram-se no posto para organizar a represália. Antes, dançaram algumas noites. M-1014 convidou um a um todos os homens presentes no posto, usando de uma fala cerimoniosa, na qual narrava a emboscada e chamava à vingança. À noite os homens dançaram na casa-de-farinha, com seus arcos e flechas na mão. Os cantos, sem exceção, incitavam à guerra. Poucos dias depois, partiram em direção ao rio Guariba, donde retornaram aproximadamente uma semana depois. A expedição bélica resultou na morte de dois garimpeiros - outros todavia, que chegaram intempestivamente na aldeia de M-1065 - um de nome Deca e outro Jamis, parentes de seringueiros do médio rio Guariba. Um terceiro, o funcionário Marinho da fazenda Santa Helena, foi amarrado, pintado de jenipapo e solto como advertência. Ao regressar, os guerreiros reuniram-se outra vez no posto para a comemoração, capitaneada pelos líderes M-1014 e M-1101. As danças e as caçadas da festa guerreira foram interrompidas por uns poucos dias, para que escoltassem a equipe da Polícia Federal que efetuou uma rápida vistoria no local do conflito. Dentre a parafernália que os guerreiros então exibiam, os diademas de couro de onça, os arcos e flechas e as bordunas pintadas.

No que tange às atividades de garimpagem pelos Cinta-Larga, houveram iniciativas nem sempre bem sucedidas, pois as ocorrências mais acessíveis já tinham sido exploradas pelos garimpeiros. Em setembro de 1986 deu-se uma nova tentativa de invasão: um antigo morador de Aripuanã, conhecido por Mundico e três garimpeiros ouviram dizer que o garimpo iria ser liberado. Mundico alegava ainda que havia sido convidado pelo líder M-1014, nestes termos: "Mundico, vem passear no Ouro Preto". Ao chegarem, poucos homens estavam presentes e o chefe de posto João Andrade de Souza convenceu os garimpeiros a retornar imediatamente. No final da tarde, quando voltaram os caçadores, M-1014 reclamou da atitude do chefe de posto, porque não havia "segurado" os garimpeiros: "Segura, roubar, pegar para mim, bateia, espingarda..." À noite, reunidos na casa de M-1101, os homens planejaram alcançar os garimpeiros ainda dormindo, acampados. De fato, cerca de nove horas da manhã do dia seguinte os guerreiros regressaram com seus troféus: redes, roupas, maletas, espingarda CBC calibre 20 e mercadorias. Dos pertences e apetrechos saqueados, o líder M-1014 ficou com a maior parte - espingarda, duas redes, maleta, algumas roupas, uma panela. O líder *mam* M-1064 reteve duas panelas, uma lanterna, pacotes de café e açúcar e um pouco de arroz, e M-1101, uma rede. Os remédios foram entregues ao chefe de posto, destinados à farmácia. Contudo, as bateias que esperavam obter, os garimpeiros, na pressa, haviam dispensado no mato.

Não obstante, há de se observar que o garimpo Ouro Preto havia sido tolerado pelos Cinta-Larga por muitos anos, justamente porque lhes assegurara um fluxo permanente de mercadorias. Quando em 1984 os garimpeiros foram enfim retirados, em parte por pressão dos próprios Cinta-Larga, estes tinham a expectativa de que a FUNAI os supria de utensílios e mercadorias na quantidade desejada, o que não se verificou:

"Todo mundo [os civilizados] falava, a FUNAI não faz. Não vai comprar sal. A gente ficava pensando, conseguir dinheiro para comprar sal. Aí deixou os garimpeiros [entrar], para conseguir dinheiro. [Os civilizados agora] Não dá mais nada. Os índios têm que se virar".

É o que explica que, em junho de 1987, o garimpo tenha sido restaurado, desta feita sob o controle parcial dos Cinta-Larga. Um primeiro acordo com os garimpeiros firmou-se a partir de um insólito conchavo entre os líderes adversários M-1014 e M-1101. Seus argumentos, bastante contundentes, reafirmam numa cápsula as premissas culturais que determinam a relação de troca com os civilizados:

"Não sou mole, brigar. FUNAI pobre, mentira muito. Pedi mercadoria, pedi motor, pedi remédio, chumbo. FUNAI nada. Não quero mais FUNAI. Bené [Benedito Ferreira de Souza, o gerente do garimpo] mercadoria comprar. Pobre mais não".

É bem verdade que o processo de convencimento dos líderes, além de prolongado, contou com o beneplácito de funcionários da FUNAI. Quando M-1014 retornou em setembro de 1986 de Riozinho, em Rondônia, fez um comunicado solene para M-1101 e M-1089, dizendo que Valteir Pereira da Silva, que se intitulava "representante dos garimpeiros de Aripuanã", estava negociando com o administrador regional da FUNAI Wilk Célio a entrada de duzentos garimpeiros. Prometiam pagar a percentagem de 10% aos índios, mais mercadorias e um avião, à disposição. O chefe de posto João Andrade, que assistira à conversa do representante dos garimpeiros com os Cinta-Larga (também pessoas do Roosevelt estavam presentes), avaliou que o cabedal de promessas convencera os líderes. Na verdade, os Cinta-Larga estavam convictos de que a FUNAI não mandaria mais avião, mercadorias ou qualquer assistência para nenhum dos postos e aldeias.

Nos primeiros meses do ano seguinte, M-1014 retornou à Riozinho, com a FUNAI em crise acentuada: o administrador regional Wilk Célio exonerado, os veículos parados, poucos funcionários nos postos, as invasões aumentando. Valteir da Silva, novamente, lá o encontrou, renovando suas promessas: um amplo projeto econômico, educacional (ensino bilíngüe) e de saúde. Sob o mote "FUNAI não dá nada", M-1014 passou a defender um acordo com os garimpeiros, através do qual pensava assegurar os benefícios prometidos - uma cota semanal de mercadorias, uma percentagem nos lucros, um avião baseado na pista para a retirada de doentes etc. De imediato, o representante dos garimpeiros fretou um avião de Vilhena para levar a família de M-1014 e mercadorias ao posto Rio Preto, donde seguiu com o líder para Brasília, para se entrevistar com diretores da FUNAI.

Foi necessária uma operação da Polícia Federal, com a participação de funcionários da FUNAI e líderes do Roosevelt, para expulsar os primeiros trinta e cinco garimpeiros que penetraram, ainda em fevereiro, com o apoio de um avião oriundo de Alta Floresta, comandados por Bené (Benedito Ferreira de Souza), a mando de Valteir da Silva. Como parte do acordo, os garimpeiros já haviam entregado alguns motores, uma máquina de arroz e mercadorias. Por isso, nenhum dos líderes locais demonstrou qualquer oposição à sua entrada. O piloto e os garimpeiros, por sua vez, insistiam que a área estava liberada e que dispunham da permissão do cacique M-1014. Um dos

líderes do Roosevelt, que se apresentava como “chefe geral”, replicou-lhes: “Eles podem ter deixado, mas vocês não falaram comigo!”. Com o avião retido, os trinta e cinco garimpeiros foram despojados de seus pertences e obrigados a seguir a picada até o rio Branco, e de lá regressar à Aripuanã. Contudo, M-1101 devolveu a chave do avião ao piloto, para que partisse. Poucos meses depois, entretanto, as atividades do garimpo seriam retomadas.

Em junho, uma equipe de consultores do Banco Mundial, da FUNAI e da SUDECO, coordenada pelo antropólogo Daniel Gross, em viagem de supervisão do andamento do Programa Polonoroeste, foi agredida pelos Cinta-Larga ao aterrizar na pista do posto Rio Preto. Veementes, os líderes esbravejavam que não permitiriam a retirada dos garimpeiros pela FUNAI. Abaixo, um relato circunstanciado do episódio:

“Cerca de cinco minutos depois de tentativas inúteis de acalmar a situação, o sr. João Andrade de Souza, o chefe de posto da FUNAI, chegou à cena e conseguiu persuadir os índios a libertar-nos. Fui libertado e [... o cacique] abaixou sua arma, embora ele tenha permanecido extremamente agressivo e beligerante durante todo o encontro. Outro índio armado com um facão estava perto. Nesse momento nós pudemos explicar nossa missão e saber a causa dessa conduta agressiva.

Soubemos que havia um grupo de 37 garimpeiros na aldeia, que tinham chegado em 11 de junho e começado as operações de extração num local imediatamente adjacente à aldeia, onde havia consideráveis depósitos auríferos. Todo o equipamento e homens eram trazidos de avião da cidade de Aripuanã, a cerca de 15 minutos de voo. No mesmo dia que chegamos, haviam sido feitos seis vôos para a aldeia. As operações de garimpagem já tinham começado. Enquanto estávamos na pista de pouso, uma aeronave Cessna com a identificação PT-JCI circulou o campo e desceu. O piloto taxiou em direção aonde estávamos mas não saiu da aeronave durante o tempo que nós estávamos lá. Podia ser observado no fim do caminho, bem visível, uma placa assinalando que era uma reserva da FUNAI e que os estranhos estavam proibidos de entrar na área.

Durante estes instantes, soubemos que os garimpeiros já tinham feito muitos presentes aos índios na aldeia, tinham prometido construir um sistema de água e repararam um motor quebrado. [... O cacique] fez várias referências iradas às promessas não cumpridas pela FUNAI. O sr. Souza disse-nos que ele havia informado a ADR em Cacoal da situação e que o Administrador ordenou que ele e a professora deixassem a aldeia imediatamente. [... O cacique] e seus partidários, todavia, disseram-lhe para não deixar a aldeia, efetivamente fazendo-os reféns” (Gross, 1987).

Ao término do memorando, o consultor do Banco Mundial indicou o envolvimento de Valteir e de Bené, oriundos de Alta Floresta, uma região de garimpos de ouro à leste do rio Juruena. Na denúncia que apresentou à Procuradoria Geral da República, por sua vez, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI pediu o indiciamento do funcionário público Francisco Assis da Silva (“Chicão”), ex-diretor do parque do Aripuanã, então no cargo de assessor direto do presidente da FUNAI, Romero Jucá Filho (CIMI, 1987).

Segundo o garimpeiro Zé Garcia e outros, o gerente Bené teria ouvido de Valteir, que já trabalhara como garimpeiro em Aripuanã, que o Ouro Preto era um garimpo fechado. Naquele momento, haviam poucos garimpos em atividade na região, a maioria bastante explorada. Valteir foi então encarregado de negociar a reabertura do Ouro Preto. Primeiro os Cinta-Larga não aceitaram, e ele foi a Brasília com M-1014. Depois, então, a FUNAI posicionou-se de maneira ambígua: se os índios quisessem, então o garimpo poderia reabrir. Para este fim, o assessor Chicão passou um mês no posto Rio Preto. De novembro de 1986 até sua reabertura, estimou Zé Garcia, foram gastos seis milhões de cruzados - uns diziam que a empreitada de Bené era financiada pela firma Ouronato, de Alta Floresta, outros, pelos norte-americanos da Goldmine.

Nos dois primeiros meses funcionaram quatorze dragas, das quais uma do assessor Chicão, que lá vinha semanalmente recolher o apurado, e outra dos índios. Em cada draga trabalhavam três a cinco garimpeiros, que recebiam 30% do resultado para dividir entre eles. Um garimpeiro disse-me que, naquele momento, o gerente Bené pretendeu afastar-se porque “não estaria fazendo nada”, devido às despesas com os índios - principalmente, mercadorias, medicamentos e frete de avião.

Na primeira draga entregue aos Cinta-Larga trabalhavam garimpeiros indicados por Bené e, eventualmente, os rapazes M-1216 e M-1333. Fora combinado que o ouro que resultasse, separada a percentagem dos garimpeiros, seria repartido entre os líderes M-1014 e M-1101. No entanto, este queixou-se que o adversário açambarcava toda a quantidade apurada, e ameaçou: “Queimo as máquinas e corto os canos”. Sua atitude inopinada rendeu-lhe, prontamente, a sua própria draga, na qual passaram a trabalhar M-1115 e M-1099.

De acordo com o chefe de posto João Andrade, o gerente Bené inicialmente realizou despesas elevadas em benefício dos índios: roupas, muita mercadoria e carne fresca. Os homens deixaram até de caçar naqueles dias, uma vez que os aviões os abasteciam de carne de gado e de frango congelado. Até os medicamentos para a farmácia da FUNAI eram comprados pelo gerente Bené. Os garimpeiros, sobranceiros, atestavam que os índios restavam inativos, na dependência exclusiva das mercadorias adquiridas com o ouro. Não trabalhavam ou faziam roça, “comiam na mão”, nas palavras do garimpeiro Azulão. O avião fazia quatro a cinco vôos por dia, com trânsito livre para os índios. O posto dispunha já de alguns motores, retidos nas tentativas de invasão anteriores. Os responsáveis pelo garimpo instalaram, então, a descascadora

de arroz e fizeram a canalização de água, de uma fonte próxima à cabeceira sul da pista.

Obtive em 1999 um depoimento veraz de Léo, hoje motorista de táxi em Aripuanã, que em 1987 era uma espécie de gerente de campo no garimpo. Seu relato, abaixo sumarizado, elucida alguns dos pontos nevrálgicos do funcionamento do garimpo e da relação entre os garimpeiros, os funcionários da FUNAI e os Cinta-Larga:

"Eu era gerente do Ouro Preto, no tempo do Bené. Eu pegava as percentagens, pagava Status (o piloto), comprava mercadorias para os índios. Bené chegou com um capitalzinho" - doze quilos de ouro depositado na Ourominas, em Alta Floresta, três carros novos, vinte máquinas. Mas saiu "liso"; ninguém ganhou nada. Chicão "acochava", cobrava "percentagem" para tratar com os índios, para não acontecer nada, "porque era tudo debaixo dos panos". Ele vinha, pegava trezentos ou quinhentos gramas: "Eu mesmo tive que dar meio quilo para ele, dentro do avião, para os índios não verem. "Benezinho está agora aí, blefado". O garimpo rendia de um a dois quilos de ouro por semana, resumidos por vinte máquinas. "Quem mordida mais era o Chicão. Eles pediam para não falar, porque eram funcionários (da FUNAI). Naquele tempo meio quilo de ouro era muito. Uma camionete Ford F-100 nova custava um quilo de ouro. Quando os índios revoltavam, eles (Chicão e o chefe de posto) amansavam os índios, conversavam com eles. Diziam: 'Enquanto nós estivermos aqui, não tem problema. Os índios não conheciam nada. Dava um gravador para um índio, ele quebrava logo!' Os garimpos acabaram porque o ouro está com preço baixo (10 a 11 reais o grama).

Na cidade, os garimpeiros dispunham de um depósito no aeroporto e uma casa alugada, que servia de moradia ao gerente Bené e a seu filho, de apelido Rato, onde também os Cinta-Larga podiam abrigar-se ou fazer refeições. Dentre os rapazes que por ali despendiam boa parte de seu tempo, despontava M-1252, então com cerca de quatorze anos, filho do líder M-1101. Invariavelmente aboletado na carroceria da camionete vermelha dos garimpeiros, acompanhava o gerente e seu filho nas idas ao aeroporto e noutros afazeres. A sua permanência na cidade indicava, talvez, uma certa tática adotada pelo seu pai, tendo-o ali na condição de intermediário leal para, entre outras tarefas, acompanhar ou indicar as lojas onde comprar, conferir o dinheiro recebido e traduzir, o melhor possível, as demandas que seus patrícios traziam.

O uso do dinheiro e a compreensão dos preços representavam, sem dúvida, um dos principais entraves ao novo modo de vida. Num certo dia, deparei com M-1065 e um companheiro do posto Capitão Cardoso fazendo compras na loja Estrela, ao lado da casa dos garimpeiros: camisetas, maleta, vestidos, tênis etc. No momento de efetuar o pagamento. M-1065 saiu da loja e abriu com cautela a carteira, amarrada no cordão do calção. Entregou então novecentos cruzados à balconista. Esta tentou explicar-lhe que eram insuficientes para cobrir todos os artigos pretendidos, mas logo capitulou,

propondo-lhe: “Bené conta, tá bom?” E anotou mais esta dívida, de cerca de trezentos cruzados, na conta do gerente do garimpo.

Na maioria das vezes, os que chegavam para vender ouro eram conduzidos por Rato, o filho do gerente Bené, à loja Sagrado Coração, de propriedade de João Jorge. À pergunta que então fez a este lojista, respondeu que não contava quantos gramas comprava dos índios por semana, porque vinha picado. Em junho de 1999, todavia, na segunda fase da pesquisa, João Jorge afirmou que adquiria apenas dos que “tocavam o garimpo”, negando transações diretas com os índios. Segundo ele, o gerente Bené “comprava muita mercadoria para os índios, mais do que a percentagem que os índios recebiam”. Então, extraía-se entre cinco a seis quilos por mês, o que daria, de acordo com seus cálculos, cerca de cem quilos de ouro entre 1987 e 1992. Na sua opinião, o garimpo deixou de ser explorado porque o veio aprofundou-se na montanha. Ainda segundo o lojista:

“a FUNAI é que ganhou dinheiro. Vinham de avião e ficavam entre uma e duas semanas, até conseguir um ou dois quilos de ouro. Os índios gastavam tudo em bugigangas, refrigerantes, biscoitos.. É a mesma coisa com a madeira, gastam tudo na bebida, na zona..., não trabalham. Podiam fazer pastos, comprar umas cabeças de gado...”

Uma estrada começara a ser construída para ligar o garimpo ao rio Branco, a ser paga em madeira, conforme o “contrato” celebrado entre M-1014 e a Madeireira da Paz, de Antônio Filho, com a mediação do gerente do garimpo. Comentava-se, à época, que M-1014 estava guardando ouro “para colocar no banco” e que tinha vários projetos - a compra de um veículo próprio, uma casa na cidade, a abertura de pasto para criação de gado etc. Contudo, em fins de novembro irrompeu uma convulsão nas relações cordiais entre os Cinta-Larga e os controladores do garimpo, provocada por seu concorrente M-1101, que decidiu expulsar os garimpeiros. Ao voltar certa noite do baixão, acordou a todos na aldeia para conversar: estava *apasara* (“com raiva”) porque Bené não lhe comprava um *toyota*, alegando que “pepita acabou”. Todos pintados, avisaram os garimpeiros logo ao amanhecer: alguns choraram, suplicando; outros mostraram-se furiosos. A debandada teve início ao descer o primeiro vôo, no meio da tarde.

Não era a primeira vez que M-1101 ameaçava expulsar os garimpeiros. Certa ocasião, ficara com raiva porque Pernambuco, o pai de Valteir da Silva, não quis pagar a percentagem devida a M-1077. Noutra, porque os garimpeiros levaram cachaça e alguns buliram com as mulheres. M-1101 ameaçou matar os garimpeiros - a saída dos

culpados, dias depois, acalmou a situação. Mas agora, exceto M-1014, todos pareciam concordar com M-1101. Durante a movimentação, M-1014 manteve-se à distância, apenas observando a iniciativa do rival. A liderança, com isso, parecia pender para o lado de M-1101.

Numa das versões, tratava-se de uma manobra orquestrada pelo assessor Chicão, que desejava extorquir uma quantia ainda maior de Bené e seus associados. Para isso, o assessor teria incitado M-1101 a reivindicar a compra dos veículos prometidos pelo gerente Bené. Segundo o farmacêutico Amadeu Nantes, um dos antigos proprietários do garimpo Ouro Preto, o gerente alegara a falta de estrada, prometendo comprar o veículo assim que fosse concluída. Segundo o próprio M-1101, ele pretendia forçar a aquisição do carro, mesmo que este ficasse guardado em Aripuanã até finalizarem a estrada, porque estimava que o ouro já estivesse mingando. Segundo um dos líderes do posto Capitão Cardoso, que naqueles dias visitava Aripuanã, o embate teria conotações mais abrangentes:

"Eu pedi para vocês colocar meu dinheiro no banco, na conta de vocês, falou assim [M-1101] para o Bené. Armou assim de arma, na frente do Bené, de flecha. E depois pessoal dele desceu tudinho do avião, no Ouro Preto. Disse que M-1101 está querendo, Bené falou assim, deixa de máquina, vou tirar esse motor. Aí M-1101 falou assim: vou queimar tudinho esse máquina, para ele não tirar, vou queimar tudo, vou queimar já esse máquina para não tirar. Bené pediu para dar quatro mil para ele, do banco, tem que comprar quatro mil para trazer muita gente para cá. A gente tinha que arrumar para ele quatro mil. Chicão pegou de ouro, pouco de um, pouco de outro, tirando assim de máquina. Eles pegaram tudinho e levaram. E Bené descontou de nós, descontou já. Chicão pegou dinheiro, muito dinheiro. Mas não é ele que é dono de terra, não é ele que tá sofrendo para tirar grileiro..."

Nesse período a população do posto Rio Preto aumentara brutalmente, já alcançando noventa e cinco pessoas, ou seja, praticamente toda a então população da área Aripuanã. A reivindicação da compra do veículo e a iniciativa de expulsão dos garimpeiros, naquele momento, alçaram M-1101 à função plena de *zapivaj* do Rio Preto. Efetivamente, M-1014 dissera-lhe que não queria mais, e convidou-o a exercer a função de chefe. Estava agora evidente que a disputa entre os antigos rivais dependia, mais e mais, das benesses atreladas ao ouro que os garimpeiros extraíam. Porquanto, entre os dois, o mais marcante seria uma diferença de atitude no tocante ao destino dos recursos obtidos: enquanto M-1101 guardava ouro e empregava-o com moderação, M-1014 vendia sua parte e gastava tudo em compras. Mesmo seus agnatos próximos, todos acusavam o líder M-1014 de não repartir nem ouro nem dinheiro. Diziam que guardava apenas para si, porque era *atinĩ*, "mesquinho" - embora

muitas vezes o vissem dando dinheiro a civilizados que lhe pediam nas ruas. Ao seu irmão M-1013, que desejava comprar uma espingarda, M-1014 exigiu que trabalhasse na draga, para receber alguns gramas de ouro. Outra a conduta de M-1101, que dava dinheiro aos demais, além de comprar espingardas e rádios para distribuir na aldeia.

A revolta logo foi superada, quando o gerente Bené depositou a quantia de seis mil cruzados na conta corrente que abriu em nome de M-1101, cujo objetivo seria reunir o dinheiro necessário à compra do veículo. Todavia, a crise ressurgiria um mês depois, quando M-1101 estava em Cacoal esperando que o avião dos garimpeiros viesse buscá-lo. Sua raiva aumentou com a espera inútil. Tomou um ônibus e, ao chegar, reclamou que não tinham comprado o carro prometido e não iam fazer as casas - mas, apesar disso, os demais se recusaram a acompanhá-lo na decisão de retirar os garimpeiros. M-1101 acusou-os de "*xabaj*" ("mole"), pois gostavam do dinheiro dos garimpeiros, enquanto ele, ao contrário, estava decidido a morar no mato, próximo ao rio Branco. Para evitar um conflito maior, M-1101 adotou a velha tática de afastar-se temporariamente do tumulto que se armara - e o próprio Rato comprou-lhe as passagens para Cacoal e saldou quantias em atraso.

Outros incidentes viriam perturbar as relações acertadas entre os Cinta-Larga e os controladores do garimpo. No mês de julho, depois de novamente aprisionado pelos Cinta-Larga, Bené "cedeu" o garimpo ao piloto Status, para cobrir as dívidas de fretamento de aeronave. Nesse ínterim, espalhou-se o boato de que a FUNAI viria ali intervir, e os garimpeiros fugiram à noite. Havia cerca de nove motores e Status quis retirá-los, mas os Cinta-Larga não concordaram e, sob o comando de M-1014, seqüestraram os motores, amarrando-os com folhas de babaçu... Veio a Polícia Militar em auxílio aos garimpeiros. Apesar da truculência e dos empurrões, todavia, os motores permaneceram presos.

Em 1989 M-1101 estava residindo em sua nova aldeia na margem do rio Branco. Havia então novas aldeias, abrigando as famílias que se afastaram do posto e do garimpo. Apenas os líderes M-1014 e seu aliado M-1064 ali permaneciam, com cerca de vinte garimpeiros. Uma das dragas pertencia a M-1014 e a segunda ao jovem M-1216. Os garimpeiros os enganavam, porém, porque poucas vezes acompanhavam a "despescagem" das dragas e a apuração dos resultados. Com a atenção voltada ao garimpo nos anos anteriores, as atividades agrícolas estavam desorganizadas, provocando fome, desnutrição e doenças. A malária, novamente endêmica na área: em quarenta lâminas colhidas na estação chuvosa, vinte e nove foram positivas.

Os Cinta-Larga, em seguida, "liberaram" o garimpo para Valteir da Silva, e os garimpeiros voltaram a trabalhar nos seus motores. Desta feita, Valteir estava associado a Abidiel Rabelo, de uma família de políticos e traficantes de Cacoal, em Rondônia. Estes rasgaram a estrada e colocaram máquinas pesadas para desbastar a montanha. Mas em meados de 1990, contudo, para pressioná-los a comprar o prometido *toyota*, os Cinta-Larga apreenderam o avião. Iludidos pelas declarações de que veículo já havia sido adquirido, M-1014 e outros foram levados de avião a Cacoal para um churrasco. Enquanto lá estavam, ardilosamente, foram carregados todos os equipamentos existentes no garimpo, inclusive os motores velhos dos índios. Na opinião de M-1101, teria sido o oponente M-1014 quem vendeu tudo "baratinho".

Nos anos seguintes os Cinta-Larga conquistaram outros "sócios" para tocar o garimpo. Em 1992, durante uma curta estadia em Aripuanã, soube que M-1014 e M-1064 continuavam no posto Rio Preto com uns poucos garimpeiros, agora comandados por Parazinho - que depois passaria aos negócios com madeira. Foi este que, afinal, veio a cumprir as promessas anteriores, comprando duas camionetes para os Cinta-Larga. M-1013, no entanto, havia sido banido em outubro de 1990 para a Serra Morena pelo irmão M-1014, após haver flechado o garimpeiro Piauí, porque não lhe quiseram dar o tanto de ouro que solicitara. Posicionando-se ao lado dos garimpeiros, num gesto ameaçador, M-1014 encostou o revólver no peito do irmão e ordenou-lhe: "Vá embora para onde você quiser!" Por sua vez, M-1101, havia reunido muitas pessoas na aldeia Taquaral e, agora, buscava negociar madeira para a construção da estrada até lá.

A produtividade do garimpo, de fato, declinou sensivelmente, ao mesmo tempo em que se reduziu o assédio de garimpeiros. A indigenista Inês Hargreaves testemunhou em 1993 os queixumes do líder *kaban* M-1014, a cata de parceiros dispostos a aventurar-se nas atividades garimpeiras:

"Cadê garimpeiro? Amigo bom, nada. Cadê trabalhar outro, nada? Tá com fome, menino doente tudo, cadê ouro tirar, nada? Cadê avião? " (Hargreaves, 1993: 88).

Na segunda fase da pesquisa, observei uma situação diversa, na qual a garimpagem representava apenas uma fonte complementar de renda. Em agosto de 1998 acompanhei a vistoria de M-1014, seu genro M-1306 e seu filho classificatório M-1334 (então, na função de motorista) ao baixão, onde trabalhavam os garimpeiros Índio Boca-Louca e Azulão. A paisagem das redondezas encontra-se marcada por

enormes valas empoçadas, por vastas extensões arroteadas sem vegetação, por montes de pedra desordenados. Encontramos os garimpeiros já no fim da lavagem do cascalho, tirando as taliscas e puxando a estopa do escorredor para resumir o ouro depositado. Numa poça mais limpa, Azulão revolveu na bateia a areia e a lama concentradas no fundo do tonel cortado. Numa cuia, o garimpeiro levou o ouro apurado para o barraco do acampamento, junto com os resíduos na bateia. Ali, reacendeu o fogo, pondo a secar a bateia e a cuia, antes de assoprar a limalha que ainda se misturava ao ouro em pó.

Com os garimpeiros, os homens mantinham relações sempre jocosas, recheadas de pilhérias obscenas. Embora gracejando, Índio também reclamou dos motores velhos e da dificuldade de trabalhar numa equipe reduzida a dois elementos - um manobrando o "bico-de-jato" e o outro a "maraca" - pois eram obrigados a seguidas interrupções para afastar as pedras que se amontoavam. Enquanto falava, ajeitou uma balança visivelmente avariada, e fez ali a primeira pesagem, cerca de trinta e dois gramas - para seis dias de trabalho. Destas, M-1014 queria cinco gramas, mas Índio propôs uma pesagem mais precisa. Assim, eles arrumaram rapidamente suas coisas, vestiram-se e embarcamos todos no *toyota*, em direção à cidade.

No outro lado da pista, anos antes, havia sido descoberta uma grota promissora, a cerca de mil e quinhentos metros da estrada principal. Em dezembro de 1998 ali trabalhava uma turma de três garimpeiros (Barba, Getúlio e Fininho), que contava com a cooperação eventual de M-1318 e M-1375. O acampamento era formado por dois barracos de lona preta. O leito estreito do córrego já havia sido explorado ao longo de centenas de metros. Os garimpeiros operavam com dois motores novos, "doados" por Moacir Crocetta, exportador de madeira sediado em Vilhena (ver o tópico seguinte). Um dos motores fornecia água para o bico-de-jato, captada no poço abaixo do barranco que estava sendo desmanchado (o córrego havia sido desviado de seu curso); o segundo, da maraca, levava a lama e o cascalho para o "fervedor", que separa o material por densidade. Informaram-me que o resultado da despescagem era dividido segundo as proporções convencionais, ou seja, 30% entre os garimpeiros e o restante para o chefe M-1014. Embora os motores, as mangueiras e a caixa fossem dos Cinta-Larga, era M-1014 que então arcava com as despesas (mercadorias, óleo, manutenção).

Em abril do ano seguinte, no entanto, encontrei o garimpeiro Índio Boca-Louca trabalhando nessa mesma grota. Os Cinta-Larga haviam despachado a turma anterior,

ao constatar que lhes escondia as pepitas maiores. Agora, o motorista M-1334 (filho de M-1013) controlava as dragas e abastecia os garimpeiros com mantimentos e combustível. O resultado era distribuído ora para a aldeia Bananal (de M-1014) ora para a do posto Rio Preto (de M-1013): “Tem que andar controlado, porque agora nas chuvas pára a madeira”, ponderou o garimpeiro Índio.

Relações e fluxos

A etnografia de uma reunião entre líderes locais cinta-larga, representantes das associações Pamaré (sede em Riozinho, município de Cacoal, Rondônia) e Norte-Matogrossense (sede em Juína, Mato Grosso) e madeireiros, na varanda do Hotel Flori, numa das avenidas principais de Aripuanã, talvez proporcione uma visão panorâmica dos temas aqui em pauta: os contratos e acordos de venda de madeira, o ciclo anual da safra, as frentes de trabalho, o trabalho na pesquisa de árvores, a medição e o romaneio, os acertos, as cobranças e as dívidas.

Em junho de 1999, os líderes das aldeias Cachoeirinha vieram à cidade por causa da divisão de áreas para exploração de madeira, as assim denominadas “frentes de trabalho”. Haviam sido convocados por M-1463, da Associação Norte-Matogrossense, que intermediava as transações na região, e M-1252, o negociador da aldeia Taquaral, cujo objetivo era “cobrar” pelo uso das estradas da região do rio Guariba. Na tarde em que os convidados chegaram, ofereceram-lhes um churrasco na cachoeira. Na noite do dia seguinte, uma nova confraternização, na forma de entusiasmadadas partidas de sinuca no Restaurante da Preta, com a participação dos representantes da Pamaré, vindos de avião desde Cacoal. Uns tomavam cerveja e outros, como M-1101, tão-somente assistiam, compenetrados.

De manhã, então, reuniram-se no hotel onde os da Cachoeirinha hospedavam-se. Lá estava o madeireiro Senésio (o dono da serraria; a “frente” em questão era de Gazetta, responsável pelo corte e a esplanada), a quem logo puseram a par da pauta da reunião: M-1252 e M-1463 queriam quarenta mil reais para “pagar a conta do Jorge”, a quantia que este teria lhes adiantado em vista da exploração da madeira no Guariba. Foram então chamar em sua casa o madeireiro Jorge, para confirmar os fatos. Segundo elas explicações que este ali prestou, um madeireiro entrou num lado, enquanto o outro veio pelo lado oposto, uma situação difícil de solucionar sem um acerto entre os índios - senão, um trancava o serviço e, depois, o outro faria o mesmo.

Um pouco constrangido, Jorge pediu que lhe pagassem o que havia sido adiantado. Por sua vez, o dono da serraria Senésio propôs que Gazetta trabalhasse na frente do igarapé Guaribinha, enquanto Jorge pegaria a outra frente. Já Claudiney Francisco de Souza, secretário da Pamaré, sugeriu que o *zapivaj* da aldeia Cachoeirinha entregasse uma percentagem ao negociador da aldeia Taquaral e ao representante da associação de Juína. Uma segunda sugestão do mesmo secretário, o pagamento de vinte e cinco mil reais, em duas parcelas. Senésio acrescentou que pretendia fazer uma “parceria” com o madeireiro Turatti, no que foi desaconselhado por M-1463, da associação de Juína, com vínculos notórios com o exportador concorrente (Moacir Eloy Crocetta Batista, sediado em Vilhena), sob a acusação de que trapaceava na medição e nos pagamentos.

M-1216, *zapivaj* da aldeia Cachoeirinha, ameaçou então interromper a extração, dizendo-se cansado das pressões que sofria - “todo ano a mesma coisa!”. Sua contraproposta franca, a entrega do “serviço” a M-1252, desde que este lhe pagasse as contas - cerca de vinte mil reais para o pessoal que estava no mato e mais um toyota novo. O negociador da aldeia Taquaral pareceu contrariado, chegando a admitir que o assunto ficasse sem um acordo (uma ameaça velada, portanto, de que criaria problemas adiante). Repetiu mais uma vez que só desejava que lhe pagassem quarenta mil reais, que nada mais exigiria... No *hall* do hotel, M-1463 confessou-me que não havia nenhuma “dívida” com Jorge, era apenas uma “jogada”, um pretexto para obter a compensação pela estrada que os madeireiros de M-1216 estavam utilizando. O madeireiro Senésio arrumou uma desculpa e deixou a reunião, recomendando que os índios e Jorge chegassem a um acordo. A participação dos representantes da Pamaré, ainda que preocupados com a parcela que perderiam se a aldeia Cachoeirinha pagasse a “compensação” requerida, não foi além de uma tentativa tímida de mediação, para que as partes (inclusive o madeireiro Jorge) conversassem. Num lapso de linguagem, o secretário Claudiney revelou seus próprios interesses na questão:

“Vocês [M-1252 e M-1463] assumem, vamos dizer, quinze mil, e M-1216 vinte e cinco mil dessa dívida. Se não, não sobra nada para nós [Para logo corrigir-se:] Nós não, para M-1216. Porque ele tem também suas dívidas para pagar.”

Talvez tenha sido este o acordo que ali prevaleceu, pois a reunião dispersou-se inconclusa. Via de regra, é sob esta forma parlamentar que se inscrevem os encontros com múltiplos protagonistas, cuja adesão não se explicita senão *a posteriori* -

enquanto alguns discursam, outros apenas prestam atenção e vários seguem conversas paralelas, sobre assuntos diversos, rindo, distraídos; inclusive os líderes, que se afastavam por instantes, dispersos. A cena e o cenário que ali observei e os comentários que recolhi, tudo evidenciava um estratagema para coagir os madeireiros a um processo de negociação direta, em vista de uma solução para o problema suscitado pelos próprios Cinta-Larga. Espertamente, Senésio firmara sua posição de que não havia conexão entre o negócio com M-1216 (a frente de trabalho de Gazetta, de quem iria adquirir a madeira esplanada) e a frente de Jorge (e M-1252 e M-1463). Por outro lado, a presença insigne do líder *mam* M-1064, *zapivaj* da antiga aldeia que se situava no alto rio Guariba, pareceu-me relevante como uma afirmação de suas prerrogativas sobre a referida área - uma razão adicional para que M-1216 desejasse consultá-lo sobre o estava sendo proposto.

Num conturbado contexto regional e nacional em transformação, há que se distinguir, todavia, os parâmetros específicos do processo de mudanças sociais em curso. Entre outros aspectos relevantes a observar, destaca-se a função de *zapivaj*, cujo alcance político e econômico ampliou-se, tendo em vista as novas atribuições e as obrigações antes exercidas pela FUNAI. Em poucos anos, praticamente todos os líderes de Rondônia e Mato Grosso envolveram-se em negócios com madeiras para, em troca do mogno, do cedro e da cerejeira, adquirir veículos, abrir estradas, derrubar e plantar roças mecanizadas, instalar energia e antenas parabólicas nos postos e aldeias, comprar casas nas cidades vizinhas etc. Habitualmente, avistava-se agora muitos desses líderes circulando pelas cidades em carros e utilitários novos, com dinheiro no bolso para seus gastos - roupas, rádios, gravadores, relógios, taxi, hotéis, restaurantes e bares. Ainda que a justificativa para a venda de madeira repousasse, em grande medida, na necessidade de comprar alimentos e medicamentos e transportar doentes para clínicas e hospitais das cidades próximas.

Em todos os sentidos, os resultados são trágicos. Ao lado de sinais claros de enriquecimento ilícito de servidores federais, estaduais e municipais, muitas firmas e pessoas da região locupletaram-se com a extração e comércio ilegal da madeira de terras indígenas. O prolongado processo de aliciamento das lideranças e das comunidades cinta-larga incrementou a dependência e o consumismo. Alcoolismo, drogas, prostituição, desnutrição, violência doméstica e o aumento da mortalidade, inclusive por acidentes de veículo, estão solapando a vida comunitária e as tradições

culturais, se confiarmos no noticiário mais recente da imprensa⁸² Transcrevo abaixo, para ilustrar, o texto completo da reportagem do Jornal Nacional, da Rede Globo de Televisão, no dia 6 de julho de 2002, acerca da operação policial para sustar o corte indiscriminado de madeira no parque do Aripuanã e na área Serra Morena:

"ÍNDIOS VENDEM A FLORESTA

A terra dos índios cinta larga, no município de Juína, em Mato Grosso, está sendo desmatada por madeireiros. E os próprios índios são acusados de participar do comércio ilegal da madeira da reserva.

Reserva Indígena Serra Morena, norte de Mato Grosso. Agentes da Polícia Federal e do Ibama sobrevoam a região e identificam áreas desmatadas. O local é cercado, os madeireiros abandonam as carretas no meio da estrada e fogem pelo mato.

Troncos de cerca de um metro de diâmetro estavam prontos para a comercialização. O transporte ilegal de madeira é feito principalmente à noite. Em uma barreira policial, sete carretas foram apreendidas e dez pessoas detidas para prestar depoimento.

A região está sendo explorada há cerca de 10 anos. Neste período, a metade da floresta da reserva indígena foi destruída. Tudo com autorização dos próprios índios.

O cacique, que usa uma caminhonete de luxo, diz que permite a entrada dos madeireiros na área e o corte das árvores porque precisa de dinheiro. 'Nós mexemos nesse mato da gente para podermos sobreviver', tenta explicar o cacique.

'Só temos um chefe de posto da Funai, numa área imensa com mais de 200 índios', comenta Valdenilton de Souza, funcionário da Funai.

Funcionários do Ibama estão sendo investigados por suspeita de participação no esquema de desmatamento da reserva indígena. 'Eles estão sendo investigados porque esse processo não poderia durar tanto tempo na clandestinidade na retirada de madeiras de área de patrimônio da União, que é a reserva indígena', explica Ramiro da Silva, coordenador-regional do Ibama.

Um negócio ilegal que movimenta milhões de reais. O município de Juína tem 40 serrarias. Boa parte delas trabalha de forma irregular: 10 foram autuadas e 7 lacradas pela fiscalização e 30 metros cúbicos de madeira foram apreendidos. É o equivalente a 2 mil caminhões carregados.

Um terço da madeira estava em uma serraria do empresário Osmar Queiroz. A equipe de reportagem do Jornal Nacional procurou o empresário em sua casa em Juína, mas ele não foi encontrado.

O empresário Osmar Queiroz teve a prisão preventiva decretada, no início dessa semana, pela Justiça de Mato Grosso. Ele é acusado de crime ambiental, roubo de madeira da União e lavagem de dinheiro" (Jornal Nacional, Rede Globo, 6/07/2002).

Nos últimos anos, estima-se que a maior parte da madeira extraída nos municípios de Juína e Aripuanã seja oriunda das terras indígenas. Como se vê na reportagem acima, só muito recentemente a FUNAI, o IBAMA e a Secretaria de Fazenda tomaram as medidas preliminares para impedir o aliciamento das lideranças indígenas, os danos ambientais e o esbulho do patrimônio público. As firmas madeireiras agem praticamente impunes: sem planos de manejo ou medidas de

⁸² Ver, entre outras, as reportagens "Os caciques do diamante", de Jailton de Carvalho, na edição do jornal *O Globo*, de 5/05/2002; e "A nova maldição", de Amaury Ribeiro Jr., na revista *Istoé*, de 4/12/2002.

controle ambiental, nunca lhes faltou, até então, autorizações e guias fiscais para o transporte, o comércio interestadual e até a exportação das tábuas e toras de mogno, cerejeira, angelim, ipê e demais madeiras nobres dali extraídas.

No ano de 1984 a FUNAI realizou a apreensão de madeira roubada pela empresa Comexmad nas imediações do rio Quatorze de Abril, na área Roosevelt, posteriormente licitada e vendida. Os Cinta-Larga, contudo, não obtiveram os benefícios almejados, em particular, a construção de uma estrada para o posto Roosevelt. Para concretizá-la, venderam em 1986 cerca de mil metros cúbicos de madeira, uma iniciativa provavelmente subsidiada por funcionários da FUNAI. No ano seguinte, então, o presidente da FUNAI, Romero Jucá Filho e seus prepostos assinaram vários contratos irregulares, que escancararam as áreas indígenas da região noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia à exploração ilegal de madeira, envolveram funcionários públicos em crime de extorsão e espaireceram a resistência das lideranças indígenas. Dentre esses contratos, a FUNAI autorizou a Brasforest – Comércio e Exportação de Madeiras Ltda. a retirar quarenta mil metros cúbicos de mogno no parque do Aripuanã, em contrapartida à construção de cem quilômetros de estradas, três casas de madeira cobertas de telha de amianto, um posto de saúde e uma escola.

Em maio de 1986, justamente ao sul do parque, agentes da FUNAI, do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF e da Polícia Federal apreenderam veículos, máquinas e cerca de três mil metros cúbicos de madeira, no local onde Sady Domingos Rossetti pretendia instalar uma fazenda. No ano seguinte, por força do contrato que detinha com a FUNAI e com o apoio de seus funcionários, a firma Brasforest envolveu-se na disputa, carreando a participação dos Cinta-Larga do posto Tenente Marques. E em agosto de 1988, os Cinta-Larga aprisionaram os empregados da firma Demadil, contratada por Sady Rossetti para a remoção das toras já derrubadas. Conforme o depoimento do mecânico Nildo Busnello, exigiram um pagamento pelo resgate dos prisioneiros:

"Que sábado último, por volta das 12 horas quando aguardava o companheiro que tinha ido buscar almoço, percebeu em dado momento que se encontrava rodeado de índios; que estes conduziram o declarante e o seu companheiro até o acampamento e lá, junto aos demais, foram despidos e amarrados; que por volta das 16 horas o declarante foi liberado para que mantivesse contato com o fazendeiro [Sady Rossetti] da referida área, solicitando deste uma série de exigências como meio de negociar a liberdade dos que ficaram detidos, entre estas [...] relaciona-se as seguintes: duas espingardas simples, doze quilos de chumbo, dois quilos de pólvora e dois quilos de chumbo, duas caixas de pilhas, cinco caixas de cartuchos de diversos calibres, panelas, calçados e um fardo de açúcar, mais cento e vinte mil cruzados em espécie; que esta relação foi apresentada ao

sr. Sady Rossetti e também ao dono da empresa Demadil, sr. Anilto José de Oliveira Tonete, o qual providenciou junto ao comércio da cidade de Juína os elementos exigidos” (Processo 00.0001531-8, da Segunda Vara da Justiça Federal, Seção de Mato Grosso, fls. 391-392).

Embora os contratos tenham sido embargados pela Justiça Federal e pelo Tribunal de Contas da União, as atividades de extração prosseguiram, crescendo ano a ano em volume e alcançando novas áreas. As instâncias locais da FUNAI e os demais órgãos governamentais mantiveram-se omissas e, na maior parte das vezes, coniventes e corrompidas. As práticas rotineiras de extorsão, sob variadas formas, sujeitaram dirigentes e servidores públicos aos interesses predatórios de madeireiros e, ultimamente, de empreiteiros e contrabandistas de diamante.

Em meados de 1987 foram demitidos “por justa causa” alguns funcionários da Administração Regional de Cacoal, após denunciarem tentativas de extorsão de serrarias e madeireiras praticadas pelos assessores Jimmy Peixe McIntyre e Jorge Elias Suad a mando do presidente da FUNAI, Romero Jucá, e do superintendente regional de Cuiabá, Eraldo Fernandes da Silva. Acerca destas, entenderam os líderes da área Roosevelt que a ameaça de abertura de inquérito policial, contra as madeireiras que atuavam nas áreas Roosevelt, Serra Morena e Sete de Setembro (dos Surui), não era mais que um mecanismo de coação, com o objetivo de extorquir-lhes o “dinheiro da madeira”. Na entrevista que concedeu à revista *Senhor*, porém, o superintendente Eraldo Fernandes refutou tais acusações:

“Em sua [do superintendente] versão, o que ocorre é que os índios fazem acordo diretamente com as madeireiras, o que é desvantajoso para eles. A Funai, portanto, tenta regularizar a situação junto às madeireiras, por licitações e contratos para a retirada da madeira. Na medida em que a Funai ‘aperta’ os madeireiros, exigindo a regularização, prejudica seus interesses, pois eles teriam que pagar o preço de mercado pela madeira. Os índios, por sua vez, também ficam insatisfeitos, de vez que perdem seus supostos privilégios - daí a campanha de acusações, com o objetivo de impedir a ação da Funai” (Peter, 1987).

Naquele ano, o dinheiro da madeira da área Roosevelt estava sendo empregado, entre outras coisas, na construção de estradas para os postos Quatorze de Abril e Capitão Cardoso e na aquisição de um caminhão e um toyota. O discurso indígena, no caso, destacava a situação emergencial em que se encontravam postos e aldeias, em particular na área de saúde, em razão da inoperância e do sucateamento da FUNAI. De certa maneira, ao tomar a dianteira nas transações com os madeireiros, os Cinta Larga contrapunham-se à política de “rentabilização do patrimônio indígena”

que a FUNAI oficialmente colocara em prática (conforme a “Nota oficial” do órgão, em Jucá Filho, 1987; ver também, Jornal do Dia, 1987), ainda que não frustrasse a rede de corrupção que medrava nos órgãos públicos voltados às questões indigenistas, ambientais e fazendárias. Esclarecedora, neste sentido, a entrevista de Jucá Filho ao Correio Braziliense (1987), na qual defendeu uma política indigenista mais pragmática, mediante a exploração dos recursos naturais das terras indígenas: “até porque está mais que comprovado que os próprios índios querem participar de um processo de desenvolvimento comunitário que os leve à autodeterminação”, concluiu o então presidente da FUNAI.

Para os Cinta-Larga, tal como esclareceu o cacique aos repórteres da Rede Globo (na matéria transcrita acima), o dinheiro da madeira representou, por um longo período, a única fonte de recursos disponível para enfrentar as vicissitudes atuais - não obstante, todas as tramóias utilizadas nas negociações e a cooptação de lideranças, através de “dádivas” de carros, armas, prostitutas, bebidas, drogas... Pois também a eles os prejuízos ao ecossistema pareceram igualmente incalculáveis - a movimentação de maquinário pesado, os carregadores que rasgavam a floresta em todas as direções e as árvores derrubadas em profusão tornaram inviável, em vários pontos, a permanência ou a reprodução de certas espécies animais. As madeiras consideradas nobres, assim o mogno e a cerejeira, as únicos a serem extraídas nos anos iniciais da exploração, escassearam rapidamente. Sem qualquer planejamento ou manejo florestal, a extração irregular, a apropriação, a comercialização e o transporte da madeira das áreas indígenas só nos últimos anos vieram a ser coibidas pela fiscalização mais efetiva do IBAMA.

É importante observar que, diretamente ou por madeireiros interpostos, a quase totalidade da produção proveniente das áreas indígenas de Juína e Aripuanã, no Mato Grosso vem sendo arrecadada pelas firmas de Moacir Eloy Crocetta Batista, um dos principais compradores e exportadores de madeira de Rondônia. Não resta dúvida que os toreiros que abatem as árvores e arrastam para as esplanadas, os caminhoneiros que transportam para a cidade e os proprietários de serraria estão interligados num único esquema geral, para o qual Moacir Crocetta aciona contatos privilegiados em órgãos de fiscalização, respaldo junto às lideranças indígenas e, sobretudo, adiantamentos e empréstimos de dinheiro, de carros, de máquinas etc. Seus interesses empresariais, talvez se possa afirmar, deram um impulso inusitado às atividades madeireiras em toda a região, por meio de uma segmentação de tarefas,

atribuídas a agentes mais ou menos autônomos, cujas relações assumem a forma de compra e venda ou de prestação de serviços.

Em 1989, as lideranças cinta-larga da área Roosevelt, na presença de convidados de todas as demais áreas, reuniram-se em Riozinho (Cacoal, Rondônia) e fundaram a Associação Pamaré [“o que é nosso”, numa tradução livre], com o objetivo precípua de organizar a venda de madeira - o primeiro secretário, não por acaso, era um *zaryj* indicado pelos madeireiros. Grosso modo, diante da derrocada do órgão indigenista oficial, alguns jovens, antes utilizados nos serviços dos postos e nas expedições, estavam ocupando o lugar deixado pela FUNAI - lugar estrutural, num certo sentido -, articulando simultaneamente a “assistência” e o “controle” político das áreas indígenas. Inclusive no plano geográfico, porque se apossaram até mesmo do espaço físico onde a FUNAI estava originalmente situada, a vila de Riozinho, onde instalaram a sede da Associação Pamaré e compraram casas de funcionários (estes mudaram-se, após a desativação da sede do parque do Aripuanã e a transferência da administração regional para Cacoal), transformando o distrito praticamente numa “aldeia urbana” (Hargreaves, 1993).

No ano seguinte, foram os líderes das comunidades da área Serra Morena e adjacências que, por sua vez, fundaram a Associação Norte-Matogrossense, com sede em Juína, Mato Grosso, com as mesmas finalidades da anterior. Temos, desta feita, um processo de reinterpretação da função *zapivaj*, que leva os Cinta-Larga a tomar posições em e a partir de um contexto regional em mudança. Para atender suas novas atribuições, seguiram aqui também os passos da FUNAI, dedicando-se à comercialização de um recurso natural que escasseava nos latifúndios e fazendas de gado do entorno. Análogo ao que se passou entre os demais grupos tupi-mondé - os Surui, os Zoro e os Gavião -, a política da madeira espalhou-se por todos os postos e aldeias cinta-larga, e os recursos financeiros assim auferidos tornaram-se o principal instrumento para o aliciamento e a manutenção de correligionários. Tudo isso demonstra, decerto, o viés singular da economia política cinta-larga: os que primeiro dominaram o processo logo se puseram à disposição para “ensinar” e “ajudar” os demais, para que não fossem “enganados” nos negócios. Assim, tanto os Cinta-Larga da área Serra Morena quanto os da área Roosevelt vieram a contribuir, decisivamente, para a consecução de acordos entre os líderes locais e os empresários, para o aproveitamento madeireiro da área Aripuanã.

Obviamente, a venda direta de madeira pelos Cinta-Larga suscitaria uma ampla gama de disputas e pleitos variados. Em 1986, os Cinta-Larga da Serra Morena contrataram o madeireiro Roque Vargas para a extração de cerca de quinhentos metros cúbicos de madeira da área escolhida para as novas roças, nas proximidades do posto da FUNAI. Entretanto, o gerente da vizinha fazenda Duas Barras (ou Verdam), Valdir Garcia Bressiani, armado, apreendeu dois caminhões carregados. Alegava que a madeira pertencia à fazenda, de propriedade de Liceu Veronese e Vilmar Damiani, de destacadas famílias de Juína. Revoltados, os Cinta-Larga invadiram a sede da fazenda, mataram porcos, saquearam móveis, utensílios e roupas e desmancharam parcialmente a casa. Segundo os Cinta-Larga, há muito aquele gerente propagava que “ali não tinha área de índios, que as terras eram da fazenda”. Daí, o embargo dos caminhões tê-los mobilizado para asseverar a sua posse, reacendendo então a reivindicação sobre um cemitério e as capoeiras às margens do córrego Duas Barras, excluídos pela picada demarcatória: “Queria tirar nós daqui”, comentaram depois.

Na área Aripuanã, a extração teve início por volta de 1990, com o declínio das atividades de garimpagem. Os acordos iniciais foram promovidos pelo *zapivaj* do posto Rio Preto, com a ajuda de um cinta-larga da área Roosevelt, e contemplavam os madeireiros Balieiro Pará (ou “Parazinho”) e Célio Gomes Henrique (“Celião”) e a firma Britex (de Cacoal, RO), que revenderiam a madeira ao exportador Moacir Crocetta, de Vilhena. Além da abertura da estrada ligando o posto à cidade de Aripuanã e a construção de uma ou outra casa, os líderes do Rio Preto faziam pedidos quinzenais de mercadorias, através de ofícios que o próprio chefe da FUNAI datilografava e arquivava entre os papéis do posto. Datado de 19 de agosto de 1992, um deles solicita ao madeireiro Parazinho os seguintes itens: duas caixas de óleo comestível, um fardo de açúcar, quinze quilos de feijão, cinqüenta quilos de arroz, seis latas de leite Ninho, dois quilos de café, dez pacotes de colorau, cinco quilos de cebola, um fardo de trigo, meio quilo de pimenta-do-reino, seis quilos de sal, vinte unidades de sabonete, uma caixa de sabão em barra, um fardo de bombril, um par de sandália 39/40, dez unidades de fermento para bolo e uma caixa de suco. Outras solicitações visavam atender as necessidades do próprio posto, como peças de reposição de motor e de gerador de energia. No arquivo do posto Rio Preto, encontrei ainda outras relações e recibos de mercadorias, entregues por Antônio Ismael no ano de 1994, nos quais o representante dos Cinta-Larga compromete-se a realizar o pagamento “em madeira, a ser combinado a quantidade de metros”.

Em outubro de 1991, os Cinta-Larga constataram que o madeireiro Bruno Meurer, da Indústria e Comércio de Madeiras Aripuanã (antiga Pomanorte) invadira a região do igarapé Taquaral (setor leste da área Aripuanã). Apreenderam maquinário e cerca de duzentas e oitenta e seis toras de angelim, ipê, cerejeira e outras, que então venderam a Edemar Finco e a Roque Buzanelo, com a finalidade de construir casas na aldeia. A uma comitiva dos Enawene-Nawe que os visitou em abril de 2001, os líderes da aldeia Taquaral disseram que, inicialmente, venderam madeira para pagar a estrada de acesso à aldeia, uma reivindicação que a FUNAI e a Prefeitura de Aripuanã ignoraram. Assim, os madeireiros (Finco e a firma Bernek) concluíram a estrada em 1993, em troca de madeira.

Os negócios, contudo, prosseguiram e, disseram os líderes da aldeia Taquaral aos Enawene-Nawe, eles “acostumaram” a comprar comida, roupas etc. Agora, então, as mulheres não faziam mais tantos colares e eles estavam “perdendo a tradição, vivendo que nem os brancos”. No que diz respeito ao saldo da exploração madeireira, consideraram que antes sobrava bem pouco para eles, pois eram “ajudados” por líderes de outras áreas (Serra Morena e Roosevelt), que faziam os acertos com os madeireiros e ficavam com a maior parte para si. Estes lhes diziam: “Vocês não sabem. Eu sei falar, sei fazer negócios...” Depois que os afastaram e os próprios líderes locais assumiram as negociações, contavam agora com recursos suficientes. De fato, eram visíveis os benefícios colhidos numa única safra: novas casas, gerador e rede de luz, quatro antenas parabólicas, freezer e geladeiras, dez cabeças de gado, um toyota novo, uma casa na cidade e uma pista de pouso na aldeia.

Entre os líderes cinta-larga, os seus intermediários e os madeireiros, convém notar, as relações oscilavam ao sabor das demandas e dos interesses em jogo. Não se há de estranhar, portanto, que uma turma de homens da aldeia Taquaral, pintados, tenha chegado em Aripuanã, em abril de 1994, no encalço dos madeireiros Edemar Finco e Pedro da Balsa, a quem acusavam de roubo de madeira. Na ocasião, seqüestraram um caminhão de madeira no mato e outro na cidade, e exigiram do delegado de polícia que prendesse os referidos madeireiros.

A partir de março de 1995, contudo, a Associação Norte-Matogrossense, através de seu representante M-1463, passou a gerir a venda de madeira das aldeias próximas a Aripuanã. Além dele, o esquema contava com um funcionário, Fernando Cesar Chagas, para os serviços de medição e conferência da madeira extraída e M-1252, filho do cacique da aldeia Taquaral, na função de motorista (este, com o salário

mensal de 1.000 reais). Como intermediários do exportador Moacir Crocetta, ali se instalaram também os madeireiros Alceu Schimanski e William e Celso Balbinotti, cujo *modus operandi* denotava o estágio de fracionamento ou de terceirização do processo de exploração: Schimanski havia transferido para Aripuanã a sua serraria da Cidade Morena; os irmãos Balbinotti atinham-se às atividades de extração; e os caminhões toreiros pertenciam a terceiros, remunerados por frete, de acordo com o volume de carga (em metros cúbicos). Mensalmente, a aldeia Taquaral e o posto Rio Preto recebiam quinhentos quilos de alimentos cada, além de requisições para compra de roupas e utensílios no supermercado Cerejeira.

Acerca do papel do intermediário da associação de Juína, o *zapivaj* da aldeia Taquaral assim esclareceu: “nós liberamos ele para cuidar de madeireiro”, fiscalizar as transações e a medição; ele recebe mensalmente de um a dois mil reais e, ao final da safra, então “ganhava muito dinheiro”. Deste ponto de vista, o intermediário consistia num subordinado, remunerado pelos serviços que prestava aos moradores locais na venda de madeira. Em meados de 1998, todavia, eclodiu uma áspera crise de confiança que levou os líderes do Taquaral a afastar M-1463 da direção dos negócios. Numa conversa informal entre M-1101 e M-1014, aquele comentou:

"Não quero mais M-1463 e Fernando. Quero que ele morra. Ele segura todos os madeireiros. Não ajuda, pega o dinheiro, 10 mil por mês. Agora quer 40 mil."

Ao que M-1014 rematou,

"Esse ano quero fechar minha terra. Falei com M-1216 [zapivaj da aldeia Cachoeirinha]. M-1461 [da área Roosevelt] fez estrada do rio Capitão Cardoso para o rio Amarelinho. A terra dele é para lá do Capitão Cardoso. Na terra dele não tem mais madeira. M-1461 tira madeira, não paga nada para mim. M-1216 paga pela madeira que tira."

Um campo de disputa política, é o que se constata nos discursos acima, a extração de madeira expressa a ambição econômica de um *zapivaj* em um dado território, tanto quanto afirma a sua autoridade sobre um grupo de co-residentes e de aliados. Entre outras tantas, eis esta afirmação enfática de M-1101 contra M-1463, que reitera a primazia do poder político sobre a ordem econômica: “Ele não é chefe. Por que madeireiro pensa que ele é chefe? Libera madeira, libera garimpeiro...?”

Para o representante da associação, contudo, o seu afastamento dos negócios em Aripuanã teria ocasionado um “descontrole” na extração de madeira. Criticava M-1252, agora à frente, porque não pagava as contas e assim prejudicava o “crédito” dos

índios junto ao comércio local. Preocupado apenas com o desempenho do time de futebol e trabalhando com uma lata de cerveja na mão, afirmou M-1463, o atual responsável estaria desagradando à comunidade. Acrescentou, então, o que já se sabia: os índios não se interessavam pelo acompanhamento da medição e, com esta atitude, deixavam o madeireiro totalmente à vontade para pagar o que bem entendesse.

A função de intermediário que M-1463 exercia, imputava-a à sua capacidade de conversar e negociar duro com os madeireiros e, sobretudo, à sua franqueza com os patrícios: “Não sou uma pessoa que bota cinco mil num bolso e vinte mil no outro, [e diz]: ‘Olha, só tenho cinco mil.’ Não escondo dinheiro”. E por isso os outros, em reconhecimento ao seu trabalho, confiava ele, pagavam-lhe a quantia que desejavam. Não lhe causou surpresa, portanto, a convocação que os líderes de Aripuanã lhe fizeram em fins de 1998, para ajudá-los a “cobrir o rombo” - só no supermercado Cerejeira, comentava-se que as “contas” acumuladas chegavam a mais de oitenta mil reais.

No plano mais geral, a mediação das associações cinta-larga na exploração da madeira, em certa medida, resultou na replicação dos contornos sócio-políticos dos antigos agrupamentos de aldeias, denominados *Paepiyj*, *Paabiryj* e *Paabiyj* (ver tópico “Aldeias e agrupamentos”, no capítulo 2). As aldeias próximas à cidade de Aripuanã estreitaram seus vínculos com a Associação Norte-Matogrossense, de Juína, e, assim como as aldeias da Serra Morena e imediações, pagavam-lhe a percentagem de 15% do que arrecadavam com a venda de madeira. Já a aldeia Cachoeirinha, na seção oeste da área Aripuanã, filiou-se à Associação Pamaré, sediada em Rondônia, para a qual contribuía com 20% do que obtinha. Junto com ela, todas as aldeias da área Roosevelt e do rio Capitão Cardoso, onde as raras árvores de valor comercial estavam, agora, sendo aproveitadas por meio de “catação”.⁸³ E por fim, para não pagar nem aos “de baixo” nem aos “do meio”, o *zapivaj* do posto Tenente Marques, no parque do Aripuanã, fundou a sua própria associação, denominada Paerenã (cuja tradução seria “os que trabalham”). Apenas o *zapivaj* do posto Flor do Prado, na área Aripuanã, recusava-se a qualquer filiação associativa.

⁸³ Catação é como denominam o aproveitamento madeireiro de áreas já exploradas, percorrendo-se as estradas, ramais e carreadores abertos em ocasiões anteriores, no intuito de localizar árvores isoladas ou esquecidas.

Não obstante os próprios interesses, os Cinta-Larga não deixam de aceder aos estímulos engenhados na interação variegada dos agentes econômicos. Aqui, não faço mais que ilustrar este ponto. Estava conversando com M-1101, *zapivaj* da aldeia Taquaral, diante da casa onde este se hospedava em Aripuanã, quando ali encostou um caminhão toreiro. Um indivíduo magro, os cabelos raros, a fala desembaraçada, muito segura e amistosa. Cumprimentou o *zapivaj* e este apresentou-me: Edemar Finco (ver acima, duas citações a este madeireiro), que tinha terras confronte a área indígena, próximo à aldeia Taquaral. Falou-se então do clima e da chuva que se avizinhava. Depois, do estado da estrada de acesso, da qual Finco também se servia. A conversa derivou para assuntos de agricultura: pretendia mecanizar sua área, para plantar milho, feijão e pastagem. M-1101 comentou a derrubada que mandara fazer, para plantio de mil pés de café. Respondeu Finco que nada entendia de café: era de uma região montanhosa, de Chapecó, em Santa Catarina, e completou: "Lá, as abóboras quando amadurecem vêm rolando..." Para em seguida, ainda rodeando, introduzir a questão do motor Tobata e o gerador que forneciam energia elétrica para a aldeia Taquaral. Aconselhou então a não consertar o motor existente, mas adquirir um outro mais potente. Justificou dizendo que os gastos com oficina eram desperdiçados, uma vez que o consumo da aldeia excedia à sua capacidade e o motor logo pifava - umas dez horas diárias, para suprir luzes, rádios, televisão, geladeira. Passou afinal ao assunto que o trouxera ali: indagou da madeira que M-1101 havia lhe oferecido, nas proximidades de uma aldeia abandonada na margem direita do rio Branco. Tomou nota, então, da localização e o acesso, bem como uma estimativa do tempo necessário para verificar as árvores no meio da floresta (M-1101 calculou em cinco dias). Propôs fretar o *toyota* dos Cinta-Larga, para lá acampar por alguns dias, junto com dois índios e mais dois ou três peões; e afinal combinou saírem daí a dois dias. Feitos os acertos, logo o madeireiro despediu-se.

Outra forma usual de abordagem utiliza-se de intermediários, como disse acima. Em julho de 1999 chegou em Aripuanã M-1578, filho de um importante *zapivaj* da Serra Morena. Na lanchonete Skala, onde o encontrei, ele tomava cerveja com rapazes cinta-larga da aldeia Taquaral. Apresentou-se-me: "Sou filho de M-1081, o índio mais rico!". Afirmou então que ali estava para "ajudar" o pessoal de Aripuanã, através dos madeireiros de Juína que viriam na semana seguinte. No que tange aos motivos e aos planos, pouca originalidade:

"M-1252 está roubando muito. E Bené [o antigo gerente do garimpo, agora trabalhando de garimpeiro no posto Rio Preto], vou tirar, não está fazendo nada, paga muito pouco, faz só para os garimpeiros. Vou colocar meu pessoal para tirar a terra [no garimpo], para os índios mesmo.

Vim para ajudar M-1014. Já comprei casa, cinco mil reais. Com meu dinheiro, não é da comunidade. Ele [o dono da lanchonete] disse que nunca tinha visto um índio com cheque. Fiz oitava série. Tenho carteira de motorista. O carro está no meu nome. Sou casado com branca, no cartório.

Não dá para levar muita gente no meu carro [M-1014 pediu-lhe que o levasse e a família para a aldeia Bananal]. É de luxo, automático, ar-condicionado. Tenho também uma [Toyota] Hilux.

Ganho quatro mil de salário, do meu pai, da madeira. Vou ajudar esse pessoal com meu dinheiro. M-1014 come muito. Não é como o branco, almoço e jantar, é vinte e quatro horas. Parece uma onça. Já foram duzentos reais. Desse jeito, vou ter que cobrar dez mil de cada madeireiro que entrar aí."

Elói Shurato, o madeireiro vindo de Juína, possuía trator, *toyota* e camionete D-20. Logo refez a ponte sobre o rio Branco e reparou a estrada; e começou a extrair madeira adiante do posto Rio Preto. Em seu carro, M-1578 atendia aos moradores da aldeia Bananal e do posto. Em setembro o madeireiro Elói e o dono do hotel Flori promoveram um churrasco na cachoeira, em Aripuanã, ao qual compareceu um grande número de pessoas das áreas Serra Morena e Aripuanã. Quando ali cheguei, M-1578 abordou-me de imediato, dizendo que tinha comprado um *toyota* para M-1014 (ano 96, branco, por vinte mil reais, trazido de Juína), mas que agora M-1013 queria um Saveiro. O veículo já estava pago, a troco de caxeta que o madeireiro Elói extraiu a dez reais o metro cúbico. O filho de M-1013, por sua vez, explicou-me que queriam o Saveiro para fazer o trecho rio Branco - Aripuanã na estação chuvosa, pois o *toyota* ficaria no outro lado do rio, porque nem sempre encontravam carona para Aripuanã.

Na região amazônica, a exploração madeireira sucede segundo um ciclo anual, ou safra, cujo início corresponde ao término da estação chuvosa. Antes, porém, os madeireiros precisam obter a autorização dos líderes cinta-larga: para a aldeia Taquaral, em 1997, entregaram um *toyota*, um motor de popa, um gerador e uma certa quantia em dinheiro. Por volta do mês de maio, então, organizam-se as primeiras expedições de localização e sinalização de árvores, que vão orientar a abertura de estradas e carreadores e a construção de pontes e bueiros. Apenas nesta fase preparatória a mão-de-obra cinta-larga tem sido requisitada pelos madeireiros, tirando proveito do extenso conhecimento de seu território. Da perspectiva dos homens cinta-larga, trabalhar na pesquisa de madeira é um dos poucos meios para obter algum dinheiro, independente dos favores do *zapivaj*. Acampados em agosto de 1998 junto à turma do madeireiro Amauri, na região do igarapé Madalena, um jovem casal e o

irmão da esposa recebiam cem reais livres por semana para encontrar árvores de mogno. Todavia, nem sempre persiste uma disposição honesta para remunerar por esses serviços. No posto Rio Preto, sentados diante de suas casas, os homens ouviram M-1190 relatar que retivera, em caução, a espingarda calibre 20 do madeireiro Cláudio: ele trabalhara cerca de um mês pesquisando madeira, e o madeireiro “quase chorou” ao tentar explicar porque ainda não lhe pagara.

Em junho, então, à medida que o trator de esteira abre a estrada principal, sucede também o corte das árvores previamente marcadas pelos pesquisadores ao longo dos ramais. As toras são tracionadas com um skidder (trator de arraste) e empilhadas nas esplanadas (pátios de estocagem). Por fim, os caminhões toeiros fazem o transporte para as serrarias localizadas em Aripuanã. Caminhões, camionetes e motocicletas entram e saem da área indígena num ritmo frenético, que se interrompe apenas para os descansos dominicais. A chegada das chuvas, em meados de outubro, marca o final da safra de madeira, pois os aterros rompem-se e as condições das estradas deterioram-se rapidamente, fazendo cessar o trânsito dos caminhões carregados.

Nos meses ativos, os madeireiros concedem pequenos adiantamentos aos líderes e seus apaniguados, seja em dinheiro ou mediante requisições para supermercados, postos de gasolina e oficinas mecânicas. Nos anos de 1998 a 2000, o supermercado Cerejeira monopolizava o “crédito” para as compras dos Cinta-Larga e o posto Krupinski fornecia combustível, ambos em combinação com os madeireiros Alceu Schimanski e Celso Balbinotti. Uma cena comum no período, o corre-corre do *zapivaj* ou seu motorista de um canto a outro da cidade, atrás de algum dos madeireiros para pegar “requisição”. Desta atribulação não escapava sequer o chefe de posto da FUNAI, para a compra de remédios.

Com a esposa para dar à luz em agosto de 1998, M-1101 desejava receber dois mil reais e procurou os madeireiros Schimanski e Balbinotti, inutilmente. Com pesadume, reclamou então do próprio filho à frente dos negócios, dizendo que M-1252 pegava “adiantado quatro mil, mais quatro mil...” e “não dividia o dinheiro dele”. De fato, M-1252 proibira ao supermercado de fornecer sem sua autorização, ao descobrir que os “mais velhos” pegavam mercadorias que, depois, caberia a ele saldar. Para M-1200, um dos aliados do então responsável pelos negócios, a geração mais velha mantinha expectativas inconciliáveis com os recursos de que dispunham:

"Os velhos não entendem. São eles que fazem dívidas na cidade, ficam no hotel, fazem compras no supermercado. Tem dívidas com hotel, supermercado, posto... São dívidas da comunidade. A aldeia Taquaral pagou direito; o Rio Preto e Bananal estão devendo, vinte e cinco mil reais. Mas os velhos não entendem essas coisas..."

Escasso e coibido pelas regulamentações ambientais, apenas pequenas quantidades da espécie mogno ainda saíam da área Aripuanã. Em sua maior parte, as cargas eram então de variedades de ipê e outras menos valiosas. No ano de 1998 havia três frentes de trabalho em funcionamento na seção leste da área: a primeira, do igarapé Taquaral ao rio Amarelinho, ao sul, entregue ao madeireiro Alceu Schimanski; a segunda, nas imediações do rio Aço, aos irmãos Balbinotti; e a terceira, ao madeireiro Amauri, na região do igarapé Ouro Preto. Dada a intensidade da exploração, nas estimativas do chefe de posto da FUNAI Danilo Torres da Silva, a safra poderia ser superior a quarenta mil metros cúbicos de madeiras diversas, o que representava a movimentação de um montante de, talvez, dois milhões de reais.

O madeireiro Amauri, procedente da cidade de Brasnorte, Mato Grosso, informou-me que vendia a madeira a Schimanski, o mogno a R\$ 130,00 o metro cúbico e o cedro a R\$ 26,00. Deste valor, cerca de metade era pago aos índios, correspondendo ao valor bruto da madeira no mato. O frete do posto Rio Preto a Aripuanã, cerca de oitenta quilômetros, custava-lhe R\$ 12,00 o metro cúbico, o que daria entre R\$ 200,00 a R\$ 260,00 por viagem. Cada caminhoneiro não fazia mais que uma viagem por dia e, devido às serras, não levava a carga máxima, que seria entre dezoito a vinte metros cúbicos.

Durante os seis meses do período chuvoso, o abastecimento das aldeias assegurava-se através de adiantamentos: entre dezembro de 1997 e maio de 1998, os madeireiros Schimanski e Balbinotti emprestaram R\$ 1.000,00 reais mensais à aldeia Taquaral e a mesma quantia ao posto Rio Preto. A este saldo negativo de doze mil reais somou-se outras despesas, como a compra de eletrodomésticos e a manutenção de veículos, e assim em maio de 1998, antes do início da safra, as dívidas já atingiam cerca de quarenta mil reais.

Idealmente, cada *zapivaj* estaria associado a um ou mais madeireiros, que ocupavam a respectiva frente de trabalho. A redução do estoque madeireiro nas proximidades das aldeias, no entanto, distanciou as áreas de exploração. Em 2000, por exemplo, a frente do madeireiro Celso Balbinotti estava a mais de cento e trinta quilômetros longe da aldeia Taquaral. Este novo quadro ensejou o acirramento da disputa de prerrogativas e de autoridade entre os líderes das diversas aldeias, ao

mesmo tempo em que um rol de intrigas e interesses contrariados agitou os madeireiros uns contra os outros. Na opinião de M-1251, o ano de 1999 havia sido ruim para os negócios, porque os madeireiros, insatisfeitos, brigaram em demasia entre si e não fizeram nada. Com relação à safra seguinte, acreditava ele, as áreas teriam sido melhor determinadas.

Por vezes um mesmo madeireiro cobria duas ou mais frentes atribuídas a diferentes líderes. Assim, em 1999 o madeireiro Balbinotti atendia às aldeias Taquaral e Gente Boa, onde residia M-1043, e deveria fazer o acerto em “separado” - a cubagem, o romaneio e o pagamento. Por outro lado, quem usufruísse de uma frente predicada a outro haveria de pagar-lhe uma percentagem: em agosto de 1998, M-1216, da aldeia Cachoeirinha, veio a Aripuanã cobrar R\$ 10.000,00 porque o madeireiro Jorge estava tirando madeira das cabeceiras do rio Branco, uma região sob sua jurisdição. Ele precisava de dinheiro para o conserto de seu *toyota*, recolhido à oficina na cidade de Cacoal. Por reconhecer-lhe a prerrogativa sobre a área que estavam explorando, M-1014 deu-lhe R\$ 2.700,00 e M-1251, mais R\$ 3.000,00.

Da maneira análoga, prevalecia um “acordo” entre a aldeia Taquaral e a aldeia Furquim, da área Serra Morena, que fixava o rio Amarelinho como a divisa para o “negócio de madeira”. Todavia, M-1252, filho do *zapivaj* da aldeia Taquaral, comprovou durante um sobrevôo que uma estrada, vinda do sul, estendia-se por cerca de cinquenta quilômetros para cá do rio Amarelinho. Organizaram uma expedição de vistoria, mas não conseguiram encontrar os madeireiros na primeira tentativa. Estavam certos, mesmo assim, de que se tratava de uma invasão fomentada por M-1433, então presidente da Associação Norte-Matogrossense, cujo sogro M-1041 comandava a aldeia Furquim. “Ele não é cacique, a Associação não pode entrar na nossa terra. Vou prender maquinário de madeireiro”, ameaçou M-1101, *zapivaj* da aldeia Taquaral, cuja expectativa era retornar ao local da invasão e exigir que os madeireiros lhe pagassem cento e cinquenta mil reais...

No segundo semestre de 2001, exacerbou-se o conflito entre os madeireiros interessados na região do igarapé Amarelinho, o que veio a encorpar a antiga disputa que travavam os líderes M-1014, da aldeia Bananal, e M-1101, da aldeia Taquaral. O madeireiro Moisés e o dono do posto Krupinski procuraram o *zapivaj* M-1014, no intuito de extrair ipê que ali existia em quantidade. Depois que fizeram a estrada de acesso e colocaram uma balsa para a travessia do rio Aripuanã, M-1014 convocou os líderes da aldeia Taquaral para uma reunião, para apresentar sua proposta de divisão

das frentes de trabalho. Mas os do Taquaral não concordaram com a divisão da madeira, afirmando que a região lhes pertencia. Mesmo assim, a exploração continuou. Segundo alguns informantes, o madeireiro Schimanski e o medidor Fernando Cesar, que tinham acordos com a aldeia Taquaral, teriam também instigado o confronto entre os líderes oponentes. Uma turma da aldeia Taquaral, liderada por M-1101, dirigiu-se armada ao acampamento. Houve discussões e ameaças entre os Cinta-Larga, tanto quanto entre os madeireiros, de uma parte e de outra. Segundo os depoimentos que prestaram ao Ministério Público Federal em Cuiabá, em fins de agosto, M-1101 e M-1251 revoltaram-se, sobretudo, diante da atitude arrogante de um “peão” de M-1014, Rui “Neguinho”, que pretendia dar-lhes ordens.

Apenas em outubro a Polícia Federal foi acionada, mas os madeireiros, precavidos, haviam escondido o maquinário. Os agentes federais afundaram a balsa a tiros. De pouco adiantou, já que na semana seguinte Krupinski consertou-a e retirou os seus equipamentos. O madeireiro Jorge, cujas máquinas estavam trabalhando na região do Guariba, deslocou-se então para o igarapé Amarelinho, para retirar o restante da madeira. Foi então que uma nova expedição da aldeia Taquaral encontrou o seu acampamento e incendiou os tratores, provocando queimaduras graves num tratorista. Segundo o depoimento de M-1014, entrevistado por Inês Hargreaves (informações pessoais), o madeireiro pôs-se daí a invectivar ameaças de morte a todos os Cinta-Larga, indistintamente. O *zapivaj* da aldeia Bananal, dada a circunstância, ofereceu-se para pagar-lhe os prejuízos. Em suas próprias palavras,

“Eu resolvi que, antes que ele atacasse e matasse a todos nós, para que não ficasse com mais raiva, disse-lhe: ‘Para que você não ameace mais os Cinta-Larga e fique tentando nos matar, para pagar o que você me cobra do trator queimado, pode pegar toda a madeira do norte de nossa área. Toda a madeira. Toda cerejeira, angelim e freijó que o Ademir Molina tirou, pode pegar para pagar o trator.

Ele disse que não era suficiente para pagar todo o prejuízo dos tratores. Isto era apenas R\$ 30.000,00 e faltavam R\$ 22.000,00, que ainda estávamos devendo. Nem que pagassem o preço certo de toda a madeira ainda não daria para pagar. Aí o Rui [Neguinho] disse: ‘Quando eu acertei de pagar o trator queimado, o Jorge foi rápido olhar a madeira, e deve ter avisado para os matadores do Exército não virem nos atacar’.

Foi eu mesmo que tive que pagar o trator. Dei toda a madeira do outro lado do rio Branco para pagar. Eu não queria que ele jogasse bomba e matasse meu pessoal. Não pode nos matar.

Aí Rui disse para o Jorge: ‘Não precisa ficar com raiva, nem ameaçar. M-1014 tem muita área com madeira, o jeito é pagar com a cerejeira, o angelim e o freijó que estão lá. Vai logo para ver!’ E então ele acalmou-se um pouco e ficou menos ameaçador conosco. Ele falou para mim: ‘Não precisa ficar preocupado, porque eu acertei com o Rui para receber o prejuízo em madeira, vou abatendo com madeira que está lá. Eu mesmo já medi e cubiquei tudo. E não vou pagar para você. Mas, se você precisar de comida e

mercadoria, pode avisar que libero para você...’ Eu falei que não precisava da comida dele e não falei mais com ele. Ele viu o trator dele queimando, derretendo. Só a carregadeira não queimou inteira. Estava com muita raiva e queria descontar [vingar-se] em qualquer um” (tradução de Inês Hargreaves, 2002).

Conquanto não plenamente elucidado, tais ameaças ter-se-iam cumprido com o assassinato de M-1251, em dezembro de 2001, diante de sua casa, nas proximidades do aeroporto de Aripuanã. Seja lá qual for a conclusão do inquérito policial, pode-se inferir daí, sob certos aspectos, a continuidade da disputa em que se enredaram os líderes cinta-larga e os madeireiros, em torno da mancha de ipê no igarapé Amarelinho (Morais, 2001; Zanchetta, 2002). Veremos, com efeito, que o regime de coação e o espectro da violência são elementos constitutivos do modelo de economia política em foco.

Um dos pontos mais críticos para a venda de madeira, com toda a certeza, está na falta de controle das quantidades extraídas, isto é, a cubagem e o romaneio das toras. Sem mecanismos confiáveis para conferir as espécies e os volumes nas esplanadas, a aldeia Taquaral obrigava-se a confiar na medição realizada pelos próprios madeireiros no pátio das serrarias, na presença de Fernando Cesar Chagas, o medidor contratado pelos Cinta-Larga.

É bem verdade que tentaram, uma ou outra vez, manter um posto de vigilância na divisa do igarapé Taquaral. Em meados de 1998, lá ficaram três adolescentes durante umas poucas semanas, ainda que, quase diariamente, tornassem à aldeia Taquaral, a cerca de vinte quilômetros, aboletados em caminhões. Com a caligrafia ainda hesitante, eles anotavam apenas a quantidade de toras que passava embarcada. Entre os dias 6 a 13 de junho, saíram dez caminhões com madeira de Alceu Schimanski (frente do igarapé Taquaral) e de Celso Balbinotti (frente do rio ãdo), perfazendo: 62 toras de mogno, 21 toras de cerejeira, 217 toras de ipê e 56 toras de cedro. No segundo semestre de 1999, o esquema de controle mudara ligeiramente: M-1252 e M-1251 mediam as toras na esplanada e, com uma marreta, marcavam-nas com a sigla “TR”. Sobre a ponte do córrego da divisa, havia uma corrente e uma placa que advertia os motoristas, com o dístico “Sem medida não passa”. O rapaz M-1308 e sua mãe F-1231 abrigavam-se num barraco de lona preta, ao lado da estrada. A cada caminhão, o rapaz verificava se as toras estavam marcadas; caso contrário, media e anotava. As folhas depois eram entregues a M-1252 e Fernando Cesar, que as juntavam às listas do romaneio na esplanada. Todavia, logo o rapaz e sua mãe

abandonaram o serviço, retornando à aldeia Taquaral, porque M-1252 não lhes trazia comida.

Quanto a M-1014, da aldeia Bananal, contava com a colaboração eventual de um rapaz que vivera por alguns anos entre os Cinta-Larga do Tenente Marques, que lia e escrevia bem e sabia cubicar madeira. Na aldeia Cachoeirinha, notei uma maior preocupação na cubagem e no romaneio. Em meados de novembro de 1999, o *zapivaj* M-1216 já havia feito dois acertos com Celso Balbinotti, respectivamente de R\$ 17.000,00 e R\$ 20.000,00. Para esses, não houve controle de saída da madeira, apenas medição. Acrescentou que, todavia, não confiava em Balbinotti, porque ele reduzia as medidas das toras - o processo de medição é rápido, de acompanhamento difícil. Já as toras cortadas pelo madeireiro Turatti, estas estavam ainda nas esplanadas porque o IBAMA havia lacrado a sua serraria, na estrada para Espigão d'Oeste. Não obstante a confiança que depositava neste madeireiro, M-1216 designava um medidor contratado e dois índios para acompanhar a cubagem, além de manter um posto de fiscalização na saída da estrada para a fazenda São Bento, na margem do rio Guariba. O motorista Marcelo recebia quatro a cinco salários mínimos mensais, enquanto o medidor Alexandre, que só trabalhava na estação seca, era remunerado à base de percentagem, calculada em 5% do que fosse acertado.

As cobranças e as pressões avolumam-se no final da safra, quando se aproxima o momento de acertar as contas, de calcular o valor da madeira extraída e descontar os adiantamentos, os gastos de manutenção e conserto de veículos, as mercadorias fornecidas, os pedidos esparsos feitos pelas pessoas aos motoristas de caminhão e a soma de todos os "troquinhos" (de R\$ 100,00 ou pouco mais) para passear na cidade etc. Ao fim de 1999, a aldeia Taquaral obteve um saldo de seis mil reais do madeireiro Alceu Schimanski, com o qual compraram mil reais de mercadorias (alimentos que encheram a carroceria do *toyota*) e pensavam em investir o restante em gado. Na safra de 2000, depois de adquirir um Toyota Bandeirante 99 à vista, uma motocicleta e um Santana 91, restou à aldeia um saldo de vinte mil reais para mais cabeças de gado.

Todavia, de um certo ponto de vista, talvez se possa dizer que, um *continuum* sociológico estende-se do acerto de contas dos acordos regulares à exigência de indenização, que decorre da apreensão de homens e máquinas de invasores. Alguns casos já foram citados acima. Em maio de 1999, M-1014 e o madeireiro Hevilácio foram ao local onde este retirou madeira em setembro do ano anterior, a trinta

quilômetros do rio Branco, a mando do medidor Fernando Cesar. O *zapivaj* da aldeia Bananal reagia assim à manobra escusa: “Escondido! Não falou comigo”. Segundo o próprio Hevilácio, foram cento e cinquenta metros cúbicos; combinaram então que o pagamento seria feito em mercadoria. Quanto à estrada, aberta pelo madeireiro Celso Balbinotti, M-1014 solicitou a Hevilácio que a trouxesse até a aldeia Bananal.

Assim que, mesmo em situações graves de invasão e esbulho, na maioria dos casos os Cinta-Larga optaram por dissuadir a fiscalização de órgãos como o IBAMA e a FUNAI, para executar diretamente as operações de desintrusão, vistas como uma oportunidade de cobrar indenização ou entabular uma futura negociação, tal como se depreende do ofício abaixo, encaminhado à Administração Regional da FUNAI de Cacoal pelos representantes da Associação Pamaré e líderes da área Aripuanã:

"Município de Aripuanã, em 10 de julho de 1996

Ilmo sr. Administrador ADR/CACOAL/FUNAI

Urgentíssimo: Ref. Reserva Indígena do Povo Cinta Larga do Aripuanã

Prezado Senhor,

Levamos ao conhecimento de V.Sa. que em referência a denúncias de extração de madeiras ocorrida em nossa Reserva Indígena, área do Igarapé Guariba que foi motivo de preocupação de nosso Povo Cinta Larga e comunicado a V.Sa. no sentido de providências repressivas, retornamos com o seguinte pedido.

Que não seja concretizado a vistoria e conseqüente repressão para a busca dos responsáveis por tais atos, visto que nossos líderes já se incumbiram de reprimir as referidas extrações de madeiras e igualmente acertar a quitação do que foi retirado, para que os recursos correlatos atendessem nossas necessidades básicas, visto que há muito tempo nossa comunidade encontra-se sem a mínima assistência.

Os problemas de saúde e subsistência de nosso povo no Aripuanã é de há muito carente das ações da Funai e demais órgãos assistenciais do Governo do Estado do Mato Grosso e dos Órgãos Federais, e no momento, como já foi dito, nós prescindimos dos recursos da venda da madeira extraída para não sucumbir.

Nos termos em que fazemos esta solicitação, acrescentamos que nada irá adiantar a presença de fiscais do Ibama e/ou dos outros Órgãos em nossa área porque não iremos permitir a presença de ninguém e estamos preparados para levar adiante as providências que nossos líderes tomaram em conjunto, ou seja

- 1) Receber as indenizações do que foi retirado de madeira na área,*
- 2) Reprimir e não permitir a continuidade da retirada de madeira,*
- 3) Fiscalizar a presença de pessoas estranhas ou não benquistas no meio da nossa gente.*

Atenciosamente"

(assinam dois líderes da Associação Pamaré e M-1014 e M-1064 da área Aripuanã).

Sob uma alegação similar, os Cinta-Larga e os Surui organizaram em julho de 1993 um ato de protesto contra a apreensão de dez caminhões, com toras extraídas de suas áreas, e a prisão, em flagrante, de madeireiros e caminhoneiros, interditando durante algumas horas a ponte sobre o Riozinho na rodovia federal Vilhena - Porto Velho, próximo a Cacoal. Para os Cinta-Larga, a venda de madeiras era a única forma

de sobreviverem: *"a apreensão dos caminhões vai gerar fome entre os índios que estão abandonados pela FUNAI"*, afirmou um dos principais líderes cinta-larga da área Roosevelt, ouvido pelo jornalista Lúcio Albuquerque (1993). Segundo ele, *"é com dinheiro da venda das toras que nós tiramos sustento para comprar comida, equipamentos e remédios quando adoecemos"*.

Em agosto de 1998, registrei um movimento de reivindicação dos moradores do posto Rio Preto, no intuito de coagir os madeireiros a construir as casas prometidas. Então, M-1101 cumpria uma temporada de residência uxorilocal e plantava a roça de seu sogro M-1013. Num fim da tarde do dia 12 de agosto, diante da casa do *zapivaj* M-1013, os homens reuniram-se para escutar M-1101, que naquele dia retornara de Aripuanã: em resumo, argumentava que não recebiam o dinheiro da madeira corretamente e, assim, só pagavam "contas". Após os acertos, davam-lhes o "resto", uma "mixaria". M-1101 protestou também contra os civilizados que tiravam madeira, mas não "ajudavam". Acrescentou que Fernando Cesar e outros estavam enriquecendo, ganhando "em cima" dos índios. Queria o afastamento dos *zaryj* e dos intermediários e o recebimento "adiantado" de quem fosse tirar madeira. Explicou-me, depois, porque não iria à reunião convocada por M-1216 e os líderes da Associação Pamaré:

"Não vou na reunião. Depois que forem embora nós vamos, terça-feira. Vamos para resolver. Precisamos de seis casas de madeira, vamos fazer duas malocas grandes. Fernando comprou Pampa, comprou toyota, fez casa grande para ele. Ele está sarado. Ele está no serviço e não nos ajuda, deixou de fora."

Vejamos a seguir uma cronologia dos fatos subsequentes. No dia 17 de agosto, à tarde, aconteceu uma sessão de pinturas com sumo de jenipapo na casa de M-1101 - um gesto preparatório para a participação em festas e na guerra; no caso, para a viagem reivindicatória que fariam à Aripuanã. Homens, mulheres e crianças variaram os motivos típicos da pintura corporal - traços simples, pintas e manchas. Depois, a conversa transitou para a construção das casas de madeira: queriam sete casas nas proximidades da pista de pouso - três do madeireiro Amauri, três do madeireiro Jorge e uma do madeireiro Cláudio. Naquela época, atuavam na área os madeireiros: Alceu Schimanski e Celso Balbinotti, para M-1252 e o medidor Fernando Cesar; Amauri, para M-1252 e M-1200; Cláudio, para M-1014; e Jorge, no rio Guariba, para M-1013 e seu filho M-1333.

Especularam ainda sobre o orçamento das casas, de oito por cinco metros: M-1101 pagara sete mil reais no sobrado na aldeia Taquaral; no Roosevelt alguém gastara quarenta e três mil para onze casas. Planejaram ainda obrigar os madeireiros a estocar as toras numa esplanada ao lado do posto, para só liberar após a entrega das casas; a despesa seria debitada no acerto final.

No dia seguinte, antes da partida, reuniram-se na sala de televisão M-1101, M-1014, M-1013 e outros mais: além das reivindicações, comentou-se sobre a necessidade de liderança dos *zapivajyj*, cujo papel era “fazer força” e “reunir o pessoal”. Com a viagem à Aripuanã, pretendiam exigir de M-1252, Fernando Cesar e os madeireiros o compromisso de construção das casas; caso contrário, trancariam a retirada de madeira. Uns, com pintura de jenipapo já saliente; outros, com arcos e flechas ou colares atravessados sobre o peito. Todos muito animados, falando alto; aqui e ali, gritos e risadas. Na estrada, paramos no acampamento do madeireiro Cláudio: este concordou em mandar o carpinteiro tão logo colocassem a madeira necessária no local (pelos seus cálculos, uma casa de oito por cinco metros, com uma divisória, precisaria de cinco metros cúbicos de madeira). Contudo, o objetivo imediato da viagem frustrou-se porque só encontraram Fernando, os demais estavam “no mato”. Mesmo assim, dois dias depois já se falava que o madeirame para a construção das casas logo chegaria no posto Rio Preto.

Dia 25 de agosto, e nada do madeirame chegar. Retomou-se então a operação de pressão, capitaneada por M-1101 e de coadjuvante M-1190, para forçar a entrega das tábuas. Paravam os caminhões no entroncamento da estrada de acesso ao posto Rio Preto, para advertir os motoristas de que, se não viessem as tábuas, interditaríamos o transporte de madeira. Contavam que, intimidando os caminhoneiros fretados por Amauri, este, Fernando e Alceu Schimanski, em cuja serraria estavam as toras de angelim para as tábuas, tomariam as providências requeridas... No final da tarde, o madeireiro Amauri encostou sua camionete no pátio do posto, procurando M-1101 para conversar. Primeiro, deu-lhe a caixa de cartuchos que trouxera. O diálogo foi travado, então, nos seguintes termos:

"Amauri: - Por que prender caminhão?"

M-1101: - Só conversar. Nós precisamos trabalhar. Não tem nada, de tábua.

Amauri: - Está chegando um caminhão de tábua daqui a pouco. Vocês ajudam a descarregar. Falei com Fernando. Alceu está serrando um pedido para exportação. Na semana que vem ele começa de novo a serrar e todo dia os caminhões vão trazer um pouco. Os motoristas precisam trabalhar, não pode prender caminhão. Eles não tem nada com isso.

M-1101 - Só conversar. Só liberar nosso serviço. Nós precisamos trabalhar. Prometeu trazer ontem, até hoje nada.

Amauri: - Daqui a pouco começa a chover e nós estamos fudidos. Vai chegar daqui a pouco. E o resto na semana que vem. E a madeira que M-1013 ficou de mostrar?

M-1101: - Isso é conta dele, para lá. Para cá, é conta de M-1200.

Amauri: - Tem ainda de M-1014 e M-1334.

M-1101: - Isso que M-1014 pesquisou é para cá.

(Neste momento, M-1190 chegou com um galão vazio na mão, para que o madeireiro trouxesse óleo diesel para o motor-gerador.)

Amauri: - Acabou o óleo? Cadê a cordinha para amarrar na camionete? Amanhã vou na cidade e trago. Uma hora quebra uma coisa, outra hora outra. Agora foi o trator de esteira. Nós precisamos tirar madeira, depois vem a chuva..."

O madeireiro se foi, repetindo mais uma vez que o caminhão com as tábuas chegaria em pouco tempo. No dia seguinte, a operação dava seus primeiros resultados: logo de manhã, uma partida de tábuas havia sido descarregada no eito limpo onde planejaram construir as casas. Mas não houve outros carregamentos, e a operação foi retomada na tarde de 8 de setembro: M-1101 e M-1013 pararam um caminhão, o primeiro a transitar naquele dia, e chamaram o motorista para conversar na sombra da mangueira. Com seus arcos e flechas na mão, avisaram ao motorista que, se entrasse, só sairia quando as tábuas fossem entregues e os pagamentos devidos realizados - queriam receber, de imediato, vinte e cinco mil reais. O motorista, com isso, foi ao acampamento do madeireiro Amauri e este veio certificar-se do que se passava. Nesse ínterim, a estrada foi bloqueada com arame e um cano atravessado. Os homens aguardaram o madeireiro na sombra da mangueira, ainda com seus arcos e flechas. Amauri disse-lhes que as tábuas estavam serradas. Mas se os caminhões não saíssem, não havia meio de trazê-las. Combinou, daí, buscar o motorista no acampamento e seguir para Aripuanã, para acertar a entrega das tábuas, bem como a vinda dos responsáveis pelos negócios (Fernando, M-1251 e M-1463). Logo que o madeireiro se foi, os homens foram cuidar de suas flechas, reparando as velhas e preparando novas.

O dia seguinte foi marcado pela expectativa da chegada dos negociadores. Alguns continuaram a retocar suas flechas, diante da casa do *zapivaj* M-1013. No meio da manhã, chegaram M-1463, M-1252 e Fernando, na Toyota Hilux do primeiro. M-1101 e M-1013, portando arcos e flechas e ornados com cocares e colares, foram recepcioná-los na barreira. Conduziram-nos a uma roda de cadeiras dispostas na sombra, ao lado da casa do *zapivaj*. Basicamente, a conversa deu-se entre M-1013 e M-1463, com uma rápida intervenção de M-1101. O *zapivaj* afirmou que não recebiam as coisas, que não tinham as casas; desejava pelo menos metade delas prontas. M-

1463, por sua vez, especificou as condições para “liberar” os caminhões: primeiro, a entrega do material de construção para quatro casas, a partir do dia seguinte (tábuas, pregos, telhas de amianto); segundo, uma nova maneira de controlar a medição de madeira e de fazer o acerto das contas. A reunião não durou mais que meia hora. Depois, M-1463 confidenciou, cheio de si:

"Pode me dar liberdade que eu sei fazer, sei negociar com os brancos. Tenho malícia com os brancos, não com os índios. Hoje é a reunião com os madeireiros. Vou pedir adiantamento para o material e o serviço do carpinteiro. Neste ano vou construir quatro casas. Se me der liberdade, nestes dois meses [até o início das chuvas] vou fazer."

À tarde, uma nova conversa entre M-1101 e Amauri, que saía para participar da reunião com os negociadores e os madeireiros em Aripuanã. Este adiantou os pontos que defenderia, aqui num resumo livre:

"Agora nenhum índio vai ficar pegando dinheiro ou mercadoria. Vai fazer as casas. M-1200 e M-1252 já pegaram quatorze mil reais e gastaram não sei em quê - tomaram tudo em cerveja... Os madeireiros todos, inclusive esse Cláudio, vão se reunir com M-1463, vai escolher um chefe, talvez seja ele ou M-1014, que vai fazer a medição com o Fernando. Vai fazer as casas, acertar as contas com o supermercado Cerejeira. Não vai mais ter índio toda hora pegando dinheiro. Esses M-1077 e M-1375 pegaram quatrocentos reais cada um com Hevilácio no sábado, gastaram tudo; pegaram mais mil reais, para comprar fogão... Os madeireiros vão ter que ajudar a pagar as contas do supermercado. E as despesas das casas, porque M-1463 vai pegar adiantado o material, já deve estar comprando hoje. M-1463 explicou que não tem nada disso de área de um ou de outro. É de todos vocês. Hoje à noite vai escolher um chefe. E só o chefe vai autorizar as despesas. Ninguém vai ficar pegando dinheiro nem vai mais comprar mercadoria."

Em suma, o madeireiro Amauri parecia ver com bons olhos a nova tentativa de centralizar as negociações (nos termos em que M-1463 havia proposto), talvez incomodado com a instabilidade e o conflito de interesses que envolvia o aproveitamento madeireiro na área indígena. No final da tarde do dia 10, o mesmo madeireiro informou do resultado da reunião: M-1463 e Fernando ficaram à frente do serviço; o material de construção, num total de seis mil reais, chegaria já no dia seguinte; seria construído um barracão para armazenar as mercadorias, onde os índios pegariam à medida que precisassem. No dia 11, então, chegou o primeiro caminhão trazendo material de construção - tijolos de oito furos, sacos de cimento, rolos de mangueira etc. Os comentários foram discretos. Ao mesmo tempo, foi contratado um peão para dar início às obras.

Dentre os mecanismos de coação, a acusação e a denúncia distinguem-se da ameaça direta de violência porque interpõe, entre o sujeito e outrem, os interesses e as capacidades de terceiros. Em maio de 2000, estando afastado dos negócios e das benesses na região de Juína, M-1463 apontou o então candidato a prefeito de Juína pelo PSDB, Osmar Queiroz, e outros madeireiros como responsáveis pela exploração das terras cinta-larga: o setor madeireiro do município sobrevivia à custa de madeira das áreas indígenas, pois os índios “*perderam o controle da situação*”; agora, corriam risco de vida dentro de suas próprias terras (Vasques, 2000). Algum tempo depois, no entanto, o referido líder negou as acusações (Diário de Cuiabá, 2000). Como se suspeitava, o significado da “denúncia” não era mais que uma “pressão nos madeireiros”. Com isso, esclareceu-me um *insider*, as associações e os líderes mobilizaram-se para arrecadar dinheiro dos madeireiros para o projeto defendido por M-1463, a construção de uma “escola agrícola” na aldeia Vinte e Um de Abril, na seção leste do parque do Aripuanã. Uma espécie de acerto, portanto, para que desistisse das acusações feitas anteriormente.

Nesta história sem fim, coube-me assinalar alguns de seus pontos de inflexão. Dentre os mais recentes, decerto, a “Operação Gnomo”, desencadeada pelo Ministério Público Federal, Polícia Federal e IBAMA em julho de 2002, que apreendeu em duas semanas mais de vinte e cinco mil metros cúbicos de madeira retirada ilegalmente das terras cinta-larga, no município de Juína. Na ocasião foram lavrados sessenta e três autos de infração e o valor das multas excedia a sete milhões de reais. O empresário Osmar Queiroz teve a prisão preventiva decretada por crime ambiental, roubo de madeira e lavagem de dinheiro (Diário de Cuiabá, 2002).

Mas não é este, ainda, o ponto final de tal singular regime de apropriação. Os conflitos, já disse na introdução, deslocaram-se agora para a jazida de diamantes do igarapé Lage, um afluente do rio Roosevelt, no setor oeste do parque do Aripuanã. Nos últimos três anos, em ondas sucessivas, para lá acorreram garimpeiros, empresários de mineração e traficantes. A “guerra do diamante”, em curso, decerto ressaltaria aspectos inauditos para a reflexão acerca dessas formas mais radicais de predicação canibal da contemporaneidade. Paro aqui, porém, pois essa já seria uma outra tese.

Dinheiro e troca

Conquanto uma forma versátil para satisfazer o consumo em expansão e cumprir as obrigações mútuas, cuja finalidade os Cinta-Larga rapidamente assimilaram, o uso do dinheiro não teria implicado, até agora, num processo de precificação dos bens e serviços que circulam internamente. Significa dizer que, neste caso, a monetarização não se fez acompanhar de uma tendência à mercantilização (“*commoditization*”) das relações sociais (Kopytoff, 1986; Parry & Bloch, 1989). Descreverei, em poucos traços, para finalizar este capítulo, as conseqüências de sua apropriação sob a ótica de um regime de troca assimétrica e oblíqua, já extensamente realçado acima.

Observei em outubro de 1987 uma família percorrer as ruas de Aripuanã, excitada mas não sem cautela, exercitando as novas oportunidades que a reabertura do garimpo Ouro Preto introduzira. O marido, um homem sóbrio que se equilibrava entre os novos hábitos e a vida tradicional (havia sido um dos últimos a abandonar sua aldeia e juntar-se aos demais no posto), buscava atento as lojas onde desejava fazer compras, após a venda dos 3,9 gramas de ouro que obtivera. A esposa, num vestido claro, trazia a carteira escondida no vestido, sobre o seio esquerdo. A neta, já mocinha, seguia a avó com naturalidade, ainda que na posição de esposa menina que acompanha a esposa mais velha. Além deles, um filho de aproximadamente sete anos. Iriam pousar na cidade e retornar no dia seguinte ao posto Rio Preto. Acompanhei-os à loja de João Jorge, que pagou 780 cruzados o grama de ouro, e dali fomos ao banco trocar o cheque. Ao sair, o marido conferiu o dinheiro recebido, antes de guardá-lo na carteira. Mas logo, um pouco embaraçado, virou-se e perguntou-me se queria algumas das cédulas, apontando-as – um gesto cujo significado, decerto, estendia ao dinheiro a etiqueta de generosidade e partilha que convém às relações sob o crivo da sociabilidade.

Segundo Marx ([1867] 1983: 55-70), o dinheiro desempenharia o papel de “*equivalente geral dentro do mundo das mercadorias*”, enquanto “*uma forma do valor em si*”. E o valor de uma mercadoria, como ensinava Aristóteles, estaria contido em sua relação “*com outra mercadoria de tipo diferente*”, ou na forma de sua “*permutabilidade direta com outra mercadoria*”. De modo que, conclui Marx, “*A forma mercadoria simples é, por isso, o germe da forma dinheiro*”. Polanyi (1957: 264-266), na mesma direção, adverte que, nas economias de mercado, o dinheiro define-se como um “*meio de troca indireta*”, que serve para pagamento ou quitação de

obrigações e como padrão de valor (pois exprime diferenças qualitativas em termos de quantidades divisíveis). À esta concepção moderna, Polanyi atribuiu o rótulo de "*all-purpose money*", para distingui-la de uma definição substantiva, que focalizaria os usos específicos de objetos quantificáveis em diferentes situações e sociedades.

Para Parry e Bloch (1989: 12), os antropólogos teriam aceitado de maneira acrítica a noção dominante no pensamento ocidental, de que a moeda representa sempre "*um poder intrinsecamente revolucionário que inexoravelmente subverte a economia moral de sociedades 'tradicionais'*" quando interagem com o mercado capitalista. Dentre os casos mais notórios, as três "*esferas de troca*" (subsistência, prestígio e pessoas) reconhecidas entre os Tiv da Nigéria até fins do século dezoito, que se mesclaram sob o impacto da economia européia em expansão e a introdução em larga escala do sistema monetário, obliterando as distinções morais entre as trocas dentro de uma mesma categoria - *conveyances*, ou transferências, tidas como moralmente neutras - e as trocas entre categorias diferentes - *conversions*, ou conversões, que resultariam de magnetismo pessoal, sucesso individual ou ato de generosidade (Bohannan, 1955; 1959).

Entre os Cinta-Larga, todavia, a ética das trocas não se encontraria determinada pela qualidade de bens e serviços, mas pelo contexto social em que ocorrem. Porquanto, até há pouco, cumpriam-se indistintamente as obrigações recíprocas dando-se flechas e colares ou ofertando alimentos. Signos da sociabilidade, com efeito, os artefatos e a comida apareciam, dentre outras ocasiões, na partilha doméstica entre familiares, na retribuição pelo auxílio na construção da casa ou na faina agrícola, na permuta ritual nas festas, no prego e no serviço da noiva e na indenização por homicídios.

No quadro atual, não resta dúvida, o dinheiro vem cumprindo o papel de dádiva por excelência, condição sob a qual é posto em circulação através de uma rede difusa de relações de várias ordens. Dois exemplos. Na casa de M-1014, na cidade de Aripuanã, observei-o entregando a uma filha por co-paternidade (F-1317) uma nota de cinquenta reais, ao passo que ao marido dela (M-1043), simultaneamente filho do irmão e irmão por co-paternidade, a quem devia uma parcela do acerto com o madeireiro comum, pagou-lhe cem reais. Em seguida, M-1043 passou uma das notas de cinquenta reais ao filho M-1278, que saiu de bicicleta, decidido a comprar cinco marmittas para todos. Como o restaurante estava fechado àquela hora da tarde, em lugar da comida retornou com um aparelho *walkman* colorido, pelo qual pagou trinta

reais. Devolveu então o troco ao pai e, contente, pôs o aparelho a funcionar. No segundo caso, uma narrativa decerto fantasiosa acerca do montante arrecadado pela associação de Juína, que fascinou um dos meus informantes: segundo ele, o secretário Geraldo preenchia os cheques e trazia pilhas de dinheiro para a distribuição entre os solicitantes que esperavam na sede.

No que tange à função que o dinheiro cumpre entre os civilizados, não parece que os Cinta-Larga tenham tardado a compreendê-la. Recordo-me das perguntas insistentes, ainda nos idos de 1980, acerca dos gestos que acompanhavam a entrega das notas de um ou dois cruzeiros, como as que guardavam amarfanhadas junto com penas, pedaços de cerol e outros petrechos. Difícil, então, era explicar-lhes que o processo inflacionário, que corroía a economia brasileira, alterava continuamente a quantidade de notas necessárias para trocar pelos utensílios desejados. Mas já em novembro de 1982, entretimentos, presenciei uma longa conversa entre M-1101, que retornava à sua aldeia na foz o igarapé Ouro Preto depois de uma temporada em Aripuanã, e M-1183, um cunhado de seu padrasto, acerca das cédulas, os preços das mercadorias (avaliados segundo as categorias “caro” e “barato”) e os locais onde vendiam mais barato. Com a retomada do garimpo em 1987, então, acostumaram-se aos pagamentos em cheque e a guardar dinheiro em contas bancárias.

Vimos acima que, agora, a cooperação para a derrubada e o plantio de uma roça e ainda outros serviços, ainda que o auxiliar seja um genro ou mesmo um pai classificatório, estão sendo remunerados na base de dinheiro. Cada um dos quatro homens que trabalharam na limpeza das capoeiras na aldeia Taquaral, em 1999, recebeu trezentos reais do *zapivaj*. Quando lhe indaguei sobre estes pagamentos, a resposta surpreendeu-me: antigamente o *zapivaj* também pagava aos que roçavam e derrubavam, dando-lhes flechas e colares ou mesmo comida; e, ainda, o encerramento da temporada agrícola era comemorado com uma festa. Da mesma maneira, comparou ele, pagava-se com flechas e colares a mulher recebida em casamento.

Quanto ao processo de monetarização da vida doméstica, os exemplos são abundantes e variados. No posto Rio Preto em setembro de 1998, M-1335 reclamava que o irmão M-1333 devia-lhe R\$ 500,00 por cinco meses de trabalho em pesquisa de madeira. Além do pagamento de serviços entre parentes, anotei também casos de compra e venda de bens. E, até mesmo a uma adolescente que tencionava rejeitar o filho que nascera prematuro, prometeram-lhe dinheiro para que dele cuidasse.

Entre si, no entanto, a cooperação e os acordos nem sempre são remunerados a contento. Numa gruta próxima ao posto Rio Preto, um rapaz garimpou duas pepitas grandes, num total de quinhentos gramas. Alguns o haviam ajudado a desbastar o barranco, jogaram pedras etc., mas ele “não pagou ninguém”, segundo me informaram. Contudo, lançou aos demais uma proposta tentadora: “Vou comprar *toyota*. Concorde?”. Para isso, pretendia juntar um quilo de ouro; porém, como nada mais encontrou, todo o dinheiro obtido na venda das pepitas esvaiu-se “comendo e bebendo” e gastando com prostitutas.

Afora a venda da madeira e o garimpo, cujos recursos são apropriados pelo *zapivaj* e seus prepostos e intermediários, poucas são as fontes de ingresso de dinheiro. Dentre estas, a função de motorista, a pesquisa de madeira, a associação com garimpeiros e a prestação de serviços ao *zapivaj* são as mais comuns. Todavia, homens mais velhos e mesmo jovens lamentam-se constantemente de sua falta: “dinheiro *kala*”, dizia um que desejava viajar para Juína; “lá não dá para ganhar dinheiro”, argumentava outro, que não acompanhou a esposa na visita à aldeia do irmão do pai dela; e “lá não tem serviço”, comentou um terceiro, que abandonou a aldeia onde morava a esposa para “arrumar” trabalho no posto Rio Preto.

A aposentadoria que os mais idosos recebem mensalmente, nos termos do convênio entre o Instituto Nacional de Previdência Social e a FUNAI, embora acanhada, representa todavia uma fonte de ingresso mais perene. Em abril de 1998, encontrei F-1005 na cidade, queixando-se porque não conseguira comprar uma rede e um facão com o dinheiro daquele mês. Explicaram-me então que, na vez anterior, ela recebera três meses atrasados e, agora, considerou muito pouco os cento e vinte reais – dos quais gastou mais de oitenta reais em alimentos e pequenas coisas. Em abril de 1999, M-1012 comentou que comprara pouco com o dinheiro da aposentadoria (três pacotes de arroz, um pacote de feijão e fósforos), pois tivera que pagar dívidas anteriores assumidas junto a estabelecimentos comerciais: “Pagar conta. *Mãtere po ma’ã*” (“já peguei coisas antes”). Além das contas acumuladas, algumas vezes os próprios filhos ou outros agnatos apossam-se do dinheiro dos mais velhos para atender os seus próprios interesses de consumo.

Nas palavras do *zapivaj* da aldeia Capivara, no parque do Aripuanã, o consumo de mercadorias e o uso de recursos financeiros seriam uma consequência das relações com nossa sociedade:

"Nós vivíamos bem, antigamente. Vocês [civilizados] procuraram a gente, fizeram contato. Nós aprendemos com vocês a usar roupa, camisa, sapato, boné, a comer sal, arroz... Agora precisa. Era melhor acabar a FUNAI, a FUNAI não faz nada, só atrapalha o nosso serviço [venda de madeira e garimpo]".

Do ponto de vista da ideologia nativa, por conseguinte, os Cinta-Larga entendem a procura de dinheiro como uma maneira de "se virar" diante das necessidades hodiernas. No tocante a este ponto, declarou resumidamente M-1101, ponderando sobre as alternativas de "pegar dinheiro":

"Nós precisamos de plantação [de cunho comercial]. Primeiro tocamos garimpo. Depois tirar madeira. Madeira quase acabou, já acabou. Como é que vamos se virar? Fazer plantação [é uma solução]."

Não há aqui evidência ou intenção de acumulação de riqueza ou sequer algum projeto de longo alcance, mas tão-somente o objetivo de conseguir dinheiro para os itens de consumo diário - as despesas com roupa, utensílios, alimentação, casas de madeira, gerador de luz, antena parabólica, televisão, veículo, combustível, hotel e vários outros gastos na cidade - em sua maioria, itens que consideram imprescindíveis na atualidade. As conseqüências desta conduta, é bem verdade, não lhes passam despercebidas: na opinião de alguns, estavam gastando rapidamente o dinheiro apenas para o consumo de mercadorias; com isso, a madeira esgotar-se-ia logo e, então, não teriam nada "de valor" e nem dinheiro no banco.

Com efeito, no período da entressafra da madeira não lhes resta, em geral, senão a alternativa de alienar os bens adquiridos (espingarda, revólver, televisão, motosserra, carro etc.). Um informante, com mordaz ironia, adjetivou um importante *zapivaj* de "viciado em carne", devido aos péssimos negócios que fazia para comprar comida: vendeu um motor de draga por duzentos e cinqüenta reais e uma pistola 765 por apenas cento e cinqüenta reais (havia pago, há pouco, mais de mil reais para adquiri-la). E quando se via sem nada para alienar, aproximava-se de um conhecido na cidade para lamentar a falta de carne, e pedia-lhe um empréstimo: "Eu tenho madeira, eu tenho ouro. Depois vendo e pago". Comprava então cinco quilos de carne, devorados imediatamente no almoço - mandava a esposa fritar bifes e cozinhar outro tanto, fazia churrasquinho e comia com pão... E na hora do jantar, estava outra vez com o mesmo problema: "Não tem carne!", exclamava.

Do vocabulário para descrever as trocas, destaca-se a intenção do sujeito que executa a entrega de algo a alguém: o verbo *nõ* significa "dar"; *vepinõ*, "pagar" ou

“retribuir”; e *vepika*, “vingar-se” ou “descontar” (causando a morte, castigando ou apreendendo algo). Mas é sob uma única forma que o ato de “receber” e de “pegar” aparece, o verbo *ma’ã*. Também no que diz respeito ao dinheiro, hoje o fulcro principal do interesse e da ação de jovens e adultos. E aqui, talvez, coubesse uma comparação para desvelar a semântica do endinheiramento que hoje desponta na sociedade cinta-larga: se a expressão norte-americana “*to make money*” remete ao mundo do trabalho e da produção e a brasileira “ganhar dinheiro”, ao universo lúdico da sorte e do azar, então o mote “pegar dinheiro” denotaria a predação, a forma de agir de um predador que toma para si a presa. O que exige, naturalmente, habilidade e atenção para explorar novas circunstâncias e oportunidades.

Num dos exemplos mais soberbos dessa forma de apropriação, a tentativa dos líderes cinta-larga da associação de Juína de tirar proveito de uma nova invasão de garimpeiros na área dos Enawene-Nawe, na altura do quilômetro 180 da estrada Vilhena-Juína, contígua ao setor leste do parque do Aripuanã. Em meados de 1999, após verificar a situação *in loco*, designaram o funcionário Valter da Luz, conforme a declaração pública que emitiram, para receber dos garimpeiros uma “*parte da produção*”. Sob a alegação de que o garimpo poluía os rios sem que nenhuma autoridade ou sequer os Enawene-Nawe se interessassem em retirá-los, os Cinta-Larga optaram por “*cobrar uma parcela de cada garimpeiro*” para o ressarcimento dos prejuízos ambientais e as despesas com a fiscalização:

“decidimos acompanhar os serviços dos garimpeiros, e cobrarmos uma parte da produção, por um período curto de tempo, e proteger os limites da nossa reserva, para que não seja invadida por garimpeiros; sendo assim não queremos ser importunados pois precisamos deste recurso, visto que o impacto causado na natureza jamais será pago, e ninguém tomou providência.”

Sob vários aspectos, no ideário masculino ao menos, o dinheiro ocupou o lugar que antes era da caça aos animais, tendo se tornado um dos assuntos preferidos nas rodas masculinas e também nos devaneios oníricos. Quando sonhou com ouro, M-1077 disse-me de manhã que era sinal de dinheiro, motivado talvez pelo convite para garimpar, que um outro Ihe endereçara. E em agosto de 1998, no posto Rio Preto, registrei diálogos assíduos entre M-1101 e M-1190, em torno do desejo e da necessidade de conseguir dinheiro, nos quais “*dinheiro ma’ã*” era a expressão mais constante. Numa noite, M-1190 considerava as opções para forçar o madeireiro Cláudio a Ihe pagar o trabalho na pesquisa de madeira – ou segurar a espingarda

calibre 20 ou falar com o *zapivaj* M-1014, para quem o madeireiro estava cortando. Por sua vez, M-1101 queria cento e cinquenta reais para comprar roupas novas – achava que as suas já estavam velhas – e por isso lembrou-se de um “mogno sadio” que localizara dias antes, uma possível solução para a falta de dinheiro.

Entrevistei M-1318 em novembro de 1998 no posto Rio Preto, enquanto ele supervisionava a despescagem semanal dos garimpeiros, esperando receber a sua parte pelos dias que trabalhou. A obtenção e o uso de dinheiro, este o tema para o qual a nossa conversa convergiu: caso conseguisse “pegar dinheiro”, assegurou, pretendia guardar no banco, para alguma emergência (doença, etc.). Ilustrou-me, então, com os dois casos abaixo resumidos, o desconhecimento e a imprevidência de seus patrícios nos assuntos financeiros:

M-1375 não sabe contar dinheiro. Queria comprar uma galinha assada por quinze reais. Disse que não tinha dinheiro bastante, mas estava com três notas de dez reais. Bastava dar duas notas e a moça do restaurante daria o troco.
M-1077 pegou uma pepita de quinhentos gramas. Juntou mais um tanto e chegou a um quilo de ouro. Vendeu para Moacir Crocetta (Vilhena), que mandou dez mil reais pelo banco. M-1077 gastou aos poucos. Não pegou nada de valor e o dinheiro acabou.

Nas relações de permuta com agentes econômicos externos, “liberar de madeireiro” e “liberar de garimpeiro” são as formas verbais pitorescas para autorizar a extração de madeira ou ouro, depois de fixadas as condições do “acordo” entre as partes (seja retribuição em dinheiro ou em espécie). E, no sentido oposto, “prender” indica a paralisação das atividades de exploração ou a apreensão de bens ou pessoas, com o objetivo de coagir os responsáveis a um pagamento ou uma indenização.

Em novembro de 1999, na aldeia de Mineiro, onde os moradores não negociavam diretamente ou recebiam dinheiro, anotei comentários satíricos acerca das relações com os madeireiros, como esta sugestão: “No próximo ano vamos fazer diferente. Vamos prender madeireiro!”. Estavam agastados com a situação, porque o madeireiro Serginho tratava com M-1461, e este apenas repassara um *toyota* velho e um pouco de mercadoria. Da mesma maneira, a expedição que os moradores da aldeia Taquaral organizaram em agosto de 1999, para encontrar madeireiros que haviam invadido a região do rio Amarelinho, que visava extorquir-lhes cento e cinquenta mil reais, conforme justificou o *zapivaj*: “as pessoas querem roupa, coisas, querem mais; e precisa dinheiro”. E um informante do posto Rio Preto, que recebera do madeireiro uma espingarda reformada, mas queria uma automática nova, exigia nestes termos uma troca mais favorável: “Estamos vendendo madeira, quero coisa boa”.

Sob um certo ponto de vista, as cobranças crescem à medida que os recursos escasseiam, ou quando estes são amealhados por líderes ambiciosos mas mesquinhos. Em setembro de 1998, após uma pesquisa infrutífera nas imediações da cachoeira Pavorosa, na margem esquerda do rio Branco, M-1333 censurou duramente ao *zapivaj* da aldeia Bananal, irmão de seu pai: "M-1014 comeu tudo madeira. Está na barriga dele". Noutra ocasião, M-1333 confrontou-o diretamente, após destruir as "caixas" de despescagem do garimpo e ameaçar queimar os motores. Pintado de urucum, caminhou do posto Rio Preto até a aldeia Bananal, com a intenção de matar M-1014 porque lhe negou dinheiro para o tratamento do filho doente e a aquisição de dois bujões de gás. Lá chegando, gritou-lhe palavras ásperas, mas o tio não retrucou. Disse-me M-1333 depois destes fatos: "Só pega para ele. Eu também tenho família. Preciso de três gramas, quatro gramas para fazer compra. Ele não dá."

Segundo Godelier ([1965] s/d: 343, nota 71), os processos de mudança poderiam favorecer o surgimento de uma "*classe social dominante dentro da sociedade tribal*". Isto porque, diz o autor, o problema da desigualdade social permanente e a passagem para uma estrutura de classes relacionam-se ao controle dos fatores de produção por uma minoria, a qual promove a produção e a circulação, manipulando-as em benefício próprio. Sua hipótese, portanto, é que o desenvolvimento de novas possibilidades nas sociedades primitivas "*desloca o centro estratégico da competição social do domínio da repartição dos elementos mais valorizados do produto social para o domínio da repartição dos fatores de produção*" (ibid.: 364).

Para os Cinta-Larga, todavia, as mudanças não se processaram na direção aventada por Godelier, posto que a competição pelos "*fatores de produção*" não promoveu a cristalização de uma classe dominante. Ao contrário, conforme discorri acima, disseminaram-se as medidas de coação e acirraram-se as disputas políticas entre pretendentes dos mais diversos quilates. E portanto, se algum risco estrutural há, este residiria na dinâmica de exacerbação da função de *zapivaj*, donde a perspectiva de dissolução dessa forma de sociabilidade ao atingir o seu limite superior, quando todos os homens viessem a se tornar "donos" de sua própria casa. É o que nos ensina esta brilhante aula de sociologia cinta-larga, que em fevereiro de 2002 recolhi de M-1451, *zapivaj* da região do Tenente Marques. Na sua opinião, se o garimpo de diamante no igarapé Laje, afluente do rio Roosevelt, constitui-se em ameaça à continuidade da sociedade cinta-larga é justamente porque oportuniza a cada um,

isoladamente, o acesso aos meios que hoje asseguram o exercício do poder e a coesão social. Em suas palavras,

"Eu sou cacique na minha aldeia. Eu mando, o pessoal respeita. No [posto] Roosevelt, não tem cacique.

É o cacique que trabalhava com madeira. Na minha aldeia fiz escola, casas, cerca para gado. Tem umas duzentas e setenta cabeças. O garimpo é perigoso. Não tem cacique, todo mundo quer ser cacique.

Não gasto à toa, não jogo dinheiro fora. As contas [da Associação Paerenã] estão certas, tudo anotado. Chiquinho [Francisco Nóbrega] não fazia certo, o irmão dele [o atual contador] é bom.

Quando há muitos caciques não funciona nada. Ali no Roosevelt é muito bagunçado: 'eu cacique' um diz, 'eu cacique' outro diz.

Acompanhei serviço de garimpeiro, botei máquina. Eu pago serviço da comunidade. Pago hospital. Outra aldeia não faz nada, só beber cachaça. Tirei cinquenta quilates, vendi por trezentos mil reais. Ajudei o delegado a tirar [remover] maquinário [abandonado pelos garimpeiros].

Eu quero ficar junto quando índio garimpar, ver quantos quilates vai sair, para o pessoal saber. Eu consegui cinquenta quilates e vendi por trezentos mil reais. Vinte e cinco mil eu comprei gado; quinze mil outro gado; três mil a caixa d'água; eu paguei as casas, cada uma mil e seiscentos reais; comprei o toyota do Eugênia; comprei outro toyota para a comunidade."

Devo notar ainda que, não por acaso, os recursos naturais que os Cinta-Larga dispõem em suas terras (madeira, ouro e diamante) ajustam-se plenamente à demanda econômica regional. Contudo, a venda de madeira por parte deles parece atender a uma lógica distinta dos procedimentos comerciais ou contábeis comuns, já que vigora, na verdade, uma tática que alterna dádiva ("libera de") e retaliação ("prender"). Em outras palavras, não há, e não parece ser esta uma preocupação maior dos líderes, uma rígida correspondência entre o valor de mercado e o montante que recebem pela madeira retirada. Posto que praticam, na verdade, o que se poderia chamar de uma tática de extorsão permanente: vez ou outra, quando não conseguem ver atendidas suas reivindicações (novos veículos, dinheiro ou outras benesses), os Cinta-Larga ameaçam parar a retirada de madeira, seqüestrar o maquinário e agredir os madeireiros; e é dessa maneira que reequilibram as relações com os exploradores dos recursos naturais de suas terras. Em outras palavras, a coação e a hostilidade proporcionam um certo nível de equivalência entre a madeira "liberada" e a retribuição ou a "ajuda" dos madeireiros. De modo que, se a "lei da oferta e da procura" responde no mercado capitalista pela formação dos preços das mercadorias, então a ameaça e a violência funcionam como mecanismos regulatórios que definem o valor de troca na economia cinta-larga.

Há de se notar que, ainda assim, apenas uma pequena parte dos recursos extraídos é de fato auferida pelas lideranças e associações indígenas. Subterfúgios e trapagens são freqüentes nas negociações e na cooptação das lideranças – carros (por vezes roubados), armas, prostitutas, bebidas, drogas. O dinheiro proveniente da madeira e do garimpo, todavia, representa a única fonte de ingressos financeiros para atender as vicissitudes atuais – alimentos, moradia, transporte e, mesmo, atendimento médico, remédios e educação escolar para os filhos.

Não estamos, por conseguinte, frente a um discurso monocórdio ou tradicionalista, porém de um processo dinâmico que, impulsionado pela lógica característica da predação, expande ilimitadamente o seu raio de ação para incorporar a si o exterior, os outros, os inimigos. E são aqui os interesses e as necessidades, explícitos ou subjacentes, oriundos do próprio corpo social ou nele investidos – interesses e necessidades decerto culturalmente orientados e historicamente constituídos –, que fundamentam as articulações com o mercado e com a população regional de maneira a tornar disponíveis os bens e os serviços desejados. Rigorosamente, portanto, uma sociedade canibal, um sistema aberto ao exterior, uma totalidade que expande continuamente as suas fronteiras.

EPÍLOGO

"Todo fenômeno social tem, efetivamente, um atributo essencial: quer seja um símbolo, uma palavra, um instrumento, uma instituição; quer seja mesmo a língua, mesmo a ciência mais elaborada; quer seja o instrumento mais adaptado a melhores e às mais numerosas finalidades, quer seja o mais racional possível, o mais humano, é ainda arbitrário. Todos os fenômenos sociais são, em certo grau, obra de vontade coletiva, e, quem diz vontade humana diz escolha entre diferentes opções possíveis. [...] O domínio do social é o domínio da modalidade."
 Marcel Mauss, "As civilizações – Elementos e formas"

Modelo ritual

O ritual festivo constitui um momento expressivo de integração social: conjugando ordens e atividades diversas, articulando indivíduos, grupos e categorias, tais eventos fornecem um verdadeiro paradigma para a vida social. Uma sociologia das festas, com efeito, mostraria que seus circuitos correspondem a uma rede de casamentos, alianças políticas e obrigações econômicas, que reúne um conjunto expressivo de grupos locais.

O programa ritual, que abaixo apenas esboço,⁸⁴ põe em cena um anfitrião e os convidados de outras aldeias, os quais são posicionados numa relação virtual de afinidade. Traçando contrastes, oposições e inversões das práticas cotidianas, o enredo da festa dramatiza uma seqüência de trocas entre os moradores e os visitantes, particularmente de alimentos por artefatos. Entre os motivos para um *zapivaj* (o

⁸⁴ Uma extensa descrição da festa cinta-larga está em Dal Poz, 1991. Apresento aqui apenas um resumo, muito semelhante ao que pode ser encontrado no artigo onde discuti as simetrias existentes entre o ritual e a mitologia (Dal Poz, 1993).

“dono-de-casa”, isto é, o líder de grupo local) realizá-la, convém ressaltar a construção de uma nova casa (maloca) e a eventualidade de uma expedição guerreira. Não há uma denominação genérica: dizem *iva* (“beber chicha”), *ibara* (“dançar”) ou, mais raramente, *bebe aka* (“matar porco”). Tais referências resumem, de certo modo, o *script* festivo: beber chicha, dançar e matar a vítima animal. E, desde logo, exprimem um convite. Para arrematar o *constructo* arquitetônico, os moradores rendem homenagens a um “convidado de honra”, normalmente um *zapivaj* de uma outra aldeia - cujo compromisso seria uma próxima festa em sua aldeia, generalizando desta maneira a reciprocidade que o ritual presume. No caso da guerra, a festa respondia pela convocação dos aliados, com vistas à expedição bélica e, depois, comemorava os seus resultados. Num caso, a festa inaugura um espaço social, no outro, ao contrário, marca sua ruptura.

Embora uma mesma estrutura sirva, a rigor, para contextos opostos, o programa ritual apresenta variações que são significativas. Mas, para ser breve, tomarei como modelo as festas que, conferindo reconhecimento social, vão rematar simbolicamente a construção arquitetônica; e a este modelo, aduzirei umas poucas notas sobre os ritos guerreiros.

As festas são acontecimentos da estação seca. Sua preparação demandava um ano, ou pouco menos, e sua execução, em torno de um mês. Para celebrá-la é preciso que o dono-de-casa, isto é, o anfitrião (*iivaj*, “dono-de-chicha”, ou *meivaj*, “dono-de-pátio”), tenha plantado uma grande roça de milho, mandioca ou cará - a escolha da matéria-prima para a produção da bebida é feita pelo convidado de honra. E mais, deve capturar um filhote de animal para ser sacrificado, de preferência um queixada. Caitetu, macaco, arara, cotia, quati, mutum, jacamim e outros - modernamente, mesmo galinhas e bois - servem igualmente para o papel de vítima. O animal receberá um nome e será criado pela esposa do *iivaj* ou por sua filha.

A festa pode ser entendida, desta forma, como um convite para matar esse animal, cujo nome é anunciado aos convidados pelo emissário do anfitrião. Com isso, a casa, a roça e o animal domesticado somam as principais condições materiais necessárias para o ritual. Mas são os convidados a sua condição social, são eles que, se assim posso dizer, fazem a festa. Premissa sociológica do ritual cinta-larga, a reciprocidade entre anfitrião e convidados vai ordenar relações entre pessoas e aldeias, já que uma festa desdobra-se para além de si mesma: ao aceitar o convite, o

convidado compromete-se idealmente a, num próximo ano, promover uma nova festa em sua casa. Nas palavras de um informante,

"É outro que dá. Depois outro, outra aldeia - vai dar festa outro ano. Aquele que deu este ano não vai fazer outro ano. Tem que ter outro, outro grupo faz festa. Aí convida ele [assim] como ele também convidou."

Estruturalmente, os convidados assumem a posição de alter, ou a de termo para uma relação virtual de afinidade. Para uma festa semelhante, os Surui tupi-mondé explicitam as relações em jogo com clareza, ao descrever os convidados como "não parentes" ou "cunhados" (Mindlin, 1985: 48-49), associados ao *metare* (acampamento próximo à aldeia onde os homens trabalham em suas flechas e arcos).⁸⁵ Neste ponto, os Cinta-Larga parecem fixar de forma mais simbólica tal relação: dizem *mamaryj* (*ma*, 3ª pess.), "os outros", para designar os visitantes; enquanto *pamaryj* (*pa*, 1ª pess. pl. inclusiva), "os nossos", os membros da aldeia anfitriã. Desta oposição central deriva a própria seqüência ritual, que, a todo momento e sob diversas formas, dramatiza o encontro de grupos inicialmente tidos como antagônicos. São os inimigos, portanto, que vêm à festa a convite do anfitrião. Os convidados chegam na época previamente marcada e entram na aldeia, à noite, encenando um ataque guerreiro. Porém, ali são recepcionados com chicha aguada, e não a chicha doce consumida habitualmente, e dançam no centro da casa.

A intervalos de dois ou três dias, repetem-se os bailes noturnos, num crescendo de intensidade e animação. Frente a frente, duas fileiras de homens dançam, rivalizando-se.⁸⁶ Atrás destas fileiras dançam também algumas mulheres, com as mãos na cintura ou no ombro de seu marido, namorado ou irmão. Um conjunto de clarinetas

⁸⁵ De acordo com Mindlin (1985: 46-49), para sua festa, os Surui tupi-mondé postulariam uma regra de afinidade estrita entre anfitriões e convidados, na medida em que para participar da festa, "*um homem deve ter um cunhado*" na "*metade*" oposta (*metare*, "os do mato"; *íwai*, "os da comida"). O que faria da festa uma função da troca de mulheres. A regra proposta e a sociologia de metades e linhagens na qual a autora se apóia, contudo, parecem pouco verossímeis. Na verdade, as equações da festa surui muito se aproximam do ritual cinta-larga. Comparando-os, creio que se possa chegar a uma interpretação dos rituais que dividem a aldeia surui, sem a necessidade de postular uma organização dualista, teoria linhageira ou regras de afinidade para sua realização. Tão-somente, há de se focar o estatuto simbólico da troca ritual (alimentos/artefatos) que se veicula através de categorias apropriadas de domínios diversos (afins, inimigos, animais). Não um resultado da aliança matrimonial, como parece aventar Mindlin, mas ao contrário, o ritual dramatizaria o princípio da troca nesta sociedade, numa generalização que toma a noção de afinidade enquanto esquema lógico.

⁸⁶ Em algumas festas observei que uma das fileiras era formada exclusivamente pelos convidados, enquanto a outra por moradores e outros convidados. Mas, muitas vezes, a distribuição coreográfica carece de nitidez.

(*toko-tokoap* ou *va'ap*) faz o acompanhamento musical para as evoluções coreográficas. De tempos em tempos os músicos silenciam e um cantor improvisa versos, que são repetidos em coro.⁸⁷ Estes cantos ou respostas, denominados *bereva*, tematizam o próprio contexto social da festa, sublinhando as relações entre os grupos envolvidos. Nas festas comuns não mencionam brigas ou caçadas, mas afirmam que “está tudo bem”, que “é bom beber chicha”, ou descrevem a viagem até a aldeia da festa ou o local onde moram e o crescimento de seu grupo, ou então relatam visitas e outros eventos pacíficos.

Já nas festas que preparam a guerra, os cantos antecipam a tática dos guerreiros, mas sob a condição de não enunciar o etnônimo dos inimigos ou que vão “atacar gente”.⁸⁸ Os cantores dizem então que vão “matar porco”, vão “matar macaco” ou que saíram para uma “caçada” (Ermel, 1988: 141). Ou, então, rememoram os animais “bravos” que já mataram - gavião, onça etc. Outras vezes, o guerreiro fala de si próprio como um animal predador, uma onça, por exemplo. Regra do discurso guerreiro, esta evitação lingüística, que se estende igualmente às festas que comemoram as batalhas e perdura por um longo tempo, situa os inimigos no domínio da animalidade e faz da caça uma metáfora para a guerra. Retornarei a este ponto adiante.

O *script* ritual traça contrastes firmes em face das práticas cotidianas: individualizadas no dia-a-dia, na festa, porém, as atividades (colher, fazer chicha, caçar, comer, tocar clarineta, cantar etc.) são cumpridas coletivamente, tendo sempre alguém a liderá-las ou coordená-las. Assim, por exemplo, a bebida ocupa nas festas um lugar importante, porém deslocada através do mecanismo de inversão de seu modo de produção, distribuição e consumo. E se na vida diária cada mulher prepara a chicha para seu marido, na festa é o conjunto de mulheres que assume essa tarefa. E o anfitrião, que não dança nem canta, deve servi-la pessoalmente a cada dançarino - o que destoa da conduta diária, quando os demais homens são simplesmente chamados

⁸⁷ Priscilla Ermel (1988), que estudou a musicologia cinto-larga na área Roosevelt, descreveu as formas e instrumentos musicais e analisou os significados e contextos dos cantos e a música das clarinetas. A importância de seu estudo corresponde, com efeito, à dimensão que a expressão musical ocupa nesta sociedade, enquanto linguagem das partições da sociedade (indivíduos, gêneros, idades, grupos).

⁸⁸ Os Gavião e Zoro, quando caminham para a guerra, temem ser traídos pelos próprios joelhos, e por isso evitam falar o etnônimo do inimigo: seu joelho poderia denunciá-lo ao joelho do outro (Márcio Silva, 1987: informações pessoais). Tenho notícia que, de maneira análoga, os Surui impõem silêncio acerca dos inimigos, alegando que se “falar alto” eles escutariam (Catarino Sebirop, em entrevista a Inês Hargreaves, 1986).

pelo marido para, juntos, servir-se na panela. E consumida ritualmente em excesso, a chicha é vomitada propositadamente no meio do salão pelos dançarinos. Enquanto bebida ritual, portanto, a chicha aparece como um anti-alimento, subvertendo a função vital a ela atribuída pelos Cinta-Larga (de engordar e fortalecer o corpo).

A pauta ritual enfatiza claramente as obrigações alimentares do anfitrião. Dele se espera que, além de incentivar as mulheres a fabricar a chicha, ordene a realização de caçadas coletivas com o objetivo de atender a pedidos de carne de caça ou peixe, chamados *meemã*, formulados previamente pelos convidados, por ocasião da visita do emissário. Em dias comuns, prefere-se a caça solitária ou com apenas um companheiro. Mas este aspecto não é o único que surge ritualmente invertido. A carne cozida será dividida pelo *iivaj* em dois quinhões, um servido aos convidados em geral, os quais avançam sobre a comida na cesta, comportamento que afronta as boas maneiras, e o outro, entregue cerimonialmente àquele que solicitou a iguaria.

Em relação à comida, as atitudes imoderadas e a voracidade dos convidados são, efetivamente, a regra. Se estão com fome, não hesitam em abater galinhas e porcos domésticos ou tomar os alimentos que desejam, ainda que retribuam com uma ou duas flechas. Certas noites, chegam a promover verdadeiros assaltos aos estoques alimentares: *Akoj te ma vira* ("aonde está a comida?"), repetem eles, enquanto vasculham os cantos da maloca, recolhendo e comendo todos os alimentos que ali se encontram.

No plano interno do próprio ritual, por sua vez, registram-se outras rupturas curiosas. Parte quase obrigatória dos bailes noturnos, rapazes com disfarces grotescos interrompem abruptamente os dançarinos e encenam pequenas comédias (*gõji*), vazadas num humor obsceno ou repugnante. Com efeito, as expressões de oposição, pinçadas do cotidiano ou de cunho estritamente cerimonial, multiplicam-se a cada passo e repetem-se em vários elementos – dono-de-chicha e bebedores, cozinheiras e caçadores, doador de comida e "devoradores", mulheres e homens, músicos e cantores, dançarinos e comediantes.

Uma equação ritual básica poderia ser formulada, num certo sentido, através da equivalência entre os alimentos oferecidos pelo anfitrião (chicha e carne) e os presentes trazidos pelos convidados (flechas e colares). Deste modo, ao atribuir a uns e outros a produção de bens que são destinados ao grupo oposto, o ritual operaria a distinção entre anfitrião e convidados (alimentos *versus* artefatos), ao mesmo tempo em que articularia a reciprocidade entre eles. Nestes termos, então, seria a vítima

animal (*gõm*, “xerimbabo”), especialmente capturada e criada para este fim pelo anfitrião, o objeto por excelência da troca ritual.

Um último baile noturno, o mais concorrido, precede o sacrifício da vítima animal e engendra inúmeras operações simbólicas, particularmente inversões de gênero e outras metamorfoses. Naquele dia são os homens, e não as mulheres, que vão arrancar mandioca ou cará na roça. À noite, outra inversão: as mulheres abrem o salão, dançando em duas fileiras, à semelhança dos dançarinos masculinos. Algum tempo depois entram os convidados, com muita disposição, e o espaço é novamente ocupado pelos homens, que dançam e bebem abusivamente.

Ao amanhecer, excitados pela bebida e pela vigília, os dançarinos remanescentes ritualizam uma vingança contra o anfitrião, revidando assim, dizem eles, tudo o que “sofreram” com danças e bebedeiras ao longo da festa. Num gesto revelador, o anfitrião é simbolicamente animalizado pelos convidados: seguem seu “rastro” e, ao encontrá-lo dormindo, jogam água fria em seu ouvido; obrigam-no então a beber chicha, enquanto simulam, abanando chumaços de palha, acender fogo para assá-lo. No posto Roosevelt em 1987, um dos anfitriões, jogou-se ao chão, correndo e resfolegando como um porco; cercado pelos convidados, teve as mãos amarradas antes de ser conduzido ao reservatório de chicha; por fim, fugiu após arrebentar as amarras de palha.

Identificado a um bicho domesticado (já que tratado à base de chicha), o anfitrião sofre assim um extremo deslocamento simbólico, convertido em comida dos convidados. Em outras palavras, o anfitrião não apenas alimenta os convidados, mas ele é o próprio alimento ritual - e o gesto insistente de abanar o fogo não deixa dúvidas: estão cozinhando para depois “comerem”, esclareceu um informante. Nexo crítico do esquema ritual, portanto, a cena desvenda a lógica canibal que o preside. Conquanto o canibalismo não exclua a noção de reciprocidade, ao contrário, porque se funda nas mesmas condições gerais e apriorísticas de toda sociabilidade.

No contexto da festa cinta-larga o sacrifício ocupa um lugar central, e todos os atos rituais conduzem a este clímax e nele encontram seu significado. Com efeito, a atenção dos homens, antes e no decorrer da festa, concentra-se na morte da vítima animal. Como disse, já os convites assinalam esta motivação, explicaram-me:

"Para isso ele [o anfitrião] fez a festa. Para matar o bicho. Para isso que ele convidou todo mundo, para comer, juntar tudo. Para juntar amigo para comer aquele bicho."

Em torno do sacrifício, então, reúnem-se os convidados, sendo esta uma finalidade eminentemente social - um contrato no qual a vítima faz o papel de intermediário. Não um termo, mas relação, porque a morte ritual da vítima animal comparece aqui enquanto sacrifício simbólico do próprio anfitrião. Ao *gõm*, animal domesticado pelo grupo do anfitrião, caberá substituí-lo no ato sacrificial. A função vicária do animal deduz-se da própria seqüência ritual, senão vejamos: o anfitrião é castigado; embriagado com chicha e cozido, transforma-se em porco; e sua fuga é compensada pela entrega de um animal cativo. Numa frase: um anfitrião animalizado pelos convidados vai, em seguida, ofertar um animal socializado para ser morto e comido. Com efeito, anfitrião e vítima colocam-se numa relação de identidade: metafórica, já que o primeiro encenou um animal pouco antes; metonímica, pois ambos estão associados a um mesmo grupo social.

Na madrugada seguinte ao último baile, os convidados irrompem aos gritos na maloca, e dançam e bebem até clarear. De manhã o anfitrião amarra o animal pelos pés, diante da maloca. O detalhe denotaria, outra vez, a associação entre a vítima e o anfitrião, o qual também foi amarrado de modo análogo. O anfitrião, a seguir, conduz os homens pela mão, a começar pelo convidado de honra, e posiciona-os lado a lado, voltados para o animal amarrado (portanto, de costas para a maloca), e afasta-se. Com seus arcos e flechas na mão, os homens dançam, avançando e recuando diante da vítima. Em versos improvisados, que serão repetidos pelos demais, o convidado de honra elogia a hospitalidade do anfitrião e anuncia a morte do animal. E quando termina seu canto, ordena que o matem: *Kaben sakirara*, "vamos matá-lo!" Num átimo, todos os arqueiros disparam suas flechas. Ao mesmo tempo, gritam que já mataram muitos bichos, nomeando-os - dizem, por exemplo, "Vou matar, como matei aquele veado".

Desta maneira, no ato mesmo em que matam o *gõm*, os convidados recordam da caça, o que faz do sacrifício uma memória da caça. Quando referi acima aos cantos dos guerreiros, disse que caça e guerra estavam dispostos numa relação metafórica, sendo a primeira uma linguagem para a outra; sabemos agora que também o sacrifício toca-se nesta mesma clave. Neste momento do ritual, os participantes promovem uma verdadeira algazarra. Difícil reproduzir a empáfia do fraseado, os gritos de júbilo ou descrever o porte altaneiro e os gestos enérgicos da performance ritual. Diria apenas,

mesmo sob o risco do paradoxo, que parecem estar num alegre combate. Portanto, memória da caça, mas uma guerra ritual.⁸⁹

Abatida a vítima, os homens dirigem-se ao anfitrião que, a pouca distância apenas observa o espetáculo, e comunicam que já mataram o animal: *Amoja, enaj ja sakira*, “meu parente, já matei para você!” O clima de excitação, formalismo e tensão que antecedeu o sacrifício dissolve-se. Os convidados irão agora presentear com flechas o anfitrião. O animal morto é disposto sobre folhas ou palhas no mesmo lugar onde estava amarrado e, um a um, a começar pelo convidado de honra, os participantes do sacrifício jogam suas flechas, mirando na vítima ou em coisas próximas. Estas não são as flechas que foram usadas para matar a vítima, mas outras bem acabadas e adornadas – ainda que sejam atiradas com algum comentário jocoso ou depreciativo, do próprio arqueiro. O anfitrião, então, se aproxima para ouvir e recolher a flecha para si.

Sobre o corpo do animal, desta maneira, as flechas são dadas e recebidas, o que faz dele o penhor de uma aliança. Mas ao mesmo tempo em que suscita a troca, a vítima sacrificial é também trocada: findo o presenteamento, o anfitrião retira-se para casa levando os maços de flechas, e o convidado de honra comanda o esquartejamento do animal. Disseram-me que havia, a seguir, uma dança ao redor da maloca, na qual os homens elevavam os despojos acima de suas cabeças. A carne, às vezes crua outras cozida, é depois repartida entre todos os participantes, que avançam para receber seu pedaço - exceto o anfitrião e sua família. O sentido deste impedimento não poderia ser mais evidente, uma vez que a vítima simboliza o próprio anfitrião, e sua carne é a contrapartida das flechas que recebeu. Findo o repasto, os convidados retiram-se apressadamente rumo às suas aldeias; ou o anfitrião à noite oferece chicha doce, e eles partirão na manhã seguinte.

Pode acontecer, conforme observei no posto Rio Preto em 1999, uma festa onde imprimiram um viés tradicionalista, que o porco tenha sido oferecido por um terceiro ao anfitrião. Antes da partida, então, os convidados tratarão de “pagar o porco” a este. No caso, a um homem, que o capturou, e à sua tia paterna, que o criou: a ele, os homens deram calça, camisa, botina, faca e anzóis; e a ela, as mulheres entregaram vestidos e colares.

⁸⁹ Neste aspecto, os Surui afirmam, sem rodeios, o significado simbólico do comportamento ritual: xingam e brigam com a vítima animal, “como se fosse inimigo” (Henrique Surui, informações pessoais).

Nas festas que comemoravam a vitória guerreira, os Cinta-Larga costumavam banquetear-se com a carne do inimigo morto, do qual traziam as pernas, os braços e a pele da barriga moqueados. A carne do inimigo era, à maneira culinária, tratada como a carne de caça: “gostosa”, “macia” e “gorda”, foram os comentários que ouvi. No entanto, seu consumo estava cercado de vários cuidados. Os pedaços moqueados eram cozidos e servidos por quem cozinhou, e não pelo matador. A refeição acontecia obrigatoriamente no final da tarde, e dela somente participavam aqueles adultos que não tivessem filhos pequenos. E mais, ponto fundamental do canibalismo cinta-larga, os comensais estavam associados à animalidade: antes de comer, sentavam-se em cima de troncos e arremedavam urubus, animais tipicamente “comedores do podre”.

Do último ato canibal que se registrou na área Aripuanã, contam que mataram o seringueiro de tocaia, na margem direita do rio Guariba, e dele levaram os braços junto com as costelas, as pernas e o “redondo” da barriga. Estavam então com muita raiva, segundo alguns dos participantes, porque os seringueiros haviam ferido M-1013 a tiros, numa expedição anterior em que pretendiam pegar machados e facas. Quando chegaram na aldeia de M-1014, nas proximidades do local da atual aldeia Cachoerinha, houve uma festa, com três noites de dança e chicha de milho. Quando amanheceu após o baile final, a carne foi colocada em uma cesta no pátio. Ao redor, pintados de urucum e trepados em troncos, os homens “se viram de urubu, enganando de urubu, brincadeira”, disseram-me. Aproximavam-se então para pegar a carne na cesta: “todo mundo veio pegar, pegou pedacinho”.

Tais cuidados rituais, que evitavam doenças ou outras desgraças, inscrevem o inimigo e os canibais numa ordem necessariamente simbólica porque, como salientou um informante: “não é bicho, é gente mesmo!” Penso que, num certo sentido, esta vítima humana remete indubitavelmente a uma outra vítima, o *gôm* destinado ao sacrifício ritual – um animal que substitui um ser humano. É verdade que homem e animal não entram na festa de igual maneira: o primeiro, inimigo morto; o segundo, xerimbabo a ser morto. Mas isto apenas denota o sacrifício, no interior da festa, enquanto guerra ritual, como afirmei acima. Importa que, para um e para outro, as festas eram organizadas com o objetivo precípuo de comê-los!

Enfim, inimigos e animais encontram-se em vários momentos da festa. Não só o rito de animalizar o anfitrião, imposto a ele pelos convidados a pretexto de vingança (portanto, guerra), ou a função urubu dos comensais no banquete canibal, mas principalmente os cantos guerreiros, que, omitindo o etnônimo dos inimigos e

nominando-os por intermédio de espécies animais, equaciona simbolicamente a guerra e a caça. Posta em questão pelo ritual, tal associação entre inimigos e animais, a rigor, uma correlação causal entre hostilidade e comestibilidade, propulsiona um afastamento entre os objetos determinados pela predação e o mundo social dos sujeitos. Como se viu, o papel de anfitrião desdobra-se ao longo do percurso ritual, encarnando figuras sucessivas: de doador de alimentos no início, torna-se virtualmente a comida dos convidados ao final. Esta passagem crucial consagra, de uma vez por todas, a lógica propriamente canibal do esquema festivo, enquanto um dispositivo cultural de incorporação da alteridade.

A equação ritual, como procurei mostrar, postularia uma correspondência entre, de um lado, os alimentos oferecidos pelo anfitrião (chicha e carne) e, de outro, os presentes trazidos pelos convidados (flechas e colares). De sorte que, ao consignar a uns a produção de bens que são destinados ao grupo oposto, o ritual realiza a distinção entre anfitrião e convidados e, ao mesmo tempo, articula a reciprocidade entre eles. Partindo de um antagonismo inicial que os opõe, postulado pela simulação de um ataque à aldeia anfitriã, a seqüência dramática resolve-se ao término como uma relação de troca mediada pela vítima sacrificial. E nesse sentido, como escrevi em outro lugar (Dal Poz, 1993: 200), é como se a festa buscasse, em termos rituais, *"congragar dois grupos opostos, numa tentativa de unir o que está separado, apaziguar o que é hostil"*.

Detenhamo-nos, um pouco mais, nos termos em jogo no sacrifício: como castigo o anfitrião é animalizado pelos convidados; e, em seguida, um animal doméstico é morto por estes. Assim anfitrião e vítima estão associados e substituem-se. A conjunção excessiva entre homem e animal, entrementes, coloca-os no pólo oposto ao da sociedade. De maneira que, aos convidados, cabe intervir e coagir (violência ritualizada), cobrando a reciprocidade que lhe é devida, que surge então sob a forma de uma vítima sacrificial ofertada pelo anfitrião. Mas se o sacrifício soluciona, em favor da sociabilidade, o antagonismo apriorístico entre anfitrião e convidados, na medida em que os articula em um sistema de trocas (alimentos por artefatos, ou festa recebida por festa dada no ano seguinte), simultaneamente entroniza distinções capitais no campo social. Sob a ótica do parentesco, há de se observar, o ritual corresponderia a um dos momentos da equação matrimonial, quando um homem passa da condição de genro (tomador) à posição de sogro (doador de mulheres). É assim que podemos entender o fluxo direcional das flechas que ocorre nos casamentos

e nas festas: naqueles, o genro retribui com flechas ao sogro (em troca da esposa), enquanto nestas, os convidados entregam-nas ao anfitrião (em troca do alimento).

Na perspectiva da aldeia anfitriã, portanto, a relação de afinidade ritual torna as mulheres locais “irmãs” dos convidados. E o anfitrião é agora um “sogro”, um verdadeiro *zapivaj*, dono da casa que erigiu, um doador de alimentos. E se, sobre o corpo da vítima, os convidados presenteiam-no com flechas, objetos muito bem acabados mas que parecem nunca estar à altura daquele (e por isso são depreciadas ironicamente por quem dá, e assim podem marcar uma diferença de *status*), é porque as flechas não são mais que um sinal de débito, o reconhecimento de uma determinação hierárquica. Pois que, também na vida cotidiana, disse-o acima, nota-se a atenção e a cortesia com que os moradores assistem o *zapivaj*, a função que polariza e organiza a vida social.

Não parece haver dúvidas de que é a morte da vítima sacrificial que opera esta transformação, este movimento que vai de uma forte identidade animal (anfitrião) a uma máxima diferença social (*zapivaj*). Usando um código tupinambá, da posição de “cativo” à de “matador” – detentor de prerrogativas e honrarias (nomes, esposas, prestígio). Numa metáfora, um ímã que atrai bens, serviços e pessoas. Generalizada e, ao mesmo tempo sintética, a configuração acima tem como pressuposto básico, como já vimos, o diferencial perene entre os níveis cosmológicos, governados pelo regime da predação.

Retornando mais uma vez à festa, para deixar claro os seus propósitos: “juntar os amigos” dizem os Cinta-Larga, ou seja reforçar os laços de solidariedade entre os grupos locais. Através de aproximações sucessivas, o programa ritual elabora a construção de vínculos sociais e suscita uma série de trocas simbólicas que culminam no sacrifício da vítima animal. Um esquema que se inscreve entre as soluções clássicas, posto que se desenrola no campo da continuidade: “*a finalidade do sacrifício é, precisamente, instaurar uma relação, que não é de semelhança, mas de contigüidade*”, é o que nos diz Lévi-Strauss (1976: 258). Conquanto o ritual conjuga anfitrião e convidados através da vítima sacrificial, ao mesmo tempo em que dramatiza um modelo para a vida social, dialeticamente a sua lógica é a predação, o seu fundamento simbólico é o canibalismo. Porque o anfitrião é a própria comida, e a gramática da festa é a sua devoração pelos convidados. Comentário peculiar, porém trágico, acerca das relações matrimoniais, dado que a função culinária das mulheres

da casa, as “irmãs” dos convidados, não é outra que o cozimento dos seus maridos para o repasto dos irmãos.

E aqui voltamos ao nosso ponto. Essa ritualização do princípio da troca, na medida em que este fundamenta uma certa ordem social, está ordenada segundo um código cuja simbologia é declaradamente canibal, uma vez que faz do anfitrião, na condição de signo, o próprio alimento servido aos convidados. E assim sendo, via esta lógica canibal, os ritos da festa podem ser vistos como um operador cultural capaz de, amplamente, apreender situações que envolvam grupos distintos e opostos, de maneira a conferir aos eventos conexos um sentido e um valor no curso da ação social.

De fato, como vimos acima, nos primeiros encontros amistosos que tiveram, seja com os garimpeiros no Roosevelt, seja com os funcionários da FUNAI na Serra Morena ou com os moradores da cidade de Aripuanã, em todas estas ocasiões os Cinta-Larga tentaram, mais ou menos enfaticamente, agir segundo a pauta prévia do ritual (ou seja, danças, alimentos, presentes e, até mesmo, entrega de mulheres). Qual seria a razão para aqueles acontecimentos suscitarem o gesto ritual, senão a intenção de formalizar com tais inimigos, em termos nem sempre inteligíveis a estes, certos laços de reciprocidade, certas disposições para possíveis trocas comerciais?

Outra vez, temos aqui, desta feita na interpretação dos símbolos que o ritual festivo entretém, a forma mais acabada de uma matriz cultural pautada na lógica canibal. Um certo tipo de reciprocidade, agora bem assentado, de caráter assimétrico e oblíquo (o avunculato, de um ponto de vista local; e a predação canibal, de um mais geral), que se manifesta entre os Cinta-Larga em vários contextos sociais, assim os domínios do parentesco, da vida econômica e dos rituais abordados nesta tese.

Pessoas ou coisas

Um último registro etnográfico, a inspirar estes comentários acerca da antropologia econômica e as conclusões a que chegamos no correr da tese. Dois rapazes quiseram comprar bebida no distrito do Lontra, distante cerca de vinte quilômetros, e pegaram a bicicleta da esposa do *zapivaj* da aldeia Taquaral. O pneu furou e deixaram-na no bar, pensando em levá-la noutra oportunidade. O *zapivaj* não se encontrava na aldeia no momento; contudo, ao retornar, repreendeu o pai de um dos rapazes, dizendo-lhe que o filho era uma má influência para os demais. Ao narrar estes fatos, o rapaz arrematou a história com um dito espirituoso, correlacionando a

diferença de gênero aos juízos acerca da sociedade e da natureza: "Ele ouviu fuxico de mulher. Bicicleta é coisa, não é pessoa. Ele não devia ficar com raiva por isso".

Tal distinção entre pessoas e coisas, um dos temas aqui em foco, todavia, longe está de uma reificação da *root metaphor* ocidental, uma linha divisória entre a ordem social transcendente e a dimensão natural imanente da realidade (Latour, 1994), visto que será apreendida nos termos de um modelo cosmológico em "*perpétuo desequilíbrio*", conforme a expressão consagrada por Lévi-Strauss.

Para Gregory (1982: 8), a "*teoria da dádiva*" (Mauss, Lévi-Strauss), fundada nas "*relações personalizadas entre pessoas*" e a "*teoria da mercadoria*" (Marx), nas "*relações objetivas entre coisas*", formulariam aspectos complementares da economia política, em oposição à teoria da utilidade marginal, que enfoca a relação subjetiva entre consumidores e objetos de desejo. Onde os conceitos de mercadoria, como um bem alienável, trocado por agentes independentes entre si, e de dádiva, um bem inalienável que vincula pessoas em estado de dependência mútua. Ou, nas palavras do autor:

"Os conceitos, dádivas e mercadorias, embora diferentes, são entretanto complementares: o conceito mercadoria, que pressupõe independência recíproca e alienabilidade, é uma imagem especular do conceito dádiva, que pressupõe dependência recíproca e inalienabilidade" (ibid.: 24).

Talvez se possa assentir, como queria Rousseau em sua crítica ao processo civilizatório, que a consequência imediata da relação de propriedade (que vincula os objetos naturais aos homens) seja a própria objetivação das relações dos homens entre si, ao tempo que, privados da "*liberdade natural*", passaram a ser distinguidos através das coisas possuídas:

"O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou de dizer isto é meu e encontrou pessoas simples para acreditá-lo" (Rousseau, 1974).

Em poucas palavras, o mundo material antepõe-se, na filosofia do direito natural, enquanto uma realidade imanente, dada no exterior dos sujeitos, aos quais, contudo, predica socialmente de maneira inexorável. A separação ontológica entre sujeitos e objetos, que atravessa o pensamento ocidental, encontra-se entranhada na raiz da noção de propriedade privada, cuja premissa são as operações que associam ou alienam as relações entre pessoas e coisas. Não se pode estranhar, então, que o

fulcro das observações etnográficas tenha sempre oscilado, basicamente, das relações dos sujeitos entre si (a sociedade) às relações dos sujeitos com os objetos (a propriedade), pois estas seriam as categorias (onto)lógicas do próprio observador. Ora, o programa da antropologia, diz Lévi-Strauss ([1954] 1975d: 403-404), apontaria justamente na direção oposta, para uma “*ciência social do observado*”, donde haveria de se extrair “*um sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente, ao mesmo tempo, do observador e de seu objeto*”.

Deste ponto de vista, os paradigmas analíticos pautados na oposição *gift/commodity* (Gregory, 1982; 1997; Appadurai, 1986; Thomas, 1991; Fisher, 2000), em particular as etnografias contemporâneas do Pacífico Sul e da América do Sul, ao repor num plano mais abstrato a separação entre pessoas e coisas, compreender-se-iam melhor, talvez, enquanto tentativas, mais ou menos acertadas, de superar a dicotomia conceitual em que se expressam as fórmulas de reciprocidade e a tipologia das trocas (dádiva, escambo, comércio etc.). Assim, seja ao reconstituir os vínculos que entrelaçam a cultura material aos sujeitos (o parentesco, a sociedade, a política), seja ao desvelar as relações pessoais que subjazem objetivadas nas coisas (o trabalho humano que se converte nos produtos; o fetichismo da mercadoria), os argumentos com os quais se pretende focalizar diferenças culturais e compreender racionalidades alheias advêm das mesmas polêmicas internas, travadas no âmbito da sociedade ocidental (Strathern, 1988; Kahn, 1990).

Contudo, se o universo cultural sob observação governa-se por uma dinâmica de incorporação da alteridade, na qual o *socius* encontra-se hierarquicamente englobado por seu exterior (conforme a descrição etnográfica da sociedade cinta-larga apresentada nos capítulos 2 e 3), tampouco se admitirá uma distinção absoluta, ou de natureza, entre os agentes (sujeitos) e os objetos da troca, os quais se convertem ou são convertidos continuamente uns nos outros. Em outras palavras, entre sujeitos e objetos não resistem senão diferenças de gradação. Não poderia ser outro, desta feita, o ponto de partida da presente tese: uma inflexão no esquema da dádiva, de modo a substituir a reciprocidade equilibrada por uma fórmula assimétrica, fundada na relação de predação, a mesma que Viveiros de Castro (1993) generalizou para o panorama amazônico. Este modelo cultural, pautado na lógica canibal que reproduz os outros, os inimigos, o exterior, descobriu-se na análise dos ritos festivos que os Cinta-Larga encenam, nos quais a vítima animal, o objeto por excelência da troca ritual, identifica-se metafórica e metonimicamente ao anfitrião. Observou-se que o papel de anfitrião

desdobra-se, ao se converter de doador de alimentos na própria “comida” de que se servem os convidados. E, nestes termos, compreendeu-se a simbologia canibal que organiza o esquema festivo enquanto um dispositivo cultural de abertura ao outro, de incorporação pelo exterior.

Todavia, os estudos dos sistemas de parentesco na América do Sul, até então, neles enxergaram primordialmente regimes de equilíbrio balanceado. A idéia do equilíbrio, forjada pela filosofia do direito natural seiscentista, dominava a economia clássica e, provavelmente, os próprios paradigmas sociológicos. Não foram muitos os que repararam que, ainda antes de Mauss, Georg Simmel ([1908] 1950) assinalara que todos os contatos entre os homens repousavam no esquema de dar e retribuir equivalências; e que o equilíbrio e a coesão social dependiam da reciprocidade entre o que se dá e o que se recebe em bens e serviços. Contudo, advertiu, haveria casos que não comportavam uma fórmula de equivalência estrita, e é aqui que a gratidão agiria de maneira suplementar: *“Ela estabelece o vínculo de interação, da reciprocidade do serviço e do serviço de retorno, até mesmo onde eles não são assegurados por coerção externa”*, afirmou Simmel.

A ação dos homens entre si, por meio das coisas, objetiva-se no ato da troca, e esta relação projeta-se nos objetos que são trocados. A relação entre homens, assim, como também para Marx, exprime-se como uma relação entre objetos. Para Simmel, todavia, o sentimento com que nós reagimos à mera existência de uma pessoa denotaria a gratidão - uma certa memória moral da humanidade, mais prática e impulsiva que o sentimento de lealdade. Embora puramente interior, seria capaz de engendrar novas ações e estabelecer uma ponte para outrem. É a resposta que a gratidão induz, porém, que traz tão extraordinárias nuances - pois, via de regra, a dádiva recebida há de ser, necessariamente, retribuída com uma dádiva de um tipo diferente.

Destarte, nenhuma interação na qual as coisas voltam e vão adiante, na alternância do dar e do receber, é exatamente idêntica. Tal incomensurabilidade estabelecer-se-ia em dois planos, o da coisa e o da ação. No primeiro, a troca concerne a duas coisas inteiramente heterogêneas, que só poderiam ser justapostas e comparadas por meio de um valor extrínseco comum, tal como a avaliação monetária. No segundo, a posição de quem recebe, diante do doador, resulta intransferível, uma vez seu ato sucede necessariamente ao que este já realizou:

"Uma vez que nós recebemos algum bem de outra pessoa, uma vez que ele nos precedeu com sua ação, nós jamais poderemos fazê-lo completamente, não importa quanto nossa dívida de retribuição possa objetivamente ou legalmente ultrapassar a dele. A razão é que a sua dívida, porque foi primeira, tem um caráter voluntário que nenhuma retribuição pode ter. Porque, nós estamos eticamente obrigados a retornar o benefício; nós operamos sob uma coerção que, embora não social ou legal mas moral, é ainda coerção. A primeira dívida é dada em plena espontaneidade: ela tem uma liberdade sem qualquer dever, até mesmo sem o dever de gratidão. [...] Somente quando nós damos primeiro somos livres, e esta é a razão pela qual, na primeira dívida, que não é motivada por qualquer gratidão, repousa uma beleza, uma devoção espontânea ao outro, uma abertura e um florescimento do 'solo virgem' da alma, tal como seja, que não pode ser alcançado por qualquer dívida subsequente, não importa quão superior seu conteúdo. A diferença envolvida aqui encontra expressão no sentimento [...] de que nós não podemos retornar uma dívida; porque tem uma liberdade que a retribuição, porque é tal, não pode possivelmente possuir" (Simmel, [1908] 1950: 392-393).

Em outras palavras, a retribuição é uma resposta condicionada pela dívida anterior; ou como disse Simmel sobre a lealdade, a antiga relação permanece como pano de fundo da nova relação. Nestes termos, o sociólogo alemão antecipava a discussão sobre a troca e a reciprocidade, ao notar que a retribuição, a rigor, nunca seria um equivalente da dívida inicial.

A leitura de Simmel poderá, entre outras coisas, indicar a solução de uma controvérsia pouco explorada no *Ensaio sobre a dívida* ([1923-24] 1974), acerca dos motivos que levaram Marcel Mauss a justapor duas formas de "*prestações totais*" tão distintas, a saber, as trocas generalizada (o *kula* trobriandês) e direta (a dívida maori) e a competição agonística (o *potlatch* da costa noroeste da América do Norte). Nas primeiras, a generalização de trocas contínuas: a circularidade das permutas de colares por braceletes no *kula*; os princípios de *mana* e de *hau* que habitam a dívida e que obrigam à sua retribuição ao primeiro doador. Na segunda, o paroxismo de disputas por posições hierárquicas, segundo o "*princípio da rivalidade e do antagonismo*" (da destruição suntuária de riquezas acumuladas vai-se à batalha, à morte de chefes e nobres que se enfrentam).

Decerto sua intuição indicava que, afinal, nenhuma troca é, jamais, absolutamente simétrica ou equivalente, posto que o ato da dívida (e assim o doador), por definição, distingue-se necessariamente da retribuição (e do retribuinte). De modo que, se toda dívida generaliza-se é porque, justamente, esta pode ser reconhecida como estruturalmente assimétrica. E que tal determinação, por consequência, tornaria a reciprocidade equilibrada uma meta contingente, uma circunstância fortuita em meio a um largo espectro de interações e correspondências

igualmente possíveis. Significa dizer, enfim, que o escambo, a dádiva e o comércio, enquanto expressões econômicas do princípio de reciprocidade, instituem-se socialmente de diferentes modos e atendem a diferentes expressões culturais.

Em termos de método, Mary Douglas (1982: 180-181) sugere trazer a análise econômica para o centro do debate antropológico, deslocando áreas tidas como autônomas da disciplina, como o parentesco e o simbolismo. Para a autora, assim, a abordagem deve considerar as relações que são engendradas nas próprias “operações econômicas”. No foco da análise, é a sua opinião, não devem estar as mercadorias ou as necessidades físicas ou psicológicas que estas suprem, mas o “padrão de relações que estas oferecem”. O fetichismo das mercadorias, por exemplo, de uma maneira mais positiva, poderia ser visto como “uma parte do estudo do simbolismo”. Porque, afinal, diz Douglas:

“Quando bens de consumo trocam de mão, alguém está se comunicando com alguém mais. Mercadorias definem categorias sociais: exatamente como um Nuer define parentes como aqueles com os quais as relações sexuais são proibidas e identificam categorias de parentesco segundo sejam ou não titulares a receber gado por ocasião do casamento de uma filha, assim nós definimos categorias inclusivas ou exclusivas por regras acerca dos graus de partilha e doação de mercadorias”.

A despeito de uns poucos trabalhos pioneiros, como o de Amadeu Lanna (1972) acerca dos condicionantes materiais da organização social dos Suya, a antropologia econômica não conheceu no Brasil a mesma adesão entusiástica dos estudiosos tal como obteve alhures. Este quadro alterou-se bastante nos últimos anos. Dentre outros, destacaria o estudo de William Fisher (2000) sobre as alterações de longo curso na ordem política e social dos Xikrin (Kayapó, no Pará), em razão da crescente dependência de insumos e mercadorias. Dentro do mesmo tema, Cesar Gordon (2003) discutiu no âmbito mais amplo de seu regime sociocosmológico o que chamou de “consumismo xikrin”, a demanda por bens industrializados e dinheiro. Por sua vez, Gabriel Coutinho Barbosa (2002) descreveu as regras e as práticas que envolvem a circulação de bens pelas redes intercomunitárias que prevalecem na região guianense, a partir do exemplo fornecido pelos Aparai e Wayana (ambos, de língua caribe). Já fora do campo etnológico, entre padrões e trabalhadores no Nordeste, Marcos Lanna (1995) dissecou as trocas recíprocas e hierárquicas que conjugam as relações de patronagem à instituição de compadrio, suscitando assim um exercício fecundo, num ambiente capitalista claramente adverso, das noções de dádiva de Mauss e de hierarquia de Dumont.

Mas para não nos alongarmos, fiquemos com o caso dos Nambikwara, descrito por Price (1977: 128-131). Comentei acima que, a despeito dos prejuízos evidentes, eles não haviam desistido de responder nos negócios com os civilizados com sua ética tradicional que os impede de regatear - se se deseja conservar relações amistosas, aceita-se qualquer preço pelas peças artesanais (Price, 1977: 128-131). Entre as aldeias, da mesma maneira, praticavam-se trocas regidas por uma equivalência dilatada: o visitante recebe o objeto que pediu, sem regateios ou comentários; posteriormente, é a sua vez de visitar a aldeia daquele e pedir a retribuição, sob as mesmas condições.

Já entre os Cinta-Larga, este padrão de reciprocidade simétrica não encontra aplicação mais dilatada na circulação de bens e serviços econômicos. Pois aqui, a oferta alimentar corresponde à metáfora de base através da qual o pensamento cinta-larga representa a relação entre sujeitos (a política), tanto quanto a sua reprodução (o parentesco). E assim, a rigor, a sociabilidade demanda a atenção estrita às demandas alheias (econômicas, alimentares, sexuais etc.). E por corolário, a apropriação das coisas pelas pessoas, ou seja, a propriedade, que se define como um gesto de consumo e, de modo particular, de consumo alimentar. Com isto, a relação entre sujeitos demonstra-se, decisivamente, através de um ato de predação, o que faz da troca, desde sempre e em toda a parte, a cobrança de uma "dívida", um mecanismo que objetiva a relação entre sujeitos.

A exploração madeireira tem acarretado, todavia, um quadro dramático de esbulho dos recursos naturais, degradação ambiental, violência, sonegação de impostos e mesmo contrabando e tráfico de drogas. Hoje, todo esse processo agravou-se de maneira incalculável, após a descoberta da rica jazida de diamantes no igarapé Lage, afluente da margem direita do rio Roosevelt, já no estado de Rondônia, no interior do parque do Aripuanã - uma das maiores a céu aberto no mundo. Nos três últimos anos a jazida foi invadida seguidas vezes por firmas, empreiteiros e aventureiros. A FUNAI, a Polícia Federal, o IBAMA e DNPM já executaram várias operações contra a exploração ilegal de diamantes, sem sucesso duradouro. Igualmente, a situação tem fugido ao controle dos próprios Cinta-Larga, que tentam atabalhoadamente usufruir da nova e súbita riqueza.

Em meio a esse quadro complexo, foram adotados certos dispositivos metodológicos para definir os planos de observação etnográfica. O conceito de sistema, entre outros méritos, contribuiu decisivamente para as operações de seleção

e descrição adequada dos fatos em pauta. Sob uma feição original e radical, Niklas Luhmann difundiu a noção de sistemas auto-referentes, que atende à distinção que um sistema produz e mantém com relação ao seu ambiente, ao mesmo tempo em que incorpora a noção de *autopoiesis*, para descrever a maneira pela qual um sistema produz as suas próprias estruturas e os elementos que o compõem. Para o esquema luhmanniano, os sistemas se reproduzem através de suas próprias operações, forjando fronteiras e gerando diferenças internas. Afiançado como um novo paradigma para as ciências sociais, a abordagem luhmanniana almeja rupturas epistemológicas de envergadura, dissolvendo alguns dos conceitos canônicos das ciências sociais, na justa medida de uma teoria adequada à observação eficaz da sociedade contemporânea, diferenciada, especializada e complexa. Da mesma maneira, as alterações que se observam como resultado das operações de um sistema que se distingue de seu ambiente (o qual também se altera continuamente) não favorecem uma descrição essencialista da cultura ou a classificação inequívoca de traços e empréstimos.

A descrição do sistema cinta-larga, portanto, sustentou como premissa a possibilidade de uma observação antropológica das operações que o diferenciam de um entorno contemporâneo de alta complexidade - agrupamentos urbanos, redes comerciais, meios financeiros, aparelhos estatais. A partir destes fatos etnográficos, buscou-se demonstrar a prevalência de um princípio de reciprocidade assimétrica e oblíqua (de um ponto de vista local, o avunculato; e do esquema geral, a predação canibal), em variados contextos sociais, notadamente nos domínios do parentesco, da vida econômica e dos rituais.

Nestes termos, a sociedade cinta-larga apresenta mecanismos peculiares de apreender e operar as relações com os outros. À luz de um mesmo modelo explicativo, o inquérito detalhado sobre os primeiros contatos amistosos dos Cinta-Larga com as frentes pioneiras buscou consolidar o argumento inicial de que, para além de qualquer forma de subordinação ou dependência, as diferenças étnicas constituem, sobretudo, construções culturais que respondem a modelos nativos de incorporação social.

Uma discrepância irresoluta, contudo, atravessa a etnologia sul-americana contemporânea, um modelo de reciprocidade simétrica (ou horizontal), efetivado nos sistemas dravidianos, que empresta seu idioma à sociabilidade ameríndia, e uma cosmologia em perpétuo desequilíbrio (a economia simbólica da predação), no que tange às múltiplas interações com os entes do universo - inimigos, animais, espíritos. As descrições dos sistemas de parentesco, nas últimas décadas, em extensão e

número, trouxeram um maior refinamento aos modelos analíticos. A inspiração estruturalista, todavia, não parece suficiente para justificar a predominância de uma mesma “*metáfora horizontal*”, que se manifesta enquanto um “*modelo subjacente de aliança simétrica*” (Overing Kaplan, 1974; 1977).

Uma disjunção análoga verifica-se também entre os Cinta-Larga, entre os quais a hostilidade encontra-se mediatizada pela função animal, desfocando a ação humana - o que lhes possibilita, à semelhança dos caribes, a afirmação ideológica e ritual de que as trocas recíprocas são a condição ideal da vida social. Em suma, a prevalência entre os ameríndios de um ou outro destes valores antitéticos denotaria, de acordo com o modelo da *economia simbólica da predação*, formulado por Viveiros de Castro (1993), os respectivos níveis hierárquicos de totalização da vida social, a saber, a sociabilidade local e a esfera global da cosmologia.

Uma leitura transversal da teoria da aliança, por sua vez, trouxe ao primeiro plano o *leitmotiv* que a percorre, a idéia de um vínculo simétrico que reúne os parceiros da troca conjugal. Sua premissa, uma equação isogeracional das demandas matrimoniais, que desqualifica as eventuais desigualdades ou mesmo uma hierarquia prévia entre os trocadores, exceto as que as próprias relações de troca suscitam. Nos sistemas elementares de parentesco, com efeito, Lévi-Strauss postulou a posição dos primos cruzados como a estrutura embrionária dos ciclos de reciprocidade matrimonial. A bilateralidade, a matrilateralidade e a patrilateralidade, que são as três modalidades possíveis de casamento de primos cruzados, apontam as direções do fluxo de mulheres cedidas e recebidas. Todas, porém, de uma mesma perspectiva simétrica (e isogeracional), embora caracterizem ciclos de reciprocidade respectivos - a troca restrita (ou direta) e as trocas generalizadas (indireta ou diferida), entre as quais a troca descontínua.

Restaram evidentes no curso da análise, assim, os motivos alegados para denegar a existência de uma reciprocidade exclusiva do avunculato. Neste, o ponto de partida afasta-se da equivalência recíproca entre os parceiros, para assumir uma assimetria apriorística e irremediável - pautada na expectativa, num tempo incerto, do nascimento de uma filha da irmã. Em outras palavras, ao invés de uma mera discriminação elementar (a diferença sexual) entre ascendentes de uma mesma geração, a reciprocidade oblíqua postula uma determinação suplementar, uma ordem de sucessão de gerações em que se assenta o fluxo ascensional de mulheres.

O sistema cinta-larga e, de maneira correlata, os demais sistemas *mondé* e o *tupinambá* representam, desta forma, expressões próprias de uma mesma fórmula de troca generalizada, orientada verticalmente. A *noção de troca generalizada vertical*, com isto, evidenciou o fluxo contínuo de mulheres de uma geração à outra que, no que denominei sistema *mondé*, caracteriza a regra avuncular de casamento. Trata-se, portanto, de um regime de reciprocidade assimétrico e perpétuo, a distinguir doadores e tomadores: do ponto de vista local, cada geração é doadora de esposas para as gerações superiores e é tomadora das inferiores; e do ponto de vista do regime global, a circulação ascensional de mulheres, cedidas de uma geração à outra, repousa na própria capacidade de reprodução biológica da espécie humana. Portanto, quanto à aliança matrimonial, verificamos as seguintes proposições básicas:

- o sistema de parentesco cinta-larga pressupõe a troca oblíqua e não promove a redução dravidiana ou a assimilação do cruzamento à afinidade;
- o modelo avuncular, ao manter a distinção linear/colateral para algumas posições-chaves, permite registrar a replicação de trocas anteriores;
- de modo inverso aos regimes dravidianos, o regime oblíquo converte toda e qualquer troca matrimonial em uma relação assimétrica, entre sogro e genro ou entre pai e filho;
- por fim, o sistema avuncular sobressai como a expressão plena da fórmula de troca generalizada vertical, perpetuamente assimétrica, cujas regras operacionais incluem a disponibilidade continuada de novos indivíduos, através da interminável sucessão de gerações.

Talvez seja possível, agora, um distanciamento consistente da *root metaphor* do Ocidente, a que define o sujeito como indivíduo livre, que se possui a si e à sua produção (relação de propriedade), e que por isso é capaz de alienar-se sob a forma de trabalho ou mercadoria para o consumo de outros - em troca de trabalho ou mercadoria para o próprio consumo. A metáfora cinta-larga, inversamente, concebe o consumo de pessoas e coisas (ou seus signos: sêmen, queixada etc.) como um processo metabólico, um mecanismo de apropriação e de reprodução através de sujeitos interpostos. Porque devorar os inimigos é reproduzir a inimizade e produzir solidariedade; e tomar chicha é produzir o corpo e reproduzir a sociabilidade. Trata-se, neste caso, de uma verdadeira produção social da dívida alimentar, que proporciona a sua própria reprodução (e retribuição) por alter. Dentre os exemplos já noticiados: no parentesco, dar a irmã e receber a sobrinha; no ritual, dar o queixada e receber

flechas e prestígio. Há aqui toda uma sociologia que deriva da ação social de alimentar o outro; se não, alimentar-se dele (daí o canibalismo, a predação).

Em suma, e por fim, o modelo assimétrico em questão compreende a alteridade como um enigma bifurcado, ou alimento potencial (um objeto de desejo, ou antes, uma presa) ou então um canibal (um predador). E assim, à dádiva alimentar, através da qual um sujeito objetiva a si enquanto sujeito, caberá implicar a outrem na afirmação recíproca de suas subjetividades. Pois o outro resulta, desde sempre, numa esfinge insidiosa a demandar - "Alimenta-me, ou devoro-te!"

APÊNDICE

A. TEXTOS MÍTICOS

A saga do demiurgo Gora

Versão 1: Paulo Kaban e Parakida, 1986

Foi Vovô que contou para gente. Parakida também sabe, meu pai também sabe. Sabe o que é Gora? Nosso Gora estava sozinho, sozinho assim, andando nesse mato. Ele ficou triste. Como ia fazer? Não tem outro, não tem família. Aí nós já nascemos tudo, primeiro *kaban*, depois *mam* e depois *kakin*. [...]. Aí já tem gente.

Aí ele foi tomar um banho, e encontrou peixe mandi. 'Vou pegar esse peixe', disse. Ele pegou e virou o peixe em gente, virou mulher. Aí ele fez nela um menino.

Quando ele estava com o menino assim pequenininho, só sentava ainda, Gora saiu andando sozinho. Andando, encontrou apenas pau [*árvore*], tinha um buraco no pau. Ele fodeu no pau oco. Estava fodendo naquele pau de *kaban* [*nome regional mirindiba*] - primeiro é *kaban*. Nasceu menino lá, cresceu no pau, no galho daquele pau vermelho. A mulher estava em casa, só Gora é que estava andando, andando... Achou pau de castanheira [*mam*] e também pau de fruteira de *kakin* - aquela fruta do cipó, vermelha é *kakintere*, é um cipó grosso. *Kaban* tem fruta azeda, compridinha, bem azeda.

Depois, tinha o jacu que prendeu Gora numa *kaboa* [cabaça]. Gora pediu cera de *morôgã*. Ele pediu *morôgã* e jacu disse assim: "Não, só tem essa aqui". E Gora: "Me dá logo, para mim fazer mulher". Jacu falou: "Então entra aqui, se você fica dentro da cabaça eu dou". Quando Gora entrou, jacu esquentou cera e txuc, prendeu. Depois ficaram, fica- ram. Aí jacu jogou a cabaça, ficou lá. Gora então fez chuva, aí a cabaça rodou para o meio do rio, e virou a boca para cima. Chovendo, chovendo o rio ficou cheio. Aí Gora fez verão, sol bem quente, só sol. A cera ficou mole. Ele bateu assim e saiu, e virou *abía* [fruta pama].

Gora virou *abía*. Tinha um pau assim, ele virou *abia* e ficou no pau, como fruta. Aí a mulher do jacu falou: "Ah, tem fruta lá. Tira fruta para mim". Jacu sabido, ficou sabendo: "Quero ver se Gora já saiu. Vou lá, vou esquentar isso aqui". Esquentou cera no fogo e levou no pé, vuup. Aí o pau do *abía* mexeu e ele voou. Assim já sabe.

Depois Gora virou *itót*, aquela fruta comprida. Ele virou. O pau é alto, é comida de jacu. Jacu viu então a fruta: "Ah, tem que procurar. Vou esquentar cera". Era para Gora: se vai lá sem cera Gora pega ele, para matar jacu. Ele queria matar jacu, mas este estava sabendo e esquentava cera. Foi lá, meteu na cera: assustou, já sabe. Aí jacu foi embora.

Daí Gora virou *ojkap* [patuá]. Ele virou patuá. Jacu então foi lá, esquentando cera assim. E saiu de novo. Gora mudou, virou outra fruta, *pixapkap*. Ele mudou: "Agora vou aguentar mesmo, aguentar mesmo". Ele virou frutinha bem pequena. Jacu foi lá e viu a fruta. E esquentou a cera. "Agora vou aguentar mesmo, senão não pego". Estava aguentando, vuup, pegou assim num galho. Demorou um pouquinho, jacu foi lá pegar fruta. Já pegou, voou pronto. Pegou, depois tirou carne tudo. Falou então assim: "Vou matar mesmo. Não, não vou matar. Apenas tirar carne". Daí tirou a carne do jacu, só osso que voou, foi embora.

Depois, já tinha muita gente, já pegaram semente de comida - mandioca, milho -, o fogo não tinha ainda. Foi Goyã, o trovão, que deu semente de milho. Preguiça roubou do trovão. Tinha rato no forro da casa. Preguiça falou assim: "Corta aquele cipó lá, o milho vai cair tudinho. Eu vou roubar o milho". O rato foi lá cortar o cipó, onde o milho estava pendurado, na casa do trovão. Aí cortou, e caiu. Preguiça roubou, punha os caroços aqui, punha ali, punha dentro da boca. O trovão chegou: "Você está roubando meu milho", reclamou. E foi colocar os caroços de volta na espiga. "Ah, tá faltando aqui". Foi então mexer na mão de preguiça, pegando os caroços: "Já pegou tudo!". Mas ficou um dentro da unha: "Não, não tem não", mentiu preguiça. Aí saiu. Depois preguiça plantou lá no meio do terreiro, só um pé de milho. Pegaram depois muito milho.

Foi do trovão que aquele passarinho, *órobíp*, pegou o fogo, o nosso fogo. A gente não tinha fogo. *Orobíp* que roubou. Ele tem uma cabeça azul, verde, o rabo é uma pena só, tem um queimado no meio [parte da haste é desprovida de penugem]. Foi ele que roubou o fogo.

O passarinho foi lá, bem com chuva assim: "Ah, eu estou com frio", queixou-se. Foi lá, bem na beirinha do fogo, virou-se de costas. O trovão falou: "Não, deita na rede". O passarinho respondeu: "Estou morrendo de frio". Estava bem na beira, quase queimando. Demorou um pouquinho, ele virou o rabo, queimou. Aí voou, levando o fogo. Pegou o fogo nosso.

O fogo era de Goyã. Só ele estava com coisas nossas: tinha fogo, tinha milho. A gente não tinha comida. Não comia, apenas fruta de pau, apenas cará... Não tem nada, só fica com fome. Quando não tinha fogo, assava carne no sol, punha carne assim, bem cortadinha: está assada, comia.

Tinha arco, tinha flecha; só não tinha faca. Era difícil fazer flecha. Se matava cutia, fazia faca do dente para fazer ponta de flecha.

Aí virou muita gente. Foi quando Gora prendeu gente, prendeu assim os índios.

Tinha maloca bem grande, tinha muita gente, a casa lotada. Aí Gora estava namorando menina bonita. Alguns estavam reclamando dele: "É, você está namorando menina bonita, está fazendo filho nela..." Gora zangou-se, foi no rio pegar areia, e jogou areia na casa. A casa virou pedra, só pedra. E prendeu todos dentro.

Gora ficou sozinho, encima da pedra sentado, chorando, chorando. Os índios estavam lá dentro tocando as flautas [de palheta]. Ele ficou chorando. Veio aquele veado branquinho, pequeno, de rabo branco. Chegou e perguntou: "Por que você está chorando?" Ele explicou. "Por que você não abre", falou assim o veadinho. "Não sei como vou abrir", disse Gora. "Então manda abrir com arara, junta as araras que abre", sugeriu o veado.

Gora juntou muitas araras, muitas mesmo. A arara abriu, demorou, demorou, fez um burquinho assim. Aí a gente saiu, saiu.

Quando os índios estavam saindo, Gora falou: "Deixa minha menina sair". Ela estava grávida, quando veio tampou o buraco, não teve mais jeito. Ficou gente lá dentro, não saiu mais. Não sei quantos saíram, mas a mulher dele enganchou. Pronto, não saiu mais. Ficou entupido.

Depois que o pessoal saiu, virou muita gente, já virou muita gente. Tinha criança. Depois fez uma maloca de novo, juntou Mâm, Kabân, Kakân, já juntaram. Tinha gente já. Aí criança falou assim: "Quero comer carne".

Naquele tempo não tinha carne, não tem nada. Só macaquinho pequeno assim, só eles ficaram. Aí Gora pegou gente, os índios mesmo, pegou gente, juntou povo assim: "Ah, vou tirar esse aqui, tirar esse..." Aí fez anta, onça, porco, jacu, mutum, jacamim, capivara, aí fez bicho. Fez do índio mesmo. Fez peixe, capivara, jacaré, pato, socó, garça. Aí Gora virou Mepoxi, porque Mepoxi que manda nos bichos. Mora numa cidade assim, numa maloca, com muita gente.

Aí ele fez chuva, chovendo, chovendo. Aí a casa ficou assim, fez lagoa. Aí Mepoxi chegou, meteu pedra na gente: "Você vira peixe, você vira jacaré, você vira peixe, você vira pato". Não sei que mais, de tudo bicho.

Mepoxi é o outro de Gora, que está lá, de nosso, ficaram junto. Não sei como vocês [civilizados] chamam. Nasceu de Gora, junto de Gora. Tem três: tem Gora, tem Mepoxi, tem Kot. Kot é o ajudante de Gora.

Mepoxi é outro. Quando a gente vai, aconteceu coisa, morreu, vai e casa com filha dele. Chama Mepoxi, o dono do rio, quem fez o rio. Ele mesmo que fez, o dono do rio chama Mepoxi.

Kot é o ajudante de Gora. Mepoxi é de outro, dono do rio. Por isso é que ele mandou os índios virar peixe.

Depois que virou tudo, aí ele virou lagoazinha assim, só peixe.

Aí a gente estava na serra, aí criaram de novo: só uma mulher e um homem que subiram na serra. Depois criou muita gente, criou. Aí já tem gente de novo. E comeram muito peixe, jacaré, anta, aí já tem bicho.

Antes não tem chuva, não tem.

Depois que mandou gente virar bicho, depois procuraram fazer escurecer, de noite. Não tem noite, só de dia, o sol não desce, fica parado.

Tem gente, tem criança, gente velha, estava morrendo, morrendo do sol, estava quente. Aí Gora procurou a noite, ele foi procurar. Ele fez serra, subiu e ficou olhando. Fez serra, fez serra, aí eles chegaram no dono da noite. Ficaram olhando assim: "Ah, lá tem". Viram coisa escura longe. Chegaram lá, aí encontraram o dono da noite, Gerépti. Ficaram lá vários dias.

Aí pegaram negócio de criar de noite. Gora falou assim: "Não, tira aqui mesmo". O outro respondeu: "Não, não pode tirar aqui". Colocaram numa taboca.

Gerépti estava caçando de noite, ele não caça de dia. Só de noite, matando anta, traz inteira, no braço. Aí ele fala: "Ah, eu matei cutia. Vai lá, corta cutia, faz para mim". Aí foi lá e viu anta, bem grande. Não pesa não, traz no braço, amarrada no braço, na mão. Não sei como, é muito pesado.

Gora estava namorando a mulher de Gerépti. Toda gente de lá é Gerépti, chama assim. Aí estava namorando a mulher dele. Gerépti tirou couro da pica da anta e colocou tocandira, colocou escorpião, colocou capim-navalha. Aí Gora colocou na pica assim, vuupt, aí saiu. Tocandira mordeu, ferraram no pau de Gora. Aí ele foi embora.

Aí Gora foi embora. Levaram taboca. Gerépti falou assim: "Você não pode abrir taboca aqui no meio da picada. Tem que chegar aonde você mora".

Quando saiu, Gora falou: "Ah, não sei o que eu estou levando, vou ver como é que é. Não estou levando a noite, não". Chegou lá na picada, então ele abriu: "Ah, não estou levando, não". Ele abriu, tiraram cera, vuupt. Já ficou escuro. Aí ele dormiu no chão mesmo, sem nada. Ele estava dormindo, dormindo. Muito carapanã [pernilongo], aquele mosquito de noite, que morde. Ele não tem fogo, não tinha nada. Ele ficou assim. Ele dormiu, demorou, demorou. Aí ele foi fazer de dia de novo. Ele acordou, quando acordou ele estava virando jacutinga. Virou jacutinga, assobiando, aquele barulho assim: trrr... [imita o som da jacutinga, anunciando o amanhecer]. Ele estava voando, voando, aí virou de dia. Estava clareando, e ele desceu. "Já está clareando mesmo". Então eles andaram, andaram, gastaram muitos dias até chegar. Aí chegou. Ele fez a noite já, fez a anta já, todo bicho. Aí já pegaram fogo, já pegaram...

Roubaram machado do pica-pau. Tiraram o machado dele. Foi assim. Aquele mosquito de noite foi lá, mexeu com o pica-pau, que derrubou o machado. Aí pegaram e levaram.

Quando o pica-pau desceu, ele não viu. Pica-pau estava caçando o machado: "Caiu aonde, caiu aonde?" Aí ele fez o pau comprido assim, a árvore comprida, e subiu para olhar. Aí o pica-pau viu que Gora estava levando o machado, correndo. Ele voou, rodou, até atalhar Gora, e fez um fogo, queimando o mato. Um fogo bem grande, só queimando mato.

Gora entrou num cupim, entrou e encontrou Zobyj [avó] que mora lá, aquela aranha grande. Gora entrou no cupim e Zobyj falou assim: "Ah, vocês estão por aí". Gora respondeu: "Estou aqui". E Zobej: "Deita aqui na minha rede, rede nova". Gora deitou e quase caiu. Zobyj riu, ficou rindo. Gora então fez o nome de Zobej: *átatája*, assim que nós chamamos. Ela que ensinou a fazer rede de dormir.

Foi Gora mesmo que falou assim para Kot, falou assim: "Fica aqui mesmo". Aquele era cupim preto, bem pequeno, que Kot entrou. Aí queimou, queimou mesmo. Onde estava Gorateré não queimou, ficou tranquilo lá. Quando o fogo acabou, acabou de queimar, Gora saiu e foi ver o companheiro dele que queimou. "Ah, meu companheiro queimou". Ele olhou o cupim queimado. Soprou, aí virou Kot de novo. Aí pronto, já pegaram o machado.

Aí o pica-pau, *sereba* estava falando: "Por que você não faz machado, facão, faca? Por que você não faz? Você mesmo que é Gora. Ah, por que você não pensa em fazer? Tem que fazer!" Ele falava assim, falando, falando. Então Gora pegou o machado e colocou no bico dele assim. O bico já estava pegado. "Você vai ficar assim, com esse bico. Agora você não vai carregar na mão o machado. Vai carregar no bico agora." Por isso que pica-pau tem o bico duro, fura pau, fura ouriço de castanha. Por isso que ele fica com o bico duro.

Depois Gora já saiu do nosso mundo, aí não tinha mais, só nós que ficamos, não tem mais não. Ele foi embora, foi embora mesmo, sumiu. A gente, somente a gente que ficou então...

Aí Gora sumiu. Fez o machado, fez o facão, fez de tudo, aí já sumiu. Depois apareceu um pouco de novo. Chegou assim: "Quem vai ficar civilizado? Quem vai ficar sabido? Quem vai ficar civilizado pode chegar aqui."

Aí tirou a pica assim: "Pode chegar chupando minha pica assim." Aí a gente [os Cinta Larga] não chupou. É por isso que nós ficamos índios mesmo. "Quem é civilizado pode chupar minha pica". Eles foram lá, chuparam e pronto.

Só comer aquele jatobá, *madea*. Por isso que nós só comemos aquele ali. Gora tirou da pica assim, aí pôs sebo assim no *madea*. Aí nós comemos jatobá, por isso que nós

fazemos flecha, a mulher faz cesto... Nós não chupamos, por isso ele pôs assim: "Ah, vou fazer assim mesmo". Ele pôs no jatobá e nós comemos, porque nós não chupamos. Nós comemos esse aí, ficamos fazendo flecha, fazendo arco, a mulher faz rede, a mulher faz colar... Faz tudo. Faz trançado de cabelo de caitetu na flecha.

Aí depois Gora sumiu. Aí ficou pronto já.

Por isso que civilizado faz muito, faz negócio tudo, faz espingarda, faz tudo, é sabido.

Depois nós gente sumimos tudo de novo. Aí civilizado apareceu de novo.

O pai do mundo do civilizado, os índios chegaram assim, eles pensaram que era *pawó*, então mataram. Mataram o pai, que é quem nasceu primeiro do civilizado. Como é que chamam? É, Adão. Os índios mataram, aí os civilizados saíram tudo, sumiram. A gente também sumiu. Já estávamos bravos, já. Aí pronto.

Depois, faz muitos anos, os civilizados apareceram de novo, já foi com cidade, tudo.

O cunhado de Gora foi embora, aí ele foi atrás. Só andando, andando até chegar no último rio, depois até sumir. Não dá para achar de novo. Cunhado de Gora foi embora, aí ele foi atrás, aí pronto. Não tem mais jeito de ficar olhando Gora.

Ele disse assim: "Vocês não podem olhar-me. Agora vocês podem ficar aqui mesmo. Vocês não podem brigar entre vocês mesmo. Vocês não podem sair daqui onde nasceram". Ele falando tudo assim: "Agora vou embora..."

Antes dele ir embora, ele fez o mato ficar alto. Tinha fruta, mas as crianças tiravam fruta verde, estragando. "Agora eu vou fazer pau alto". Ele fez as árvores ficarem altas, muito altas.

Antes a mata era baixinha, era toda baixinha. Castanheira também era baixa, igual a laranja. As crianças pegavam castanha verde, estragavam. Gora ficou com raiva, e fez tudo ficar alto, antes de ir embora.

Aí ele foi. Foi atrás do cunhado, foi a mulher, foi tudo. Foi Mepoxi, foi Kot.

Quando Gora foi embora, tinha uns índios que gostavam dele, ficaram chorando: "Ah, eu vou atrás de você." Ele falou assim: "Você não pode ir atrás de mim. Vou fazer o seguinte: agora você não pode ir vivo, quando você morrer você vai encontrar comigo lá. Você não pode ir vivo. Agora você vai quando morrer."

O outro ficou chorando. "Você não pode ir atrás de mim, não", zangou-se Gora.

Aí ele ficou chorando. Depois de alguns dias, ele foi atrás de Gora, quase chegou. Mas estava cheio de *pawó*. Até pauzinho, quando vai quebrar, o pauzinho falava: "Ah, você não pode me quebrar, não". Ele então sentiu vontade de cagar, e sentou num pau. "Ah, você não pode cagar, não", reclamou o pau. Só ficando doido. Quando ia mijar, até a folha falava: "Ah, você não pode mijar em mim". Só ficando doido. Até pau falou, quando ia amarrar rede: "Ah, você está me matando, a corda está me apertando muito. Pode tirar a rede". Não tinha jeito, ele voltou logo.

Depois, teve mais gente que foi atrás de Gora. Foi só até essa mata, lá fez roça, fez tudo. Não teve jeito de ficar, então saiu. O pessoal do Kabân foi lá, foi lá ver gente. Quando encontrou, o cara falou assim: "Nós não podemos ir vivo. Tem muita gente. Pau mesmo que vira gente, conversa, até folha conversa, até terra, o chão conversa conosco. Não tem jeito de morar lá, morar vivo. Nós não podemos morar vivo".

Aí contaram: "Ah, vou ver como é que é". Muita gente foi.

As mulheres foram na roça, e uma foi trepar. Uma gota de esperma caiu sobre um *gõbé* [casa de marimbondo, de barro, no chão, na forma de um pequeno cilindro, semelhante a um pênis]. O marimbondo veio e ficou mordiscando nas beiradas da gota de esperma. Logo começou a chorar: uá, uá, uá... Gora veio ver o que era, e assoprou transformando então numa criança pequena. Gora fez ela crescer. Foi assim que fez seu ajudante, seu companheiro Kot (ou Gora Kot), igual a ele. Kot faz as coisas pesadas, que precisam de força física.

A maloca de pedra:

A maloca que Gora cobriu de pedras está localizada no rio Branco, acima da cachoeira Pavorosa, onde existe uma formação rochosa que a água passa por dentro.

Enquanto estavam soterrados, eles tocavam na flauta transversal *órãn órãáp*: *Gora sórá* [Gora é ruim], contra o deus.

Foram as araras, papagaios e periquitos que ajudaram a abrir um pequeno buraco por onde saíram os homens. Há duas versões: numa, só saíram Cinta Larga; noutra, saíram um ou dois casais de cada um dos povos (inclusive os civilizados). A mulher de Gora, grávida, entupiu o buraco. Ele havia pedido: "Gente, espera um pouco, deixa minha mulher sair..."

Há muitos morcegos nessas pedras no rio Branco. Quando se passa por perto, ouve-se, de dentro das pedras, as pessoas que ficaram tocando flauta e dançando, como os Cinta Larga hoje.

(trad. Douglas Kaban, 2000)

Vou contar desde o começo a história, o que ouvi. O filho (*nětop*) dele transou. Quando a mulher se levantou o esperma (*zop*) caiu. Aí aquele marimbondo mordeu. Aí ficou chorando, Assoprou e levantou, virou moleque. Aí o filho ficou acompanhando ele.

Pegou companheiro dele. Tava transando. Caiu o esperma. O marimbondo mordeu. Ficou chorando, ué, ué... Aí Deus perguntou: - O que está acontecendo? Gora veio e viu o esperma. A criança estava enroladinha. Gora falou pro bebê: -Levanta. Ele levantou. Era menino, ele pegou para criar. Fez arquinho. Disse - Toma, esse arco é para você. Ele pegou arco na mão dele. Atira, se quiser. Ele falou.

Depois que as pessoas transaram. Ele disse pro menino: - Vamos embora. E foram. Levou para a aldeia dele (*A ibi koj ã*). Levou o arquinho dele, foi andando. Lá ele perguntou ao filho dele quem tinha transado: - Quem fez isso? Nós que transou, ele respondeu. [Disse então Gora;] - Agora eu achei, é meu. O menino foi na frente andando (*a xipo ne*). Aí ele falou para o menino: - Deixa o arquinho aqui. Ele falou: - Peguei meu companheirinho (*aperea mãka aĩ tete*). Esse que tá ajudando ele, que dá força para ele [*bosaj ye apere mãkap*]. Ele mesmo que dá força para ele. Peguei meu parceiro.

(Paulo: Para contar quando nós não tinha, como era antigamente...).

Não lembro isso.

(Douglas: Acho que ele morreu quase, o Eduardo. Ficou doente, quase morreu. Disse que esqueceu tudo.).

Minha mãe contou isso. Ele fez só filho, dele. Não vou contar quando tava sozinho. Quando ele pegou companheiro dele, ele inventou a noite, assim. Ele cozinhava no sol mesmo, comida. O sol queimava, era comida, mas era bicho. Ele

comia com o parceiro dele. Ele não gostava que só tinha sol; ele queria que fizesse noite. Falou pro parceiro: Vamos procurar noite (bixãg kala). Quando ele pegou de noite, aí que ficaram fechados. Depois que pegou esse de noite, aí tamoap (jacu?) pegou cabaça. Jacu pegou eles, botou dentro da cabaça e tapou com cera de mel. Quando pegou de noite foi isso.

No sol os filhos dele morriam; por isso que ele procurou a noite. Aonde está a noite? Falou para o companheiro dele (aperea mãkap): - Vamos embora que nós vamos encontrar de noite (Akoj te bixãg kara). Eles fizeram serra para procurar de noite, para olhar longe, onde está sombra. Fez serra grande, comprido. Tem pau comprido, árvore bonito. Ele viu um cara que morava, onde tinha sombra. Ele falou: - Nós chegaremos de noite, vai chegar. Vamos assim parceiro. Ele encontrou o cara que morava na sombra. Quando estava quase chegando, ele fez outra serra para ver. Depois, fez outra serra. E falou para o parceiro: - Nós já chegamos. Tinha picada do cara que caçava. Chegou, ficou contente. Chegou no lugar dele, na sombra. Ele entrou, tinha escuro na casa dele. Ele falou: - Tô passeando. Aí entrou na casa. O filho do cara que morava lá respondeu. Perguntou pelo pai dele. O filho dele falou pro pai: - Acorda, olha aqui está a nossa visita. Ele respondeu: - Quando amanhecer eu vou falar com ele. O cara que morava no sombrado, para ele de noite, ele falou: - Quando amanhecer vou falar com ele. Só o filho dele que falou com ele: - Tá passeando para cá, é assim... Quando ele acordou, falou com eles: - Você tá passeando para cá? E falou pro filho: - Você deu comida para eles comerem? Ele respondeu que sim: - Já, eu já mandei ele comer. O cara que morava no sombrado foi caçar de noite, para matar bicho, para eles comer. Ele levou aquele bambuzinho, fininho (galaj ip). Ele matou anta. Estava começando a escurecer, ele voltou. Quando ele estava caçando, o visitante estava transando com a esposa dele. Mas o marido tinha cortado capim-navalha, deixou a folha na vagina da esposa. Quando o visitante foi transar, cortou pica dele (risos). Aí o cara descontou, descontou assim, porque cortou a pica dele. Deixou escorpião na vagina da mulher. Aí quando o cara transou... Quando o escorpião mordeu (o pênis) ele puxou logo. Tirou rápido (risos).

Foi Gora que fez, chamava por isso cortador de não sei que lá, chamava "Akata" porque cortado. Gora que fez isso (Douglas, seguidamente, traduz Gora por Jesus). Quando fez isso, o marido dela veio, Tinha matado anta e trouxe para casa, a anta inteira. Ele, o Gerepti, levou só o cara que criou, Nome é Gerep ti, porque ele morava no sombrado. (gerep é um barraquinho, explicou Douglas). Não é filho, é de criação. O Gerepti levou o que criou, outro. Quando ele chegou, chegou de noite na aldeia. O filho dele acordou todo mundo, para cortar: - Corta nossa cotia. Para ele era cotia, não era anta. Tinha toco lá. O cara colocou no tronco pro filho de Gora. Aí ele falou pro filho dele: - Papai, tira nossa cotia. Ele não conseguiu derrubar no chão, era muito pesado. Para ele não era pesado, era leve, pequeno. Ele chamou o pai dele para colocar no chão. Ele: - Não é pesado, isso é filhote. Derrubou só com uma mão. Ele não achava que era pesado, pro filho dele era pesado. Anta não é leve. Ele gostava assim: de noite é forte. Derrubou e cortou. Quando terminou de cortar, cozinhou. Aí eles comeram. Amanhã depois ele foi embora.

Antes de ir embora, falou pro cara que morava no assombrado: - Tô pegando de noite. Ele cozinhou para Gora comer. Quando ele foi embora: - Vou pegar a noite. Vou pegar a cera, para colocar no bambu (va'ap), era grosso. Ele colocou. Ele pegou cera e colocou dentro do bambu, para tapar. Ele foi na cabeceira (ika te), onde terminava, foi lá. Aí foi onde era a picada dele, aí ele abriu, tirou a cera do bambu. Ele ia abrir no fim da picada, mas abriu no meio. Abriu o bambu. Gerepti havia falado para tirar no fim da picada, mas Gora não escutou. Aí de noite acabou, Deus queria pegar esse negócio, mas abriu, acabou. Eles dormiram de noite, ficou tudo noite.

Quando de noite cresceu, ele falava: - Nós vamos fazer amanhecer. Jacutinga (pixakot). Deus sonhou com jacutinga. (Nós sonha. Quando nós sonha muito ruim, a gente não sai da casa. Sonhou que pessoa vai morrer...)

Ele sonhou com jacutinga. Depois ele vai ver jacutinga. Não sei. Ele falar: - Meu pai vai morrer, tava comendo mel (jokanyj)... Tava sonhando. O parceiro dele também sonhou ruim, ele também comeu mel (japxiyj), é outro tipo de mel, ele pensou que mãe dele vai morrer. O cara falava que ele comia japxiyj, minha mãe não vai morrer. Eles falavam ao contrário, ele dizia outra coisa. Meu pai vai morrer porque comi mel, no sonho dele. Por isso que a gente tem, quando nós sonha, a gente come mel, no outro lado assim, por isso que a gente fala que meu pai vai morrer, minha mãe. Isso aconteceu.

A gente demorava, se eles abrir esse bambu muito longe, aí demorava a amanhecer. Eles abriram o bambu no meu do caminho, por isso que a gente tem noite curta assim a noite é pequena, rápido. Depois que eles estavam falando que minha mãe vai morrer, dizem que vai amanhecer. Bei bei bei... É pixakot, para fazer de dia. Aqui jacutinga subiu na árvore e bateu asa assim, tok tok, torororo... A gente amanhece assim. Aí outro jacutinga respondeu: ei bei bei...tok tok torororo...om om. Não vai cair, Gora. Gora que estava inventando isso, por isso que faz isso. Aí parou, quando amanheceu, então tirou as penas dele e desceu.

Aí andava, perto, aí começava de noite, anoitecer. Quando começou de noite, ele parou. Quando saiu de lá, aí anoiteceu de novo. Aí chegou na aldeia dele, onde morava. Demorou sete ou oito dias.

Depois, quando chegou na aldeia, jacu tampou ele na cabaça. Antes, foi assim, pica-pau (sereba) queimou ele, Gora. Depois que jacu tampou ele na cabaça.

Ele queria facão (dabe kara; Douglas traduz por facão; talvez seja machado o mais correto) do pica-pau. Ele queria pegar, e o pica-pau não dava para ele (sereba atinĩ - pica-pau mesquinho). O pica-pau tinha subido na árvore, estava em cima da árvore. Gora jogou aquele pernilongo, miudinho. Aí foi lá, mordeu no pica-pau, e ele jogou o facão, deixou cair. Ele derrubou o facão. Gora pegou. Quando pica-pau desceu, procurou o facão: - Cadê o meu facão? Será que Gora pegou meu facão. Eu vou lá ver. Subiu na árvore, ele viu o facão tá brilhando, o facão branco. Aí jogou na frente deles o fogo.

Gora entrou dentro do cupim de terra (novaop). Antes dele entrar no novaop, ele falou pro companheiro dele: Entra aqui, no outro. Ele encontrou a aranha atataj. Ela disse: - Deita na minha rede. Apertou e balançou. -Vou cair, Gora falou, porque a rede estava balançando. ("Ta ta ta atataj, mamoj akaj a": Atataj, vou chamar de avó). Atataj é vó. Vou chamar de mamoj.

Gora mesmo que falou: - Será que Gora queimou?. O Gora verdadeiro estava dentro do cupim de terra; o parceiro estava dentro do gosoapep (cupim preto, na árvore). O companheiro dele queimou (risos), ele só viu pó. Gora queimou, ele falava. O que queimou falou para Gora: - Você me mandou para entrar aí mas eu queimei.

Ele descontou, porque pica-pau queimou eles. Esse facão é o bico do pica-pau. Colocou na boca dele, esse é o bico do pica-pau. Ele ficou com o facão dele (risos). Colocou no nariz dele. Aí bateu e nunca tirou.

Ele queria a cera. Gora falou para jacu: - Arruma cera para nós. Para arrumar facão. Aí jacu falou: - Entra nessa cabaça. Ele entrou dentro da cabaça. Aí jacu foi lá, derreteu cera e tapou a cabaça, para não sair de lá. Duro. Quando fechou a cabaça, ele jogou dentro d'água.

Depois que vai passar o que ele fez a gente. Lá na cabeceira do rio Branco. Esse lugar é na cabeceira do rio Branco, onde fechou todas as pessoas.

A cabaça ficou em cima da água. Gora ficou andando no lugar dele, andava, andava. Gora morreu?, perguntou. Falou que não? Jesus já morreu? Não, tô aqui. Mas não dava comida não. A cabaça tava cheio. Chegou a seca, o tempo de fazer roça. Ele saiu quando derreteu a cera, caiu e ele saiu de lá. Empurrou a tampa da cabaça. Ele perguntou a Jesus: - O que nós vamos fazer? Vamos revidar no jacu (Paj vepika pa mã tamoap kaja; Douglas em geral traduz vepika como descontinuar; penso que revidar ou repor seria melhor). O que nós vamos fazer? Nós vamos virar fruta, abia. Perto tem pé de abia, Gora mesmo que tá fazendo.

A mulher do tamoap falou para ele: - Nosso abia está na picada, perto do córrego. Será que Gora saiu? Ele adivinhava. Ele esquentou cera com fogo e levou no pé de fruta, ver se tem Gora. Ele sabia que era Gora. Ele vai ser patauá (oj kap).

Ele foi com cera, e o parceiro de Gora assustou, porque é quente. Jacu voou. A fruta era Gora. Aí o pau era o parceiro dele. Aí segura o galho do pau, aí assustou e mexeu. Tamoap era sabido, sabia que era ele.

Aí mulher do tamoap falou: - O patauá tá lá. Vou lá ver se é Gora. Quando ele pegava no galho do patauá, assustava, era o amigo dele. Ele sabia então. Vai ser açai (bip kap). O parceiro, quando segurou folha, assustou. Jesus falou: - Vamos ver como vai ser eu. Jesus era galho da árvore, o amigo dele era fruta. Aí que segurou tamoap. Ele agüentou, segurou tamoap. Aí tamoap falou: - Não me mata, não me mata. Deus perguntou se iam matar ele. Ele falou que não. Quer tirar um pedaço de carne dele, aui no peito, por isso que jacu não tem carne, é magro, bem aqui, tirou carne dele. Arrancou a carne dele. E deixou ele sair, só osso que saiu. Tirou toda a carne dele, do jacu. Falou: - Já descontei, tirei a carne dele (vepika ajõma piri nõ e'olo). O pedaço do tamoap, Jesus pegou o pedaço de carne e fazia gente. Ele jogava o pedaço de jacu, ele fazia gente.

Quem sabe, vou se virar, fazer outro gente. Ele fez a gente primeiro. Ele fez primeiro nós (panõj ãga). Ele fez nós, esse pessoa vai ser. Quando ele fez a gente ele fez também outro pessoal. Ele fez parente (parenteyj sano mã), outro povo também ele fez. Nós somos na frente (panõj ej bexipo ã). Por isso que ele cuidava gente, porque matou nós antigo (pã zop). Foi a mãe, mãe que deu veneno para gente comer. Nós não escutava. Jesus falava para nós que não come isso, e eles não escutavam E comeram. Não come a fruta que está na esquerda. Come da direita. O Jesus falava, não come a fruta que está na esquerda, come a da direita. Ele falou que cara comeu o que não podia comer. Esse Deus falou que não era para comer da esquerda, ele comeu, Deus fez virar cobra com ele. Já fiz virar cobra. E depois ele fez branco. [Robertinho reconta este trecho, do lado pai] Dorme direito. Quem dormiu direito, não era para acordar, ele tirou pedaço da gente, daqui. Fez do pedaço mesmo. Quando ele acordou, ele disse: - Já fiz seu parceiro.

Gora fez a gente, fez cinta-larga primeiro. Ele mandou eles comer aquele negócio que fica em cima do pinto dele, esperma. Para eles comer lá. Eles não quiseram. Para morder o pinto dele, para comer. Quem comia esse daí vai ser pessoa dele mesmo. Ele mandou para comer. Nós mesmo que não queria comer. Tava com medo. Queria vocês, tô mandando morder meu pinto. Pãderyj teve medo. Ele falou depois com zaryj. Se você comer isso você vai ser meu. Tinha medo para comer. Gora fez aquele jatobá, ele comia só jatobá, que pega pouquinho do pinto dele que fez. Os zaryj comeram de verdade. Ele fez a fruta do jatobá, para eles (cinta-larga) comerem. Aí ele comeu. Por isso a gente fez desenho de flecha (jap syk), outro desenho (jap ãgap syk), pau pretinho (japi ãga), mulher fazia rede, braçadeira, fazia colar, fazia datia, fazia ado, tipóia para carregar nene (gojap), fazia barbante. Porque nós comemos jatobá. Porque comia jatobá, fazia tudo. Para lixar colar. Essas coisas que ele fez é jatobá. Esse pessoa que mordeu no pinto dele, acho que é crente. Quem

mordeu tem coisa boa. Fazia facção, coisa boa. Ele comeu pedaço de coisa dele. Ele fez certo. Nós estamos perdendo tudo as coisas. Se ele mordesse, tinha coisa boa. Nós não, tem coisa mixaria, que não presta, que apodrece. Agora, ele mordeu pica dele tem coisa boa, que não apodrece.

Nosso pai nos fechou lá. Mulher bonita... Porque o pessoal, filho dele, filho do Gora. Ele cantava: - Eu engravidei mulher mais bonita. Deus cantava para ele ficar nervoso. Eles estava mexendo marimbondo. O pessoal cantava. Ele matava grilo, ele matava marimbondo. Essa mulher que ele engravidou estava junto. O filho dele estava pensando que ele estava transando com ela. O filho do pessoal estava falando: - O que Gora está fazendo com mulher mais bonita? Gora engravidou a mulher mais bonita. Ele ficou com raiva. Aí ele jogou areia, acertou na casa, pedrinha fininha, ele tampou toda a casa. Ninguém podia sair de lá. Queria mulher grávida, não tinha jeito de sair. Ele chorava, porque só sobrou ele. Quando estava chorando na pedra, (?) falou com ele: - Você tem tanta coisa para fazer, por que você não faz isso? O passarinho que falou para Gora. Chama as araras, um bocado de araras, esse arara que come coisa duro. Chama papagaio, chama arara azul, chama arara vermelha, arara cabeçada. Vamos ver de dá certo, Gora falou. Chamou as araras. Aí arara furou pedra, para sair o povo dele. O povo dele saiu. Vem mais pessoa. Ele chamou a esposa dele, ela que veio e tapou o buraco. Estava grávida. Esse pessoal, nós. Podia sair mais. Mas Gora chamou: - Chama minha mulher. Por que que não estragou a mulher grávida para tirar os outros? Podia limpar esse buraco.

(Existe esse buraco?, perguntou Robertinho. Douglas comentou que ouviu falar que tem esse coisa que fica na cabeceira do rio Branco. Tem uma casa que tem jacaré dele. Deixou espada em cima da pedra, fincada. Não podia chegar lá, porque o pessoal de lá fala muito. Pessoa tem medo. Pessoa do Flor do Prado. Ano passado fui para lá. Esse buraco que Gora fez tem ouro. Esse pessoa que tem lá, que tá cuidando ouro, tem bastante ouro, é lugar de ouro. Se cinta-larga achar esse ouro, então nós vamos viver. Mas se o branco achar primeiro, pegar, vai viver. Se nós não achar, os índios vai morrer. Se nós achar, branco perde. O pessoal tá falando. Por isso que o pessoal tá falando que tem estrada lá, passa, quase cabeceira do rio Branco. Mas a gente não pode chegar lá porque pessoal fala... A gente não pode chegar lá. Tem castanheira, que fica limpinho. Até agora pessoal não quis ir. Aquele que fala sério vai. Se tá inventando, aí não vai.)

Tem ouro lá, zaryj que falou. Acho que é pessoas que viram ouro lá. Esse branco achou, viu lá.

(Se vender ouro, o pessoal rouba nossa terra. O pessoal tá falando, antigamente. Se nós achasse esse ouro, para vender, o pessoal rouba e mata a gente também. Pega a terra, pega o ouro e mata a gente.)

Antigamente [Eduardo] morava lá, era pequeno, do tamanho do Valdir.

Versão 4: Parakida Kaban, 1998

Gora é primeiro. Ele namora uma árvore..., a mesma coisa que faz *vakĩ* [*a cotia, que abre um buraco no ouriço para comer as castanhas-do-brasil*]. Ele fodeu e depois de cinco dias - é a mesma coisa também para mulher -, depois abre o buraco, vai nascer menino. Esse é nós, é *kaban*.

Depois ele também faz outro parente, vai a mesma coisa, uma árvore, de *mam*. Mesma coisa, ele namora. No ouriço, ele namora, ele deixou *zop* [*esperma*], depois vai fazer menino. Depois que cresceu um pouco, ele abre e pega, Gora pega o menino.

É homem, só homem. Depois é *kakin*, uma árvore também. Ele namora, depois. Cipó mesmo, mesma coisa, no buraco, *zop* deixando, ficou. Cinco dias, vai pegar menino. Depois é que vem mistura de *va'abyj*. *Va'ap* é flauta [*taboca de que se faz clarinetas*], mais grossa. Ele tem mulher, duas vezes está namorando. Depois, mulher. Duas vezes. Namora, depois mais, namora de novo. Tem mulher, homem... No buraco da *va'ap*. Duas vezes, uma mulher. Depois homem namora, tem mulher. Esse vai casar. *Va'abyj* é nome [*o patrônimo dessa primeira mulher*]. Tem *kaban*. Depois criou uma mulher. Depois tem mulher, já cresceu. O homem *kaban* casou. Depois foi *mam*, também outra menina. Ele casou, depois *mam* também vai ter, criou uma mulher. Ele depois vai casar com *makola*, é *va'abyj*, a mesma coisa, é nome de gente [*patrônimo*]. Acabou, só um, Pra-Frente, é *va'abyj*. Quase acabar, Pra-Frente já criar, tem menino já.

Tem outros mais. *Kakinderyj* deu num cipó grosso. *Kaban* só um. E mais, *kakingipyj*, *va'abyj*, *mamdolyj*, *mamjipoapyj*, *mamgipyj*, *mamderyj*.

Depois vai junto, reunir tudo nós junto. Quando ele, tem menina, tem muito. Ele gostando de, mesma coisa, menina nova, ela não entende. Gora foi escondido no rio, só um buraco no rio, ele escondido, banhando, banhando. Depois ele foi, não entendendo do menina, chorando: - Quero banhar, quero banhar. Chora, chora. Depois Gora foi, ela junto: - Vamos lá banhar. Ela junto, sozinha. Ele conversando. Tem um peixe traíra grande, desse tamanho, dona do rio. Ele foi. Menina, vai chegando no rio. Gora [disse]: - Vamos banhar. Ele ficou falando, Gora conversando traíra: - Pode comer minha filha, não pode morder não, pode puro engolir. Ele foi, menina chegar no rio, foi entrou na boca. Traíra comeu menina. Ele depois, três dias, Gora falar: Pode agora vai fazendo o rio. No rio, ele faz, faz, fazer força, força, mais comprido, vou embora no rio.

(Era só um buraco, e a traíra foi esticando...)

Era só um buraco. Ela foi, foi, já foi. Pode mais redondo aí deixando minha filha. Depois, deixou a filha dele. Gora foi atrás dela, e pegou. Depois foi, dona do rio, o peixe foi... Antigamente não tem o rio, nada. Foi quando acostumando, acostumando fazer o rio, aí tem mais, tem mais. A traíra.

(Devolveu depois a menina?)

Devolveu. Gora pega de novo.

Depois vai ficar, mora nós junto, aonde que tá... (?), ele vai depois criar bastante, criar bastante menino. Não tem..., não tem tia, só tem sobrinha...

(Não tem *zobyj*?)

"Não, não tem mulher dele, ele tem filho, todo mundo é filho de Gora. Gora não tem mulher para ele. Caçando, caçando: 'Todo mundo é meu filho, todos. Aonde está namorada? [*pensava Gora*]. Ele foi banhar, Gora foi banhar. Ele depois chegou no rio, ele entrou no rio, achou mulher de peixe, de nome *oji*. É peixe pequeno, tem barba pequena, é mandi. Ele chegou, Gora chegou, entrou [*n'água*], banhar. Ela [*mandi*] mulher, [*perguntou*] dele: - 'Que que está fazendo aí?', ela falou. - 'Eu estou banhando' [*Gora respondeu*]. Depois, ele ficou conversando: - 'Você é casada? Eu não tenho nada, não sou casado. Até agora eu estou sofrendo, não tenho mulher'. Gora perguntou: - 'É você casada?' - 'Casada' [*mandi respondeu*]. - 'Não, eu quero casar com você' [*disse-lhe Gora*]. - 'Não, eu não posso casar. Tenho minha filha bonita' [*respondeu mandi*].

Mandi era casada. - 'Pode mostrar, eu quero casar com sua filha' [*disse Gora*]. - 'Está bom. Fica esperando aí'. Ela foi até o lugar dela, foi buscar e mostrou. Menina bonita. Gora casou com peixe. Ele depois criou bastante. Agora Gora estava casado.

Ele depois, outra, segunda. Ele foi fazer flecha, *jap sik* [o desenho trançado?], Gora trabalha de flecha. Gente namora mais perto de Gora; depois gente foi embora. Depois, dois minutos, ele foi deixando mulher levantar, e *zop* cair, ele deixando. Depois foi embora. Gora trabalha flecha. Ficou, ficou. Menino levantar, depois chora, chora. Gora fala: Que que tá fazendo aí, deixando menino? A mãe dele não tava. Eu vou ver como é que é. Ficou. Cadê a mãe dele? Procurando. Por que deixando menino? Ele depois, não tinha mãe dele, ele depois pega menino, homem. Ele fazer criar ele. Depois, é Kot. Kot, ele junto de Gora, empregado dele agora, empregado que tem.

(Como se diz empregado?)

Pako ābaka, junto, fazer força junto do Gora, Kot. Pegar menino. Fazer força que tem, mais dois agora que tem. Companheiro dele. Depois ele foi ajudando todo pessoal, tem companheiro que tem. Já encheu tudo.

Ele depois, Jesus, é Jesus parece. Passarinho, é jacutinga, ele precisando cera para pedir. Que que você sabe de pegar cera? Gora pediu cera para fazer flecha. Tem fácil, tem muito ainda, tá guardado [respondeu jacutinga]. Pode arruma um pouco para mim, ele depois falando. Tá bom, pode deixar, vou lá pegar. Ficou esperando. Pode ficar lá. Ah, tá bom. Pode entrar, fazer mesma coisa, mais grande, minha língua é *kaboa*, cabaça redonda. Pode deixar aqui, espera comigo, quatro minutos, vou buscar. Quando ele chegar, ele vai cobrir ele, tampar. Não pode olhar quando nós chegar. Depois, Gora quietinho, escondeu. Ele depois tampar tudo. Ele depois foi jogando no rio, jogou a cabaça. Ficando, ficando, até sete meses ficou no rio. O rio encheu, encheu, até verão tá chegando. Ele escondido, foi, ficando *āgỹje*, ele sonhando pegar comida, longe, até longe. Já conhecer tudo. Aonde que tá meu lugar, já achar de Jesus, já conhecendo tudo. Quando nós saiu, aí mudou. Até, parece de julho, tem sol quente, quente. Depois cera vai amolecer, ele saiu.

Depois, dois anos, ficou nós junto. Depois, vai deixar nós. Antes, ele deixando filho do pessoal dele, tem festa, festa grande. Depois, para cantar...

(Ele voltou para casa, ainda estava todo mundo na casa. Por que ele fez a casa ficar de pedra?)

Muita festa grande. Cada um fazer maloca, grande. Entrou tudo, tem festa, dançando, tudo. Ele depois, Gora cantar. Depois, filho dele reclamando de Gora, [porque] cantar muito feio. Falou o filho dele: Cantar muito feio. Depois Gora então saiu, *avany*. Depois muito raiva. E agora, esse muito filho, para brigar comigo, depois raiva. Muito ciúme, parece ciúme. E agora, ele raiva, andando, andando. Depois vai pegando pedra, jogar a pedra na maloca, jogando. Tampar tudo pedra, fechar tudo.

(Não tem que ele namorou uma menina?)

Namorar. Tem mulher dele, mulher do Gora. É a menina bonita, deixou ela buchuda.

(Grávida. O pessoal ficou com raiva porque ele namorou a menina?)

É, por aí. Filho dele com raiva dele também. Gora cantar, é *bereva*. Bereva é muito feio [falou o filho dele]. Por que? Bereva é muito ruim. Ele raiva com ele. Depois...

(Por que ele cantou, não porque ele namorou a menina?)

Não sei. Nós também, antigamente nós não sabe como é que é. Cantar ruim. Ficou com raiva, jogou pedra, fechou tudo. Depois, mais dez dias, Gora muito chora. Por que fazer agora? Ele chorando, chorando, muito triste, ficar sozinho. Não tem nada, não tem ninguém. Tudo dentro. Vai ficando. Depois ele, pensando. Qualquer um bicho, ele falando: Que que está fazendo agora? Nada. Como é que vai abrir meu filho, minha mulher. Qualquer um bicho, sabendo. Ele sabido. Pode mandar arara, tudo falando, arara mais sabe. Ele pensando. Agora já sabendo como é que é. Vai juntando arara.

Ele foi chamando. Ele depois, fazer buraquinho. Ele vai fazer buraquinho pouco, desse tamanho. Pessoa já vai saindo um pouco, saindo. Foi saindo pessoa. Depois, a mulher dele, grávida. Ele parando pessoal dele [que] saiu: Agora minha mulher sair. Não sai (risos). Ela muito grávida, não sai. Ela não sai. Ela ficando morrer. Tampou tudo buraco. Não sai mais, ficou deixando o pessoal. Ele vai ficar. Até agora não sai. Ficou lá.

A mulher dele morreu. Não sei, depois, ele foi embora. Morreu, não sei onde que tá. Gora é que sabe. Depois, ele foi embora.

(Todo mundo morava junto, depois que ele foi embora?)

Pertinho, tudo junto. Depois, qualquer um...

Saiu do Kaban, Mam, Kakin, Va'vabyj, qualquer um sai, branco também. Saiu tudo [do buraco da pedra].

(Saíram e foram fazer outras casa?)

Outra casa. Qualquer lugar maloca dele. Ele foi embora. Dividir tudo, branco também. Nós junto do branco, antigamente. Tem branco também, tem festa nós também, tomando chicha. Depois, separou. Dividir tudo, branco também separado, foi embora, mais longe, tudo.

(Kaban foi fazer casa. Só morar kaban?)

Morar de outro lugar, qualquer outro lugar de aldeia, é dele. Pertinho de Gora.

(Só homem kaban?)

Homem kaban. Depois quando casar, vai criar bastante. Pode casar qualquer um, mam, kakin, mamjipoap, mamyj...

(Pode casar kaban com kaban?)

Pode casar tudo. Mesma coisa do mam também, pode casar do kaban.

(Nunca falou que kaban não pode casar com kaban?)

Nunca. Filha dele, pode casar. Kaban sobrinha, filha dela, pode casar - *omat mǎpit* [filha da irmã].

(Por que os Kaban estão mais em Serra Morena e Aripuanã, e Mam mais para lá?)

Ele sabe, tem cacique do mam. Ele preparar tribo dele, de parente dele, ficou para lá. Mais mam, segura mais cacique. Mesma coisa de kaban também, mais cacique preparar tudo. Agora, né. Antigamente não tem mistura. Agora é muito... Preparado, tudo preparado.

(Como vocês chamam, kaban, mam, kakin?)

Fazer respeitando sogro dele, né.

(Como chama tribo?)

Mǎtet set. Antigamente [nome]: *Mǎtet set na mǎna*. É outra tribo.

(Como pergunta?)

Me set te ẽmarira. Responde: *Mǎm ǎ. Kanan ǎ. Kakin ǎ*. Vai falar tribo.

Me ǎ te ẽma set sa - como é seu nome.

Mǎtet set iparǎ. Outro tribo. Outro falar, branco falar mesma coisa nós. *Mǎtet set jimǎ*, é outro tribo dele.

(Tem festa que chamava só kaban?)

Qualquer um, qualquer um convidar, tudo, fazer festa. Tudo, todo mundo pediu tudo, *bosara*, é comedor. Todo mundo é convidar tudo. Qualquer um, manda tudo.

(*Mǎtet set* usava mais para que?)

É outro sabendo, perguntando. *Me set te ẽmarira*. Nós fala: *Kabanyj topat ǎ kina*. Mesma coisa nós também, para encontrar ele, tá encontrando, mesma coisa.

(E se for kaban, fica mais amigo?)

Tudo amigo, tudo igual. Tudo pensando, fazer reunir, tudo outro tribo. Todo mundo... Tem filha também, fica pensando. Será que tem filha? Depois casar... Tudo gostando.

(Kaban, Mam e Kakin foi Gora que fez. O que é um Kaki pro kaban?)

Kaban, nome dele de pau, muito grande. Deus, o buraco, trabalhar primeiro o kaban, aí gente depois. Depois, não tem companheiro. Pensou. Agora, andar fora aqui. Gora, castanha, no buraco do ouriço, olhar: - Que que é isso, bonito? Depois, o gente crescer, no ouriço, no buraco. É, bonito aqui. Depois, o cipó, em cima a fruta, kakin madura, caiu, é igual mesma coisa, buraco: - Que que é isso, bonito aqui? Ajuda, pensar cabeça aqui. Ah, o gente, é igual. Depois, chegar gente, entra aqui, depois crescer, é kakin.

O kaban foi no buraco do pau. No tronco. A fruta do kaban é fininho, não tem buraco. De pau, buraco, é igual buraco. Buraco, depois espiar, gente criar ali.

(Kaban pode casar com mulher kaban?)

Não pode. Não mexe. Agora aqui, de kaban primeiro criar. Depois, que é isso aqui eu? Jesus, Gora pensar cabeça. Mulher dele. O que é isso? Depois, é mam. Aí ajudar, vou criar. Aí depois kaban mulher dele, casar.

(Mas como pode avô casar com neta dele? Exemplo: Marinete e João)

Tá certo, não é irmã dele. O filho dele, o pai dele. Aí filho, avô casar é bom. Outro mesma coisa, aí casar. Aí bom. João não casar não. Ajudar de criar. Depois crescer, outro casar. Outro casar.

(E se não for parente perto?)

Se for parente longe, pode. Pode casar outro kaban. Não é que irmão. Outro kaban o pai dele, outro kaban o pai dele, o filho dele menino aí casar bom. Não é problema não.

Nunca casar o pai dela. O pai, irmão dele, o filho dele não casar não [primos classificatórios]. A filha de Nasek eu namorar não. Eu agora, a filha de João não namorar comigo. A filha de Chico, a filha de Eduardo não namorar comigo. Agora, a filha de Bernaldo da Serra Morena eu namorar. Ele é kaban. A filha do Bernardo não é minha irmã. Ela é kaban.

(O kaban chama o kakin de que? É amoj)

Não, é pakaj kip, é mulher. Sempre. O homem, é igual, pakaj kip. O kakin vai chamar o kaban de koko. Agora, kaban fala pakaj kip; o kakin fala koko. O mam [o kaban] chama de amoj. Brincadeira, [chama de] amoj. Agora filho dele mulher [então] namorar. Kaban namorar filha de mam.

(Chama assim por que?)

Brincadeira (riso).

(Por que o mam é amojip do kaban, e o kakin é pakaj kip?)

Mesma coisa, mesma coisa escuro, igual couro, falar amoj; aí mam. Mesma coisa língua, é amoj. Mesma coisa kakin. Pensar cabeça, sozinho Jesus, Gora ajudar aqui, e agora que é amoj, falar.

(Primeiro veio kaban. Depois fez o companheiro. O mam foi o companheiro. E o kakin arrumou mulher dele.)

Sim, kakin arrumou mulher dele (riso). Tá bom, kakin aí mulher casar, é bom. Aí junto, kakin é que kaban mulher casar. Agora, o primeiro, kakin filha dele o kaban casar.

O marido sapo (cunauaru)

Versão 1: Nacoça Pio, 1987

O sapo pequeno estava no buraco do pau. A mulher pegava tanajura pela mata, e falou: "Eu queria ter um companheiro!" O sapo se transformou num homem forte, bonito, com o cabelo comprido, descendo pelas costas para esconder a bunda feia ("bundinha de sapo", isto é, sem nádegas). Chegou perto da mulher e perguntou o que ela tinha dito. A mulher repetiu. Ele então começou a ajudar a mulher a pegar tanajura (formiga de "bunda grande").

Depois, ele pediu à mulher que arranjasse um arco e flechas. A mulher foi na aldeia pedir ao pai, que emprestou um arco e uma flecha (*jáp kilãáp*, apenas de madeira com fisga, para peixe e nambu). O sapo começou a matar muitos bichos: nambu, jacutinga, mutum. A mulher levava a caça para casa. A família estranhava: "Como ela está trazendo tanta caça se não sabe caçar?"

O sapo pediu para visitar a mulher à noite. Os homens da casa queriam saber quem estava dormindo com a mulher, pois só viam o cabelo comprido caindo da rede.

De dia a mulher escondia o sapo, que voltava à forma animal, dentro de um ouriço de castanha. Um dia a mãe da moça, mexendo nas coisas pelos cantos, deparou com o sapo escondido no ouriço. Ela então jogou coisas, bateu nele com uma acha de lenha e queimou suas costas. O sapo, porém, conseguiu fugir. Quando a moça voltou, não o encontrando, ralhou com a mãe: "Por que você fez isso? Agora quem vai trazer caça para casa?" A mãe replicou: "Eu não sabia. Mas por quê você não me disse?"

O sapo subiu no alto de uma árvore. A mulher insistiu para voltar, porém ele não quis. Ficou lá encima repetindo: "*õ'omã ôbé tíri!*" [meus afins queimaram minhas costas]. É assim que este sapinho canta: *õ'omã...*

Versão 2: Paulo Kaban, 1999

Um moça estava sozinha na mata, procurando mistura de comida. "Não sei como vou achar um homem para me ajudar...", lastimava-se. Apareceu-lhe um homem [na verdade, um sapo que se transformara]. "O que você quer?", perguntou ele. E logo matou um nambu para dar-lhe. Daí, combinaram que ele iria encontrá-la na casa dela, à noite.

A moça voltou para casa, e a mãe perguntou-lhe: "Quem matou o nambu?". "Fui eu", mentiu a moça. De noite, o sapo chegou. A mãe apenas ouviu a filha conversando com alguém.

No outro dia, o sapo matou nambu, tirou mel... A mãe da moça, cada vez mais desconfiada, perguntou-lhe: "Quem está fazendo isso para você?". Mas a moça não revelou nada.

A mãe foi varrer a casa, quando a moça estava fora. Ela então achou o sapo no ouriço [de castanha], onde se escondia, e falou: "Por que minha filha não me deu esse sapo para comer?" E logo jogou o sapo na panela quente ["como se fosse para fritar", comentou o narrador].

Mesmo com as costas queimadas, o sapo pulou e fugiu. Quando a moça retornou, repreendeu a mãe: "Por que você fez isso com ele, que estava nos ajudando?"

Lá em cima da árvore, o sapo gritava: "Minha sogra me queimou!". A moça saiu procurando o sapo, e foi morar com ele no alto de uma montanha [este, o sapo

mitológico; o sapo pequeno, a espécie biológica, mora em buracos nas árvores; chama-se *Ai-ai*].

Hoje, graceja-se com as moças, perguntando: "Será que você está com sapo ou com lagarta?". O sapo, a lagarta e a centopéia são conhecidos por seduzir as moças [aparecendo-lhes sob uma aparência antropomorfa].

Nota: Os seringueiros da região de Aripuanã falaram-me deste sapo que vive em ocos de árvore e grita alto, à noite. Faz seu "ninho" e procria dentro desses ocos. Raramente desce ao chão. Nas paredes dos ninhos forma-se uma espécie de resina ou cera, aromática, que os seringueiros usam para problemas pulmonares, influenza, etc. O nome regional do sapo seria "canuaru". Segundo o verbete "cunauaru" do Dicionário Houaiss: "anfíbio anuro da fam. dos hilídeos (Phrynohyas venulosa), encontrado do México ao Norte da Argentina, cujo ninho é construído com uma espécie de resina, que, quando queimada, produz uma fumaça aromática; sapo-cunauaru".

Bebeti, o dono dos porcos

Paulo Kaban, 1986

Quando Gora foi embora, a gente não fica direito, vai só virando, virando porco. Tem gente que foi lá, quando civilizado sumiu: "Ah, vou atrás do civilizado. Vou encontrar civilizado agora". Quando foram, muita gente, aí mataram porco, muito mesmo. Jogou fora.

Aí Bebeti foi lá.

Não deram nem um pedaço para o outro que não matou, não deu. Só eles mesmo, que ficaram comendo porco. Ele foi então olhar no tucumã, matar cutia. Estava esperando cutia quando chegou o dono do porco. Foi lá, olhando, aí pegou: "Ah, você comeu muito meu porco". Ele respondeu assim: "Não, eu não comi, ninguém deu nem pedaço para mim. Por isso que estou matando cutia agora. Só meus irmãos que comeram muito porco, esses mataram muito, muito mesmo".

"Você não pode fazer assim". Bebeti estava conversando: "Deixa eu ver sua flecha, se matou porco". Ele olhou a ponta da flecha, só viu pelinho de cutia. "Ah, você não matou porco". Ele concordou: "Não, eu não matei".

"Você come? Você já comeu?". Respondeu: "Não, não comi". Ai foi olhar dente: "Abre a boca". Olhou, só vendo pelinho de cutia: "É, você não comeu".

Então ele disse: "Ninguém dá comida, um pedaço para mim, não dá nem pedacinho. Nem meu irmão dá pedaço para mim". Bebeti perguntou: "Você tem um irmão de verdade?" "Tenho", respondeu. E o dono do porco falou: "Então você fala para ele: vamos sumir, vamos embora logo. Você vai lá só chamar ele, só ele mesmo, só vocês mesmo".

Aí ele foi lá, falando para o irmão: "Vamos sair daqui, o dono do porco vai jogar pedra no pessoal aí, vai virar porco". Mas o outro disse: "Que nada, você está mentindo". "Vamos embora, vamos embora", insistiu. Ele estava chamando, chamando: "Então você vai ficar aí, vou matar você quando você for na nossa roça, vou matar você quando você for porco".

Só ele mesmo saiu. Demorou um pouco, o dono do porco chegou, chegou com pedra, monte de pedras assim. Aí jogou, já virou tudo porco, porco mesmo. Pedra é para dente dele, colocou assim, punha pedra na boca, já virou porco. Agora quem só tinha comido cutia, ele foi embora para casa dele. Os outros tinham virado porco, porcos bravos.

Quando ele estava sozinho, o porco chegou, chegou lá na casa dele. Ah, caçaram tudo. Tiraram cará, mandioca, tudo, ele comeu tudo lá, ficou muita roça. Aí quem ficou, ficou matando só, comendo direto. Matando porco, matando os companheiros dele que viraram porco.

O menino canibal

Zé Lopes Kaban, 1988

Para que as pessoas não ficassem brigando entre elas, Vovô contava a história de um irmão que ajudou a matar outros irmãos.

Um menino caçava passarinhos e perdeu-se na mata. Um grupo de homens achou-o, e o menino convidou:

“Vamos matar meu irmão?”

Quando chegaram na casa, encontraram a mãe sentada no chão, e dois irmãos do menino trepados no alto da casa, nos caibros, dormindo. Eles já receavam a chegada de estranhos. A mãe ainda tentou avisá-los. O menino insistia:

“Vamos comer *péko* (macaco-guariba)?

Os homens então flecharam. Erraram as primeiras flechas, depois acertaram nas nádegas de um deles. Acabaram então de matá-los. Levaram para sua casa, assaram, cozinham e comeram.

B. CADASTRO GENEALÓGICO⁹⁰

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1001	M	Kb	1031	1032	0	0	1002	1003	1004	1005	1006		
1002	F				0	0	1001						
1003	F	Kt			0	0	1001						
1004	F	Md	1697	1698	0	1974	1001						
1005	F	Mj	1092	1056	1925		1001						
1006	F	Kt			0	0	1001						
1007	F	Kb	1001	1004	0	1974		1110					
1008	F	Kb	1001	1004	0	0	1061	1062	1113				
1009	F	Kb	1001	1004	0	0	1206						
1010	F	Kb	1001	1004	0	0	1053						
1011	F	Kb	1001	1004	0	0	1681	1455					
1012	M	Kb	1001	1004	1940		1155	1029	1255	1258			
1013	M	Kb/Kt	1001	1005	1943		1133	1111	1279	1293	1380	1300	1503
1014	M	Kb	1001	1005	1946		1132	1207	1255	1362	1419		
1015	M	Kb	1001	1005	0	0							
1016	F	Kb	1001	1005	0	0							
1017	M	Kb	1001	1006	0	1974	1114						
1018	M	Kb	1001	1006	1951		1210	1208	1626				
1019	M	Kb	1001	1006	0	0							
1020	M	Kb	1001	1006	0	0							
1021	M	Kb	1001	1006	0	0							
1022	M	Kb	1001	1003	1917	1987	1080	1085	1084	1083	1086		
1023	M	Kb	1001	1003	0	0							
1024	M	Kt			0	0	1028						
1025	M	Mg	1696	1699	0	0	1026	1027					
1026	F	Kt	1024	1028	0	0	1025						
1027	F				0	0	1025						
1028	F	Kt			0	0	1024						
1029	F	Mg	1025	1026	1943		1012						
1030	M	Mt	1046	1189	0	1974	1107	1124	1125				
1031	M	Kb			0	0	1032						
1032	F	Mt			0	0	1031						

⁹⁰ Abreviações da legenda: **Cod** = código do indivíduo; **Sx** = sexo; **Ptr** = patrônimo; **Nasc** = ano de nascimento; **Falc** = ano de falecimento; **1Cj** = primeiro cônjuge; **2Cj** = segundo cônjuge; **3Cj** = terceiro cônjuge etc. No que diz respeito às colunas **Nasc** e **Falc**, o número “0” indica ausência de dados; e, exclusivamente para **Falc**, a célula em branco corresponde a indivíduo vivo.

Abreviações dos patrônimos: **Kb** = Kaban; **Mt** = Mamdet; **Md** = Mamdol; **Mj** = Mamjipoap; **Mg** = Mamgipyj; **Kt** = Kakindet; **Kg** = Kakingip; **Kv** = Kakin Va'aptet; **Zaryj** = civilizado.

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1033	M	Mg			0	0	1776	1777					
1034	F	Mg	1033	1776	0	1974	1100	1089					
1035	F	Mt	1214	1620	1986		1440						
1036	M	Mj	1033		1959	1982	1256						
1037	M	Kb	1031	1032	0	0	1057						
1038	M	Kb/Kt	1037	1057	1933		1048	1049	1207				
1039	F	Kb	1037	1057	1941	1990	1040	1041	1042	1043			
1040	M	Kt	1516	1517	0	1971	1039						
1041	M	Mt	1046	1189	1930		1164	1107	1039	1432			
1042	M	Kb	1516	1517	0	1977	1039						
1043	M	Kb	1022	1083	1959		1039	1317					
1044	F	Md	1075		1949	1992	1082	1178	1059	1218			
1045	M	Kb	1079	1080	1930	1992	1098	1544	1545	1432	1184	1185	1261
1046	M	Kt	1787		0	0	1189						
1047	M	Kt	1598	1107	1950		1588						
1048	F	Mt	1075	1454	0	0	1038						
1049	F	Kg	1598	1107	1952	1989	1038						
1050	M	Kg	1040	1039	1954		1221	1223					
1051	M	Kg	1040	1039	1961		1199	1222					
1052	M	Kb	1022	1085	1956		1151	1239					
1053	M	Kt			0	0	1054	1010					
1054	F				0	1974	1053						
1055	M	Mt		1456	0	0	1056						
1056	F	Mj			0	0	1055	1092					
1057	F	Kt	1055	1056	1921		1649	1037					
1058	F	Kt	1055	1056	0	0	1069						
1059	M	Kb/Mt	1095	1096	1940	1991	1060	1044	1067	1207			
1060	F	Mj	1106	1766	1936	1981	1059						
1061	M	Mg	1075		0	0	1008						
1062	M	Mt	1075	1454	0	0	1008						
1063	F	Kt	1092		1945	1974	1066						
1064	M	Mg	1061	1008	1951		1098	1277	1219	1224			
1065	M	Mg	1062	1008	1958		1222	1256	1267				
1066	M	Mj ou Mg	1075	1076	0	0	1063	1444					
1067	F	Md	1075	1540	1941		1068	1205	1059				
1068	M	Kt			0	0	1067						
1069	M	Kt			0	0	1058						
1070	F	Kt	1069	1058	1926		1139	1291	1486				
1071	F	Kb	1069	1058	1940		1072						
1072	M				1936		1071						
1073	F			1070	0	0							

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1074	M		1072	1071	1974								
1075	M	Mt	1787		0	0	1076	1454					
1076	F				1927	1997	1075	1600	1445				
1077	M	Mg	1066	1063	1963		1253	1788					
1078	M	Kb	1001	1002	0	0	1090						
1079	M	Kb	1695		0	0	1126	1080	1346				
1080	F				0	0	1022	1079					
1081	M	Kb	1079	1346	1935		1313	1207	1187	1582	1437		
1082	M		1597		0	0	1044						
1083	F	Mg	1431	1625	0	0	1022						
1084	F	Mt			0	1974	1022						
1085	F	Mg	1757	1145	0	1974	1022						
1086	F	Mt	1431	1625	1943		1022	1218					
1087	M	Kb	1031	1032	0	0	1088	1105					
1088	F	Kt			0	0	1087						
1089	M	Kb	1087	1088	1943		1034	1118	1119	1185	1281	1195	
1090	F	Kt	1541	1623	0	0	1078						
1091	M	Kb	1078	1090	1959		1275	1342					
1092	M	Kt		1456	0	0	1056						
1093	M	Mg	1025	1027	1962		1460						
1094	F	Mg	1025	1125	1955	1992	1099						
1095	M	Kb			0	0	1096						
1096	F	Kt			0	0	1095						
1097	M	Kb	1079	1126	0	0	1098	1114					
1098	F	Mt	1033	1777	1936	1982	1097	1045	1064				
1099	M	Kb	1087	1105	1945	1994	1094						
1100	M	Kb	1087	1088	0	0	1034						
1101	M	Kb	1100	1034	1955		1104	1432	1266	1260	1290	1336	1337
1102	M	Mj			0	0	1103						
1103	F	Kt	1597		0	0	1102						
1104	F	Mj	1102	1103	1953		1101	1344					
1105	F				0	0	1087						
1106	M	Kt			0	0	1766						
1107	F	Mt		1122	0		1030	1598	1041				
1108	M	Kt/Md	1681	1011	1945		1153	1109					
1109	F	Kb	1079	1080	1951		1108						
1110	M	Kt	1516	1517	0	1974	1007						
1111	F	Mg	1025	1027	1951	1981	1013						
1112	M	Mg	1062	1008	1963	1996	1231						
1113	M	Mg	1033		0	1976	1008						
1114	F		1110	1007	0	0	1097	1017	1198				

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1115	M	Mg	1113	1008	1970		1233	1247					
1116	M	Mg	1113	1008	1968		1267						
1117	M		1597	1711	1943								
1118	F		1108	1153	0	1974	1089						
1119	F	Kt			0	0	1120	1089					
1120	M				0	0	1119						
1121	M		1120	1119	0								
1122	F				0	1974							
1123	F		1045	1544	1966		1360						
1124	F			1122	0	1974	1030						
1125	F	Kb	1087	1088	0	1974	1030						
1126	F	Kt			0	0	1079						
1127	M		1030		0	1974							
1128	M		1030		0	1974							
1129	M		1030		0	1974							
1130	F			1138	0	1974							
1131	M		1598	1130	1945	1986							
1132	F	Kt	1681		0	1974	1014						
1133	F	Kt			0	1974	1013						
1134	M	Mt	1139	1070	0	1974	1157						
1135	M	Mt	1486	1070	1956		1472	1307					
1136	M	Kb	1001		0	1974	1612	1641					
1137	M		1136	1612	0	1974							
1138	F	Mt			1931	0	1541						
1139	M	Mt			0	0	1070						
1140	M	Mt			0	0							
1141	F		1022		0	1974							
1142	F			1141	0	1974							
1143	F			1141	0	1974							
1144	F			1141	0	1974							
1145	F	Kt			0	1974	1757						
1146	F		1022		0	1974							
1147	F		1022		0	1974							
1148	M		1022		0	1974							
1149	M		1022		0	1974							
1150	M		1022		0	1974							
1151	F				0	1974	1052						
1152	M		1012		0	1974							
1153	F				0	0	1108						
1154	M	Kb	1100	1034	0	0	1188						
1155	F			1130	0	1974	1012						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1156	F		1012	1029	1973	1974							
1157	F	Mt	1464	1762	1949		1134						
1158	M	Mt	1134	1157	1970								
1159	M		1134	1157	1973	2002							
1160	M	Kb/Kt	1037	1057	1969	1976							
1161	M		1014	1132	0	0							
1162	F		1014	1132	1970	1974							
1163	F		1014	1132	0	1974							
1164	F				0	0	1041						
1165	F		1041	1164	1972	1975							
1166	F	Mt	1041	1164	1968		1433						
1167	M	Mt	1030	1107	1961		1357						
1168	F		1066		1960								
1169	M	Kt	1541	1138	1951	1991	1315	1596					
1170	M	Kb	1695		0	0							
1171	M	Kb	1170		0	0							
1172	M	Kb	1170		1916	1977	1175	1555					
1173	M	Kb	1170		0	0	1174						
1174	F				0	0	1173						
1175	F	Kt	1692	1694	1930	1980	1172	1177					
1176	M	Kb	1171		1950		1457	1426					
1177	M	Kb	1173	1174	0	0	1175						
1178	M	Kb	1172	1175	1952		1044	1191	1260	1321			
1179	M	Kb	1172	1175	1951		1526	1560					
1180	F	Kb	1172	1175	1960		1182						
1181	M	Kb	1173	1174	1955		1381						
1182	M	?			1958		1180						
1183	M	Kb	1172	1175	1963		1426	1188					
1184	F	Kb	1177	1175	1970		1045	1524	1532				
1185	F	Kb	1177	1175	1965		1045	1089	1251				
1186	M		1065	1222	1980	1981							
1187	F		1528	1138	1965		1081						
1188	F	Mt	1047	1138	1962		1154	1434	1183				
1189	F				0	0	1046						
1190	M	Kv	1082	1044	1962		1193	1219	1258				
1191	F	Kv	1082	1044	1966		1178						
1192	M		1178	1044	1972								
1193	F	Kt	1510	1750	1965		1190	1216					
1194	F		1178	1191	1985		1251	1204	1252				
1195	F		1178	1191	1988		1089	1278					
1196	F		1012	1029	1958		1202						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1197	M	Kb	1012	1029	1963	1983	1260						
1198	M	Kb	1012	1029	1960		1255	1114	1293	1309			
1199	F	Kb	1012	1029	1967		1051	1205	1318				
1200	M	Kb	1012	1029	1976		1772	1339					
1201	M	Kb	1012	1029	1980		1339						
1202	M	Kt	1288	1289	1958		1196						
1203	M		1012	1029	1979	1979							
1204	M		1089	1185	1982		1194	1243					
1205	M	Kt/Mt	1053	1054	1959	1986	1067	1219	1199				
1206	M	Kt			0	0	1009						
1207	F	Kt	1206	1009	1946		1014	1081	1059	1038			
1208	F		1041	1039	1970	1988	1018						
1209	F		1018	1208	1986		1358						
1210	F	Kg	1212	1655	1949	1979	1018						
1211	F		1212		0	0	1215						
1212	M	Kt			0	0	1655						
1213	M	Mg	1431		0	0	1651	1627	1485				
1214	M	Mg	1213	1627	1947		1286	1620					
1215	M	Mg	1213		0		1211						
1216	M		1018	1210	1971		1193	1399					
1217	M		1018	1210	1979	1979							
1218	M	Kb	1059	1060	1966		1044	1086	1293	1367			
1219	F	Kb/Mt	1059	1060	1974		1205	1064	1190	1257	1333		
1220	M	Kb	1059	1060	1972		1246						
1221	F	Kb	1038	1048	1960	1988	1050						
1222	F	Kb	1038	1048	1967	1998	1065	1051					
1223	F	Kb	1038	1048	1973		1050						
1224	F		1038	1049	1976		1064						
1225	F	Kb	1038	1049	1981		1257						
1226	F	Kb	1038	1049	1985		1234						
1227	M	Kb	1038	1049	1989								
1228	M	Kt	1050	1221	1979								
1229	M	Kt	1050	1221	1985								
1230	M	Mt	1059	1207	1988								
1231	F	Kb	1022	1086	1964		1112	1252					
1232	M	Kb	1022	1086	1972		1611						
1233	F	Kb	1022	1086	1977		1115						
1234	M	Mj	1235	1236	1977		1226						
1235	M				0	0	1236						
1236	F		1237	1238	0		1235						
1237	M				1965		1238						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1238	F				1965		1237						
1239	F	Kb/Mt	1059	1060	1963		1052						
1240	M		1038	1049	1969	1979							
1241	M	Kb	1052	1239	1983								
1242	M	Kb	1052	1239	1986								
1243	F	Kb	1178	1191	1983		1475	1204					
1244	F		1178	1191	1997								
1245	M		1178	1191	1994								
1246	F	Kb	1052	1239	1980		1220						
1247	F	Kb	1052	1239	1989		1308	1115					
1248	F	Kb	1052	1239	1994								
1249	M	Kb	1052	1239	1991	1993							
1250	M	Kb	1052	1239	1996	1998							
1251	M	Kb	1089	1034	1966		1185	1194					
1252	M	Kb	1101	1104	1973	2001	1785	1231	1784	1194			
1253	F	Kb	1099	1094	1970		1077	1771					
1254	F	Kb	1099	1094	1981		1375						
1255	F	Kt	1110	1007	1960		1012	1198	1014				
1256	F	Kb	1017	1114	1966	1998	1036	1065	1359				
1257	M	Kb	1017	1114	1972		1219	1496	1225				
1258	F	Kb	1198	1114	1976		1012	1190					
1259	M		1036	1256	1981	1982							
1260	F	Kt	1108	1109	1968		1197	1101	1434	1178	1334		
1261	F	Kt	1108	1109	1976		1045						
1262	F	Kt	1108	1109	1985		1334						
1263	F	Kb	1101	1104	1979	1979							
1264	M	Kb	1101	1104	1980	1981							
1265	M	Kb	1101	1104	1982	1982							
1266	F		1356		1967	1981	1101						
1267	F	Kb	1014	1255	1976		1116	1065					
1268	F		1014	1255	1981	1981							
1269	F	Kb	1014	1255	1982		1306						
1270	F	Kb	1014	1255	1986		1615						
1271	M	Kb	1014	1255	1988								
1272	M	Kb	1014	1255	1991								
1273	F	Kb	1014	1255	1994								
1274	M	Kb	1014	1255	1997								
1275	F	Kt	1053	1010	1961	1995	1091						
1276	M	Kb	1099	1094	1987								
1277	F	Kb	1097	1114	1962		1064	1441	1786				
1278	M	Kb	1043	1039	1983		1195						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1279	F	Kb	1097	1098	1959		1013						
1280	M		1045	1098	1971	1983							
1281	F	Mg	1064	1277	1977		1089						
1282	M	Mg	1064	1277	1982								
1283	M	Mg	1064	1277	1984								
1284	M	Mg	1064	1277	1993								
1285	M	Kt	1169		1971		1586						
1286	F				0	0	1214						
1287	F	Mg	1214	1286	1979								
1288	M	Kg	1597		1940	1999	1289						
1289	F	Mg			1940		1288						
1290	F	Kt	1288	1289	1977		1101	1305					
1291	M	Kg			0	0	1070						
1292	M	Kt	1701	1702	1950		1764	1362					
1293	F	Kt	1291	1070	1952		1294	1013	1198	1218			
1294	M	Mg	1319	1320	0	0	1293						
1295	M				0								
1296	M	Mg	1295	1293	1987								
1297	M	Kb	1101	1104	1986								
1298	M	Kb	1101	1104	1988								
1299	M	Kb	1101	1290	1990								
1300	F	Kb	1101	1290	1992		1013						
1301	M	Kb	1101	1290	1995								
1302	M			1104	1991								
1303	M	Kb	1091	1275	1985								
1304	M	Kb	1091	1275	1990								
1305	M	Kb	1091	1275	1982		1290						
1306	M	Mg	1441	1643	1979		1269						
1307	F	Kb	1198	1293	1991		1135						
1308	M	Mg	1112	1231	1982		1247						
1309	F	Mt	1310	1311	1982		1198						
1310	M	Mt	1312	1670	1960		1311	1566	1548				
1311	F	Kb	1081	1313	1966		1310	1347					
1312	M	Mt			0	0	1670						
1313	F	Mt			1938		1081						
1314	M	Kt/Mg	1205	1199	1984								
1315	F	Kb	1622	1624	1958		1169						
1316	F	Kt	1169	1315	1986								
1317	F		1059	1207	1985		1043						
1318	M	Mg	1294	1293	1971		1199						
1319	M				0	0	1320						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1320	F	Mt			0	0	1319						
1321	F	Kb	1089	1185	1986		1178	1780					
1322	F	Kb	1089	1281	1993								
1323	F	Kb	1251	1185	1992								
1324	F	Kt	1169	1315	1976								
1325	M	Kb	1252	1785	1994								
1326	M		1112	1231	1989								
1327	F	Kb	1089	1281	1996	1998							
1328	F	Kb	1198	1309	1996								
1329	F	Mt	1112	1231	1993								
1330	M	Kt	1042	1039	1977								
1331	F		1038	1049	1979	1979							
1332	M		1038	1049	1989	1989							
1333	M		1013	1111	1970		1219	1363					
1334	M	Kb	1013	1111	1976		1260	1262					
1335	M	Kb	1013	1279	1980		1380						
1336	F	Kb	1013	1279	1983		1349	1101					
1337	F	Kb	1013	1279	1990		1101						
1338	F		1178	1191	1991								
1339	F	Mg	1318	1199	1990		1200	1201					
1340	M		1318	1199	1996	1996							
1341	M	Kt	1051	1222	1984								
1342	F	Kt	1051	1222	1986		1091						
1343	M	Kt	1051	1222	1992								
1344	M	Mj			1978		1104						
1345	F		1360	1123	1982								
1346	F	Kt			0	0	1079						
1347	M	Mt	1041		1955		1311						
1348	M				0		1587						
1349	M	Mg	1348		1925		1468	1543	1336				
1350	M		1348		1932		1474						
1351	M		1348		1950								
1352	M	Kt			1935	1999							
1353	M	Kt	1352		1959	1988							
1354	M	Kt	1352		1967								
1355	M	Kt	1352		1963								
1356	M	Mj			0	0	1571	1572	1573				
1357	F		1045	1544	1959	1993	1167						
1358	M	Mj	1356	1572	1954		1476	1209					
1359	M		1356	1573	1968		1256						
1360	M		1356	1571	1962		1123						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1361	F		1112	1231	1984	1986							
1362	F	Mt	1135	1472	1975		1014	1292					
1363	F	Mt	1077	1253	1990		1333						
1364	M		1349	1336	1998	1999							
1365	F	Kb	1257	1225	1995								
1366	F	Kb	1257	1225	1997								
1367	F	Kb	1333	1219	1990		1218						
1368	M	Kb	1333	1219	1994								
1369	M	Kb	1333	1219	1997								
1370	M		1013	1279	1983	1983							
1371	D	Mt	1077	1253	1985	1987							
1372	F	Mt	1077	1253	0	0							
1373	M	Mt	1077	1253	1994								
1374	F	Mt	1077	1253	1997								
1375	M		1066	1444	1966	2002	1254						
1376	M	Kt	1169	1315	1983								
1377	F		1375	1254	1994								
1378	F		1375	1254	1997								
1379	M		1013	1279	1997								
1380	F		1181	1381	1980		1013	1335					
1381	F				1965		1181						
1382	M		1013	1380	1994								
1383	M		1013	1380	1997	1999							
1384	D		1043	1317	1998	1998							
1385	M	Kb	1334	1260	1993								
1386	F	Kb	1334	1260	1997								
1387	M		1334	1262	1998								
1388	M		1306	1269	1996	1997							
1389	F	Kb	1252	1231	1997								
1390	F		1220	1246	1996								
1391	M		1190	1258	1990								
1392	F		1190	1258	1994								
1393	F	Kt	1108	1109	1981								
1394	M	Kb	1089	1281	1998								
1395	D	Kb	1251	1185	1994	1994							
1396	F	Kb	1216	1193	1991								
1397	M	Kb	1216	1193	1994								
1398	M	Kb	1216	1193	1997								
1399	F	Mt	1467	1542	1976		1661	1216					
1400	M	Kb	1216	1399	1997								
1401	M		1115	1233	1994								

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1402	M	Kt	1533	1414	1970		1403						
1403	F	Mt	1704	1705	1978		1402						
1404	F	Kt	1402	1403	1991								
1405	M	Kt	1402	1403	1994								
1406	M	Kt	1402	1403	1997								
1407	M	Mt	1486	1485	1967		1408	1712					
1408	F	Kt	1169	1315	1978		1407						
1409	M	Mt	1407	1408	1991								
1410	F	Mt	1407	1408	1994								
1411	F	Mt	1407	1408	1997								
1412	M	Mt	1486	1485	1965		1414	1413	1530				
1413	F	Kt	1117	1710	1981		1412						
1414	F	Mt	1539	1540	1942		1533	1536	1412				
1415	M	Mt	1412	1413	1998								
1416	M		1065	1256	1983								
1417	M		1065	1267	1992								
1418	M		1065	1267	1996								
1419	F		1065	1267	1990		1014						
1420	M	Mg	1064	1224	1995								
1421	M	Kb	1334	1260	1996	1997							
1422	M	Kt	1050	1223	1990								
1423	M	Kt	1050	1223	1993								
1424	F		1050	1223	1995								
1425	F		1050	1223	1997								
1426	F				1967		1183	1176					
1427	M			1199	1981	1981							
1428	D			1199	1982	1982							
1429	F		1013	1111	1979	1979							
1430	M		1183	1426	1983	1983							
1431	M	Mt			0	0	1625						
1432	F	Mt	1438	1439	1951		1101	1045	1041				
1433	M	Kt/Mt	1448	1596	1963		1166						
1434	M	Kb	1081	1207	1962	1989	1188	1260					
1435	F	Kb	1434	1260	1987								
1436	M		1434	1188	1982								
1437	F		1434	1188	1985		1081						
1438	M				0	0	1439						
1439	F				0	0	1438						
1440	M	Mt	1455	1011	1950		1619	1035					
1441	M		1450		1948		1643	1277					
1442	M	Kb	1251	1185	1989	1991							

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1443	D	Kb	1251	1185	1989	1989							
1444	F	Kt			0	0	1066						
1445	M				0	0	1076						
1446	M		1181	1381	1974								
1447	F		1181	1381	1987								
1448	M				0	0	1596						
1449	D		1089	1185	1985	1985							
1450	M				0	0							
1451	M		1450		1945								
1452	M	Mt	1065	1256	1986	1988							
1453	F				0	0	1639						
1454	F	Kt			0	0	1075						
1455	M	Kt	1634	1635	0	0	1011						
1456	F	Kt			0	0							
1457	F	Kt	1169		1968		1176						
1458	M		1176	1457	1983								
1459	F		1176	1457	1986								
1460	F		1349	1468	1965		1093						
1461	M	Mt			1957		1462						
1462	F	Mg	1025		1965	0	1461						
1463	M		1464	1762	1964								
1464	M	Mt			0	0	1656	1762					
1465	F		1464		1952		1466						
1466	M	Kt			1918		1465						
1467	M		1464	1656	1948		1542						
1468	F				0		1349						
1469	M		1528		1959								
1470	M		1469		0	0							
1471	F	Kb	1052	1239	1987	1987							
1472	F	Kb	1136	1641	1960		1135						
1473	M			1199	1987	1988							
1474	F		1356	1572	1964		1350						
1475	M		1356	1571	1960		1576	1243					
1476	F		1350	1474	1964		1358						
1477	M	Mj			0	0							
1478	M	Mj	1477		1955	2002							
1479	M	Mj	1477	1482	0	1988							
1480	F			1482	1975								
1481	M				0	1989							
1482	F				0								
1483	M		1025		1969	1987							

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1484	F		1461	1462	1982								
1485	F	Kt	1541	1623	1940		1213	1486					
1486	M	Mt	1488	1640	1935		1070		1751	1485	1523		
1487	M	Mt	1488	1641	1950					1743			
1488	M	Mt			0	0	1641	1640					
1489	D		1065	1267	1990	1990							
1490	M			1293	1984								
1491	M		1050	1223	1987	1988							
1492	M		1773	1774	1942		1493	1496					
1493	F		1136	1612	1970		1492						
1494	M		1492		1971								
1495	M		1492	1493	1988								
1496	F				1974		1492	1257					
1497	F		1190	1193	1987								
1498	M	Mg	1064	1277	1988								
1499	F		1202	1196	1993								
1500	M		1202	1196	1981								
1501	M		1202	1196	1984								
1502	M		1202	1196	1987								
1503	F		1202	1196	1989		1013						
1504	F		1202	1196	1991								
1505	M		1202		1990								
1506	M		1202	1196	1979								
1507	F		1202		1995								
1508	M		1202		1996								
1509	M		1202		1997								
1510	M	Kt			1921		1750	1511					
1511	F	Mt			1935		1510						
1512	M		1065	1267	1994	1996							
1513	M		1359	1256	1992								
1514	M		1359	1256	1994								
1515	M		1318	1199	1991	1992							
1516	M	Kt	1682		0	0	1517						
1517	F	Kb			0	0	1516						
1518	M		1167	1357	1984								
1519	M		1167	1357	1987								
1520	M		1347	1311	1987								
1521	F		1041	1432	1984								
1522	M		1041	1432	1987								
1523	F	Kt	1169	1315	1981		1486						
1524	M	Mt	1691	1525	1966		1184						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1525	F				1928		1691						
1526	F		1691	1525	1958		1179						
1527	M		1433	1166	1984								
1528	M				0	0							
1529	M		1528		1944	2002							
1530	F	Kb	1179	1526	1990		1412						
1531	M	Mt			0	0	1703						
1532	M	Mt	1536	1414	1973		1184						
1533	M	Kt	1534	1535	0	0	1414						
1534	M	Kt			0	0	1535						
1535	F	Kb			0	0	1534						
1536	M	Mt	1213	1485	0	0	1414						
1537	M		1720	1721	1965		1724	1725					
1538	M		1524	1184	1987								
1539	M	Mt	1531	1703	0	0	1540						
1540	F	Kt		1708	0	0	1539						
1541	M	Kt			0	0	1623	1138					
1542	F	Mg	1349	1543	1952		1467						
1543	F	Kt			0	0	1349						
1544	F				1923	0	1045						
1545	F				1958		1045						
1546	M		1045	1545	1974								
1547	M		1045	1545	1980								
1548	F	Kb	1045	1545	1985		1310						
1549	M		1045	1545	1987								
1550	F		1045	1544	1962		1593						
1551	M		1172	1555	1955		1552						
1552	F		1680		1958		1551						
1553	M		1551	1552	1978								
1554	M		1551	1552	1985								
1555	F				0	0	1172						
1556	M	Kb	1179	1526	1981								
1557	F	Kb	1179	1526	1987								
1558	M		1433	1166	1986								
1559	M		1433	1166	1988								
1560	F		1182	1180	1977		1179						
1561	M		1691	1525	1965		1562						
1562	F	Kb	1179	1526	1973		1561						
1563	F		1561	1562	1987								
1564	M		1183	1426	1987								
1565	F	Kb	1434	1260	1989								

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1566	F		1569	1570	1957		1310						
1567	F		1310	1566	1986								
1568	M		1310	1566	1988								
1569	M				0	0	1570						
1570	F				0	0	1569						
1571	F	Mg	1025		0	0	1356						
1572	F	Mt	1574	1575	1925		1356						
1573	F				0	0	1356						
1574	M				0	0							
1575	F				0	0							
1576	F		1081	1313	1969		1475						
1577	M		1081	1313	1972		1582						
1578	M		1081	1313	1974		1672						
1579	F		1081	1187	1985								
1580	M		1081	1187	1988								
1581	F		1475	1576	1988								
1582	F		1350		1965		1081	1577					
1583	M		1081	1582	1985								
1584	F		1081	1582	1988								
1585	M		1081	1187	1983								
1586	F		1081	1187	1974		1285						
1587	F				0	0	1348						
1588	F	Kb	1081	1207	1967		1047						
1589	M		1047	1588	1983								
1590	F		1182	1180	1979								
1591	M		1182	1180	1984								
1592	M		1182	1180	1986								
1593	M				1956		1550						
1594	M		1593	1550	1978								
1595	F		1593	1550	1986								
1596	F				0	0	1448	1169					
1597	M	Kt			0	0	1711						
1598	M	Kt	1681	1011	0	0	1107						
1599	M				0	0							
1600	M		1599		0	0	1076						
1601	M		1091	1275	1987	1987							
1602	M		1091	1275	1993	1993							
1603	M		1061	1008	0	0							
1604	M		1172	1555	0	0							
1605	M		1252	1784	1999								
1606	M	Kb	1251	1185	1999								

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1607	M			1321	1999								
1608	F		1335	1380	1999								
1609	M	Kb	1198	1309	1999								
1610	F		1115	1233	1998								
1611	F		1492	1493	1990		1232						
1612	F	Kt			0	0	1136						
1613	M				1944		1614						
1614	F				1956		1613						
1615	M		1613	1614	1979		1270						
1616	M		1615	1270	1999								
1617	M	Mg	1306	1269	1999								
1618	M	Mg	1306	1269	2001								
1619	F	Mt	1214	1620	1968		1440						
1620	F	Kt	1628	1629	0	0	1214						
1621	M	Kt	1440	1619	1983								
1622	M	Kb			0	0	1624						
1623	F	Kb	1001	1003	0	0	1696	1541					
1624	F	Mt			0	0	1622						
1625	F	Kt			0	0	1431						
1626	F	Mj	1358	1476	1985		1018						
1627	F	Kt			0	0	1213						
1628	M	Kt			0	0	1629						
1629	F	Kb			0	0	1628						
1630	M	Kt	1040	1631	1964		1632						
1631	F	Mt	1649	1057	0	0							
1632	F	Mt	1213	1651	1964		1630						
1633	F	Kt	1040	1631	1967		1639						
1634	M	Kt			0	0	1635						
1635	F	Mt			0	0	1634						
1636	D			1222	1983	1983							
1637	D			1222	1985	1985							
1638	F	Kt	1440	1035	2001								
1639	M	Mt			1940		1453	1633					
1640	F	Kb			0	0	1488						
1641	F	Kt	1736	1737	1933		1488	1136					
1642	M	Kb	1014	1255	2000								
1643	F	Kt			0		1441						
1644	F	Mt	1639	1453	0	0							
1645	M		1065	1267	1999								
1646	F		1065	1267	2001								
1647	D	Kb	1198		1983	1984							

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1648	M	Kt	1630	1632	1980								
1649	M	Mt			0	0	1057						
1650	F		1251	1185	1998	1998							
1651	F	Kt			0	0	1213						
1652	F		1093	1460	1984								
1653	F	Mg	1064	1224	2000								
1654	M	Mg	1064	1224	1998								
1655	F				0	0	1212						
1656	F	Kt			0	0	1464						
1657	F	Kb	1216	1399	1998								
1658	F		1661	1399	1989								
1659	M	Mt	1661	1399	1986								
1660	F		1661	1399	1991								
1661	M				0	0	1399						
1662	F	Kt	1630	1644	1988								
1663	F		1115	1233	2000								
1664	M	Kt	1050	1223	2000								
1665	M	Kt	1630	1632	1996								
1666	M	Kt	1630	1632	1993								
1667	M	Kt	1630	1632	1999								
1668	F	Kt	1630	1632	2001								
1669	M		1310	1548	2000								
1670	F	Kt			0	0	1312						
1671	F		1310	1548	1997								
1672	F	Mt	1673	1674	1974		1578						
1673	M				1953		1674						
1674	F				1953		1673						
1675	F	Kb	1578	1672	1996								
1676	M	Kb	1578	1672	1998								
1677	F	Kb	1578	1672	1991								
1678	M	Kb	1578	1672	1993								
1679	F	Kb	1578	1672	2001								
1680			1541		0	0							
1681	M	Kt	1682		0	0	1011						
1682	M	Kt			0	0							
1683	F	Mj	1358	1476	1992								
1684	F	Mj	1358	1209	1998								
1685	M	Mj	1358	1209	2001	2001							
1686	M	Mj	1358	1476	1990								
1687	F	Mj	1358	1476	1989								
1688	F	Mj	1358	1476	1996								

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1689	F	Mj	1358	1476	1998								
1690	M	Mj	1358	1476	2001								
1691	M				0	0	1525						
1692	M	Kt	1693		0	0	1694						
1693	M	Kt	1682		0	0							
1694	F				0	0	1692						
1695	M	Kb	1031		0	0							
1696	F	Mg			0	0	1699	1623					
1697	M	Mt			0	0	1698						
1698	F	Kt			0	0	1697						
1699	F	Kt			0	0	1696						
1700	M	Kb	1198	1309	2001								
1701	M	Kt		1759	0	0	1702						
1702	F	Kb	1760	1761	0	0	1701						
1703	F	Mt			1978		1531						
1704	M	Mt			1948		1705						
1705	F		1706	1707	1958		1704						
1706	M	Kt			0	0	1707						
1707	F	Kt			0	0	1706						
1708	F	Mt			0	0							
1709	M	Kt	1402	1403	2000								
1710	F		1213	1485	1962								
1711	F	Mt			0	0	1597						
1712	F	Kb	1179	1526	1993		1407						
1713	M	Kb	1179	1526	1996								
1714	F	Kb	1179	1526	1999								
1715	F	Mt	1524	1184	1989								
1716	F	Mt	1532	1184	1997								
1717	M	Mt	1532	1184	2000								
1718	M	Mt	1532	1184	1993								
1719	M		1214	1620	1987								
1720	M	Mt	1722	1723	0	0	1721						
1721	F	Mt	1539	1540	0	0	1720						
1722	M	Mt			0	0	1723						
1723	F				0	0	1722						
1724	F	Mt	1510	1511	1972		1537						
1725	F		1726	1727	1991		1537						
1726	M	Mt	1728	1729	1962		1727						
1727	F	Mt	1730		1963		1726						
1728	M	Mt			0	0	1729						
1729	F	Mt			0	0	1728						

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1730	M	Mt			0	0							
1731	F	Mt	1537	1724	1999								
1732	M	Mt	1537	1724	1988								
1733	F	Mt	1537	1724	1994								
1734	F	Mt	1537	1724	1997								
1735	M	Mt	1537	1724	1991								
1736	M	Kt		1738	0	0	1737						
1737	F	Kb			0	0	1736						
1738	F	Mt			0	0							
1739	F		1092		0		1740						
1740	M	Mt	1741	1742	0	0	1739						
1741	M				0	0	1742						
1742					0	0	1741						
1743	F		1740	1739	1959		1487						
1744	M	Mt	1487	1743	1990								
1745	M	Mt	1487	1743	1982								
1746	M	Mt	1487	1743	1992								
1747	M	Mt	1487	1743	1984								
1748	F	Mt	1487	1743	1979								
1749	M	Mt	1487	1743	1988								
1750	F	Mt			0	0	1510						
1751	F	Mg	1696	1623	1954		1486						
1752	M	Mt	1486	1523	2000								
1753	F	Mt	1486	1523	1995								
1754	M	Mt	1486	1751	1993								
1755	F	Mt	1486	1751	1986								
1756	M	Mt	1486	1523	1998								
1757	M	Mt			0	1974	1145						
1758	F		1043	1317	2002								
1759	M	Mt			0	0							
1760	M	Kb			0	0	1761						
1761	F	Kt			0	0	1760						
1762	F				0	0	1464						
1763	M				1944		1790						
1764	F		1140	1057	1944	2001	1292						
1765	M		1093	1460	1988								
1766	F				0	0	1106						
1767	M	Kb	1334	1262	2001								
1768	M	Kb	1334	1260	2000								
1769	M	Kb	1089	1281	2001								
1770	F	Kb	1052	1239	2000								

Cod	Sx	Ptr	Pai	Mãe	Nasc	Falc	1Cj	2Cj	3Cj	4Cj	5Cj	6Cj	7Cj
1771	M	Zaryj			1979		1253						
1772	F	Zaryj			1971		1200						
1773	M	Mt			0	0	1774						
1774	F				0	0	1773						
1775	M	Kb	1252	1231	2000								
1776	F	Kt			0	0	1033						
1777	F				0	0	1033						
1778	M		1013	1503	2002								
1779	F	Kb	1101	1336	2000								
1780	M	Kt	1630	1632	1986		1321						
1781	F	Kt	1780	1321	2002								
1782	M	Kb	1204	1243	2001								
1783	F		1167	1357	1992								
1784	F	Zaryj		1772	1985		1252						
1785	F	Zaryj			0	0	1252						
1786	M	Zaryj			0	0	1277						
1787	M	Mt			0	0							
1788	F				1987		1077						
1789	M		1204	1243	2000	2000							
1790	F		1288		1968		1763						

BIBLIOGRAFIA

Abbeville, Claude d'

- 1975 *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (1632). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Albert, Bruce

- 1988 "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). L *'Homme*, 106-107 : 87-119.

Albert, Bruce & Ramos, Alcida R. (orgs.)

- 2002 *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado; IRD.

Albuquerque, Cícero C. de

- 1968 Telegrama nr. 284, ao diretor de Assistência aos Índios da FUNAI, Brasília - DF. Porto Velho, 17/10/68: FUNAI/IR-9 (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 45, planilha 526/2).

Albuquerque, Lúcio

- 1993 "Índios fecham ponte para liberar madeira". *Alto Madeira*, edição de 13 de julho.

Anchieta, José de

- 1846 "Informação dos casamentos dos índios do Brasil". *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, 8(2): 254-262

Appadurai, Arjun

- 1986 "Introduction: commodities and the politics of value", in A. Appadurai (ed.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 3-63.

Aristóteles

- 1987 "Ética a Nicômaco", in *Os Pensadores*, vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, p. 5-196

Azevedo Júnior, Afonso José de

- 1960 Relatório ao Inspetor Silvio dos Santos, Chefe da IR-9 do S.P.I.: Ataque de índios ao acampamento João de Deus. Porto Velho, 26/abril/60. SPI-IR 9, 2 pp., datilo. (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 43, planilha 492).

Balandier, Georges

1963 Sociologie actuelle de l'Afrique noire (1955). Paris: PUF.

Barbosa, Gabriel Coutinho

2002 Formas de intercâmbio, circulação de bens e a (re)produção das redes de relações Aparai e Wayana. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.

Barth, Fredrick (org.)

1969 Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget.

Becker-Donner, Etta

1955 "Notizen über einige Stämme an den rechten Zuflüssen des Rio Guaporé". Archiv für Völker kunde, 10: 275-343. Wien.

Benedict, Ruth

1935 *Patherns of culture*. London: Routledge & Kegan Paul.

Benveniste, Émile

1995 *O vocabulário das instituições indo-européias* (1969). Vol. I (Economia, parentesco, sociedade). Campinas: Editora da UNICAMP.

Bohannan, Paul

1955 "Some principles of exchange and investment among the Tiv". *American Anthropologist*, 57: 60-70.

1959 "The impact of money on an African subsistence economy". *Journal of Economic History*, 19 (4): 491-503.

Bonfil Batalla, Guillermo

1988 "La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuário Antropológico* 86, p. 13-53.

Bontkes, Carolyn & Merrifield, William R.

1985 "On Surui (Tupian) social organization", in W. R. Merrifield (ed.), *South American kinship*. Dallas: The International Museum of Cultures (Publication 18), p. 5-33.

Brunelli, Gilio

1986 *Migrations, guerres et identité: Faits ethno-historiques Zoró*. Montréal: Université de Montréal (GRAL - Groupe de Recherche sur l'Amerique Latine).

1989 *De los espíritus a los microbios: salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña*. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL.

Bucair, Ramis

1966 Relatório ao chefe da 6a. ININD, Helio Jorge Bucker. Cuiabá, 25/05/66: SPI-IR 6, datilo., 5 pp., mapa anexo (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 236, planilha 507, fotogramas 1197-1201).

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1967 "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia". *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 4(1): 41-91. Rio de Janeiro.
- 1972a "Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil (Projeto de Pesquisa)" (1962), in *O índio no mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira, p. 127-132."
- 1972b *O índio e o mundo dos brancos* (1964). São Paulo: Pioneira.
- 1974 "Povos indígenas e mudança sociocultural na Amazônia". *Debate e Crítica*, 2: 133-160.
- 1976 *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- 1978 "O contacto interétnico e o estudo de populações" (1969), in *Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 151-172.
- 1980 "Identidade e estrutura social". *Anuário Antropológico* 78, p. 243-263.

Carneiro da Cunha, Manuela

- 1985 *Negros, estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- 1986 "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível" (1979), in *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, p. 97-108.
- 1994 "O futuro da questão indígena". *Estudos Avançados*, vol. 8, no 20: 121-136.

Chapelle, Richard

- 1979 *Les hommes a la ceinture d'écorce*. Paris: Flammarion.

Chapman, Anne

- 1980 "Barter as a universal mode of exchange". *L'Homme*, 20 (3): 33-83.

Chiappino, Jean

- 1975 *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Aripuanã Park*. Copenhagen: IWGIA; Geneva: Amazind (Document 19)

Chimanovitch, Mario

- 1974a "O índio pacifica o branco". *O Estado de São Paulo*, edição de 15 de janeiro.
- 1974b "Cidade decepciona cintas-largas: doença substitui alegria da chegada". *O Estado de São Paulo*, edição de 9 de junho.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

- 1987 Representação ao procurador geral da República contra o presidente, o superintendente e o assessor da FUNAI. Brasília, 16 de julho, datilo., 10 p.

Clastres, Hélène

- 1975 *La terre sans mal*. Paris: Seuil.

Clastres, Pierre

- 1972 *Chronique des indiens Guayaki*. Paris: Plon.

- 1978 "Troca e poder: filosofia da chefia indígena", in *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 21-35.
- 1982a "A economia primitiva", in *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, p. 127-144.
- 1982b "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas", in *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, p. 168-204.

Cloutier, Sophie

- 1988 Une nouvelle éthique en rupture avec la tradition: La conversion des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nouvelles Tribus. Dissertação de mestrado. Département d'anthropologie, Faculté des arts e des sciences. Université de Montréal.

Codere, Helen

- 1950 *Fighting with property, a study of Kwakiutl potlatching and warfare 1792-1930*. New York: J.J. Augustin, viii, 136 p. (Monographs of the American Ethnological Society, 18).

Correio Braziliense

- 1987 "Jucá: Temos que ser pragmáticos". Brasília,, edição de 8 de novembro.

Correio do Povo

- 1965 "Índios ameaçam invadir pôsto da FAB em Vilhena", edição de 6 de fevereiro.
- 1972 "Invasores devastam as áreas indígenas", edição de 20 de fevereiro.

Costa, Francisco de Assis

- 1973 Relatório No 01/73, ao Adm. do Parque Indígena do Aripuanã. Serra Morena: 28/11/73: FUNAI-8a. DR, ms., 5 p.

Dal Poz, João

- 1991 No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual. Dissertação de mestrado, USP. São Paulo.
- 1993 "Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga". *Revista de Antropologia*, vol. 36: 177-206.
- 1994 "Laudo histórico-antropológico" (Perícia na área indígena Serra Morena, habitada pelos índios Cinta Larga), in D. Maldi, (org.): *Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: UFMT, p. 11-95.
- 1998 "Os ritos da identidade: um estudo das relações étnicas nos Cinta Larga", in E. Pina de Barros (org.) *Modelos e processos: Ensaio de etnologia indígena*. Cuiabá: EdUFMT, p. 149-226.

Da Matta, Roberto

- 1978 "O ofício de etnólogo, ou como ter 'anthropological blues'", in E. de O. Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 23-35.

Descola, Philippe

- 1989 *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (1986). Quito: Abya-Yala; Roma: Mlal.

Diário de Cuiabá

- 2000 "MPF pede a expulsão de madeireiros". Edição de 8 de setembro.
2002 "Operação apreende 20 mil metros cúbicos". Edição de 3 de julho.

Dilley, Roy

- 1992 "Contesting markets: a general introduction to market ideology, imagery and discourse", in R. Dilley (ed.), *Contesting markets*. Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 1-34.

Dilley, Roy (ed.)

- 1992 *Contesting markets*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Dornstauder, João Evangelista, s.j.

- 1975 *Como pacifiquei os Rikbaktsa*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa (série História, 17).

Douglas, Mary

- 1982 "The exclusion of economics", in *In the active voice*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 174-182.

Dreyfus, Simone

- 1993 "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie". *L'Homme*, 126/128:121-140.

Du Bois, Cora

- 1936 "The wealth concept as an integrative factor in Tolowa-Tututni culture", in R. H. Lowie (ed.), *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroeber*. Berkeley: University of California Press, pp. 49-66.

Dumont, Louis

- 1953 "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage". *Man*, 53 (art. 54): 34-39.
1975 *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama.
1979 *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
1985 "O valor nos modernos e nos outros", in *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 235-278
2000 *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica* (1977). Bauru: EDUSC.

Durkheim, Émile

- 1911 *De la division du travail social*. 3e. ed. Paris: Félix Alcan.

- 1985 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris: Quadrige/PUF
- Ermel, Priscilla Barrak
- 1988 O sentido mítico do som: ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta-Larga. Dissertação de mestrado, PUC/SP. São Paulo.
- Espinosa, Baruch de
- 1973 "Ética", in *Os pensadores*, XVII. São Paulo: Abril Cultural, p. 77-307.
- Estado de São Paulo, O
- 1968 "Cintas-largas mortos a tiros", edição de 21 de agosto, p. 5.
- 1974 "Cintas-largas vão voltar a Humboldt", edição de 25 de maio.
- Evans-Pritchard, Edward
- 1978 *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota* (1940). São Paulo: Perspectiva.
- Fausto, Carlos
- 1991 Os Parakanã: casamento avuncular e dravidianato na Amazônia. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- 1995 "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará", in E. V. de Castro, *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 61-119.
- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fernandes, Florestan
- 1963 *Organização social dos Tupinambá*. 2a. ed. São Paulo: Difel.
- 1975 "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil" (1956-57), in *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, p. 119-190.
- Firth, Raymond
- 1957 "The place of Malinowski in the history of economic anthropology", in R. Firth (ed.), *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul, 209-227.
- 1959 *Economics of the New Zealand Maori* (1929). 2 ed. Wellington: R. E. Owen, Government Printer
- 1965 *Primitive Polynesian economy* (1939). 2 ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1974 *Elementos de organização social* (1951). Rio de Janeiro: Zahar.
- Fisher, William H.
- 2000 *Rain forest exchanges: industry and community on an Amazonian frontier*. Washington e London: Smithsonian Institution Press.

Fiuza, José de Mello

- 1968 Relatório do conflito de índios e civilizados no Igarapé Grande, à margem da BR-364. Porto Velho, 07/08/68: FUNAI-IR 9, datilo., 1 p. (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 45, planilha 526/2).

Folha de São Paulo

- 1971 "Um território federal em terras dos Cinta Larga", edição de 01 de fevereiro. Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.E.
- 1981 "Introdução", in M. Fortes & E. E. Evans Pritchard (eds.), *Sistemas políticos africanos* (1940). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 25-62.

Foucault, Michael

- 1985 *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

Gandavo, Pero Magalhães.

- 1980 *Tratado da Terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz* [1576]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Gillison, Gillian

- 1983 "Cannibalism among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", in P. Brown. & D. Tuzin (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*. Washington: Society for Psychological Anthropology, pp. 33-50.

Gluckman, Max

- 1987 "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" (1958), in Feldman-Bianco, B. (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas - Métodos*. São Paulo: Global, p. 227-344.

Godelier, Maurice

- s/d *Racionalidade e irracionalidade na economia* (1965). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1973 "Monnaie de sel et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: François Maspero, p. 259-293.
- 1978 "Será possível uma antropologia econômica? ", in E. Morin, M. Piattelli-Palmarini et alii (eds.), *Para uma antropologia fundamental* (A unidade do homem, v. 3). São Paulo: Cultrix/Edusp, pp. 166-190.
- 1988 "A antropologia económica", in J. Copans et alii, *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*. Lisboa: Edições 70, pp. 141-189.
- 2001 *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Good, Anthony

- 1980 "Elder sister's daughter marriage in south Asia". *Journal of Anthropological Research*, 36 (4): 474-500.

Goody, Jack

- 1968 "A comparative approach to incest and adultery", in P. Bohannan & J. Middleton (orgs.), *Marriage, family and residence*. New York: The Natural History Press, p. 21-46.

Gordon, Cesar

- 2003 Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

Gouldner, Alvin W.

- 1960 "The norm of reciprocity: a preliminary statement". *American Sociological Review*, 25 (2): 161-178.
- 1973a "Reciprocity and autonomy in functional theory", in *For Sociology: renewal and critique in sociology today*. New York: Basic Books, p. 190-225.
- 1973b "The importance of something for nothing", in *For Sociology: renewal and critique in sociology today*. New York: Basic Books, p. 260-299.

Grã, Luís da, pe.

- 1954 "Carta ... ao p. Inácio de Loyola, Roma (Paranatinga, 8 de junho de 1556)", in S. Leite, org., *Cartas dos primeiros jesuítas*, vol. 2. São Paulo: Comissão do IV Centenário, p. 286-296.

Gregory, Christopher A.

- 1982 *Gifts and commodities*. London: Academic Press.
- 1997 *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Harwood Academic.

Gross, Daniel R.

- 1987 Memorandum, do consultor do Banco Mundial ao coordenados do Polonoroeste/SUDECO. Brasília, 21 de junho.

Hanke, Wanda

- 1950 "Breves notas sobre os índios Mondé e o seu idioma". *Arquivos do Museu Paranaense*, Dusênia 1(4): 215-228.

Hargreaves, Maria Inês S. et alii

- 1993 Levantamento sócio ambiental do Grande Aripuanã. Brasília: FUNAI, datilo., 100 p.
- 1999 Inquérito sanitário e recomendações técnicas para a execução de melhorias em terras Cinta Larga: TI's Roosevelt, Aripuanã, PqAri, Serra Morena e Zoró. Cacoal, PACA/Fundação Nacional de Saúde.

Henley, Paul

- 1982 *The Panare: tradition and change on the Amazonian frontier*. New Haven: Yale University Press.
- 1983-84 "Intergenerational marriage amongst the Carib-speaking peoples of the Guianas: a preliminary survey". *Antropologica*, 59-62: 155-181

- Herskovits, Melville J.
- 1982 *Antropologia Económica* (1952). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas
- 1979 *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Hobsbawn, E. J.
- 1977 "Introdução", in Karl Marx, *Formações econômicas pré-capitalistas*, p. 13-64. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hocart, A. M.
- 1969 "Sistemas de Parentesco" (1937), in R. Laraia (org.), *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 39-49.
- Hornborg, Alf
- 1988 *Dualism and hierarchy in lowland South America* (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 9). Estocolmo: Amqvist & Wiksell.
- Humphrey, Caroline & Hugh-Jones, Stephen (eds.)
- 1992 *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, S. C.
- 1969 "History, economics and anthropology: the work of Karl Polanyi". *History and Theory*, 8 (2): 165-212.
- Huxley, Francis
- 1957 *Affable savages: an anthropologist among the Urubu indians of Brazil*. New York: The Viking Press.
- Jornal do Brasil
- 1971 "Invasão selvagem do branco põe em pânico cintas-largas", edição de 12 e 13 de dezembro.
- Jornal do Dia
- 1987 Funai alerta tribos para a retirada ilegal de madeira". Cuiabá, edição de 5 de setembro.
- Jucá Filho, Romero
- 1987 Nota oficial, do presidente da Funai, Brasília, 6 de novembro de 1987. São Paulo: *O Estado de São Paulo*, edição de 7 de novembro.
- Junqueira, Carmen S.
- 1981 Os Cinta Larga de Serra Morena (Relatório de pesquisa, FAPESP). São Paulo, datilo., 76 p.
- 1984 "Sociedade e Cultura: Os Cinta-larga e o exercício do poder do Estado". *Ciência e Cultura*, 36 (8): 1284-1287.
- 1984-85 "Os Cinta Larga". *Revista de Antropologia*, vols. 27/28: 213-232.

- 1985 Assessores e acessórios. São Paulo: PUC/SP, datilo., 6 p.
- 1987 "A questão indígena". In M.A. D'Incao (org.), *O Saber Militante: Ensaio sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, pp. 119-128.
- 2002a "A relação dos índios Cinta-Larga com a vida e com o corpo". *Trópico e Meio Ambiente*, t. 24 (Anais do Seminário de Tropicologia, 1990). Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, p. 65-133.
- 2002b *Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d'Água.
- Junqueira, C. S. & Mindlin, B.
- 1987 El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoroeste-. Copenhague: IWGIA (Documento no. 6).
- Kahn, Joel S.
- 1990 "Towards a history of the critique economism". *Man*, n. s., 25 (2): 230-249.
- Kaplan, David
- 1968 "The formal-substantive controversy in economic anthropology: reflections on the wider implications". *Southwestern Journal of Anthropology*, 24 (3): 228-251.
- Kopytoff, Igor
- 1986 "The cultural biography of things: commoditization as process", in A. Appadurai (ed.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 64-91.
- Kracke, Waud
- 1978 *Force and persuasion: leadership in an Amazonian Society*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Kuper, Adam
- 1978 *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Lanna, Amadeu Duarte
- 1972 "Aspectos econômicos da organização dos Suyá", in E. Schaden (org.), *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p.133-182.
- Lanna, Marcos P. D.
- 1995 *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- 1996 "Reciprocidade e hierarquia". *Revista de Antropologia*, 39 (1): 111-144.
- Laraia, Roque de Barros
- 1986 *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP (Antropologia, 11).
- Laraia, Roque de Barros & Da Matta, Roberto
- 1967 *Índios e castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difel.

Latour, Bruno

1994 *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.

Lave, Jean Carter

1966 "A formal analysis of preferential marriage with the sister's daughter". *Man*, 1 (2): 185-200.

Leach, Edmund

1989 *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70.

Lefort, Claude

1979 "A troca e a luta dos homens" (1951), in *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, p. 21-35.

Lery, Jean de

1967 *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Martins Editora.

Levac, Alex

1978 "Viagem ao país dos Cintas-Largas". *Manchete*, n. 1367: 30-34, edição de 1 de julho.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

1958 "Documents tupi-kawahib", in *Miscellanea Paulo Rivet, octogenario dicata*, II. Mexico, p. 323-338.

1964 *Le cru et le cuit*. Paris: Plon

1966 "The future of kinship studies (The Huxley Memorial Lecture 1965)". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, p. 13-22.

1967 "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso" (1944), in R. Cohen & J. Middleton (eds.), *Comparative political systems*. New York: The Natural History Press, p. 45-62.

1968 "The social use of kinship terms among Brazilian indians" (1943), in P. Bohannan J. Middleton, (eds.), *Marriage, family and residence*. New York: The Natural History Press, p. 169-183

1974 "Introdução: a obra de Marcel Mauss" (1950), in M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*, vol. 1. São Paulo: Epu/Edusp, pp. 1-36.

1975a "A noção de estrutura em etnologia" [1952], in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 313-360.

1975b "Estrutura e dialética" [1956], in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 254-263.

1975c "As organizações dualistas existem?" [1956], in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 155-189.

- 1975d "Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino" [1954], in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 385-424.
- 1976 *O pensamento selvagem* (1962). São Paulo: Nacional.
- 1976a "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul" (1942), in E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, p. 325-339.
- 1976b "Sentido e uso da noção de modelo" [1960], in *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 79-89.
- 1982 *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Petrópolis: Vozes (Antropologia, 9)
- 1993 *História de Lince* (1991). São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévy-Bruhl, Lucien
- 1927 *L'âme primitive*. Paris: Félix Alcan.
- Lovold, Lars
- 1987 "First he locked them in: a creation myth of the Gavião and the Zoró indians of Brazil", in H. O. Skar & F. Salomon (eds.), *Natives and neighbors in South America*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum (Etnologiska Studier, 38), p. 417-442.
- Lowie, Robert H.
- 1948 "Some aspects of political organization among the American aborigines". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78 (1/2): 11-24.
- Luhmann, Niklas
- 1982 "The world system as a social system". *Int. J. General Systems*, vol. 8: 131-138.
- 1985 *Poder*. Brasília: Unb.
- 1990 *Sociedade y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós.
- 1997a "Por que uma 'teoria dos sistemas?'" , in *A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Goethe Institut, p. 37-48.
- 1997b "Novos desenvolvimentos na teoria dos sistemas", in *A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Goethe Institut, p. 49-59.
- MacDonald, J. Frederick
- 1965 "Some considerations about tupi-guarani kinship structures". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* (Antropologia), n. s., 26.
- Maine, Henry Sumner
- 1861 *Ancient law*. London.

Malinowski, Bronislaw

- 1921 "The primitive economics of the Trobriand islanders". *Economic Journal*, 31: 1-16 (trad. bras. "A economia primitiva dos ilhéus trobriandeses", E. R. Durham (org.), *Malinowski*. São Paulo: Ática, 1986, pp. 71-83).
- 1930 "Kinship". *Man*, 30: 19-29.
- 1965 *Coral gardens and their magic* (1935). Bloomington: University of Indiana Press.
- 1971 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926). Barcelona: Ediciones Ariel
- 1984 *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).

Marx, Karl

- 1977 *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 1982 "Introdução à crítica da economia política" (1857), in *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural (Os Economistas).
- 1983 *O capital: crítica da economia política* (1867), vol. 1. São Paulo: Abril Cultural (Os Economistas).

Maturana, Humberto

- 1999a "Biologia da linguagem: a epistemologia da realidade" (1978), in *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 123-166
- 1999b "O que é ver?" (1983), in *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 77-105
- 1999c "Tudo é dito por um observador?" (1987), in *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 53-66.

Mauss, Marcel

- 1974 "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" (1923-24), in *Sociologia e antropologia*, II: 37-184. São Paulo: Epu/Edusp.
- 1981 "Fragmento de um plano de Sociologia Descritiva" (1934), in *Ensaaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, pp. 91-138.

Mead, Margaret

- 1966 *The changing culture of an indian tribe*. New York: Capricorn Books.

Meirelles, Francisco Furtado S.

- 1969 Telegrama no 93, a FNI - Diretor de Assistência, Brasília - DF. S/I, 10/03/69: FUNAI (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 45, planilha 524/2).

Métraux, Alfred

- 1959 "La révolution de l'hache". *Diògene*, 25: 32-45.
- 1963 "The Tupinamba", in *Handbook of South American Indians*, v. 3, p. 95-133. New York.

Mindlin, Betty

1985 *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes.

Mindlin, Betty et alii

1996 *Vozes da origem*. São Paulo: Ática/IAMA.

1997 *Moqueca de maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos.

2001 *Couro dos espíritos*. São Paulo: SENAC/Terceiro Nome.

Moore, Denny

1984 Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil. Tese de doutorado, The University of New York. New York.

Morais, Orlando

2001 "Índio é assassinado em emboscada". *Diário de Cuiabá*, edição de 21 de dezembro.

Moreda, Raul

1968 Declaração sobre ataque dos Cinta Larga. Porto Velho, 31/05/68, datilo., 2 p. (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 45, planilha 526/2).

Myrdal, Gunnar

1984 *Aspectos políticos da teoria econômica*. São Paulo: Abril Cultural (Os economistas).

Needham, Rodney

1958 "The formal analysis of prescriptive patrilineal cross-cousin marriage". *Southwestern Journal of Anthropology*, 14: 199-219.

Nimuendaju, Curt

1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani* (1914). Lima: CAAPP.

Overing (Kaplan), Joanna

1973 "Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups". *Man*, 8 (4): 555-570.

1975 *The Piaroa, a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon Press.

1977 "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American societies')". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris, 1976), vol. 2: 387-394.

1981 "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13 (1): 151-165.

1983-84 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, 59-62: 331-348.

- 1984 "Dualisms as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", in K. M. Kensinger (org.), *Marriage practices in lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press, p. 127-155.

Parry, Jonathan & Bloch, Maurice

- 1989 "Introduction", in J. Parry & M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-32.

Parsons, Talcott

- 1954 "The motivation of economics activities" (1940), in *Essays on Sociological Theory*. New York: The Free Press; London: Collier Macmillan, p. 50-68.
- 1961 "An outline of the social system", in T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle & J. R. Pitts (eds.), *Theories of society*. New York: Free Press, p. 30-79.
- 1964 *The social system* (1951). New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan.
- 1968 "Systems analysis: social systems", in D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol 15. New York: Macmillan; Free Press.
- 1993 "Cidadania plena para o americano negro? Um problema sociológico" (1965). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22: 32-61.

Peret, João Américo

- 1968 Relatório da Operação Cinta Larga. Rio de Janeiro, 17/10/68: datilo., 18 p., mapa anexo.

Peter, Cynthia

- 1987 "Índio dá dinheiro: A Funai é acusada de corrupção por empresas que atuam nas reservas indígenas de Rondônia". *Senhor*, n. 344: 53-55, edição de 20 de outubro.

Philipson, Jurn J.

- 1946a "Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani". *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, 56.
- 1946b "O parentesco tupi-guarani". *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, 63.

Pichuvy Cinta Larga

- 1988 *Mantere ma kwé tinhin: Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: Segrac/Cimi.

Polanyi, Karl

- 1944 *Origins of our time: the great transformation*. New York: Farrar & Rinehart (trad. português: *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980).
- 1957a "Aristotle discovers the economy", in K. Polanyi et alii (eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Chicago: Free Press, p. 64-94.

- 1957b "The economy as instituted process", in K. Polanyi et alii (eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Chicago: Free Press, p. 243-270.
- 1959 "Anthropology and economic theory", in Fried, Morton (ed.): *Readings in anthropology*, vol. 2. New York: Crowell, pp. 215-238 (2a. ed., 1968)..
- 1977 *The livelihood of man* (Harry Pearson, org.). New York: Academic Press.
- 1980 *A grande transformação: as origens da nossa época* (1944). Rio de Janeiro: Campus.
- Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad & Pearson, Harry (eds.)
- 1957 *Trade and market in the early empires: Economies in History and Theory*. Chicago: Free Press, xviii, 382 p.
- Poole, Fitz John Porter
- 1983 "Cannibals, tricksters and witches: Anthropologic images among Bimin-Kuskusmin", in P. Brown. & D. Tuzin (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*. Washington: Society for Psychological Anthropology, p. 6-32.
- Price, David
- 1977 "Comercio y aculturación entre los nambicuara". *America Indígena*, 37 (1): 123-135.
- Puttkamer, Jesco von
- 1969-79 Diários de Campo. Acervo do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- Radcliffe-Brown, A. R
- 1973 "Sucessão patrilinear e matrilinear" (1935), in *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, p. 46-66.
- Ribeiro, Darcy
- 1982 *Os índios e a civilização* (1970). Petrópolis: Vozes.
- 1996 *Diários Índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Ricardo, David
- 1974 *Princípios de economia política e tributação*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, 28, p. 249-346).
- Rivière, Peter
- 1969 *Marriage among the Trio*. Oxford: Clarendon Press
- 1984 *Individual and society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques.
- 1974 *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

Sahlins, Marshall

- 1960 "Political power and the economy in primitive society", in G. E. Dole & R. L. Carneiro (ed.), *Essays in the science of culture*. Nova York: Thomas Y. Crowell, p. 390-416.
- 1963 "Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polinesia". *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303.
- 1965 "On the sociology of primitive exchange", in M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. London: Tavistock (ASA Monographs, 1), p. 139-236.
- 1969 "Economic anthropology and anthropological economics". *Social Science Information*, 8 (5): 13-33.
- 1970 *Sociedades tribais* (1968). Rio de Janeiro: Zahar.
- 1972a *Stone age economics*. Chicago/New York: Aldine-Atherton.
- 1972b "Exchange value and the diplomacy of primitive trade", in *Stone age economics*. Chicago/New York: Aldine-Atherton. p. 277-314.
- 1979 *Cultura e razão prática* (1976). Rio de Janeiro: Zahar.
- 1985 *Islands of history*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1992 "Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do 'Sistema Mundial'". *Religião e Sociedade*, 16 (1-2): 8-25.

Salgado, Job

- 1966 Relatório do Inquérito n. 1/66, para apurar autoria da morte de 7 índios Cinta Larga, ocorrida às margens do rio Aripuanã, no Paralelo 11, Estado de Mato Grosso. Brasília, 29 junho (MI/Serviço de Arquivos: F. 236 Pl. 506 Fot. 933-935).

Salisbury, Richard F.

- 1962 *From stone to steel: economic consequences of a technological change in New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sanchez, Renato

- 1985 Relatório Cinta-Larga - PI Tenente Marques. PQARI-Riozinho-Rondônia, datilo., 27 p., anexos (Brasília, Cedoc/FUNAI).

Sandberg, Clive & Kingston, Peter

- 1977 Tentative phonemic statement of the Cinta Larga language. SIL, datilo., 35 p.

Schaden, Egon

- 1969 *Aculturação indígena: Ensaio sobre fatôres e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos* (1965). São Paulo: Pioneira/Edusp.

Schroeder, Ivo

- 1995 Indigenismo e política indígena entre os Parintintin. Dissertação de mestrado. Instituto de Educação, UFMT. Cuiabá.

Seeger, A., Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E.

- 1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n.s., 32: 2-19.

Shapiro, Judith

- 1987 "Men in groups: a reexamination of patriliney in lowland South America", in J. F. Collier & S. J. Yanagisako (eds.), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, p. 301-323.

Silva, Márcio Ferreira da

- 1993 Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- 1995 "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari", in E. V. de Castro (org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 25-60.

Simmel, Georg

- 1950 "Faithfulness and gratitude" (1908), in *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe: Free Press, p. 379-395.

Smith, Adam

- 1974 *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, 28, p. 7-247).

Soares de Sousa, Gabriel

- 1974 *Notícias do Brasil*. São Paulo: Departamento de Assuntos Culturais, MEC.

SPI - Inspetoria do Amazonas e Acre

- 1929 Relatório da Inspetoria... referente ao ano de 1928. Manaus: SPI-IR 1, datilo., 214 p. (Sedoc/Museu do Índio, microfilme 33, planilha 396).

Strathern, Marilyn

- 1985 "Kinship and economy: constitutive orders of a provisional kind". *American Ethnologist*, 12 (2): 191-209.
- 1988 *The gender of the gift*. Berkely: University of California Press.
- 1992 "Qualified value: the perspective of gift exchange", in C. Humphrey & S. Hugh-Jones (eds.), *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169-191.
- 1998 "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné". *Mana*, 4/1: 109-139.

Teixeira-Pinto, Márnio

- 1993 "Relações de substância e classificação social: alguns aspectos da organização social Arara". *Anuário Antropológico* 90, p. 169-204
- 1997 *Ieipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS/Editora UFPR.

Thevet, André

- 1978 *As singularidades da França Antártica*. Belho Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Thomas, Nicholas

- 1991 *Entangled objects: exchange, material culture and colonialismo in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

Thurnwald, Richard

- 1916 "Banaro society: social organization and kinship system of a tribe in the interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3: 251-391.

Tressmann, Ismael (org.)

- 2002 *Puúpakéék pánáe sep I (Livro dos animais I)*. Cacoal: Proari/COMIN.

Valensi, Lucette et alii

- 1978 "História e antropologia econômica: a obra de karl Polanyi", in W. G. L. Randles et alii, *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, p. 13-26.

Vasques, Najda

- 2000 "Liderança indígena denuncia candidato por retirar madeira". *A Gazeta*, edição de 5 de agosto.

Vilaça, Aparecida

- 1996 Quem somos nós: Questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos. Tese de doutorado. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- 1990 "Princípios e parâmetros: um comentário a L'exercice de la parente." *Comunicações do PPGAS*, 17.
- 1993 "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- 1996a "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". *Anuário Antropológico* 95, p. 9-91.
- 1996b "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-144.
- 1996c "Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- 1999 "Etnologia brasileira", in S. Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré; Brasília: ANPOCS, p. 109-223.
- 2002 "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco", in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 403-455.

Viveiros de Castro, Eduardo & Fausto, Carlos

- 1993 "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *L'Homme*, 126-128:141-170.

Wagley, Charles & Galvão, Eduardo

- 1946 "O parentesco tupi-guarani". *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, n. s., 6.
- 1961 *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação, Ministério da Educação e Cultura.

Watson, James B.

- 1952 Cayua culture change: a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, Memoir Number 73, v. 54 (2/2).

Watson, Virginia Drew

- 1944 "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá". *Sociologia*, 6 (1): 31-48.

Weber, Max

- 1991 *Economia e sociedade* [1922]. Vol. 1. Brasília: Editora Unb.

Weiner, Annette B.

- 1992 *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

Xerez, Sebastião Moacyr

- 1946 *Pequeno vocabulário dos dialetos Macurape, Mondé e Caritiana*. Manaus: 9a. Inspeção Regional do SPI (Território Federal do Guaporé)/Ministério da Agricultura.

Zanchetta, Inês

- 2002 "A morte de Carlito Cinta-Larga continua sem investigação e seus assassinos impunes". *Notícias Sociambientais* (página na Internet do Instituto Socioambiental), ISA, edição de 5 de janeiro.