



Erik Petscheries

O Carcará e Cristo

Transformação Kadiwéu

Campinas

2013



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Erik Petschelies

O Carcará e Cristo: Transformação Kadiwéu

Orientador: John Manuel Monteiro

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Campinas

2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

P449c Petschelies, Erik, 1986-
O Carcará e Cristo: transformação Kadiwéu / Erik
Peschelies. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Kadiwéu. 2. Cosmologia. 3. Mudança social.
4. Rede de relações sociais. I. Monteiro, John Manuel, ,
1963- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The Carcará and Christ: Kadiwéu transformation

Palavras-chave em inglês:

Indians Kadiweu

Cosmology

Change social

Social networks

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

John Manuel Monteiro [Orientador]

Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Giovani José da Silva

Data da defesa: 22-03-2013

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

ERIK PETSCHÉLIES

O Carcará e Cristo: transformação Kadiwéu

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

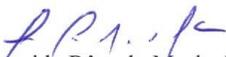
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 22/03/2013.

Comissão Julgadora:

Titulares:



Prof. Dr. John Manuel Monteiro – Presidente (UNICAMP)



Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (UNICAMP)



Prof. Dr. Giovani José da Silva (UFMS)

Suplentes:

Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia (UNICAMP)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

“Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.”

Heráclito. *Sobre a Natureza*, §49.

À memória de John Manuel Monteiro.

Resumo

Esta dissertação visa demonstrar, através de uma análise diacrônica e sincrônica baseada em uma leitura etnológica e historiográfica, a transformação da cosmologia dos índios Kadiwéu, povo de língua Guaikuru do Mato Grosso do Sul. A transformação, enquanto devir, não é inerente à experiência, mas se elabora a partir de relações sociais, e as relações entre os Kadiwéu são compreendidas através da predação. Assim a predação é o vetor das relações sociais, porque está inserida em um complexo de práticas sociais de produção e consumo da afinidade, denominado de economia simbólica da alteridade, e também é o meio para a transformação cosmológica, pois através da predação aos significantes em trânsito fornecidos pelos contextos simbólicos são atribuídos significados, logicamente possíveis devido à existência das regras que delimitam a ação social no interior do jogo de significados. A interação com missionários de diversas orientações cristãs é compreendida, portanto, no interior das regras do jogo a partir do par metafísico predação-transformação, em que os missionários fornecem os significantes predados e transformados pelos Kadiwéu, o que acarreta na transformação de sua cosmologia.

Palavras-chave: Kadiwéu, transformação, predação, cosmologia, relações sociais, signos, religião.

Abstract

This dissertation aims to demonstrate, through a diachronic and synchronic analysis based on ethnological and historical reading, the transformation of the cosmology of the indigenous Guaikuru speaking people Kadiwéu, which lives in Mato Grosso do Sul. The transformation, while a becoming, isn't inherent to the experience, but it's drawn from social relations, and those relations are understood among the Kadiwéu through predation. Thus, the predation is the vector of social relations, because it is embedded in a complex of social practices of production and consumption of the affinity, called symbolic economy of alterity, and it's also the medium for cosmological transformation, because through predation, one attaches the signified to the signifier in traffic provided by symbolic contexts, logically possible due to the existence of rules that circumscribe the social action within the game of meanings. The interaction with missionaries of various Christian guidances is understood, therefore, within the rules of the game from the metaphysical pair predation-transformation, in which the missionaries provide the signified, which are preyed and transformed by the Kadiwéu, which carries on the transformation on their cosmology.

Key-word: Kadiwéu, religion, cosmology, transformation, predation, social relationships.

Agradecimentos

Em primeiro lugar eu gostaria de agradecer aos Kadiwéu, que me permitiram adentrar em sua história e descrevê-la. Além deles, eu agradeço à minha esposa Héllen por todo apoio e pela paciência com as minhas intermináveis neuroses e obsessões. Sou muito grato a toda a minha família por toda a sustentação moral e pelo incentivo, sobretudo a meus pais, Rosalina e Siegfried, dos quais herdei o gosto pela leitura, às minhas irmãs Manuela e Claudia e aos afins Helio, Gildete, Denis, Uiara e Chico, que ofereceu hospitalidade e amizade por tanto tempo a um desconhecido em Campo Grande. Sou grato a todos os meus familiares e amigos, sinto muito por não citá-los nominalmente.

Ao meu orientador John Manuel Monteiro não sou grato apenas pela paciência e liberdade com a qual ele guiou a nossa relação, mas por se revelar um exemplo de professor, de pesquisador e de ser humano, sempre atencioso, cordial, generoso, paciente, dedicado, gracioso. Muito obrigado por tudo, John, nunca vou te esquecer, nem o que você me ensinou.

Sou grato a Lilian Ayres e a Giovani José da Silva, que me apresentou aos Kadiwéu e tem sido um grande amigo. Ronaldo de Almeida por acompanhar o processo todo e pelas ponderações. Uirá Garcia, membro da qualificação com o Ronaldo, pelas preciosas críticas. Na Unicamp ainda agradeço a Heloisa Pontes, Emília Pietrafesa, Omar Ribeiro Thomaz, Sueli Kofes, Vanessa Lea, Nádia Farage, Amnéris Maroni e José Maurício Arruti. Na USP a Marta Amoroso e Beatriz Perrone-Moisés. Em Campo Grande agradeço a Gilson Martins da UFMS e a Antônio Brand (*in memoriam*) da UCDB pela generosidade e pelos livros. Sou grato ainda a Robin Wright.

Pelas conversas, dicas, companhias sou grato aos meus amigos do mestrado: Marcelo Reis, Ariel Rolim, Mateus Zani, Carlos da Silveira, Fernando Reis, Francieli Lisboa de Almeida, Maíra Cavalcanti Vale, Luciana Scanoni Gomes, Aline Smaniotto, Ana de Francesco, Patrícia Fernandes da Cruz e Claudeni Fabiana Pereira.

Agradeço aos amigos da “linhagem”: Mariana Petroni, Ernenek Mejía, Patrícia Lora, Raul Contreras e Vitor Queiroz, e às amigas da “linhagem”, Flávia Paniz e Alessandra Tráldi.

Ainda sou grato a Felipe Vander Velden, Ciro Medeiros, Felipe Durante, André Cressoni, Bernardo Curvelano Freire, Hugo Soares, Ana Carolina Rigoni, Milton Santos, Patrik Thames Franco e Iracema Dulley, que contribuíram de alguma forma para o resultado desta dissertação. Agradeço a Maria José pela paciência e pelo auxílio. Gostaria de agradecer também aos funcionários das bibliotecas e dos arquivos onde fiz pesquisa, em Campinas (Arquivo Central, Coleção Sérgio Buarque de Holanda e IFCH da Unicamp), São Paulo (IEB, FFLCH e MAE da

USP) e Campo Grande (UCDB, UFMS e Arquivo Público do Estado). Esta pesquisa foi realizada com o auxílio de uma bolsa do CNPq e um auxílio do PPGAS-IFCH. Sou grato por isso.

Por fim, agradeço ao bom e velho Rock'n Roll pela inspiração e pela companhia em (praticamente) todos os momentos da pesquisa e da redação.

Sumário

Lista de Figuras.....	xix
Nota sobre a grafia das palavras em Kadiwéu.....	xxi
Considerações iniciais: Kineografia.....	1
Um encontro: Kafka e os Kadiwéu.....	1
Os estudos de conversão religiosa entre os povos indígenas.....	6
A disposição do texto.....	16
Parte I – Sociologia das relações: Índios e Missionários.....	25
1. Relações sociais.....	27
1.1 Introdução.....	27
1.2 Os Guaikuru.....	34
1.3 A relação dos Mbayá com os europeus e índios não-Guaikuru.....	52
2. A Companhia de Jesus.....	63
2.1 Os Jesuítas.....	68
2.2 Os Jesuítas no Paraguai.....	70
2.3 Reduções e conflitos.....	76
3. Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.....	95
3.1 Os Capuchinhos.....	99
3.2 Os Capuchinhos no Brasil.....	103
3.3 Os Capuchinhos na Província de Mato Grosso.....	104
3.4 A Guerra do Paraguai (1864-1870).....	119
3.5 Reserva Indígena Kadiwéu.....	123
4. Protestantes.....	129
4.1 Protestantismo.....	131
4.2 Missões protestantes entre os Kadiwéu.....	135

Conclusão.....	141
Parte II – Metafísica das relações: Predação e Transformação.....	145
5. Os Mitos de Origem e a Teoria da Predação	147
5.1 Mito de origem Guaikuru.....	149
6. A economia simbólica da alteridade.....	175
6.1 Delimitação conceitual.....	175
6.2 A captura dos afins.....	180
6.3 A produção dos afins.....	201
6.4 A posse dos afins.....	220
6.5 O consumo dos afins	238
7. A vida dos espíritos.....	251
7.1 Relato de uma experiência etnográfica	254
7.2 Os espíritos e o mundo dos brancos	259
7.3 O batismo canibal.....	299
Conclusão.....	303
Considerações finais	311
Referências bibliográficas.....	323
Fontes	323
Bibliografia	328
Anexo	345

Lista de Figuras

Figura 1: Tribos do Gran Chaco: Localizações durante o primeiro contato europeu.....	32
Figura 2: Tribos do Gran Chaco. Localizações atuais.....	36
Figura 3: Áreas ocupadas pelos Guaikuru na bacia do rio Paraguai	38
Figura 4: Homem Mbayá, segundo Castelnau (1852).....	41
Figura 5: Tatuagem Pilagá	43
Figura 6: Índia [Mocovi] furada na face e no tórax além dos seus lóbulos perfurados.....	46
Figura 7: Abipones de diferentes grupos de idade de acordo com Dobrizhoffer	48
Figura 8: Payaguás no Paraná	50
Figura 9: Mapa das Missões no Paraguai em 1783	73
Figura 10: Missões Guaikuru no Chaco e no Paraguai	75
Figura 11: Localização da Reserva Indígena Kadiwéu	125
Figura 12: Carga de Cavalaria Guaikurú.....	192
Figura 13: Pintura facial e corporal entre os Kadiwéu.....	204
Figura 14: Garota nobre pintada.....	204
Figura 15: Mulheres Kadiwéu.....	205
Figura 16: Pintura facial.....	205
Figura 17: Mulher da Tribo dos Xamacocos.....	207
Figura 18: Marcas de propriedade.....	224
Figura 19: Marcas de propriedade.....	225
Figura 20: Cativa Chamacoco com marca de propriedade.....	228
Figura 21: Residência Kadiwéu	256
Figura 22: Caça às onças.....	267
Figura 23: Guerreiro com roupa de onça	268

Figura 24: Instrumentos dos xamãs.....	289
Figura 25: Cerâmica Kinikinau.....	345
Figura 26: Cerâmica Kadiwéu.....	345

Nota sobre a grafia das palavras em Kadiwéu

Para a grafia das palavras em língua Kadiwéu utilizam-se neste trabalho as convenções fonológicas criadas pelo linguista-missionário Glyn Griffiths (2002) e uma correção feita por Giovani José da Silva (em conversa particular, 2013).

A letra c se pronuncia como o primeiro c na palavra cachorro.

A letra d tem o som do d como em daí.

A letra g se pronuncia como em gato.

A letra j tem som do j em inglês como em James.

A letra t se pronuncia o t em tambor.

A letra x tem som de tch, como na palavra tchau.

G (g, quando minúsculo) e k são uvulares plosivos (que não tem correspondente em português). A letra g é sonora e a k é surda.

Considerações iniciais: Kineografia

Um encontro: Kafka e os Kadiwéu

“Como seria bom ser um índio, sempre preparado, em cima de um cavalo galopante, curvado no ar, constantemente tremendo sobre o chão trêmulo, até que se abandonassem as esporas, pois não havia esporas, até que se arremessassem as rédeas, pois não havia rédeas, e mal se vê na frente o solo liso como charneca ceifada, já sem o pescoço do cavalo e sem a cabeça do cavalo”.

Franz Kafka. *Desejo de se tornar índio* (1913).

Na redação deste pequeno e estranho conto, transcrito em sua íntegra na epígrafe com que se inicia esta dissertação, Kafka certamente não estava pensando nos Kadiwéu, os “índios cavaleiros”; talvez pensasse em índios norte-americanos correndo sobre seus cavalos planícies afora. Apesar da imagem significativa que este conto de Kafka suscita nos seus leitores, ela não está calcada em um tempo histórico, baseada em uma representação pictórica ou em cronistas descrevendo as culturas nativas, mas Kafka pensa em “períodos cósmicos” (BENJAMIN, 1934: 138-139), ou seja, através de ideias transcendentais e atemporais. Este desejo de ser índio, segundo Walter Benjamin, seria a uma vontade de compensar a imensa tristeza que Kafka nutria desde a sua infância, e cuja compensação poderia se efetivar na *Amerika*, romance em que o principal personagem, um *alter-ego* kafkaniano, não é mais designado por uma inicial – como o célebre *K* de *O Processo* (1925) – mas renasce com um nome novo em um mundo novo (Benjamin, 1934: 144-145) – aliás, a indicação da constituição da subjetividade através do nome também é um tema Kadiwéu. O índio e o cavalo de Kafka são representações de um desejo de fuga, mas também demonstrações da importância dos gestos e do movimento. Basta pensar na barata horrível em que Gregor Samsa se transformou no início de *A Metamorfose* (1919), pois a única maneira de obter espaço em sua própria vida e fugir do pai foi na forma de um inseto

asqueroso, mesmo que isso lhe custasse as relações familiares, e por fim, a própria vida. Os animais são na obra de Kafka signos importantes, cujo significado é atribuído a eles na medida em que, tomados em conjunto, demonstram uma relação metafórica com a condição humana. Nas histórias kafkanianas os animais assumem a posição de sujeitos conscientes de sua ação, como se Kafka atribuísse, de forma “anímica” (com o perdão da brincadeira) aos animais uma consciência igual aos seres humanos, a tal ponto que “o mundo dos homens já está longe” (BENJAMIN, 1934: 147). E justamente esta relação entre os homens e os animais provoca, segundo Benjamin, reflexões infinitas (Benjamin, 1934: 147).

Os animais de Kafka jamais remetem a uma mitologia, nem a arquétipo, mas correspondem apenas a gradientes ultrapassados, a zonas de intensidades liberadas onde os conteúdos se libertam de suas formas, não menos que as expressões, do significante que as formalizava, nada mais que movimentos, vibrações, limiares em uma matéria deserta: os animais, ratos, cães, macacos, baratas, distinguem-se somente por tal ou tal limiar, por tais e tais vibrações, por tal caminho subterrâneo no rizoma ou na toca. Pois nesses caminhos são intensidades subterrâneas.

(DELEUZE & GUATTARI, 1975: 21)

Os animais são, portanto, mais do que representações de desejos, são máquinas desejantes, ou melhor, agenciamentos, ou seja, são desejos agenciados, construídos sobre planos pré-existentes, constituídos em sua exteriorização, e são, assim, desterritorializados. Os desejos são inerentes à exterioridade, pois são resultado de um encontro (Zourabichvili, 2009: 10): o encontro com o Outro. Os animais de Kafka são devires:

Tornar-se animal é precisamente fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda a sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um *continuum* de intensidades que não valem mais do que por elas mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, onde todas as formas se desfazem, todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes.

(DELEUZE & GUATTARI, 1975: 20)

Deleuze e Guattari (1975: 20-22) advertem que o devir animal é desterritorializado, precisamente por sua constituição relacional, e a fuga é o movimento da intensidade. A imitação dos animais na obra de Kafka é apenas aparente, pois não consiste em uma reprodução, mas em uma produção de intensidades: o macaco não se torna menos homem, do que o homem se torna macaco – o que corresponde em termos etnológicos, que o xamã não se torna menos onça que a onça xamã. Assim, o devir não é uma imitação, mas uma captura das intensidades. O devires animais constituem equivalências entre os sujeitos da ação, fluxos desterritorializados que se formam na medida em que os sujeitos da mediação elaboram códigos comuns, capturados pelos devires.

O cavalo é a não-forma, a perpetuação da transcendência que se realiza quando a matéria é desfeita no movimento galopante, pois a matéria, ela mesma, não pode existir senão como contrametafísica kafkaniana, pois esta sim, a metafísica do movimento mnemônico; apesar da passagem avassaladora do tempo; é eternizada através da desterritorialização do tornar-se outro, e ainda assim, permanecer o mesmo. E assim, através dos cavalos, dos devires e do tempo, Kafka encontra os Kadiwéu, pois é justamente disso que trata esta dissertação e do que trata uma preocupação ameríndia: a transformação do Outro em Mesmo e do Mesmo em Outro sem deixar de ser Mesmo.

O objetivo deste trabalho é pensar a cosmologia dos índios Kadiwéu (habitantes da Terra Indígena homônima, localizada em Porto Murtinho, no Mato Grosso do Sul) a partir de sua constituição relacional¹. Este texto visa demonstrar, através de uma análise diacrônica e de uma leitura baseada na literatura etnológica recente², a existência de estruturas religiosas – toma-se religioso, como uma atitude frente ao transcendental – desde os primeiros cronistas e a subsequente transformação da religião Kadiwéu como princípio de ação que permite a sua existência. No entanto, é necessário pensar a transformação da religião no interior de um plano

¹ A si mesmos chamam-se de *Ejiwajegi*, Eyigua-yegi, segundo Sanchez-Labrador (1910, I: 266-268), “povo da palmeira *Eyiguá*”. Todas as palavras em Kadiwéu, bem como as traduções, quando não estão referidas devidamente foram retirados do dicionário elaborado por Griffiths (2002).

² Adverte-se que todas as traduções do inglês, alemão, espanhol, italiano e francês são de minha autoria, assumo a responsabilidade por eventuais incoerências.

mais amplo de transformações, o que inclui necessariamente as relações com os brancos e outros índios.

Assim, a cosmologia³ é pensada a partir da relação que os Kadiwéu tiveram com outros índios e com os missionários, e a sua transformação é resultado de uma reelaboração dos significados da existência⁴. Uma vez que as relações são constituintes da cosmologia, é necessário pensar nas relações sociais mantidas pelos Kadiwéu e como eles agiram criativamente nas convenções estabelecidas por elas.

Não se intenciona realizar uma genealogia dos bens culturais ou dos costumes, nem realizar uma história social do pensamento indígena, separando o que seria legitimamente nativo e quais características foram adquiridas com o contato, mas demonstrar a transformação da cosmologia Kadiwéu, decorrente das suas relações sociais⁵. A religião, desta forma, não é uma adaptação cosmológica a uma situação social (como queria Darcy Ribeiro), nem uma união de cosmologias diversas – o que implicaria tanto em uma tipologia ideal weberiana das representações dos agentes em questão, como uma equivalência de significados em campos culturais distintos – mas resultado de relações. Ao invés de pensar em uma cosmologia indígena impactada por agentes missionários (além de outros sujeitos), a intenção é demonstrar a

³ O emprego dos termos religião, cosmologia e mitologia não se refere necessariamente a conceitos distintos, mas à elucidação de um determinado plano ou aspecto, já as relações entre estas três facetas que se situam em modos de compreensão da realidade e do sobrenatural (o que diz respeito à sobrenatureza) são dinâmicas e ocorrem através de envoltimentos relacionais. Isto significa que a diferença entre eles é antes de ordenamento do que de natureza, e não é possível discernir sobre as fronteiras de cada aspecto. Assim, por exemplo, há mitos sobre a origem dos cosmos, práticas religiosas para astros celestes, influências dos astros nas relações com os santos católicos, etc.

⁴ A noção de que a transformação religiosa precisa ser compreendida no interior de um plano mais amplo de transformações sociais foi inspirada no artigo de Vilaça (2008). Contudo, há uma diferença fundamental: para a autora a conversão precisa ser inserida neste contexto, o que não será pensado neste trabalho. Chamar a transformação religiosa de “conversão” é atribuir uma categoria religiosa a um fenômeno social, portanto, apesar de se pensar na relação dos Kadiwéu com o cristianismo, a conversão espiritual não é usada como parâmetro, até porque ela diz respeito a uma condição subjetiva, não a um evento social.

⁵ Na verdade, a orientação epistemológica deste trabalho revela justamente o contrário, uma vez que a constituição cultural dos Kadiwéu é formada de maneira tão heterogênea, quanto dos missionários que os tentaram catequizar. O cristianismo não é um bloco monolítico, mas a sua própria formação é originária de várias culturas, como a grega, a romana, a egípcia, as bárbaras, entre outras. O questionamento deste trabalho não é classificar a cultura Kadiwéu, mas mostrar as suas transformações. Parafraseando Jacques Derrida (1967), nenhuma cultura é *uma* cultura.

construção simbólica da religião a partir das relações de seus agentes, e por isso, relacionalmente constituída. Os (in)sucessos da intencionalidade dos agentes não são formalizados enquanto questão analítica, pois na verdade o olhar crítico se volta à constituição da religião formada pela interação entre os agentes, o que justifica a atribuição de importância a cada um dos sujeitos das relações.

Em suma, tentar-se-á demonstrar que a cosmologia Kadiwéu se transforma através do cristianismo, e através das relações sociais, porque a transformação e a apropriação em si são problemas indígenas, e, portanto, são inerentes ao próprio pensamento ameríndio. A transformação cosmológica, apesar de estar em relação (e por isso mesmo) com outros pensamentos, apenas pode ocorrer a partir de si mesmo. Em outras palavras, o motor da transformação está no próprio pensamento ameríndio, justamente nos mecanismos de incorporação do Outro, por meio de signos (palavras, coisas, pessoas, substâncias, cantos, mitos, etc.), o que será compreendido através da prática da predação. Por isso, tentar-se-á demonstrar o quanto fundamental é pensar o conceito de transformação nos estudos de etnologia indígena, pois o cerne das mudanças da cultura está nela mesma. Portanto, a relação entre missionários e índios, ou a relação entre índios de grupos diferentes – ou ainda, as maneiras como a cosmologia se transforma através do cristianismo, o objetivo deste estudo – precisa ser pensada por meio de transformações indígenas.

A relevância do problema da transformação tem justificativas múltiplas. Primeiramente, porque a questão da transformação – como se verá neste trabalho – é um problema indígena, para os Kadiwéu especificamente, do mais alto grau de importância. Em segundo lugar, porque não é possível pensar a mediação de culturas em que cada sujeito é dotado de ação em intervir no contexto, sem que se pense de quais maneiras isso afeta as relações entre os sujeitos e os reflexos destas relações. E em terceiro lugar, porque em um estudo com viés diacrônico, a noção de transformação não pode deixar de ser contemplada. Por fim, como se verá mais adiante, porque o conceito de transformação será fundamental para a constituição de uma antropologia que dialoga com conceitos nativos, e não discorre sobre eles.

Contudo, antes de esclarecer os parâmetros teóricos desta pesquisa, tentar-se-á situá-la na produção bibliográfica sobre a “conversão” dos povos indígenas. Embora neste trabalho o

resultado pragmático da interação entre os agentes das relações sociais - sejam índios, agentes coloniais ou missionários – não seja tratado a partir do conceito (cristão) de conversão, é importante sobrevoar a produção acadêmica a respeito do cristianismo entre os povos indígenas, e esta está, em sua maioria, calcada na conversão (ou não) dos ameríndios.

Os estudos de conversão religiosa entre os povos indígenas

Os estudos mais recentes das relações entre povos indígenas e missionários, sejam estes católicos ou protestantes, no Brasil, podem ser distinguidos pelos seus focos analíticos e representam um importante volume de estudos, que necessariamente precisam ser ponderados⁶.

Nas coletâneas pioneiras de Robin Wright (1999; 2004) os autores buscam entender como as conversões indígenas ao cristianismo assumem facetas múltiplas, reveladas pelas etnografias. A rejeição, incorporação e transformação de elementos do cristianismo são geridas pelos próprios índios, na medida em que se desenvolviam as relações sociais com os missionários. A abordagem dos autores concentra-se na análise do discurso missionário em relação às religiões indígenas, na interpretação das cosmologias indígenas frente às lógicas catequizadoras e como se formam os campos interreligiosos no contexto das missões. Assim, procurou-se revelar “desde o controle institucional total e transformação das culturas indígenas, até a negociação de símbolos e instituições religiosas através do tempo e a reformulação do cristianismo em tradições locais” (WRIGHT, 1999:11).

Em outras palavras, nas coletâneas concentrou-se em revelar a interpretação indígena do cristianismo, e o impacto do contato sobre as cosmologias e prática rituais nativas, muitas vezes completamente anuladas, na medida em que os índios aderiam inteiramente ao cristianismo. Apesar da inegável contribuição ao estudo da relação simbólica entre o cristianismo e as

⁶ Não se intenciona aqui, realizar um histórico dos estudos do contato entre missionários e índios, apenas pontuar algumas diferenças do presente texto em relação a uma bibliografia recente e importante. Entretanto, a questão da conversão indígena como problema epistemológico é relativamente antiga na antropologia produzida no Brasil. Veja-se, por exemplo, Schaden (1982).

cosmologias indígenas, além do impressionante levantamento de dados estatísticos e das revelações das estruturas cosmológicas indígenas diversas frente ao contato e a formulação da concepção de que o cristianismo assume facetas locais, é preciso fazer algumas ressalvas⁷. No primeiro volume, há uma associação entre a aceitação do cristianismo e a obtenção de benefícios materiais e econômicos, o que, embora isso seja recorrente entre os povos indígenas, deixa de contemplar as ideias indígenas acerca dos recursos extra-grupais. Ao associar vantagens mundanas e conversão espiritual, os autores deixam de pensar que a obtenção de objetos, substâncias e símbolos talvez seja própria de algumas culturas e que assim ambas as incorporações caminham na mesma direção nas dinâmicas indígenas. Da mesma forma, uma das conclusões é que, apesar das transformações ocorridas nas culturas indígenas serem resultado de negociações nos planos político, moral e religioso, “as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática, embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo” (WRIGHT, 1999:14). A separação da práxis dos modos de representação e compreensão do mundo é pouco produtiva, pois cria tipos ideais de cristianismo e de religião indígena, cuja mistura não deve ser elevada a um plano teórico. A representação imaculada de dois tipos de compreensão do mundo, uma nativa e outra europeia, parece ecoar uma incompatibilidade de sentidos, fazendo com que estes dois tipos ocorram paralelamente, além de rotular determinadas práticas culturais como detentoras de legitimidade cultural. Ao invés disso, talvez fosse interessante considerar que o cristianismo em sua expressão nativa tenha se tornado um modo indígena de compreender o mundo⁸.

Ao passo que incongruências entre os polos da relação são privilegiadas, a ênfase epistemológica é calcada em uma incompatibilidade simbólica das cosmologias dos povos nativos e dos missionários. De acordo com estes estudos, o encontro entre missionários e índios pode ser avaliado a partir de uma interpretação do encontro cosmológico, em que diversas instituições indígenas são substituídas por outras a partir do contato com os europeus, cujo

⁷ Somados os dois volumes, os seguintes povos foram contemplados com estudos: Waiãpi, Zo'e, Wari, Baniwa, Tuyuka, Aparai, Tiriyo, Karipuna, Waiwai, Taurepáng, Xavante, Bororo, Paresi, Rikbáktsa, Irantxe, Nambikwara, Palikur, Sateré-Mawé, Xokleng, Kaingang, Kaiowá, Terena e Yekuana.

⁸ Grazielle Acçolini afirma, por exemplo, que o protestantismo norte-americano, tenha se tornado um elemento nativo e possui papel de destaque na constituição cultural dos Terena (2012: 26).

impacto deve ser mensurado pelos elementos indígenas suprimidos. Assim, por exemplo, ao analisar a relação dos Wari com o credo cristão, Aparecida Vilaça afirma que:

A cristianização, tomada pelos Wari como a possibilidade da eliminação em vida da afinidade tão desejada, tornou impraticável o canibalismo funerário, e sem sentido as festas, pois não havia mais a “necessidade” de se vivenciar uma afinidade deslocada e um canibalismo simbólico. Longe se dizerem infelizes quando cristãos – e não canibais –, os Wari lembram com saudades os tempos dessas refeições coletivas, da ausência das bordunadas e traições conjugais, e das músicas que falavam do que se acreditava viver: paz e amor. Foram crentes e gostaram. *Mas não puderam permanecer cristãos por muito tempo, e devemos nos perguntar por quê.* Talvez não tenham jamais gostado da vida de crente, justamente porque o que estava em jogo eram os seus próprios pressupostos culturais, mas descoberto que determinados ideais não eram para ser vividos. Com o tempo, acabaram por confirmar o que a vida em sociedade já lhes havia ensinado há muito: os afins são um mal necessário. Como se tivesse sido preciso que os Wari abandonassem o canibalismo para se saberem canibais...

(VILAÇA, 1999:149, ênfase adicionada)

De acordo com a autora, a conversão dos Wari durou aproximadamente uma década, quando eles reassumiram práticas culturais “ao se tornarem novamente pagãos” (VILAÇA, 1999:150). Embora tenham “largado de ser crente”, não retomaram o canibalismo funerário. A questão feita pela autora – por que os índios deixaram de ser crentes – soaria melhor se fosse “o significa ser crente para os índios”⁹. Entretanto, ela revela que para os estudos presentes nas coletâneas organizadas por Wright a questão é o processo da conversão religiosa, e não o significado e os resultados dela¹⁰. E isso acarreta um problema grave apontado por Ronaldo de Almeida

⁹ Aparentemente houve uma alteração no foco da autora, pois em um interessantíssimo artigo recente ela afirma que “a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles [dos Wari] e de outros pontos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa” (VILAÇA, 2008:177). Isso significa que anteriormente Vilaça operava com uma dicotomia entre o cristianismo e as outras religiões, enquanto neste artigo ela demonstra como a adoção do cristianismo é resultado de uma política cosmológica de aquisição da perspectiva do inimigo, categoria em que todos os brancos estão incluídos, mesmo os missionários.

¹⁰ O mesmo ocorre com a conclusão de Gallois e Grupioni (1999) sobre a atuação da Missão Novas Tribos entre os Waiãpi: “concluimos também pela distância radical entre as incorporações realizadas pelos índios e os propósitos das missões” (1999:119).

(2006:291-299), a saber, que os antropólogos apontam os sucessos ou fracassos das missões religiosas e assim “essa argumentação, por um lado, incorpora o próprio ideário missionário como padrão de medida e, por outro, reduz os planos de interação” (ALMEIDA, 2006:298). Em outras palavras, medir os sucessos de uma conversão é uma questão religiosa e não antropológica.

O segundo volume organizado por Wright (2004) considera a conversão como uma reforma político-moral e do cotidiano, nas quais cada contexto deve ser analisado de maneira única. Entretanto o modelo de análise missionária continua presente: “o cristianismo não é tomado, pelas culturas indígenas, de maneira simplesmente análoga às estruturas preexistentes da cosmologia ‘tradicional’ [...], mas muito mais como algo paralelo às rupturas históricas e dilemas estruturais no interior destas cosmovisões” (WRIGHT, 2004:13)¹¹. Assim, alguns autores chegaram às mesmas conclusões do volume anterior¹². Para Flavio Braune Wiik, os Xokleng converteram-se em sua forma, “mas não no conteúdo organizacional e pragmático de suas práticas cotidianas” (WIİK, 2004:156). Apesar das práticas religiosas cristãs não serem realizadas pelos Yekuna, a moral cristã foi absorvida na escola e na saúde, e das práticas religiosas serem apenas um aspecto da religiosidade e da conversão, segundo Elaine Moreira Lauriola, os Yekuna são um exemplo etnográfico de não conversão (Lauriola, 2004).

Enfim, além das coletâneas organizadas por Wright, o belo ensaio “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” de Eduardo Viveiros de Castro (2002) representa um

¹¹ No entanto, por meio de uma reinterpretação dos artigos é possível pensar que as visões de mundo “cristã” e “tradicional” não ocorrem em paralelo, mas que há intersecções notáveis, reapropriações e a identificação de estruturas semelhantes. Assim, por exemplo, o projeto moral “crente” dos Sateré-Mawé consiste na dominação da violência social associada ao xamanismo e aos rituais de iniciação intensificando noções nativas de poder e política (Kapfhammer, 2004). Entre os Kaingang ocorre uma divisão entre evangélicos e protestantes se associa às suas oposições complementares fundadoras da vida coletiva, *Kamé* e *Kairu* (Veiga, 2004). Entre os Kaiowá o pentecostalismo é visto como uma alternativa para a reconstrução das solidariedades danificadas, sendo assim, simultaneamente, um vetor e um empecilho para a reprodução do sistema social (Pereira, 2004). No entanto, é preciso ressaltar que há inúmeros casos etnográficos em que o cristianismo não é associado à religião antiga, e visto como algo completamente novo. Mas, em termos geométricos, não devem ser duas retas paralelas, e sim, perpendiculares, pois em algum lugar há um ponto de intersecção.

¹² É preciso ressaltar que nem todos os autores das respectivas coletâneas seguem este modelo analítico. Veja, entre outros, Almeida (2004), Capiberibe (2004) e Vietta e Brand (2004).

notável esforço de compreender como os Tupi quinhentistas lideraram com a catequese jesuítica¹³. Recorrendo à literatura jesuítica sobre a (dificuldade de) conversão dos índios, cuja inconstância é vista como algo definidor do caráter dos índios, Viveiros de Castro demonstra como a dificuldade da conversão estava localizada “nos maus costumes” dos índios. Na medida em que os esforços evangelizadores dos Jesuítas acarretavam no fim da antropofagia Tupi, vista como a instituição social por excelência, as guerras de vingança e o sacrifício dos capturados não regrediam¹⁴. A vingança era o fundamento para os maus costumes, como as bebedeiras, os festins antropofágicos e a poligamia.

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 233-4)

A guerra e a vingança seriam a ordem ideológica da sociedade, mas após décadas de guerras contra os portugueses, os Tupi finalmente abandonaram o canibalismo, mas não o ato de quebrar a cabeça do inimigo – o esfacelamento ritual – gesto necessário para a obtenção de um novo nome e o gesto próprio da vingança, ela mesma uma encenação do devir-animal e do devir-inimigo. Bem, a partir de sua pesquisa de campo entre os Araweté, um grupo Tupi da Amazônia oriental, Viveiros de Castro conclui que os *Mai*, as divindades celestes, são canibais que devoram as almas dos recém-chegados ao céu, para em seguida transformá-los em seres imortais vivendo em um paraíso. Apesar das semelhanças com a morte cristã – em que a alma dos mortos passa

¹³ Entre estes, os Tupinambá, Tupiniquim, Tamoio, Temimió, Tupinaé, Caeté, etc.

¹⁴ Neste caso, o “sacrifício” das vítimas não deve ser compreendido nos termos de Marcel Mauss (1899), como Florestan Fernandes no seu livro *A Função social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952) (Viveiros de Castro, 2009: 111) propôs, mas como uma morte ritual.

por um julgamento divino, e se constatada a vida sem pecados, ela é tornada imortal e viverá em um paraíso celeste – o autor conclui¹⁵:

A partir da sociologia canibal dos Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia não menos canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou antes, os humanos ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses. Os *Mai* são, de certo modo, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua implicada em histórias de canibalismo.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 264)

Dessa maneira, neste ensaio Viveiros de Castro aparentemente segue de certa forma uma linha de análise inspirada em Marshall Sahlins (1990; 2004), que estudando o encontro cosmológico entre havaianos e ingleses (excluídas da análise as empresas evangelizadoras), quando o Capitão Cook foi morto pelos nativos que o assimilaram ao deus Lono, afirma que a dialética da história é estrutural, o que significa que os eventos são ordenados culturalmente, mas a cultura é reordenada historicamente¹⁶. A reprodução de uma estrutura se torna a sua própria transformação¹⁷. Portanto, “é isso que torna a transformação verdadeiramente radical: algo mais

¹⁵ De acordo com Gloria Kok há uma diferença fundamental entre a morte Tupi e a morte cristã: para os Tupi “morrer tinha o sentido de ingressar novamente no plano coletivo, mas elevado à última potência, um coletivo indiviso. Para os cristãos, entretanto, a morte, excetuando-se a dos santos e mártires que formavam uma comunidade ao lado de Deus, dava continuidade ao destino solitário vivido na terra. Em oposição ao mundo indígena, a morte cristã significava sofrimento e purgação pelos atos cometidos em vida, cuja responsabilidade recaía exclusivamente sobre cada indivíduo” (KOK, 2001:170). Tendo isso em mente, parece que os inimigos-cunhados humanos divinizados dos Araweté podem ser ao mesmo tempo os inimigos Tupi humanos como os humanos imortais dos cristãos. Os *Mai* são tanto os Tupinambá divinizado em deuses canibais, como tornados humanos sem pecados.

¹⁶ A fundamental coletânea organizada por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (2002), embora não trate da conversão dos ameríndios, também encontrou a sua inspiração em Sahlins, uma vez que o encontro cultural (e as suas posteriores ressignificações e incorporações ou rejeições simbólicas) é tratado como um encontro de cosmologias.

¹⁷ Sahlins, apesar de seu trabalho de vanguarda sobre transformação estrutural (em detrimento, talvez, aos estudos de mudança cultural) parece oferecer um arcabouço teórico demasiado mecânico, insuficiente para compreender a transformação estrutural quando há uma pluralidade de agentes em relação, pois Sahlins considera o encontro cultural um encontro cosmológico, destituindo os sujeitos de suas particularidades.

do que uma simples alteração de conteúdos ou uma permutação dos valores, permanecendo o sistema, de resto, o mesmo” (SAHLINS, 2004:134) ¹⁸.

No entanto, há uma notável diferença entre as análises de Sahlins e de Viveiros de Castro, no que diz respeito ao lugar da transformação propriamente dito e na teoria subjacente à análise¹⁹. Na verdade, é preciso ponderar que a preocupação principal do ensaio de Viveiros de Castro não é demonstrar historicamente a conversão (ou não) dos povos Tupi, mas é demonstrar o alcance epistemológico de uma teoria estruturalista centrada em uma categorização de preceitos indígenas – mais precisamente o conceito de transformação - em que as filosofias ameríndias dialogam com a filosofia da antropologia de igual para igual. Como aponta Peter Gow (2006: 235-237), Viveiros de Castro discute a adequação da antropologia para discutir noções alternas de cultura, quando a noção de cultura esboçada pela antropologia que serve de referente para a compreensão da cultura nativa, remete a postulações cristãs, demarcadas pelas noções de fé e crença. Isso implica que, de certa forma, as questões que os antropólogos fazem sobre o cristianismo são feitas em uma linguagem cristã, o que torna as questões levantadas pelo autor em direção a uma meta-antropologia, centrada na epistemologia subjacente ao próprio campo de atuação. Assim, o alcance epistemológico do ensaio de Viveiros de Castro está muito além da categorização das relações de conversão entre os povos, pois se centra na dimensão epistemológica da antropologia e a sua relação com filosofias não ocidentais.

Por fim, há os estudos, iniciados com a coletânea organizada por Paula Montero (2006), que enfocam os resultados práticos da relação entre missionários e índios, deslocando o foco

¹⁸ Assim, é possível compreender que, de acordo com Viveiros de Castro, o deslocamento cosmológico do canibalismo Tupi não é fruto das relações cosmogônicas alternas, mas resultado de um reordenamento interno da cosmologia frente ao contato com os europeus, o que exclui as relações sociais entre os agentes. Ou ao menos torna a cosmologia indígena menos relacional. Ainda sobre a relação entre os Tupi e os jesuítas, Gloria Kok (2001) assume uma posição diferente da de Viveiros de Castro. Enquanto para este a extinção física dos povos Tupi quinhentistas resultou em transformação cosmológica interna, aquela avalia a mudança na religiosidade Tupi como sendo resultado de uma substituição de um fenômeno, por outro, a saber, a antropofagia pelo batismo, como resultado do “triumfo da pedagogia cristã” (KOK, 2001:117). Ao invés de se pensar em uma substituição de fenômenos, como o faz Kok, talvez seja mais produtivo avaliar uma multiplicidade de transformações estruturais; por um lado uma reorganização cosmológica interna, acarretando em um sacrifício cosmológico, por outro em uma apropriação externa do batismo.

¹⁹ No seu artigo publicado em 2012, Viveiros de Castro faz uma análise da transformação na obra de Sahlins e em sua própria.

analítico dos polos para a relação e seus resultados²⁰. Dessa forma, ao invés de atribuir às mudanças culturais dos nativos uma determinada ação evangelizadora, estes estudos buscam demonstrar que a conversão ocorre por meio de ações pragmáticas – e não oratórias – o que, entretanto, pode acarretar em efeitos diferentes daqueles inicialmente desejados pelos missionários. Assim, os autores repudiam o padrão de medida missionária e não avaliam o sucesso das missões, mas sim, buscam entender como ocorreu o processo de conversão na prática. Isso significa que a interação entre os agentes, e não uma parte específica da relação passa a ser o ponto analítico primordial.

De acordo com a teoria da mediação cultural, o jogo de mediações realizado no espaço simbólico do encontro é permanentemente refeito pelos agentes, de maneira que o mundo interrelacional se constrói nos jogos de linguagem. Inspirados nos conceitos de *acordo* de Ludwig Wittgenstein e de *códigos compartilhados*, a teoria da mediação cultural busca “disposições para estabelecer relações de comunicação e compartilhamento de experiências comuns – através da ideia de *descrição contextual* das significações” (MONTERO, 2006a: 27; ênfase original), uma vez que a produção dos acordos pressupõe uma disposição comunicativa, cujo desígnio é o compartilhamento de códigos (construtos simbólicos referenciados nos jogos de linguagem referidos por Wittgenstein) e experiências. Dessa forma, “não é a ‘cultura’ indígena ou cristã como um todo que é mobilizada nesses jogos de comunicação, mas, ao contrário, alguns de seus elementos se tornam norma de juízo de uma situação” (MONTERO, 2006a: 28). Evita-se assim, tratar as cosmologias como totalidades autossuficientes e autoengendradas, o que ignora a influência das coletividades na construção desse saber. Coloca-se o foco das reflexões nos espaços de produção das relações de interação, onde “as configurações resultantes dos processos de mediação são modos de realocar as diferenças nos sistemas de relações generalizantes” (MONTERO, 2006b: 51). Logo, ao se preocupar a mediação entre os agentes, os autores adeptos à teoria da mediação cultural compreendem que as categorias missionárias e indígenas operam constantemente para a produção de novas significações a partir das ressignificações das categorias do Outro, por meio de sua indexação a códigos universalizantes. Os códigos em jogo

²⁰ Apesar da heterogeneidade dos artigos apresentados na coletânea, eles serão tratados em conjunto aqui.

são compatibilizados, e neste processo comunicativo os sentidos da interculturalidade são compartilhados, uma vez que a própria mediação é um campo de interesses e disputas.

A teoria da mediação cultural representa um empenho epistemológico importante ao procurar reavaliar a importância dos inúmeros agentes na construção da cultura (e superar o binarismo entre o eu e o Outro), e de mostrar como ocorre pragmaticamente a conversão religiosa, sem, no entanto, medir os sucessos da cristianização. Isso significa que a teoria da mediação busca analisar as lógicas práticas da relação entre os agentes. Além disso, ao situar o foco nas relações e não nos polos, é possível evitar o viés hermenêutico resultante do reconhecimento da alteridade da comensurabilidade das culturas, postulado pela antropologia, na tentativa do conhecer o Outro (MONTERO, 2010:15)²¹. Entretanto, algumas considerações são necessárias.

Ao analisar o espaço simbólico em que as relações sociais se encontram, os autores da teoria da mediação cultural enfocam a supracitada compatibilização de códigos, que possibilitaria a comunicação entre os agentes. No entanto, o *código* mencionado parece acarretar em um ordenamento lógico, cuja linguagem é interpretada pelas partes em questão, sistematicamente compreendida e que se torna a possibilidade de diálogo. Isso ignora que os códigos podem ser interpretados pelos agentes de formas diferentes, e que o diálogo pode ocorrer por uma sucessão de mal-entendidos (produtivos), como pensados por Sahlins (1981, 1990). Ou seja, o missionário diz algo, que acredita ser interpretado pelos indígenas como ele gostaria que o fosse, mas estes entendem outra coisa. E os índios fazem o mesmo, até que o código se torna algo completamente novo em um determinado contexto. Por isso, ao invés de pensar que códigos podem ser compatibilizados (ou seja, se tornam compatíveis para os sujeitos em ação), é mais interessante

²¹ Neste sentido, recentemente Dulley (2010) estudou as relações entre os agentes missionários e os Ovimbundu nas missões da Congregação do Espírito Santo no Planalto Central Angolano no período colonial (do século XIX até a Guerra de Libertação em 1961) e demonstrou que a aproximação comunicativa ocorreu por meio de uma compatibilização de códigos, através da qual os missionários compreenderam as práticas locais como cultos aos ancestrais, gerando disputas simbólicas em relação à compreensão da cultura do Outro. A religião é a linguagem através da qual a comunicação intercultural ocorre, para o que necessariamente a cultura do Outro é reduzida a um campo simbólico cognitivo. Em outras palavras, a comunicação (compatibilização de códigos) sempre reduz a cultura a esferas que possam fazer sentido. No entanto, neste texto tentar-se-á demonstrar uma alternativa a esta interpretação.

pensar em *significantes em trânsito*, ou seja, um fluxo constante de ideias e referenciais que podem ser individual ou coletivamente interpretados, ser compartilhados ou não e aos quais os sujeitos atribuem significados²². Além disso, ao ignorar as multiplicidades possíveis de interpretação, a teoria da mediação cultural ignora a transformação dos signos e fenômenos, já que estes estão em constante reelaboração e reconstrução²³.

A teoria da mediação cultural se concentra nas formas das relações e no resultado pragmático destas interações, uma vez que seu objeto é o espaço simbólico entre estas, analisando-as em dois níveis; o primeiro pelas suas formas – ou seja, sociologicamente – o segundo em seu conteúdo, este revelado pelas interpretações que os autores fazem das avaliações os agentes acerca de suas relações sociais. Todavia, há ainda um problema²⁴.

²² É importante ressaltar que os significantes em trânsito são emitidos pelos sujeitos constantemente, através de palavras, gestos, ações, práticas, mitos, ritos, etc, e que os significantes não ficam à espera de significados pairando pelo ar, mas que são apreendidos pelos sujeitos através das relações sociais. A ideia de significantes em trânsito foi inspirada no artigo de Ronaldo de Almeida e Paula Montero sobre o trânsito religioso no Brasil (2001)

²³ Justamente a multiplicidade interpretativa a qual os significantes estão sujeitos é um contraponto à concepção de transformação estrutural de Sahlins. Para ele (1981: 132), os signos (que mais parecem símbolos no sentido de Peirce – o que parece contraditório dada a sua ideia de mal entendido produtivo) embarcam em uma lógica linear cuja orientação é sequencial na ação, em sua relação dialética com a estrutura. Esta ação embora crie novas posições categoriais de estruturas culturais implica uma transformação da estrutura da conjuntura (em que a história se atualiza culturalmente e a cultura historicamente) unidirecional.

²⁴ A teoria da mediação busca assim realizar uma análise das relações práticas. Montero afirma que “a ênfase [da análise] se põe, pois, nas lógicas práticas investidas nessas relações e em seu modo de agenciar os sentidos para produzir um *acordo* circunstancial sobre a ordem do mundo cujo formato não pode ser antecipado de antemão. Para enfrentarmos essa questão, buscamos construir uma abordagem que colocasse no foco de nossa observação os processos de produção dessa convergência” (MONTERO, 2006a: 23, ênfase original). A diferença se concentra justamente na inversão entre teoria e prática: a teoria da mediação cultural parte do resultado prática das relações para, a partir destes resultados pragmáticos, construir uma teoria; por isso a influência da teoria da prática de Bourdieu. Mas há um problema. A teoria da mediação não intenciona categorizar as relações no interior de uma teoria pré-concebida, para deixar que a prática guie a teoria. Todavia, ao tomar a prática como eixo norteador da pesquisa, já há uma teorização, pois até mesmo a observação constitui uma reflexão. Ou seja, a observação da prática, é ela mesma uma prática epistemológica, uma vez que este olhar já é embebido da teoria da prática. Isso, evidentemente, não é um demérito em relação a todas as outras práticas etnográficas, mas também não constitui um diferencial substantivo, pois a rigor mostra que o etnógrafo parte de pressupostos teóricos para constituir a sua análise, algo que a teoria da mediação buscaria evitar. Por exemplo, Arruti no seu artigo, ao estudar o Toré nos processos de etnogênese indígenas no nordeste brasileiro afirma que “em termos metodológicos [...], em lugar de apreender o evento ou o processo pontual como ilustração do contexto local, cuja chave de explicação está sempre em um outro contexto mais amplo, *nos arriscaremos a imaginar* que a observação detalhada possa produzir um

Os autores não procuram compreender o ponto de vista de nenhum dos envolvidos, apenas das relações em si, e a comunicação é possível na medida em que os códigos se tornam compatíveis. Como já foi apontado, a comunicação não é decorrente de inteligibilidade mútua, pois podem haver interpretações divergentes acerca de uma mesma referência, bem como tentativas de manipulação de significados. Assim, a semântica não é coextensiva a todos os polos da relação, além dos significados não serem construções metafóricas, mas sim metonímicas²⁵. Além disso, parece não haver limites lógicos para as relações sociais quando os códigos são compatibilizados. Porém, uma vez que se trata de signos e de suas conotações múltiplas, a inteligibilidade apenas por ocorrer em um plano lógico determinado pela cultura dos agentes, o que inclui a forma através da qual a cultura do Outro pode ser compreendida. Neste ponto, é preciso compreender que a lógica não deve ser pensada neste contexto como uma aplicação de uma relação imediata entre causas e efeitos, que marca a lógica de tradição ocidental-cristã-industrial (todavia, sem pautar uma irredutibilidade ontológica marcada por determinismos geográficos), mas como constituições culturais, e, portanto, distintas.

A disposição do texto

As asseverações anteriores sobre as principais publicações sobre as (tentativas) de conversão dos povos das Terras Baixas Sul-Americanas foram necessárias para avaliar

outro plano de inteligibilidade e mesmo alterar a leitura desses contextos sucessivamente mais amplos e aparentemente mais explicativos, interpondo a eles problemas que escapam ou alteram as interpretações gerais” (ARRUTI, 2006: 384, ênfase adicionada).

²⁵ Apesar de seguir uma análise inspirada na teoria da mediação cultural, a possibilidade de transformação de significados e seus usos políticos – bem como a promulgação de uma semântica legitimada – foi percebida por Dulley (2010), ao analisar como o deus cristão foi interpretado como um feiticeiro pelos Ovimbundo, mesmo trabalhando com a compatibilização de códigos.

previamente com quais obras esta dissertação dialoga e para demonstrar que esta dissertação não se enquadra em nenhuma daquelas vertentes por diversas razões²⁶.

Primeiramente, este estudo não visa medir a conversão dos Kadiwéu, mas analisar a transformação da cosmologia Kadiwéu. A transformação parece ser efetivamente uma questão indígena, e assim as mudanças perceptíveis na cosmologia são resultados deste vetor social, por isso, a cosmologia se torna algo que ela não é, sem deixar de ser o que é. A transformação como vetor constante é conhecida na filosofia como “devir” – desde Heráclito – e sua conceituação na obra de Deleuze e Guattari (1973; 1975; 1980) se ajusta à filosofia ameríndia de maneira notável. A transformação é uma alteração das propriedades de um ente ao longo do tempo, em que os predicados que se predicam do sujeito da transformação – ou seja, aquelas características fundamentais que caracterizam o sujeito enquanto aquilo que ele é e naquilo em que ele se transforma – se alteram, sem, contudo, deixar de contemplar a fórmula da transformação. Isso significa que a transformação dos entes ocorre através da transformação dos seus predicados, que vêm dele, e que se alteram em suas relações com o mundo. Aquilo que se torna é parte daquilo que se é, é imante de onde vem, e participa daquilo que se tornou.

A transformação é expressão deste devir-outro, que não é uma forma de existência por si só, mas é resultado de um encontro com o Outro e existe apenas no advento das relações sociais. Justamente por isso o devir não é um Dasein (um ser, estar-no-mundo) como pensado por Heidegger e pela fenomenologia – uma condição existencial inerente à experiência – mas o resultado do encontro com a força e com as maneiras de pensar (Zourabichvili, 2009: 6). A transformação existe apenas através das relações e ela é a sua própria finalidade. Neste sentido pode se pensar que a transformação é uma categoria ontológica ameríndia, o que, de fato, estende o conceito de ontologia: tornar-se outro é uma categoria imutável do ser enquanto ser²⁷. Assim, o

²⁶ Na verdade vários estudos importantes sobre a relação dos povos indígenas e o cristianismo não foram contabilizadas. Isso se deve à dificuldade do próprio empreendimento de realizar um diálogo entre as obras. No entanto, além das publicações anteriormente destacadas, os estudos de Capiberebe (2001), Pompa (2003) e Vilaça (2006) são muito importantes.

²⁷ Zourabichvili (2009: 6-7) adverte que se deve pensar em uma ontologia deleuzeana com muito cuidado, porque a sua filosofia não se constitui para o sujeito, mas trata-se de um subjetividade relacional que se situa nos planos de imanência dos sujeitos. Se se pensar no termo “gênese”, tal qual defendido por Guattari (ou seja, não como nascimento e constituição), enquanto condição da forma do transcendental sobre a forma do empírico, uma forma

devir não é imanente à experiência, mas é fruto das relações, não está presente nos seres humanos, mas transcende através da experiência intersubjetiva. A transformação é heterogênea e ela perpassa a cosmologia e a própria história. Evidentemente é preciso pensar que o devir, como delineado por Deleuze & Guattari, não equivale ao mesmo conceito na filosofia grega, por exemplo na obra de Aristóteles – já que o devir é para Aristóteles um resultado de sua teoria da predicção (Angioni, 2006, 2009), uma forma de enunciado que possibilita a descrição do mundo da natureza. Todavia, há nas conceituações de Aristóteles, Deleuze & Guattari e na forma como o devir é pensado neste texto um *continuum*, que o devir é a forma de transformação dos entes. Este notável salto geográfico e filosófico, de Aristóteles a Deleuze & Guattari, e destes aos Kadiwéu, demonstra que a noção de transformação não é inexorável, apesar da demonstração de uma natureza invariável naquilo que tange as alterações dos entes em relação, mas a transformação é ela mesma uma categoria em transformação²⁸.

Desta forma, esta dissertação visa algo como uma “kineografia”, ou seja, uma descrição etnográfica do movimento e da transformação²⁹. Enquanto as etnografias buscam realizar uma descrição de um povo, lugar ou contexto social, apreendendo as relações sociais postas ali, os significados e a dinâmica – mas o que não implica necessariamente na transformação – a kineografia é um neologismo formado para abarcar a transformação e o movimento, pois nas etnografias indígenas a transformação precisa ser considerada, precisamente por ser imanente ao pensamento ameríndio. A kineografia é, destarte, uma descrição da transformação e uma forma de dialogar com as antropologias nativas, quando considerados os seus conceitos fundamentais. Justamente ter em mente que esta dissertação visa uma kineografia guiará a leitura para a

recognitiva sobre o objeto, a condição do devir forma uma heterogênea. Se se pensar na transformação como uma qualidade imutável do ser, talvez a maneira mais apropriada seja mesmo considerar esta formulação ameríndia como uma heterogênea, mas nesta dissertação não há espaço para tratar este assunto com a devida importância.

²⁸ Viveiros de Castro (2012) elaborou recentemente um argumento altamente complexo sobre a noção de transformação na antropologia, e sobre a transformação desta transformação, ao mesmo tempo em que o diálogo com a noção de transformação ameríndia geraria uma transformação da transformação da transformação. Voltar-se-á a isso.

²⁹ Kineografia é um neologismo formado a partir de dois verbos gregos, “kinéo” (movimentar, mudar, deslocar), que vem do substantivo “Kínesis” (movimento, alteração, mudança, devir), e “graphein” (escrever). A intenção é demonstrar a descrição – escrita – da mudança, do devir. Agradeço a André Cressoni pelas elucidações.

compreensão de uma etnografia do devir – uma kineografia – e que esta é a forma de comunicação entre as antropologias colocadas em relação.

O texto está dividido em duas partes. A primeira parte, “Sociologia das Relações: Índios e Missionários”, constitui uma análise do contexto histórico-social-simbólico em que as relações entre os povos Guaikuru, missionários e índios de outros grupos ocorriam. A necessidade de uma minuciosa análise do *contexto* do contato entre os agentes se justifica pela possibilidade de apreender os padrões culturais em *jogo*, e mostrar como estes padrões fundamentaram a *transformação* da cosmologia Kadiwéu. Assim, os quatro primeiros capítulos visam sistematizar o contexto das relações sociais dos Guaikuru entre si e também com os europeus, sobretudo missionários jesuítas, capuchinhos e pentecostais. Serão contextualizadas as produções dos textos que servirão para uma análise mais sistemática da cosmologia, ao mesmo tempo em que se demonstra a confluência de eventos extra-índigenas sistematizados em um universo simbólico nativo. Intenciona-se mostrar nesta parte, de quais maneiras os índios Guaikuru de forma geral, os Mbayá especificamente, articularam as relações sociais criadas a partir do contato com os europeus a teias de relações pré-colombianas, ao buscar inserir os europeus em esquemas culturais baseadas na guerra e na troca (ou na guerra como uma troca-predação³⁰) – e como os índios buscaram manipular o contexto a seu favor. Isso será fundamental para sustentar a demonstração da transformação cosmológica, na medida em que se demonstrará a partir de quais eixos ela girou. É necessário frisar que, o objetivo desta parte não é decantar a cultura indígena, para em seguida mostrar os elementos europeus introduzidos, mas ao contrário, demonstrar que o movimento de predação-transformação é uma dinâmica da própria cultura Kadiwéu, e que não é possível realizar uma gênese da transmutação indígena em um estereótipo europeu, pois a cosmologia Kadiwéu está em constante transformação.

Dessa forma, é importante realizar uma prévia descrição, não apenas dos povos de língua Guaikuru, sobretudo dos Mbayá e dos Kadiwéu, mas também dos missionários; sejam eles jesuítas, capuchinhos ou pentecostais; pois – ao invés de buscar por um tipo ideal de missionário – intenciona-se pensar na religião dos missionários como um sistema simbólico através do qual

³⁰ Como tentar-se-á demonstrar no capítulo 6.

as relações sociais são tecidas e que as estruturam, que fornecem subsídios para a compreensão do Outro, e no limiar, para a sua redução às próprias categorias³¹. Isso deve possibilitar demonstrar como a cultura Kadiwéu se transformou através do longo contato com outros povos – indígenas e europeus – e como a transformação é uma preocupação fundamental para o pensamento indígena.

Assim, a transformação cultural Kadiwéu – antes de serem resquícios tristes de um uma sociedade poderosa e guerreira (como foi descrito por Darcy Ribeiro e Claude Lévi-Strauss) – é a condição de possibilidade de sua existência, em que os fenômenos de transformações não são tentativas de se adequar ao mundo moderno, mas abstrações indígenas próprias de sua existência. A existência da cultura nativa está calcada em uma reafirmação do Mesmo, pautada por sinais diacríticos inseridos em um campo simbólico em que o seu sentido ocorre pela sua relação com os outros termos, ao mesmo tempo em que mostra a sua constante diferença em relação ao Outro. E justamente este Outro é incorporado de diversas maneiras, para formar aquilo que os Kadiwéu entendem como sendo próprio de sua cultura.

A segunda parte da dissertação, “Metafísica das Relações: Predação e Transformação” tem como objetivo mostrar que a cosmologia Kadiwéu se expressa em um predação ontológica, e que o par predação-transformação é um vetor que norteia a constituição de suas relações sociais. A segunda parte se inicia com uma análise estrutural dos mitos de origem Mbayá-Kadiwéu (capítulo 5), a partir das fontes historiográficas e de etnografias recentes, com o intuito de verificar as transformações cosmológicas, para mostrar que os mitos se constroem através do cristianismo³². Tenta-se demonstrar que nos mitos de origem há uma teoria social da predação,

³¹ O detalhamento das doutrinas religiosas visa, portanto, ser compreendido em nível de *habitus* como cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1980), ou seja, como uma estrutura social incorporada pelo agente, resultando em disposições para a ação, embora este conceito deva ser visto apenas como influência. O termo *habitus* serve como uma inspiração metodológica para delimitar a ação dos missionários, por isso, não há ponderações mais profundas sobre seu uso.

³² Neste sentido, fica claro que esta dissertação é, de certa forma, tributária do estruturalismo de Lévi-Strauss e dos seus desdobramentos recentes, uma vez que de acordo com ele, é impossível conceber estrutura separada da noção de transformação (Lévi-Strauss & Eribon, 1988:163). Todavia, neste trabalho a transformação não será pensada como forma das relações invariantes que formam a estrutura passarem de um conjunto a outro, mas como uma característica imanente da cosmologia Kadiwéu. Isto significa que não há uma relação dialética entre estrutura e transformação, pois a transformação é a própria estrutura. A noção de estrutura proposta por Jean Piaget parece

que poderá ser compreendida como o vetor social por excelência, no lugar do princípio da reciprocidade, e se expressa como metafísica, por estar presente nas formas como o mundo não físico é compreendido. A predação será pensada como parte de um processo mais amplo, chamado de economia simbólica da alteridade, que constitui o modo como os Guaikuru-Mbayá-Kadiwéu pautaram as suas relações sociais. Isso significa que diversas facetas da vida social (sempre pensadas separadamente na literatura sobre os Kadiwéu) são analisadas tendo-se em mente este modo de operação lógica. Então após a análise do mito de origem, no sexto capítulo tenta-se mostrar que a predação é o vetor da economia simbólica da alteridade, que consiste no controle, na produção e no descarte da afinidade e dos afins. O processo historicamente mais relevante através do qual a predação ocorria, como deve ficar explícito na primeira parte, eram as incursões guerreiras. Há, portanto, uma breve discussão sobre a antropologia das guerras indígenas e sobre a literatura das guerras Guaikuru, para em seguida mostrar como ocorria a predação e a familiarização dos cativos. A guerra como predação não apenas mostraria outra interpretação para o *ethos* guerreiro (como foi cunhado na literatura e que é reavaliado), mas também mostra uma relação mais complexa entre afins, consanguíneos, aliados, inimigos e espíritos. Segue-se para uma descrição kineográfica dos rituais de incorporação dos cativos e sobre a condição social dos cativos no interior do grupo. Em seguida se faz uma análise acerca da literatura sobre o aborto e o infanticídio entre os Guaikuru-Mbayá-Kadiwéu, práticas pensadas como a faceta negativa da predação, ou seja, a eliminação dos afins, uma vez que no aborto e no infanticídio ainda não há pessoas (como categoria social, pois não houve os rituais necessários para isso, sobretudo a nomeação), mas afins virtuais. Como foi dito, estas facetas da vida social (guerra e captura, aborto e infanticídio) foram analisados separadamente pela literatura sobre este grupo, ou então de forma bastante funcionalista, por afirmar que a captura é necessária para a manutenção numérica do grupo, em decorrência à prática do aborto e do infanticídio, cujos

bastante pertinente: “uma estrutura é um sistema de transformações que comporta leis enquanto sistema (por oposição às propriedades dos elementos) e que se conserva ou se enriquece pelo próprio jogo de suas transformações, sem que estas conduzam para fora de suas fronteiras ou façam apelo a elementos exteriores” (PIAGET, 1968: 8). Todavia, a noção de estrutura e de transformação que se usa aqui é, antes de mais nada, um conceito indígena, e, portanto, reavalia o final da sentença de Piaget. As transformações, embora internas, fazem apelo e buscam elementos externos para também transformá-los.

motivos são diversos (vontade de manter a beleza, necessidade de acompanhar os homens nas guerras, etc.). Neste capítulo, ambas as práticas são compreendidas como resultado do mesmo processo, a economia simbólica da alteridade. Por fim se mostra que a predação de crianças e adultos continua após o fim das guerras, transformada em duas outras práticas: a troca de crianças e o batismo de adultos.

As transformações estruturais do batismo e da renomeação são onexo para o sétimo capítulo. As crianças podem ser dadas aos avós maternos, o que se chama de “filhos-netos” ou então há uma tentativa (geralmente frustrada) de trocar os pequenos Kadiwéu por crianças de brancos. Os adultos são incorporados através do batismo, em que não há água, mas há nomeação e pintura corporal e incorporação na assimetria social, com as suas diversas implicações (direitos, deveres, casamentos virtuais). Há um pequeno relato etnográfico, em que alguns elementos são destacados, e estes são analisados diacronicamente. Está análise deverá mostrar como o cristianismo é compreendido através da predação e como as transformações cosmológicas fazem com que o princípio da predação seja explicitado através do cristianismo. Faz-se um pequeno histórico dos batismos, pois durante a época dos jesuítas os índios temiam o batismo, pois este transformava os batizados em onças. Pensa-se, portanto, que o cristianismo forneceu os significantes necessários para uma significação no sentido da manutenção de uma prática nativa. Assim a predação se pensa hoje através da troca e do batismo.

Enfim, as duas partes desta dissertação tratam de um mesmo tema – a constituição das relações sociais e a criação do ego através da transformação do Outro e do Mesmo – no entanto, vistas de forma diferente, primeiramente através de um caráter sociológico e historiográfico, depois por sua constituição metafísica. Desta maneira, as duas partes deste trabalho dialogam entre si, mas mantêm certa independência. Se a primeira parte for lida primeiro, deve-se compreender as formas através das quais os contextos sociais e simbólicos interferiram nas maneiras de compreensão de mundo dos Kadiwéu, ao mesmo tempo em que se percebe como eles insistentemente buscaram moldar as regras do jogo simbólico a seu favor. Contudo, se a segunda parte fosse lida primeiro, seria mais fácil entender as motivações cosmológicas que fundamentaram as decisões pragmáticas, e assim, visualizar que a primeira parte – tornada a segunda, então – seria uma reconstrução histórica dos princípios sociais expressos na metafísica

das relações. O pequeno relato etnográfico pretende demonstrar por outro viés como a análise dos fatos sociais poderia originar-se a partir de uma breve observação, para então, recuperar etnologicamente seus significados. Isto revela que o texto foi construído para manter uma relação dialética entre as duas partes, ou seja, um diálogo infinito em que a constituição de um influencia na constituição do outro. As análises empreendidas se concentram nas mesmas temáticas, mas por maneiras distintas, um pela forma, o outro pelo conteúdo e na relação dialéticas entre estes termos o conhecimento é construído, à maneira da própria transformação.

Parte I

Sociologia das relações: Índios e Missionários

1. Relações sociais

“Apesar de todos estes percalços e em virtude deles, a antiga tradição Kadiwéu sobrevive pelo único modo possível, que é alterando-se continuamente”.

Darcy Ribeiro. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, p. 8

1.1 Introdução

Os Kadiwéu, como são hoje denominados pela literatura – a si mesmos chamam-se *Ejiwajegi* (Griffiths, 2002) – são um povo de língua Guaikuru e residem atualmente na Reserva Indígena homônima, a maior área indígena do centro-sul brasileiro, localizada no município de Porto Murtinho, no Estado de Mato Grosso do Sul¹. Este território é ocupado há aproximadamente duzentos anos por eles – quando ainda compunha parte da capitania de Mato Grosso (fragmentada em dois Estados em 1977) – após terem emigrado do Chaco. Junto aos Kadiwéu vivem índios Terena, Kinikinau e Chamacoco, distribuídos nas aldeias Barro Preto, Campina, São João, Tomázia e Bodoquena, a maior com mais de mil habitantes (Souza, 2005:3; 2007:71). Eles atribuem a sua origem a uma relação entre Deus e o Carcará, como fica evidente no seguinte mito².

¹ Na bibliografia consultada há inúmeras grafias: Guaicurús, Guaicurus, Guaicurúes, Guaycurus, Gwaikuru, Guaykurus e Uaicurus. Para os Mbayá, Maieaieß e Mbaiás, para os Kadiwéu, Caduvéos, Caduvéus, Cadivéns, Cadiuéos, Cadiaus, Caduéos e Kaduvéos, variando de acordo com o período temporal e o idioma da fonte. Neste trabalho, excetuando em citações diretas, usar-se-á os nomes Guaikuru, Mbayá e Kadiwéu, seguindo as nomenclaturas referentes às sociedades indígenas propostas pela ABA (Schaden, 1976:XI-XII). Em virtude da densidade populacional dos povos Guaikuru, em diversas fontes a referência ocorre apenas a respeito dos Guaikuru, o que torna necessário a interpretação a qual dos subgrupos a referência se dirige. Tenta-se realizar um ajuste espaço-temporal visando ocultar esta lacuna. É necessário frisar que, neste trabalho, o uso do termo Guaikuru se refere à totalidade dos povos desta língua e Mbayá à totalidade dos subgrupos que o constituíam, e dos quais os Kadiwéu descendem.

² A ave carcará é conhecida entre os Kadiwéu por *caracará*. No entanto, nesta dissertação há uma distinção importante. *Caracará* é a ave, e provavelmente é como é nomeado o pássaro nos mitos, quando contados pelos

Esta ave assistindo, a formação que Deus fizera de brancos, negros e das outras nações de índios, sem que se lembrasse dos Uaicuru's, lhe representou esta grande falta, a qual Deus logo quis sumir dando-lhe faculdade para ella os formar. O carcará com esta licença comeu uns peixinhos que fermentados produziram Uaicuru's: outros alteram esta mythologia dizendo que o carcará puzéra um ôvo, e chocado elle, nascêra um homem. Este homem desejando propagar-se, e vendo no tronco de uma frodente arvore um buraco, n'elle se minou: acto de que brotára logo, qual enxame de abelhas, outro de Uaicurúzinhos, agradado Deus da perfeição da obra, concedeu mais ao carcará que dêsse por armas ás suas creaturas a lança e o porrete para com ellas conquistarem outras nações, e fazendo-las suas captivas, pois sobre todas ellas lhes dava o dominio e senhorio.

(ALMEIDA SERRA, 1850:359-60)

No mito de origem recolhido por Almeida Serra, estão presentes as representações do tipo de relação social que os povos Guaikuru mantinham (e mantém) com povos de outras etnias, a saber, a predação³. A legitimidade da conquista de todos os povos é proveniente da sua mitologia, em que os Guaikuru foram as últimas criaturas de Deus, que lhes forneceu o seu poderio bélico. Como descendentes do Carcará (*Polyborus plancus brasilienses*), uma ave de rapina não especializada e considerada um caçador oportunista (que se alimenta basicamente de tudo, insetos, anfíbios e roedores), os Guaikuru realizam uma associação dupla da ave com a cosmologia: o Carcará é na cosmologia um personagem *trickster*, que prega peças (*tricks*) e engana até mesmo Deus, é manipulador e enganador⁴. O Carcará assume no plano simbólico as características alimentares da ave no plano da natureza, a saber, a disposição para a obtenção de seus desejos de forma eficaz. E assim, o plano simbólico criado pelo Carcará retoma ao nível

Kadiwéu, mas *Carcará* (com c maiúsculo) é a denominação da ave nos cronistas e nas pesquisas acadêmicas. Aqui se optou pelo termo *Carcará* em detrimento a *caracará*, porque no termo *Carcará* estão implícitas as transformações significantes historicamente possíveis, frutos de relações de poder e de relatos de segunda mão – assim como *Cristo* – é um conceito forjado através dos tempos e com significação singular.

³ Os mitos de origem Guaikuru e as suas variações, bem como as relações de predação, serão analisadas no capítulo 5.

⁴ De acordo com Beatriz Pérrone-Moisés, a particularidade do *trickster* (ou Enganador, como preferia Lévi-Strauss) é ser caracterizado “pela ambiguidade, nunca se pode prever se são sinceros ou mentirosos, se seus gestos correspondem a suas intenções, se essas intenções são boas ou más... o que eles operam, é justamente a coexistência de sinais contraditórios, o embaralhamento de distinções, posto que são mediadores, por excelência entre opostos lógicos. Diante deles, uma única certeza: eles zombam de todos, confundem a todos, enganam sempre. Enganadores são gozadores, malandros, imprevisíveis e espertos” (PÉRRONE-MOISES, 2010:14).

social em forma de hábitos alimentares e disposições sociais, sancionando a morte de animais e de humanos; os Guaikuru se tornam caçadores e guerreiros. Assim, as características do Carcará são pensadas no plano cosmológico e aplicadas no mundo social. Ao realizar uma genealogia simbólica a partir do Carcará, os Guaikuru não apenas definiam seu plano moral e simbólico, instituindo a caça aos animais e a guerra aos humanos (a partir de uma equivalência cosmológica), e acima de tudo, mostram a sua teoria nativa da predação, mas também fomentavam o tipo de guerra que iriam praticar⁵. Ver-se-á que nos relatos coloniais, há uma ênfase recorrente ao caráter traidor (aos olhos europeus) dos Guaikuru.

À época da Conquista das Américas, a língua Guaikuru era a mais falada na região do Chaco por vários povos, entre eles os Mbayá, os quais se dividiam em diversos subgrupos, e de um deles os Kadiwéu são apontados como os descendentes⁶. Estes subgrupos ocupavam a bacia do Rio Paraguai em ambas as margens. A introdução do cavalo entre os Mbayá no século XVII potencializou o seu comportamento guerreiro, gerando uma supremacia territorial nesta região. Dessa forma, os Mbayá mantinham relações sociais com outros povos Guaikuru, de outras famílias linguísticas e com europeus (portugueses e espanhóis) baseadas na guerra ou na aliança, mas com uma constante reavaliação de posicionamento, o que revela o “ímpeto carcará” dos Guaikuru, ou seja, buscar a solução momentânea mais conveniente⁷.

Os constantes ataques aos povoados espanhóis e portugueses a aos comerciantes que se arriscavam pelo seu território tornou as relações com os europeus muito tensas, repletas de guerras e tentativas de acordos. Como dominavam uma região fronteira, os Guaikuru sofriam o

⁵ Essa equivalência cosmológica é um desdobramento da relação entre parentes consanguíneos e parentes afins, na medida em que a caça a animais e a guerra são dotados das características da segunda categoria. Assim a caça equivale aos inimigos e aos afins, enquanto os animais de estimação equivalem às crianças cativas e aos consanguíneos (Descola, 1998: 37). Para uma interessante crítica veja-se Velden (2010: 133), de acordo com quem, para os Karitiana a criação de animais deve ser inserida no conjunto das relações familiares.

⁶ Até então se afirma que os Kadiwéu são os únicos falantes de Guaikuru no Brasil, no entanto há índios Guaikuru na aldeia Lalima em Miranda, no Mato Grosso do Sul (José da Silva, 2012: 2), onde há além destes, índios Terena, Kadiwéu e Kinikinau.

⁷ A guerra deve ser entendida como o encontro de grupos (não necessariamente numerosos) que se percebiam como inimigos e do qual resulta a violência física (Fausto, 2001: 271) – o que, portanto, inclui índios e europeus, para os quais a guerra, obviamente, é percebida de maneira distinta.

assédio tanto de portugueses, quanto de espanhóis, preocupados com possíveis alianças que pudessem acarretar em redefinição das fronteiras ou em invasão territorial. Os Guaikuru aproveitaram-se dessa situação ambígua, mantendo trocas favoráveis com ambos os lados, fornecendo peles, caça ou objetos de sua indústria e adquirindo objetos de metal e gado, entre outras coisas. Enquanto isso, ambas as coroas construía fortalezas com o intuito de proteger seu território. Assim, em 1775 foi construído o do Real Presídio de Coimbra (Forte Coimbra, atualmente localizado no município de Corumbá, no Mato Grosso do Sul), fundado por Ricardo Franco de Almeida Serra, major do corpo de engenheiros que permaneceu na fronteira entre o Paraguai e o Brasil até o início do século XIX. Em 1795, Francisco Rodrigues do Prado assumiu o posto de comandante do Forte Coimbra e em 1797 o Forte foi reconstruído após ter sido atacado e incendiado pelos Guaikuru (Rego, 1904: 172). De acordo com Almeida Serra, “[e]stas ponderadas circunstâncias mostram o importante interesse do Presídio de Coimbra, fundado em 1775 para coibir os insultos e atrocidades que os Índios Guaicurús e Payaguás cometiam cada dia contra os Portuguezes, de que matavam alguns mil (ALMEIDA SERRA, 1800: 39)”. Com o mesmo intuito foi erguido em 1778 o Presídio Nossa Senhora do Carmo do Rio Mondego, também conhecido por Forte Miranda. O Forte Olimpo foi construído em 1789 ou 1799 por ordem do rei da Espanha, para proteger o território de ataques de portugueses e índios do Grão-Chaco, embora os Guaikuru o tenham atacado mesmo assim (Castelnau, 1852: 265).

Buscando aliar interesses religiosos e imperiais (conquista dos povos visando a garantia territorial, e ao mesmo tempo, a civilização dos índios), durante o século XVIII jesuítas foram encarregados de realizar a conversão espiritual dos povos Guaikuru. O estabelecimento dos Guaikuru em missões jesuíticas foi interrompido com a expulsão dos jesuítas do continente americano, quando a administração das “reduções” foi entregue a religiosos de outras ordens, ou a administradores laicos. Assim, o padre espanhol José Sanchez-Labrador trabalhou na catequese dos Mbayá, os quais se autodenominavam Eyiguayegui (na Redução de Belén), resultando na obra “El Paraguay Católico, publicada apenas em 1910”⁸. O austríaco Martin Dobrizhoffer foi responsável pelos Abipon (na Redução São Jerónimo), os quais descreveu na sua “Geschichte der

⁸ “Redução” é nome pelo qual ficaram conhecidas as missões cristãs, sobretudo jesuíticas, nas colônias americanas da coroa espanhola.

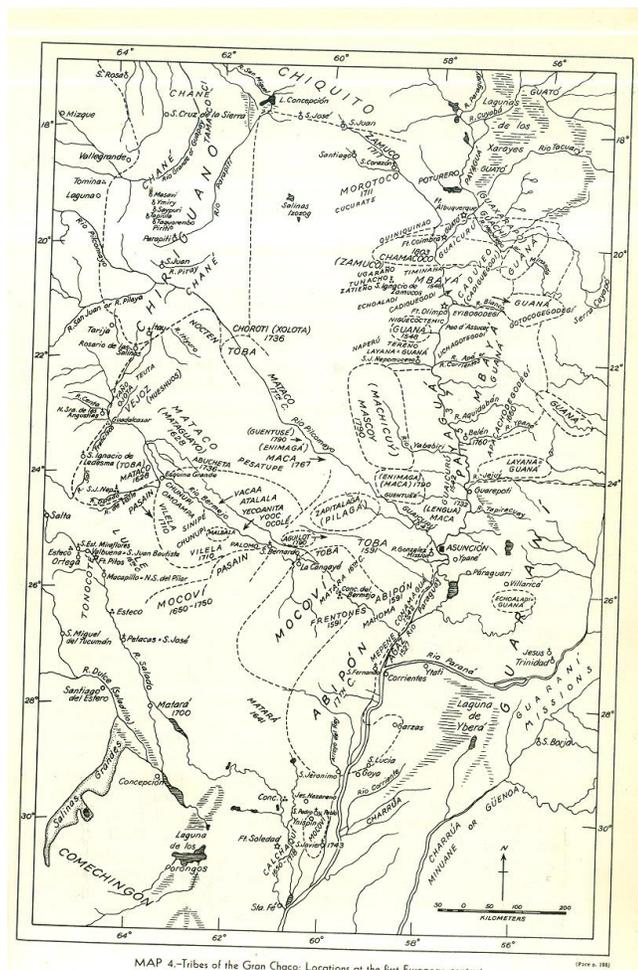
Abiponer” (História dos Abipon), e o alemão Florian Paucke, buscou reduzir os Mocovi (na Redução São Javier), sobre os quais escreveu a obra “Zwettler Codex”, publicada apenas em 1959⁹.

A aliança dos cavaleiros Mbayá com os Payaguá, povo canoeiro de língua Guaikuru, resultou em uma forte frente de resistência aos europeus, e, sobretudo, aos bandeirantes, que durante os séculos XVII e XVIII caçavam índios – principalmente Guarani – para usá-los como mão de obra escrava nas fazendas paulistas (Monteiro, 1995: *passim*). Com o fim da aliança com os Payaguá e as lutas contra espanhóis, portugueses e outros povos indígenas, alguns subgrupos assinaram um tratado de paz com os espanhóis, e ainda no final do século XVIII outro subgrupo declarou paz aos portugueses. Entretanto isso não acarretou no fim da violência, e progressivamente os Mbayá se concentraram nas margens orientais do rio Paraguai, em território brasileiro.

Durante o século XIX os Mbayá, divididos em menos subgrupos, cada um em menor número, estabeleceram-se nas regiões de Miranda, Corumbá e Albuquerque. O número significativo de índios não aldeados – estabelecidos após a pacificação em aldeias determinadas pela política indigenista imperial, a qual se resume ao binômio defesa contra os índios bravos / aproveitamento da mão de obra de índios mansos (José da Silva, 2004:94) – fez a presidência da Província de Mato Grosso recorrer à catequese como meio de promover a pacificação dos índios e a subsequente transformação dos índios em trabalhadores rurais civilizados.

⁹José Sanchez-Labrador nasceu em 17 de setembro de 1717 na Província de Toledo e ingressou na Companhia de Jesus em 1732. Dois anos depois foi enviado ao Rio da Prata e entre 1747 e 1757 atuou em diversas reduções guarani. Fundou a redução de Nuestra Señora de Belén em 1760, onde viveu até 1767, ano da expulsão dos jesuítas da América do Sul. Além disso, também realizou seu trabalho missionário entre os Toba e os Chiquitos. Sanchez-Labrador faleceu em Rávena no dia 10 de outubro de 1798 (Wulff, 2007:157). Martin Dobrizhoffer foi o fundador das Reduções de San Jerónimo em 1748, entre os Abipon, e de San Javier em 1749, entre os Mocovi, onde ficou até a chegada de Florian Paucke. Paucke foi chamado pela Companhia de Jesus para administrar a redução de San Janvier dos Mocovi. Em 1763 (1765, segundo Saeger [2000:195]) fundou a redução San Pedro entre os Mocovi. Paucke faleceu por volta de 1780 (Paucke, 1959, I: 3-50).

Figura 1: Tribos do Gran Chaco: Localizações durante o primeiro contato europeu



Fonte: MÉTRAUX, 1963, mapa 4.

A catequese promovida por padres capuchinhos encerrou-se completamente nos sul da então Província de Mato Grosso com o início da Guerra do Paraguai (1864-1870), que acarretou na morte de alguns missionários e na prisão de Frei Mariano de Bagnaia, Diretor dos Índios no Baixo-Paraguai¹⁰. Durante a guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai) contra o

¹⁰ A Diretoria Geral dos Índios foi criada em 1846 e Joaquim Alves Ferreira foi seu primeiro Diretor. Segundo ele, os Guaikuru, apesar de seu estado de independência, mantinham relações com os europeus, e já habitavam a região que compreendia as vilas de Albuquerque e Miranda (Corradini, 2007:77-78, embora estas informações já estejam em Ayala & Simon, 1914).

Paraguai, os Kadiwéu (não há mais relatos dos outros subgrupos) tiveram seu território invadido por paraguaios e lutaram para defendê-lo. Após a guerra, fazendeiros vizinhos e ex-combatentes usurparam parte significativa do território, dando início a disputas fundiárias que ainda sucedem. Em 1899 ocorreu a primeira demarcação da reserva indígena, segundo os Kadiwéu, como recompensa de sua participação na guerra, garantindo-lhes 320 mil hectares.

A demarcação de terras, no entanto, não garantiu o fim das disputas fundiárias, nem a definiu a ausência de necessidade de alianças políticas dos Kadiwéu a favor da garantia de seus direitos. A demarcação definitiva de 500 mil hectares ocorreu em 1982, diminuindo o território pré-colombiano dos índios, formalizando uma parte minúscula quando comparado com o tamanho tradicional do território indígena. Após o contato com jesuítas e capuchinhos, os Kadiwéu mantém contato com missões evangélicas desde o final dos anos 60 e desde 1971 com a Missão Evangélica Pró-Redenção aos Índios, de origem alemã (“Evangelische Mission zur Rettung der Indianer”), que inicialmente estava instalada no interior da reserva, mas após denúncias de intenções pouco sacras dos missionários (como o comércio ilícito de madeira e exploração da mão de obra indígena), a missão foi expulsa, concentrando-se na entrada da aldeia.

Ainda nos anos 70, um casal de missionários-linguístas do Summer Institute of Linguistics, Glen e Cynthia Griffiths, instalou-se na aldeia, permanecendo ali até 1999. A atuação do casal de missionários resultou na tradução do Novo Testamento em Kadiwéu, além de diversos estudos sobre esta língua, bem como em um dicionário.

Atualmente a Missão Pró-Redenção aos Índios não existe mais, entretanto há outras duas igrejas pentecostais na Reserva, ambas administradas por índios: Alicerces de Fogo e UNIEDAS. A segunda assumiu a estrutura física da Missão Pró-Redenção aos Índios, como o templo e a sua atuação em outras etnias indígenas no Mato Grosso do Sul é significativa.

Em uma tentativa de buscar compreender a transformação da cosmologia Kadiwéu, através das relações sociais, ou seja, a criação da cosmologia por meio das relações intersubjetivas, e a compreensão e redução do Outro através das próprias categorias analíticas, a partir de compartilhamento e fluxos de significantes em trânsito e mal-entendidos simbólicos, é

necessário demonstrar a forma pelas quais ocorreram as relações sociais dos Mbayá com outros grupos Guaikuru, índios de outras famílias linguísticas e os europeus.

1.2 Os Guaikuru

O Chaco é uma região, situada entre os Andes e o Planalto de Mato Grosso, que abrange um vasto território de 1.5100.000 km² e compreende partes do território boliviano, paraguaio, argentino e brasileiro e caracteriza-se pelos seus ecossistemas e climas diversificados¹¹. Há um declive territorial mínimo que explica a tortuosidade dos rios, abundantes na região, fundamentais para a sobrevivência humana, como o Pilcomayo, o Bermejo, o Teuco e o sistema Paraná-Paraguaí. O Chaco divide-se em Boreal, que se estende desde o rio Pilcomayo, de clima mais seco e de floresta abundante; Central, delimitado pelos rios Paraguai, Pilcomayo, Bermejo e Teuco, onde há fortes variações de temperatura e de vastas áreas florestais; e Austral, que pertence integralmente ao território argentino, onde se situa metade da província de Santa Fé. Em toda área oriental o Chaco realiza uma fronteira com regiões de ecossistemas e vegetações diversificadas, como o amazônico, o pantanal e o cerrado. Em sua parte oriental forma florestas ralas, savanas e estepes arbustivas. No Brasil, onde hoje é o estado de Mato Grosso do Sul, a região chaquenha se estende até o sul da cidade de Miranda (Carvalho, 1992: 457).

A região do Chaco era habitada à época da Conquista por inúmeros povos das famílias linguísticas Tupi, Arawak e Guaikuru. Além disso, o Chaco era um importante local de passagem de povos incaicos, uma zona de transição entre a planície da bacia do Amazonas, a planície argentina e a zona subandina, formando um território de intensas trocas culturais e contatos interétnicos. Após a conquista tornou-se rapidamente um local de fortes investidas espanholas, em busca de ouro e como forma de acesso às ricas terras peruanas (Carvalho, 1992: 458-60). Os

¹¹ O nome Chaco vem do Quêchua – família linguística indígena falada por diversas etnias na Argentina, na Bolívia, no Chile, na Colômbia, no Equador, no Peru e ao longo dos Andes – chaku e significa “território de caça” (Métraux, 1963:197).

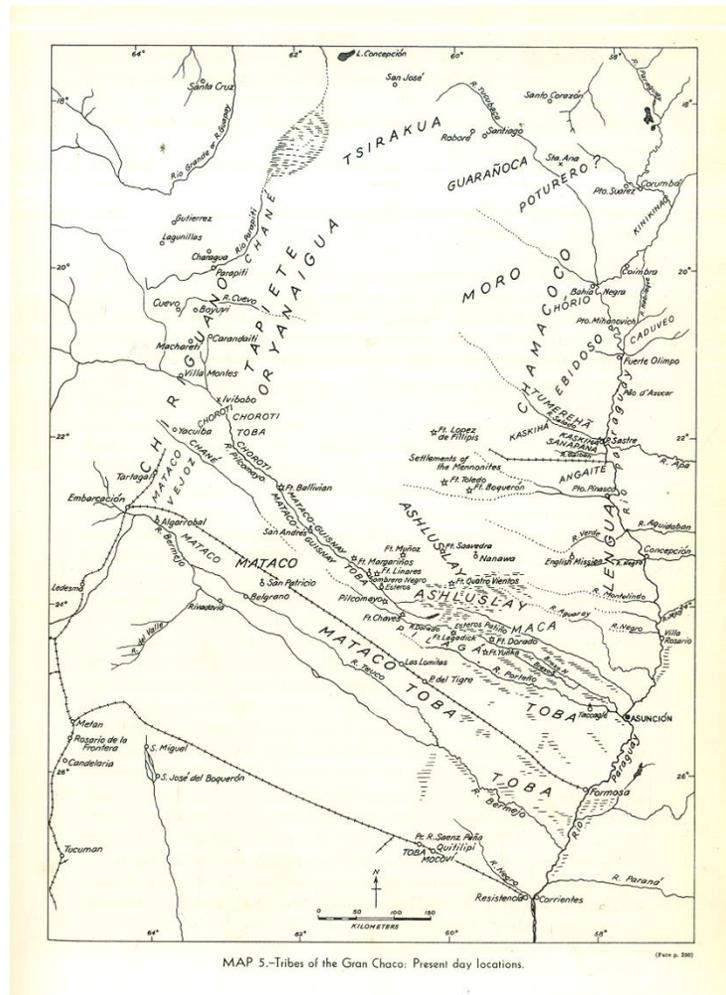
Guaikuru dividiam-se em Mbayá; que se subdividiam em diversos grupos¹² – dos quais os Kadiwéu¹³, são remanescentes – e ocupavam a bacia do Paraguai, de ambos os lados (Ribeiro, 1980:17); os Toba, que se localizavam no Chaco paraguaio e argentino; na Argentina os Mocovi e os Pilagá; além dos grupos hoje extintos Abipón e Payaguá (Pechincha, 1994:19; Vinha, 2003b:146)¹⁴. Assim, algumas características culturais e sociais comuns presentes nos povos de língua Guaikuru – como a pintura corporal, o comportamento bélico, a estratificação social, os hábitos nômades, com preferência pela caça, a embriaguez ritual e o cativo de pessoas – são citadas em quase todas as descrições acerca destes povos e indicam a sua existência em períodos pré-colombianos e constituem estruturas de longa duração, cuja transformação é a condição necessária para a sua sobrevivência.

¹² Os subgrupos mudam de acordo com o período temporal. O Padre José Sanchez-Labrador (1910) distingue, no período de 1770 a 1776 seis grupos diferentes: os Cadiguegodis, os Guetiadegodes, ambos habitantes do lado ocidental do rio Paraguai, e quatro grupos que assistiam o lado oriental, os Apacachodegogi (com os quais Sanchez-Labrador se relacionou mais veemente), os Lichagodegodi, os Eyibogodegodi e os Gotogodegodi. No relato de Almeida Serra (1845), em 1802 cinco grupos já habitavam o lado oriental do rio Paraguai: os Uatedé-os, os Ejué-os e os Cadiué-os nas proximidades das vilas de Albuquerque e Coimbra, e os Cotogudeus, os Xacuté-os e os Oléos em Miranda.

¹³ Embora existam questionamentos sobre essa classificação linguística. Segundo GRIFFITHS (1973: 2), “Kadiwéu é uma língua indígena não classificada, encontrada no sudoeste do estado de Mato Grosso no Brasil”.

¹⁴ De acordo com Fabre (2006:11-12) os seguintes grupos habitavam o Chaco: os Mbayá dividiam-se em ocidentais ao rio Paraguai (Cadiguegodí e Guetiadegodí) e orientais (Apacachodegodeguí, Lichagotegodí, Eyibogodegí e Gotocogodegí); os Payaguás, também seriam chamados de Lenguas e dividiam-se em Sarigué (ou Cadigué) e Macach (ou Agace, Siacuás, Tacumbú); os Frentones (devido ao corte de cabelo que deixava a parte frontal exposta) também conhecidos por Toba (Tocovit); no centro do Chaco os Toba propriamente ditos, divididos em Toba Guazú, Komlék, Toba Michi (Mirí), Cocolot, Lanyagachek, Mogosma Chirokina e Natica; os Pilagá e os Aguilot; e ao sul os Abipón (Callagá), divididos em Mapenuss (Ya[a]ukanigá), Mepene e Gulgaissen (Kilvasa), e por fim os Mocoví (Mbocobí). No entanto, é preciso notar que o uso dessas classificações não considera a extrema dinamicidade com que grupos Guaikuru eram redefinidos e englobados.

Figura 2: Tribos do Gran Chaco. Localizações atuais



Fonte: MÉTRAUX, 1963, mapa 5.

Em todo caso, retificar semelhanças culturais comuns aos povos Guaikuru antes e durante seu contato com a ação missionária sistematizada – o que não caracteriza esta visão como uma mera aplicação de uma análise de áreas culturais – auxilia a pensar nas características transformadas, evitando fazer uma avaliação de mudanças culturais baseadas em um suposto núcleo cultural, de

cujas alterações derivariam modificações culturais, além de servir como efeito comparativo entre os próprios grupos¹⁵. De acordo com James Saeger

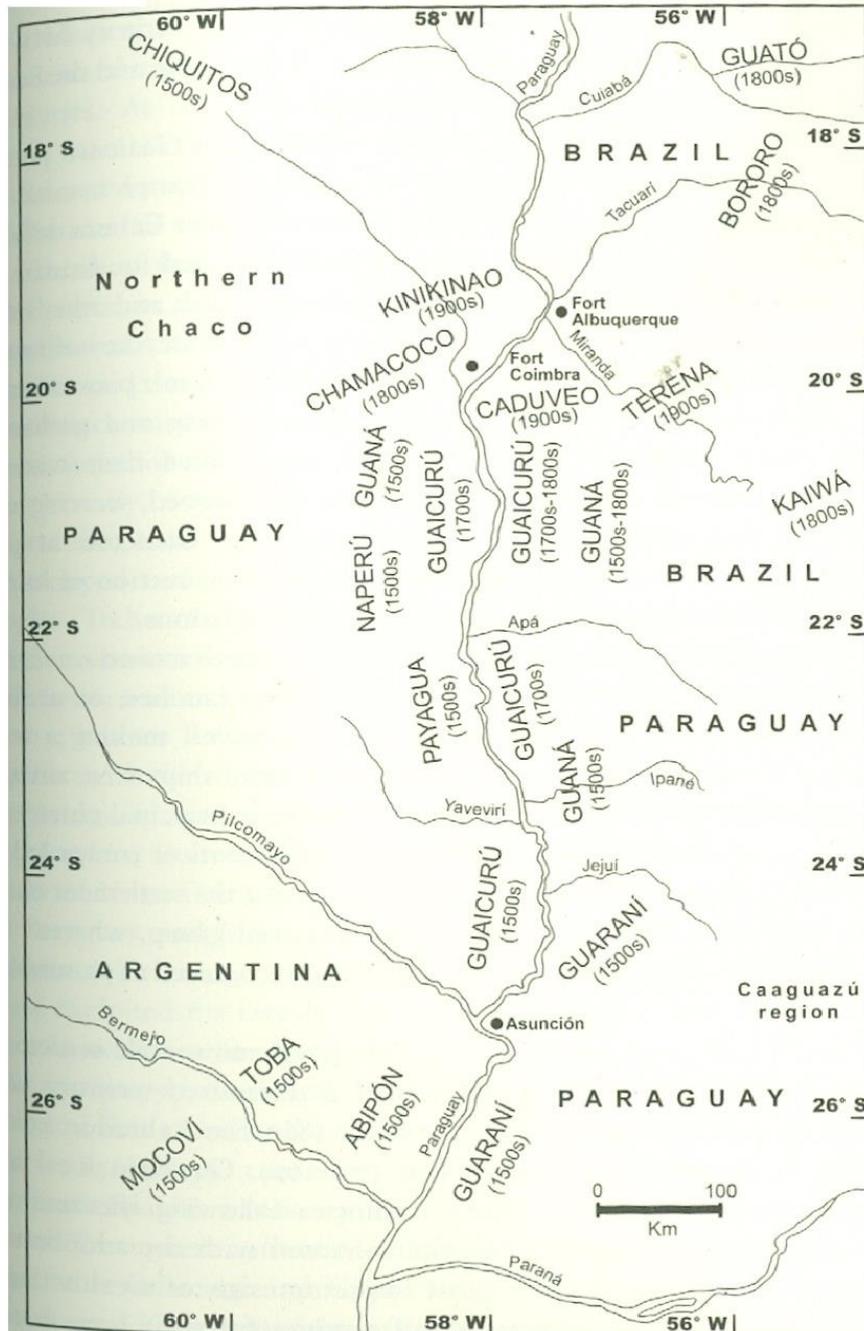
Antes do contato com os brancos os Guaikuru viviam da caça de animais selvagens, da pesca, e da coleta de frutas e vegetais; a maioria continuou estas atividades durante o período colonial. A caça era um exercício coletivo realizado exclusivamente por homens, seu significado era econômico e ritual¹⁶. As poucas indústrias Guaikuru – fiação, tecedura, e o preparo de mel selvagem e vagens de alfarroba para fermentação em bebida alcoólica – eram as providências das mulheres Guaikuru e de cativos de ambos os sexos. Os Guaikuru viviam em cabanas de palha e grama, as quais poderiam facilmente ser construídas e desmontadas. Sua forma de governo era a chefia hereditária. Os chefes, no entanto, tinham pouca autoridade real e eram frequentemente abandonados por seguidores que escolhiam outro líder. Homens, cujo prestígio vinha de testes de valor e de habilidade, lideravam incursões de guerra e expedições de caça, mas não tinham autoridade para comandar os outros. Essas expedições para pilhagens e guerras eram assuntos altamente democráticos – ou desorganizados. Na religião, os Guaikuru admitiam um ser superior, mas não prestavam culto a ele. Eles diziam que doenças e mortes eram espirituais em suas origens, geralmente o resultado de um feiticeiro malvado. A personalização da má sorte contribuiu para as hostilidades intertribais e intratribais, e para um contínuo ciclo de vinganças. Os Guaikuru viviam em pequenos grupos, o potencial econômico do Chaco era insuficiente para admitir que grandes grupos de pessoas se congregassem por muito tempo. Os grupos Guaikuru periodicamente reuniam-se para o comércio, para trocar ideias, e, para os homens, para apreciar ocasiões de embriaguez ritual ou para pilhagens e guerras. Então eles se dispersavam novamente em pequenos grupos.

(SAEGER, 1985:495-496)

¹⁵ Buscar por mudanças culturais periféricas, calcadas no *habitus*, a partir de modificações em um núcleo cultural que reúne as informações a partir das quais uma alteração é possível, é uma ação missionária, que se concentra na religião com fator propulsor de transformações comportamentais.

¹⁶ Na verdade há diversas fontes que contestam esta afirmação, pois elas indicam que as mulheres acompanhavam os homens nas expedições de caça, e por isso elas faziam abortos. Na segunda parte da dissertação este tema é avaliado com atenção.

Figura 3: Áreas ocupadas pelos Guaikuru na bacia do rio Paraguai



1.6. Areas occupied by the Guaicurú of the Paraguay River basin and their neighbors, 1500s.

Fonte: SANTOS-GRANERO, 2009: 39

1.2.1 Os povos de língua Guaikuru

Os Mbayá foram os índios de língua Guaikuru (embora houvesse distinção vocabularial baseada em gênero e classe social, o que ocorre entre os Kadiwéu) que ocupavam o território mais setentrional e foram os únicos a habitar a parte oriental da Bacia do Paraguai¹⁷. Como mencionado, dividiam-se em inúmeros outros grupos, reduzidos ao longo do tempo, não apenas pelo contato com os europeus (o que implica em guerras e doenças), mas também pela união e incorporação¹⁸. Eram independentes politicamente entre si, mas mantinham, até mesmo com os outros Guaikuru, contatos esporádicos, visando a manutenção de ciclos rituais de troca e de alianças políticas e matrimoniais¹⁹. Em suas incursões guerreiras matavam os homens e capturavam mulheres e crianças, excetuando-se os Guaná, com os quais mantinham uma aliança baseada no parentesco – o casamento de homens Mbayá com mulheres Guaná, ambos de classes sociais nobres – e na troca de bens adquiridos pelos Mbayá em suas guerras com alimentos

¹⁷ O conceito de classe social, embora mais próximo de critérios sócio-econômicos através dos quais a estratificação social de uma determinada sociedade é medida – a moderna, industrial, cristã e capitalista – e parece ser insuficiente como categoria analítica para compreender grupos os quais normalmente tecem relações sociais horizontais e em redes, a sua definição aqui é usada como contraponto ao conceito de hierarquia, costumeiramente em vigor nos estudos sobre os Kadiwéu. Ora, pode-se dizer que a separação social em categorias rígidas como o de classe social induz a um uso implícito do conceito intencionalmente criticado, todavia, da forma como se tenta fazer uso nesta dissertação a classe social diz respeito a um determinado delineamento social que pode apresentar variações sociais, e é resultado de relações sociais assimétricas. Desta maneira, o conceito de classe social muda de valor: ele deixa de ser resultado de coerção social, cultural, econômica e simbólica (ao mesmo tempo em que uma forma para a perpetuação deste tipo de sistema social), para se tornar resultado de relações sociais assimétricas, em que o ordenamento simbólico das relações sociais é fator determinante para a configuração de outras relações, como a predação.

¹⁸ Intenciona-se realizar um esboço sobre o arcabouço cultural comum aos povos Guaikuru, mesmo correndo risco de simplificar seus significados e processos, o que deve, todavia, ser compensado por uma análise mais sistemática em momento posterior.

¹⁹ Havia, portanto, distinções sociais entre os povos Guaikuru, que configuravam grupos circunscritos, ao contrário do que afirma Siqueira Jr. (1993: Anexo1, 2), para quem o termo Guaikuru representava apenas um etnônimo generalizada para um tipo específico de comportamento, o que é uma afirmação extremamente frágil em detrimento ao imenso volume de observações feitas sobre os Guaikuru.

produzidos pelos agricultores Guaná. Eram caçadores, coletores e pescadores (em menor intensidade), e repudiavam o trabalho agricultor, considerado servil²⁰.

Os Mbayá apresentavam uma estratificação mais complexa do que a de outros povos das terras baixas sul-americanas, baseada em uma estrutura de relações sociais assimétricas (aparentemente) inexoráveis (pois a ação individual permitia [e permite] escalonamento das classes), ritualmente atualizadas²¹. Dividiam-se em nobres e donas; de puro sangue, uma vez que, embora houvessem poucos casamentos entre as respectivas classes sociais, estes não eram os preferenciais; os guerreiros e os cativos, adquiridos nas guerras e que formavam a maior do grupo. A chefia, de acordo com o padre jesuíta José Sanchez-Labrador, fundador da redução Belén (1760), próxima à Província de Itatim, era dividido em dois tipos. A chefia por nascimento era hereditária e geraria a sucessão de poder. O “capitão grande”, denominado por Sanchez-Labrador por “cacique” comandava uma dos grupos Mbayá (“parcialidades”, nas suas palavras) e era chamado de *Niniotageleudi*, toda sua parentela recebia o título de “capitão pequeno”, constituindo a nobreza indígena. A segunda categoria de chefia era chamada de *Inionigi-Iguaga* (“semelhante a capitão”) e era vitalícia, mas não hereditária. Este era escolhido quando nascia um filho de capitão, e lhe fazia companhia por toda a vida. Este poderia ser filho de cativos, mantendo com o capitão uma relação estruturada pelo relacionamento entre cativos (*niyololas*) e

²⁰ Ao contrário da guerra, que será exposta posteriormente, não há tantas referências sobre a caça. A melhor descrição das atividades de subsistência dos Guaikuru encontra-se em Métraux (1963: 246-260). Segundo este autor, os Mbayá caçavam com arcos e flechas a cavalo, mas também construíam armadilhas. Apenas por estes poucos dados não é possível realizar uma avaliação mais sistemática da caça Kadiwéu, mas parece não haver muitas diferenças táticas e simbólicas em relação à guerra. Em Herberts (1998: 150-171) há um excelente levantamento de dados sobre a caça, inclusive uma relação dos animais caçados.

²¹ Este conjunto de relações sociais é descrito na literatura sobre os Guaikuru e os Kadiwéu como hierarquia, e os diversos segmentos sociais como castas, ou classes. Neste trabalho usa-se o termo assimetria, ao invés de hierarquia, por diversas razões. Primeiramente, porque hierarquia implica em diversas características (sociais, rituais e simbólicas) que parecem não se aplicar aos Kadiwéu. Em segundo lugar, porque uma assimetria sistemática de relações sociais não ocorre apenas no interior do grupo, mas é uma forma de relação propriamente dita com o Outro, o que inclui estrangeiros. Por fim, por que a assimetria parece ser um conceito sociológico nativo dotado de potencial etnográfico: a assimetria de relação não se aplica apenas as relações sociais entre os humanos, mas também com animais e espíritos – no entanto, é também é uma forma de compreensão do social, uma vez que a distinção entre simetria e assimetria parece passar por entre as mais diversas esferas da vida social, quiçá todas. Usa-se classe ao invés de casta por motivos evidentes, não há uma estrutura de castas nas Terras Baixas da América do Sul, tal qual a presente na Índia do sul (Dumont, 1967). Reserva-se o uso dos termos “hierarquia” e “castas” em citações.

senhores, embora fosse enobrecido e por isso pudesse obter *status* de liderança em expedições guerreiras (Sanchez-Labrador, 1910, II: 16-17).

Figura 4: Homem Mbayá, segundo Castelnau (1852)



Fonte: <http://www.ssplprints.com/image/110360/pochet-guaycuru-indian-paraguay-c-1843-1847>. Acesso: 25/05/2012.

Mesmo entre os grupos Mbayá havia autonomia política. À época de Sanchez-Labrador, quando as “parcialidades” estavam separadas pelo rio Paraguai (os Cadiguegodis e os Guetiadegodis na margem ocidental, e do lado oriental os Lichagotegodis, os Eyibegodegis e os Gotocogegodegi e os Apacachodegogis na Reducción de Belén), a permissão do chefe de um grupo era necessária para possibilitar a penetração de outro em seu território. Segundo o padre, um capitão enviava quatro guerreiros, que visitavam a tolderia que o grupo intentava visitar, ou por cujo território

passaria. O chefe anfitrião então enviava servos (*Niyololas*) para que acompanhassem a entrada dos visitantes na aldeia (Sanchez-Labrador, 1910, I: 260)²².

Segundo o viajante alemão Ulrich Schmidel, que atravessou o Chaco entre as décadas de 30 a 50 do século XVI, acompanhando a expedição punitiva aos Guaikuru de Cabeza de Vaca,

Estes Maieaieß [Mbayás] são pessoas altas e combativas, que usam todos os seus esforços na guerra. Suas esposas são belas e têm as suas vergonhas encobertas. Elas não trabalham nos campos, mas o marido precisa buscar todos os alimentos. Também na casa, elas não fazem outra coisa, senão fiar e tecer algodão. Elas também fazem a comida, e o que o marido ou outro homem pretendente seu, lhe pedir.

(SCHMIDEL, 1567: 110)

O próprio Cabeza de Vaca, em seu contato com os índios percebeu que

São muito amigos de tratar bem as mulheres, não somente as suas próprias, que entre eles [os Guaikuru] têm muitas eminências, mas nas guerras que têm, cativam algumas mulheres, dão-lhes liberdade e não lhes fazem dano, nem mal.

(CABEZA DE VACA, 1555:177)

Eram monogâmicos (apesar dos relacionamentos sexuais extraconjugais), embora os casamentos fossem facilmente dissolvidos, geralmente a partir da iniciativa feminina. Por conta da uxorilocalidade, os homens mudavam-se para a residência da família da esposa, devendo trabalhar temporariamente para a sua família (Lévi-Strauss, 1955:162)²³. Não havia um ritual coletivo de casamento, apenas um pedido formal do homem para o pai da noiva, que caso aceitasse, dormia entre os noivos na primeira noite, quando não havia relação sexual.

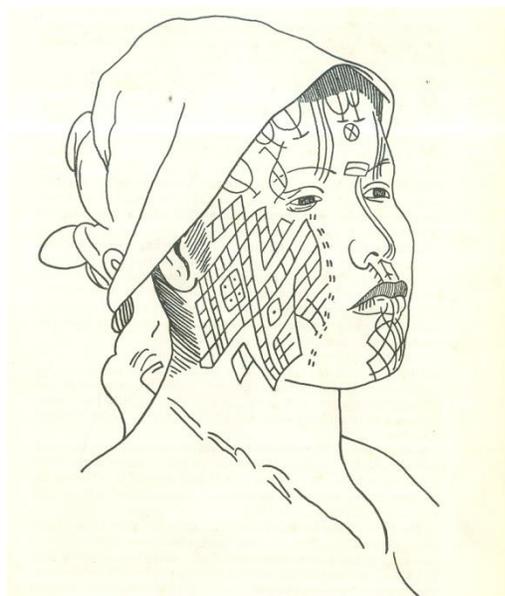
A pintura corporal ocupava uma parcela significativa do tempo, tanto em homens como em mulheres, embora com importantes distinções. Os cativos também eram pintados, inclusive

²² A palavra atual para servo (ou escravo) é *niotagi*.

²³ Atualmente, a questão da residência é um mistura de matrilocal e neolocal. O casal (ou a família) se muda para uma nova residência, entretanto, esta se localiza próxima à casa dos pais da esposa.

por seus senhores. Os desenhos feitos através de jenipapo (*genipa americana*), urucum (*bixa orellana*) e tabagina (pedra argilosa encontrada em rios e lagoas) deixavam os índios nas cores preta e vermelha, e depois que os desenhos desaparecessem, após alguns dias, o processo de pintura era retomado. Embora as tatuagens mais ordinárias fossem restritas temporalmente, muitos índios eram tatuados de forma definitiva, através de incisões na pele. Muitas mulheres apresentavam o mesmo padrão gráfico encontrado em animais, como o cavalo, que representa um elemento fundamental para a constituição da socialidade entre os Mbayá e Kadiwéu. Os cuidados com o corpo ainda incluíam a remoção de absolutamente todos os pelos corporais e a serração dos dentes.

Figura 5: Tatuagem Pilagá



Fonte: MÉTRAUX, 1963: 281.

O aborto e o infanticídio de recém-nascido eram praticados frequentemente entre os Mbayá (segundo Azara [1904:135], estas práticas não ocorriam entre os Toba, Mocovi, Pilagá e Abipon) contrastando com a maneira doce e carinhosa com que as crianças, inclusive as cativas, eram

educadas pelos pais, com liberdade total e completa ausência de repressão verbal ou física. A baixa taxa de nascimento aliada ao alto número de cativos formava um grupo composto majoritariamente por índios de outras etnias, deixando a nobreza composta por Mbayá sem ascendência de etnias alienígenas menos representativas estatisticamente, porém mais poderosa simbolicamente.

As mortes nunca ocorriam de maneira natural, mas eram sempre atribuídas a causas espirituais. A cura consistia em uma invocação ritual do espírito auxiliar do xamã (*nigienigi*), geralmente um animal, preferencialmente a onça, que revelaria o mal causado ao doente. Em seguida, em meio aos cantos e às danças, o xamã retirava por sucção do corpo do doente o objeto (espinha de peixe, larvas, etc.) que teria causado a enfermidade²⁴. Se a causa fosse a doença mais grave de todas, a fuga da alma, imediatamente os guerreiros saíam com o xamã a cavalo para recapturá-la na floresta. Como figura antagônica, que ao mesmo tempo conduz à vida e à morte, os xamãs eram temidos e frequentemente assassinados, quando sua eficiência como curador era colocada à prova, ou quando acusado de causar as mortes propositalmente. Em um ritual assistido por Sanchez-Labrador, o xamã invoca um tigre feroz, que lhe revela o mal.

Todo seu método [dos xamãs] consiste em cantar, dar gritos desaforados, com os quais atende aos enfermos e balançar forte a cabeça, e sugar [...]. Muitos [pacientes] morrem atormentados com o clamor e a sucção de seus *nigienigis* ou médicos.

(SANCHEZ LABRADOR, 1910, I: 187)

Após a morte, o espírito da pessoa falecida vagava por tempo indeterminado próximo ao cemitério, que era constituído por túmulos individuais em formas de cabanas, dando ao local de enterro o aspecto de uma pequena aldeia. Apenas os xamãs não vagavam pela terra à procura dos seus, movimentavam-se de estrela a estrela ou até a lua.

²⁴ O sétimo capítulo tenta interpretar a relação do xamã com seus espíritos auxiliares de outra forma, o que acarreta em uma reavaliação das afirmações correntes de que os objetos causam o mal.

Os Mocovi eram linguisticamente mais semelhantes aos Toba, aos quais se associaram no século XIX, até quando habitavam ambas as margens do rio Bermejo, bem como partes do Chaco austral, até as proximidades de Santa Fé. O padre jesuíta Florian Paucke comenta que

Estes índios, os quais têm o nome Amacovit, também chamados de Mocovis pelos espanhóis, embora também sejam chamados de Guairucu, moravam no final de uma grande vale chamado de Chaco, afastado a 500 milhas da cidade de Santa Fé. Mas esta distância não os impede de fazer frequentemente ataques à cidade, matar diversos cidadãos, ou os esfaquear, levar as crianças como servos. Estes Mocovis, embora fossem muito numerosos, uniam-se a índios fronteiriços, a saber, os Tobas, que na verdade se chamam Natocovit. Iam então com forças unidas inquietar as regiões da cidade de Santa Fé, e matar tudo que se aproximasse deles.

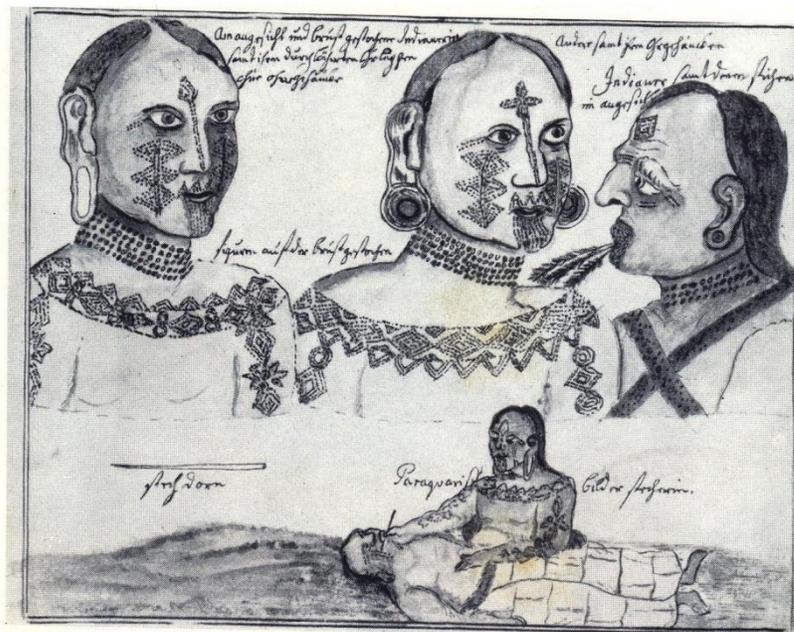
(PAUCKE, 1959, I:247)

A relação de aliança mantida entre Toba e Mocovi, além de causar inúmeras mortes no Paraguai, foi responsável por inúmeros ataques às missões dos Abipon, obrigando inúmeros índios da redução São Jerônimo (fundada em 1748 [Azara, 1809, II: 88]) a se estabelecer na margem esquerda do rio Paraná no ano de 1770. De acordo com Koch-Grünberg

Eles [os Mocovi] não ficam atrás em altivez, orgulho e sentido guerreiro dos Toba e eram, como estes ainda hoje [no início do século XX] temidos e odiados, tanto pela população fronteiriça, sobretudo os habitantes do Paraguai, Corrientes e Santa Fé, como também pelas tribos indígenas vizinhas.

(KOCH-GRÜNBERG, 1902: 109)

Figura 6: Índia [Mocovi] furada na face e no tórax além dos seus lóbulos perfurados



Fonte: PAUCKE, 1959, II: prancha XXIX.

Os Mocovi também praticavam o aborto, a pintura corporal e a remoção dos pelos e apresentavam uma característica comum aos Mbayá: a mudança de nome em caso de morte de alguém, evidenciando uma relação com os espíritos estruturalmente parecida com a dos Mbayá. O fundamento da mudança de nome se encontra na necessidade de criar uma barreira intransponível entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, cuja passagem acarretaria em mais mortes ao grupo.

Os Abipon eram caçadores e coletores, que ocupavam o Chaco; até o século XVII a margem setentrional do rio Bermejo a partir do século XVIII as regiões mais meridionais do Chaco Austral (Koch-Grünberg, 1902: 110); e por meio do uso do cavalo exploravam outros povos. Tatuavam o rosto e o corpo, furavam as orelhas e usavam vários tipos de adornos. Tinham práticas culturais muito parecidas com os outros grupos Guaikuru, como o xamanismo, a efemeridade temporal dos matrimônios, a educação pouco rigorosa das crianças, o aborto, o comportamento guerreiro, ritos de iniciação e femininos (Kitzmantel, 2004: 81-99). Os Abipon

assemelhavam-se aos Toba nos seus costumes, no estilo de vida e na sua visão de mundo, de acordo com Koch-Grünberg (1902: 110). As guerras movidas pelos Abipon tinham o objetivo de assaltar povoações vizinhas, conquistar territórios e adquirir objetos europeus, bem como sequestrar pessoas (Kitzmantel, 2004: 127). Dobrizhoffer comenta, numa belíssima passagem, sobre a centralidade da guerra.

Quando a conversa é sobre cavalos, tigres ou armas, todo Abipon fala como Cícero ou Demóstenes. Há, entretanto, uma questão sobre as forças espirituais, o coração humano ou os exercícios da virtude, então eles ficam sem fala ou dão respostas em que tudo está envolvido em mistérios insolúveis.

(DOBRIZHOFFER, 1783, II: 233 *apud* KITZMANTEL, 2004: 87)

Os Payaguás, antes da conquista, exerciam uma superioridade bélica na região do rio Paraguai, seu território tradicional. Segundo Azara (1904:57), comandante das fronteiras espanholas do Paraguai de 1781 a 1801, este rio era anteriormente chamado de “*Payaguáy*”, o rio dos Payaguá, por conta do domínio destes índios. Nas suas guerras matavam os homens e cativavam as mulheres e as crianças. Dividiam-se em dois grupos, *Sarigué* para os setentrionais e *Tacumbú* para os meridionais. Suas técnicas de canoagem foram incorporadas pelos Mbayá, de quem embora fossem inimigos, aliaram-se durante o século e XVII e XVIII para combater espanhóis e portugueses, sobretudo os bandeirantes. Segundo o padre jesuíta Diego Francisco de Altamirano, em seu *Ânuas dos anos de 1653 ao fim de 1654*

[...] os Payaguás, Índios infiéis, Srs. deste rio [Paraguai] confederados com a nação Guaycurú, para todos os efeitos, eles por água e os Guaycurú por terra os [os espanhóis] acometeram quando estavam divididos, fazendo tal estrago e matança que sobraram muito poucos, e esses quase totalmente despojados dos Índios presos que levavam²⁵.

(*apud* CORTESÃO, 1951:228).

²⁵ A descrição da aliança dos Paiaguá com os Guaikuru, ainda no século XVII contrapõe-se à interpretação de Corradini (2007:16), segundo a qual a aliança teria começado a partir de 1719.

Figura 7: Abipones de diferentes grupos de idade de acordo com Dobrizhoffer



FIGURA Nº 14: Efigies de Abiponas y Abipones

Fonte: KITZMANTEL, 2004: 89.

Os Payaguá também pintavam o corpo. As pinturas femininas eram permanentes, embora ocorresse uma pintura diferenciada na primeira menstruação das meninas, e a dos homens eram temporárias. Azara (1808, II: 69) registrou homens com pinturas que imitavam as roupas europeias, como ternos e uniformes militares. Os casamentos eram facilmente desfeitos, embora este tenha sido um fato raro. A passagem dos meninos à fase adulta também era ritualizada, através de pinturas corporais e arranhões, como prova de coragem. Além disso, havia rituais nas ocasiões de nascimento (o aborto não era praticado), casamento e furo dos lábios e orelhas.

O xamanismo dos Payaguá assemelhava-se em sua essência ao dos Mbayá, cuja cura consistia na retirada de um objeto do corpo do paciente, que, segundo as interpretações correntes, causava a moléstia. As mortes eram atribuídas ao pai, e quando ocorriam muitas mortes o xamã era assassinado. A sepultura dos Payaguá era cuidadosamente transformada em um local parecido

com a moradia dos vivos, embora os mortos fossem sepultados com a cabeça para fora da terra. Entretanto, de acordo com Azara, os Payaguás não iriam ao céu após a morte como os espanhóis, pois suas origens eram completamente distintas, como revela o mito Payaguá:

Nosso primeiro pai foi o peixe que chamamos de pacu, o vosso [dos espanhóis] foi o peixe que chamamos de dourado, e dos guaranis foi um sapo. Por isso a vossa cor é mais clara e bela, a única vantagem que tendes sobre nós, porque nós vos superamos em tudo mais, por isso também os guaranis são ridículos e desprezíveis como os sapos.

(AZARA, 1809, II:74)

Os Toba ocupavam a região central do Chaco entre os rios Bermejo e Pilcomayo e sempre foram aliados dos Pilagá. Realizavam inúmeros assaltos nas cidades próximas, eram nômades, mas criavam alguns animais, sobretudo gado *vacuum* (Koch-Grünberg, 1902: 69-71). Assemelhavam-se em sua estrutura social aos Lengua (Payaguá), bem como na ausência de divindades e na liberdade total das crianças (Azara, 1809, II: 85)²⁶. De fato, atualmente os Toba, os Pilagá e os Mocovi, automeiam-se da mesma forma, “Qom”, e parecem formar um grupo etnicamente homogêneo (Fabre, 2006: 8).

Koch-Grünberg (1902: 69-78, 105-109) relata que os Toba eram cavaleiros, se bem que não apresentavam a mesma habilidade dos Mbayá, e nas suas guerras cortavam as cabeças, o cabelo ou partes do corpo de seus inimigos mortos, que levavam para suas mulheres, como troféus²⁷. No entanto, a aquisição mais relevante dos guerreiros era o couro das onças, das quais se fazia uma camisa. O uso de camisas feitas de couro de onça, também era comum aos Abipón e aos Mbayá, pois protegia o portador de ferimentos de lanças e flechas. Como os outros grupos chaquenhos, a subsistência dos Toba estava baseada na caça, na pesca e na colheita, quando “os caçadores eram acompanhados de um xamã que, graças a sua capacidade de ser comunicar com

²⁶ Apesar disso ocorria o infanticídio de recém-nascidos, e os idosos eram enterrados vivos (Koch-Grünberg, 1902: 108).

²⁷ É revelador notar que a predação era um princípio comum aos grupos Guaikuru, embora de maneiras distintas, distinguindo-se entre o cativo de pessoas e a busca por troféus dos corpos dos inimigos, mas o que revela, como será visto na segunda parte da dissertação, uma relação de afinidade potencial com os inimigos, os doadores de mulheres e substâncias.

os mestres [dos animais], fazia as indicações que os caçadores deveriam respeitadas se quisessem obter as presas” (TOLA, 2010: 9).

As mulheres tatuavam a face, o tórax e os braços com as cinzas de palha de milho, os homens pintavam os braços com urucum e jenipapo. Além disso, aplicavam padrões gráficos semelhantes aos dos Mbayá aos couros e às bolsas. Os chefes tinham mais poder entre os Toba, do que entre os outros grupos Guaikuru, a aparentemente apenas eles praticavam a bigamia. Os cativos cristãos também eram tratados de forma diferente dos escravos indígenas entre os Mbayá, e realizavam os trabalhos mais árduos, o que parece indicar uma estrutura de assimetria que diverge da dos Mbayá, em que não havia distinções funcionais entre os cativos.

Figura 8: Payaguás no Paraná



Fonte: PAUCKE, 1959, II: prancha XIX.

Os rituais de passagem das meninas, quando da primeira menstruação, assemelhavam-se aos dos outros grupos Guaikuru, com danças, cantos e embriaguez ritual. A ação xamanística também era semelhante daquela observada entre os outros grupos Guaikuru. Os xamãs eram mais temidos que respeitados e muitas vezes eram assassinados. Da mesma forma como os Mbayá e os

Payaguá o faziam, os mortos eram enterrados em sítios distantes das aldeias, para que o espírito do morto não buscasse pelos seus parentes. Koch-Grünberg aponta de forma interessante que,

De todos estes costumes e do uso de dar ao morto utensílios domésticos do cotidiano, fica claro que os Toba acreditam em uma sobrevivência da alma e em um além, que é apenas uma forma aperfeiçoada da existência terrena. O que Baldrich relata da crença em uma peregrinação da alma e em recompensas e punição no além, parece estar fortemente misturado com ideias cristãs. As almas dos mortos entram, de acordo com este informante, nos animais, principalmente no cavalo e no cachorro, que o Toba aprecia especialmente. O indígena acredita que os bons espíritos de seus ancestrais estão nestes animais e que o protegem dos diferentes perigos da vida e o apoiam nos seus empreendimentos de caça e guerra. Mas aos maus espíritos é proibido se aproximar da tolderia ou manter companhia com os bons. Eles são condenados a se deter em lugares afastados na floresta ou nas cavernas da costa alta do Pilcomayo. Os xamãs são considerados pelos Toba os poderosos intermediários entre os humanos e o mundo dos espíritos. Não sem razão, o Toba considera os cristãos espíritos maldosos ou feiticeiros vingativos.

(KOCH-GRÜNBERG, 1902:109)

De fato, é possível perceber que os Guaikuru compartilham com algumas diferenças bases culturais comuns, que permitiram a comunicação e a formação de alianças esporádicas. Os Guaikuru mantinham entre si relações baseadas em alianças políticas contextuais – isso não impedia que entre eles houvesse conflitos – que se alternavam rapidamente, e alianças matrimoniais, que respeitavam um ciclo de trocas pré-colombiano.

A oposição aliado/inimigo (consanguíneo/afim) não se resumia exclusivamente às relações sociais que os Mbayá mantinham com os outros povos Guaikuru, mas se entendia aos índios de outras famílias linguísticas – com os quais os Mbayá tinham relações ainda mais tensas – e os europeus, cuja atuação bélica no Chaco logo foi compreendida nos mesmos termos. Ao serem vistos como povos bélicos, os europeus foram submetidos ao mesmo tratamento que os Mbaya davam aos povos com os quais se comunicavam, o que implica em alterações muito frequentes de posicionamento político visando sempre os objetivos mais imediatos, assaltos e assassinatos habituais, rapto de mulheres e crianças e introdução nos seus ciclos matrimoniais. A

relação com os europeus então seria pensada a partir de uma desta ótica, visando inserir um elemento estrangeiro novo em um esquema cultural pré-existente²⁸.

1.3 A relação dos Mbayá com os europeus e índios não-Guaikuru

A ocupação europeia do Chaco se iniciou após a exploração da região do Rio da Prata, a partir de 1515 pelo navegante João Dias de Solis, com o interesse de alcançar as terras de onde os Guarani obtinham os objetos prateados e dourados vistos pelos espanhóis (Métraux, 1963: 199). A partir da margem meridional do Rio da Prata, em 1536, em território dos índios Querandís, o fidalgo D. Pedro de Mendonça fundou a vila de Buenos Aires, para servir de base para a exploração territorial. Mendonça faleceu no ano seguinte em uma embarcação a caminho da Espanha, pois adoecera, mas deixara Juan de Ayolas no comando da frota (Gay, 1863: 15-53). Ainda em 1537, Ayolas participou de uma expedição rumo ao Peru, com o intuito de buscar um caminho mais eficiente em direção ao território Inca. Destarte

No mesmo porto [da Candelária] deixou [Juan de Ayolas] sua esquadilha sob o comando de D. Domingos Martins de Irala, com ordem de o esperar durante seis meses; e com duzentos homens se entranhou por países desconhecidos no rumo de Noroeste, passando pelos territórios do Chaco e de Chiquitos, Oiola [Ayolas] penetrou no Peru, onde depois de ter feito boas provisões de prata, regressou para o porto da Candelária, mas não encontrando mais ali a sua esquadra se estabeleceu sobre o território dos paiaguás Serigué, que unidos com os mbaíás o surpreenderam e mataram com seus companheiros.

(GAY, 1863:43-44)

Irala quase teve o mesmo fim de Ayolas, ao ser surpreendido por cerca de cem índios Payaguá em uma ilha do rio Paraguai. A corte da Espanha ao ser informada da morte de Ayolas nomeou

²⁸ Isso significa que, como mostra John Monteiro (2001: 55-56), que as relações sociais entre índios e colonizadores não se reduzem à dizimação de sociedades indígenas, mas que há uma variedade de relações possíveis a partir do contato colonial.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca para assumir o cargo de governador da Província do Paraguai e para prosseguir com as descobertas iniciadas por Mendonça, bem como realizar expedições punitivas contra os Guaikuru (Gay, 1863: 47-49). Cabeza de Vaca chegou ao Paraguai no ano de 1541 e ouviu chefes indígenas reclamarem dos Guaikurus, dizendo que eram cristãos e vassallos da majestade, que a coroa deveria ampará-los e proteger as terras muito danificadas pelos Guaikuru. O governador decidiu que se poderia fazer a guerra justa aos Guaikurus, sabendo que estes se encontravam próximos ao povoado de Caguazu (Cabeza de Vaca, 1555:178)²⁹.

Os espanhóis, em suas guerras “justas”, aproveitaram a rivalidade pré-colombiana entre Guarani e Guaikuru, que devido ao seu comportamento bélico mantiveram um domínio territorial sobre o Chaco e posteriormente sobre parte da Capitania de Mato Grosso que estendeu até o século XVIII³⁰. Os Guaikuru não realizaram uma centralização de poder, sob a égide de uma liderança teocrática, como ocorreu com os Astecas, na Meso-América e os Incas na América do Sul, “megamáquinas predatórias, teocracias estatais que conservaram o princípio canibal como elemento constitutivo do poder, subsumindo a ancestralidade e a predação a uma única estrutura hierárquica” (FAUSTO, 2008:345). Na realidade, as relações entre os grupos Guaikuru eram extremamente volúveis e passíveis de reavaliação de acordo com o contexto, sobretudo entre Mbayá e Payaguá, Mocovi e Abipón.

O rio Paraguai era um limite que separava as populações chaquenhas parcialmente, dada o deslocamento dinâmico dos Guaikuru. O alto Paraguai era ocupado por povos cultivadores, provenientes das regiões amazônica e pampida. Esta situação de encontro interétnico resultou em incontáveis lutas, uma vez que a zona do rio Paraguai era ocupada pelos grupos Guarani

²⁹ A guerra justa no Brasil colonial se justificava pelas suas causas legítimas, a saber, a recusa à fé cristã ou o impedimento de sua propagação, a prática hostil contra vassallos e a quebra de pactos (Perrone-Moisés, 1992:116). Nas colônias espanholas, apesar do debate acerca da situação jurídica dos povos nativos ter sido mais elaborado na Espanha do que em Portugal, o conceito teve uma aplicação semelhante. De acordo com Nadia Farage, “a *guerra justa* era um conceito ao mesmo tempo teológico e jurídico, enraizado no direito de guerra medieval. Tratava-se de estabelecer as circunstâncias em que seria lícito aos cristãos fazerem a guerra, discussão que toma impulso na luta contra os mouros e que, no bojo da expansão ultramarina ibérica, suscitou intenso e controverso debate entre teólogos-juristas” (FARAGE, 1991:27, ênfase original).

³⁰ Na América do Sul o recurso da guerra justa foi usado para, além de combater índios inimigos, ampliar o número de escravos indígenas (Monteiro, 1992b: 106).

horticultores. O contato hostil entre os povos do Chaco e os Guarani – que assustavam os Guaikuru com a sua antropofagia ritual – chegou ao auge pouco antes da chegada do colonizador (Carvalho, 1992:m459-460), e com o início da colonização o prisma de relações sociais mantidos pelos Guaikuru é reatualizado de acordo com as novas situações sociais provocadas com o contato³¹.

Sinal das relações hostis entre os Guaikuru e os Guarani são os nomes atribuídos pelos segundos aos habitantes do Chaco: Guaikuru é de origem tupi (*Oatacurúti-uara*), segundo Carl von Martius (Colini, 1945b:253) e foi utilizado pelos brasileiros para designar os povos guerreiros e nômades que ocupavam o Leste do Rio Paraguai, em uma região que se estendia de “Santa Fé na Argentina, a Corumbá no Brasil, e dos Rios Paraná e Paraguai até os Andes” (METRAUX, 1963:214)³². Mbayá é um nome dado pelos Guarani (*Mbae-ayba*) e significa “coisas horríveis”, “veneno”, “crime” (Colini, 1945b:252).

Enfim, nas investidas espanholas contra os Guaikuru, índios Guarani eram recrutados como soldados, o que não implica em remuneração, nem elimina a possibilidade de cativo, mas também não deixa de ressaltar a intenção dos Guaranis em se aliar a um novo inimigo comum aos Guaikuru, embora alianças entre povos Guaikuru e Guarani tivessem eventualmente ocorrido (Monteiro, 1992a: 480)³³.

Na primeira expedição de reconhecimento de terras, entre 1521 e 1526, realizada por Aleixo Garcia, além de alguns espanhóis, o acompanharam cerca de 2 mil Guaranis. O mesmo

³¹ A relação dos Guaikuru com os Guarani estava antes baseada em disputas territoriais e na captura de inimigos para fins comerciais, do que fundamentada a partir de uma cosmologia comum, como acontecia com os Tupinambá e os Tupiniquim, cujas guerras de vingança resultavam em ciclos intermináveis de vendetas, que formavam uma projeção de temporalidade futura. Sobre a temporalidade tupi e as guerras indígenas, confira o clássico texto de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985).

³² Atualmente se diz entre os Kadiwéu que o nome Guaikuru é pejorativo e diz respeito às nádegas feridas dos índios, em decorrência do uso extensivo do cavalo como meio de locomoção, sem o uso de equipamento que protege esta parte do corpo: “traseiro cheio de sarnas e feridas”. A palavra Guaikuru continua sendo usada em Guarani. Agradeço a Giovani José da Silva pela informação.

³³ Para uma leitura a respeito da participação indígena em investidas contra outros povos no Brasil colonial, confira Monteiro (1995).

ocorreu com a campanha contra os Guaikuru, realizada por Cabeza de Vaca. Primeiramente, um grupo de cinquenta espanhóis acompanhou um clérigo na tentativa de dialogar com os Guaikurus. Então

[...] foram, dentro de oito dias voltaram, e disseram e deram fé que apontaram armas contra eles, dizendo que não queriam dar a obediência nem ser amigos dos espanhóis, nem dos índios guaranis, e que se fossem logo de suas terras, e assim, lhes atiraram muitas flechas, e voltaram eles feridos [...]

(CABEZA DE VACA, 1555:179)

O conflito entre espanhóis e Guarani de um lado³⁴, e Guaikuru do outro, encerrou-se vitoriosa para o conquistador, resultando em juras de fidelidade à Coroa espanhola³⁵. Os Guaikuru juraram lealdade à coroa, dizendo que haviam maltratado muitos outros grupos como os Imperúes, Agaces, Guatataes, Naperúes e Mayaes, além de muitos outros, mas nunca haviam sido vencidos e por isso obedeceriam à majestade.

A relação dos Guaikuru com os Guarani era permeada de tensão, situação que seria potencializada a partir do século XVII por conta das reduções jesuíticas, que representavam um alvo privilegiado para o ataque dos Guaikurus, para cativar Guaranis e os vender (ou trocar) com fazendeiros espanhóis – uma prática semelhante com a dos bandeirantes paulistas, ferozmente combatidos em território indígena. No entanto a relação dos Guaikurus também era perpassada pela sua estrutura assimétrica, que assimilava o Outro como aliado ou inimigo de forma bastante maleável, dependendo de interesses mais imediatos, cujo desdobramento estrutural é a relação

³⁴ Sobre a complexidade do processo de conquista dos Guarani, que incluía a escravidão, mas também a articulação de alianças através do casamento, veja Monteiro (1992a: 475-498). As alianças entre Guarani e espanhóis, tinham, segundo Monteiro (1992a: 482), quatro objetivos: a mobilização de guerreiros para a conquista de índios resistentes (incluindo os chaquenhos), a apropriação de excedentes agrícolas para a população espanhola, o estabelecimento de núcleos de povoamento (através das mulheres Guarani) e a exploração do trabalho indígena.

³⁵ Aparentemente, os juramentos de lealdade à Coroa não duraram muito, pois os dois séculos seguintes foram marcados por batalhas entre espanhóis e Guaikurus. Entretanto, é preciso considerar que os acordos realizados pelos Guaikurus tinham características distintas dos acordos firmados pelos europeus, e qualificavam-se de forma mais circunstancial (sem acordar com os trâmites jurídico-burocráticos avaliados em uma mudança de desfavorável de posicionamento político), e não inexorável, como era esperado pelos espanhóis, que logo os acusavam de traição.

afim-consanguíneo, que dada as suas características concêntricas e dinâmicas também é assimétrica (Viveiros de Castro, 2002: 136).

Ulrich Schmidel diz sobre os Maieaieß [Mbayá] que “este é um povo muito numeroso. Seus súditos precisam caçar e pescar para eles, e fazer o que lhes é ordenado – da mesma maneira como neste país [Baviera] os camponeses são sujeitos aos nobres“ (SCHMIDEL, 1567: 110). Segundo Schmidel, além dos Zehennte (Chané), os Thohannes (Toyana [Santos-Granero, 2009: 38) também eram submetidos pelos Mbayá.

A introdução do cavalo; roubado dos espanhóis da missão jesuítica de Ypané em uma noite em 1672 e tornando os Guaikuru os primeiros índios do continente a tê-los, segundo os relatos de Félix de Azara (1904:125); se ajustou a uma estrutura aparentemente pronta para a sua recepção, aprimorando as técnicas de guerra e desenvolvendo não só a dominação sobre outros grupos no Chaco, como também a estratificação social interna³⁶. O cavalo se tornou assim tanto um meio de transporte quanto uma arma de guerra que proporcionava o tempo para a concentração em façanhas políticas e os meios para realizá-las (Baldus, 1945:20-21), tornando-os conhecidos como “índios cavaleiros”³⁷. Dessa maneira, aumentou exponencialmente a diversidade de povos cativados pelos Guaikurus, inclusive portugueses, espanhóis e escravos negros.

Nos campos abertos, um ataque de cavalaria Guaykuru era o desastre mais temido pelos bandeirantes. Montando sem sela, agarrando-se à crina do animal, o corpo inclinado para o lado a fim de não constituir alvo fácil, os índios cavaleiros avançam, em formação cerrada, munidos de boleadora e lança. Por isso mesmo, tribos indígenas agricultoras, mais indefesas, passaram a aceitar a proteção de grupos equestres, cuja grande mobilidade lhes permitia, além disso, intermediar o escambo de produtos entre os europeus e os indígenas, e entre culturas indígenas diferentes.

(CARVALHO, 1992: 467)

³⁶ Durante a batalha de Cabeza de Vaca contra os Guaikuru, os índios demonstraram nunca terem vistos cavalos e expressaram medo deles (Cabeza de Vaca, 1555:198-199).

³⁷ O uso do cavalo parece não ter sido comum a todos os grupos chaquenhos, mas certamente o foi dentre os grupos Guaikuru, exceto os canoieiros Payaguá.

A técnica de guerra dos Mbayá, observada por Jean Baptiste Debret³⁸, na primeira metade do século XIX, consistia em reunir uma grande tropa de cavalos, sem cavaleiro, e os índios se misturam aos últimos, montando no cavalo e deitando de lado, ficando parcialmente suspensos para usar livremente a lança ou a faca (Debret, 1845:47)³⁹. Alguns cativos eram então vendidos aos fazendeiros espanhóis (os *estancieros*), sobretudo os Guarani e em menor número os Chamacoco, suas vítimas favoritas. A grande maioria dos cativos permanecia nas aldeias, na condição de servos, integrando o *corpus* social Mbayá, sobretudo Guaná, Chamacoco, Bororo, Caiapó, Chiquito, Cayuabá, Guaxis, Guayanazes, Guatós e Coroas, além dos Toba, também de língua Guaikuru⁴⁰. Segundo Azara, o Mbayá mais pobre tinha três ou quatro escravos. Sobre a relação entre os Mbayá e seus servos, afirma que “é certo que os Mbayá gostam muito de todos os seus escravos, jamais lhes ordenam de modo imperioso, nunca lhes repreendem, nem os castigam, nem os vendem, ainda que se tratasse de prisioneiros de guerra.” (AZARA, 1809, II:59).

³⁸ Esta técnica está representada na figura 12. Há sérias dúvidas quanto à veracidade do contato visual de Debret (Hartmann, 1975).

³⁹ A mesma técnica foi apresentada por Rodrigues do Prato, mas com o auxílio de uma corda (1975: 31).

⁴⁰ Os Guaná, também chamados de Chané, eram um povo de língua Arawak, dos quais os Terena, os Kinikinau e os Laiana de Mato Grosso do Sul são os remanescentes. Eram sobretudo agricultores e mantinham uma estratificação social assimétrica semelhante à dos Mbayá. Os Chamacoco são de língua Zamuco e há entre os Kadiwéu inúmeros descendentes de cativos dessa etnia. Os Chamacoco vivem, além disso, em diversas aldeias no Paraguai. Os Bororo, de família linguística homônima, hoje se localizam no estado de Mato Grosso, mas seu território tradicional atingia o rio Miranda, área de domínio Mbayá. O histórico do contato dos Bororo com os brancos é repleto de violência e os Bororo Ocidentais, denominados também de Coroados, foram “pacificados” na segunda metade do século XIX. Após a Guerra do Paraguai (1864-1870) o projeto catequético foi abandonado no sul do (então) Mato Grosso e em 1902 se fundou, com o intuito de pacificar os índios, a Colônia do Sagrado Coração, em atividade até os dias atuais. Os Kayapó, de família linguística Jê, atualmente localizam-se nos estados de Mato Grosso e Pará, mas seu histórico de contato com o branco revela diversos ciclos de ocupação e abandono territorial, durante o qual provavelmente foram combatidos pelos Mbayá. Os Chiquitos (ou Chiquitanos, de família linguística Chiquito), ocupavam tradicionalmente um território entre o Brasil e a Bolívia, sobretudo nas zonas de transição entre o Chaco Boreal e a Amazônia. Os Guayanazes (Guaianá) não constituíam propriamente um grupo, mas essa era a denominação dada pelos colonos a diversas populações indígenas que ocupavam territórios que hoje se localizam nos estados do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. Os Guatós, de família linguística homônima, ocupavam a região pantaneira do sul da Província de Mato Grosso, às margens do Rio Paraguai e hoje se localizam nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. São hoje os últimos canoeiros do Pantanal.

A relação com os cativos causou espanto nos cronistas: “que contraste com o trato que os europeus dão aos africanos!”, exclamou Azara (1809: 60). Esta escravidão doce, nas suas palavras (1809, II: 53), intrigou a todos os viajantes e cronistas que passaram pelos Mbayá, e viram neste tipo de relação social uma servidão voluntária, em que ambas as partes eram beneficiadas. O regime de cativo entre os Mbayá apresentava formas distintas do tratamento ao qual índios e africanos eram submetidos nas mãos dos europeus, e também distinguia-se do cativo dos Tupinambá e Tupiniquim quinhentistas e seiscentistas⁴¹. Os cativos dos Mbayá eram completamente integrados ao grupo: aprendiam o idioma, casavam, tinham filhos, combatiam como livres nas guerras e tinham o direito de intervir nas assembleias que tratavam das guerras (Colini, 1945b: 261, 281). Hércules Florence encontrou durante a sua viagem, que durou de 1825 a 1829 uma índia Chamacoco serva dos Guaikuru em Albuquerque pintada à maneira dos seus senhores (Florence, 1875:90)⁴².

A distinção entre senhores e servos integrava-se à estratificação social dos Guaikuru, assimétrica e que conferia status. Apesar da rigidez da estrutura de assimetria social, havia uma possibilidade de ascensão social dos cativos, embora o status de servo fosse vitalício. Pechincha (1994:63-65) aponta que, embora a hierarquia (em suas palavras), de um modelo não dumontiano, se fundisse em uma oposição polar senhores-servos, e a categoria de guerreiro fosse relacionada aos dois polos, a mudança social era possível através de mérito pessoal, baseada em sucesso militar e capacidade de liderança. Dessa maneira, cativos que participavam das guerras poderiam ter outros cativos, mas isso não implicava na dispensa ritual aos seus próprios senhores.

Apesar do cativo sistemático de índios de outros grupos indígenas e até mesmo de europeus, com os Guaná, os Mbayás mantinham outro tipo de relação social⁴³, que se baseava numa aparente troca e não na guerra, e no conseqüente cativo e assassinato de pessoas (apesar de

⁴¹ Para uma análise do cativo Tupinambá e Tupiniquim veja o clássico estudo de Florestan Fernandes (1952), para uma reavaliação do significado da vingança Tupi, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985).

⁴² Confira a figura 17.

⁴³ Esta relação será analisada mais cuidadosamente no capítulo 6, neste ficarão registradas as interpretações correntes, que são passíveis de serem examinadas mais profundamente.

ter havido cativos Guaná entre os Guaikuru)⁴⁴. Os Guanás forneciam alimentos provenientes de suas roças aos Guaikuru, e estes os abasteciam com objetos europeus que obtinham em suas incursões guerreiras. Esta relação foi classificada por estudiosos como Baldus (1945) e Colini (1984) como simbiótica⁴⁵, em que os Guaikuru e os Guaná formavam uma unidade produtiva, da qual ambas dependiam para a sua sobrevivência física – os Guaikuru devido à alimentação e os Guaná não eram destruídos por estes⁴⁶.

Para Roberto Cardoso de Oliveira, esta relação simbiótica “era muito mais de aliança do que de pura e simples submissão dos Guaná” (1976:33), opinião corroborada por Siqueira Jr. (1993:131) e Pechinha (1994: 38), para os quais esta simbiose foi atualizada e é perceptível nas relações entre os Kadiwéu e os Terena que moram na Reserva Indígena, que são um subgrupo Guaná, de língua Arawak, como os Kinikinau⁴⁷. Esta relação foi categorizada como uma relação de vassalagem, nos moldes europeus, já no século XVI, no relato de Ulrich Schmidel. Félix de Azara (1809, II: 54) afirma que os cativos Guaná cultivavam as terras dos Guaikuru, os obedeciam e não eram remunerados por isso.

⁴⁴ Segundo Florence (1875:90), os índios Guatós, apesar de pouco numerosos, impunham respeito aos Guaikuru, pelo seu valor e sua hombridade.

⁴⁵ Segundo Boggiani, os Guaná tinham “uma boa relação com os Mbayá ou Guaikuru, mas é evidente que eles falavam um idioma diferente” (BOGGIANI, 1899: 12).

⁴⁶ A simbiose é um conceito da Biologia, caracterizado pela interação intencional de agentes de espécies diferentes, cuja separação causaria morte a ambas as partes. A relação simbiótica é vantajosa para pelo menos um elemento, e nela ocorre a especialização funcional das partes, diferenciando esta relação do comensalismo, em que ambas as partes se alimentam de forma conjunta, e do mutualismo facultativo, em que ambas as espécies podem viver separadamente.

⁴⁷ Os Guanás, quando eram cativos dos Mbayá eram os responsáveis pelas roças (Almeida Serra, 1850:354), e atualmente os Terena são considerados excelentes agricultores, o que torna o casamento com mulheres desta etnia extremamente interessante aos Kadiwéu.

Entretanto, havia além da aparente exploração, alianças através de trocas matrimoniais, realizadas entre capitães Mbayá e mulheres chefes Guaná (chamadas pelos cronistas de “cacicas” ou “capitãs”)⁴⁸.

Alguns caciques ou capitães Eyiguayeguis se casaram a seu modo com cacicas ou capitãs Guanás. Os vassallos destas, mortas estas, permanecem em perpétuo feudo dos descendentes dos maridos de suas senhoras. Assim se conservaram até este tempo, como se dirá em seu lugar. [...] A mulher [do cacique Caminingo] tem muitos vassallos Echoaladis, que é uma parcialidade muito numerosa dos Guanás e todos são vassallos de seu marido.

(SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 267)

De acordo com Ricardo Franco de Almeida Serra (1845: 206), os Guanás sustentavam os Guaikurus com pesca, colheitas e panos, tirados anualmente com violência (Almeida Serra, 1845: 208). Os filhos dos Guanás que haviam passado a morar entre os Guaikuru (e eram tratados com inferioridade), eram considerados Guaikuru (Almeida Serra, 1845: 209). Os casamentos entre homens Guaikuru e mulheres Guaná ignoravam a uxorilocalidade, pois as mulheres mudavam-se para a aldeia do marido (Almeida Serra, 1850: 355).

Para Cardoso de Oliveira, “a técnica Guaikurú de contrair matrimônio com cacicas Guaná não teve outra finalidade do que facilitar o domínio de um grupo sobre outro, e legalizar assim a hegemonia Guaikurú” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 36). Ele afirma que ao contrário de outros povos, os Guaná não tiveram nem a totalidade de seus objetos, nem os seus direitos subsumidos, pois aos Guaikuru, seria mais interessante manter um relacionamento baseado no parentesco e na troca, do que a guerra, em que o objetivo maior era o saque e o sequestro de crianças e mulheres. Dessa maneira, os Guaikuru mantinham uma fonte a alimentos que eles não produziam, além de preservar seus principais aliados na conservação de sua hegemonia política na bacia do Paraguai.

⁴⁸ Um vez que cacica seria o feminino de cacique, chefe de uma instituição política chamada de cacicado e que não existia nem existe nas Terras Baixas, o termo cacica será apenas usado em citação direta, do contrário será substituído por chefe.

O casamento entre nobres de ambas as etnias e a vassalagem dos servos Guaná em serviço ao marido da senhora, demonstram que, inicialmente, Guaikuru e Guaná mantinham uma estrutura política em comum, em que o parentesco e a chefia eram formas de assimetria social e política, o que possibilitava uma comunicação entre os agentes, e um padrão comportamental em relação a povos diferentes. A relação entre os Guaikuru e os Guaná se complexifica quando outros pontos são considerados: os Guaná eram menos propensos à guerra, mas eram numericamente superiores aos Guaikuru. Uma relação de troca com outros povos, não apenas com os Guaná, teria vantagens, o que não justifica calcar a troca entre eles a partir de interesses materiais.

Apesar dos Guaikuru terem dominado um imenso território no Chaco, e demonstraram discursiva e pragmaticamente a sua condição de donos do território, nunca houve uma unificação política que permitisse pensar em um “imperialismo” Guaikuru, nem uma tentativa de consolidação de poder, por meio de alianças estratégicas ou agressões seletivas, quando se considera que a relação entre Kadiwéu e Terena segue atualmente um padrão semelhante. Uma simbiose, como considerado por todos os autores, apenas demonstra superficialmente os resultados práticos dessa relação, mas não abrange de forma diacrônica a intencionalidade dessa formação. A relação entre Guaná e Guaikuru, Terena e Kadiwéu, precisa ser inserida em um esquema mais abrangente, que diz respeito ao estabelecimento de relações baseadas em estruturas pré-elaboradas, as quais significam os eventos e mais especificamente, que dizem respeito ao *modus operandi* da incorporação do Outro. A intencionalidade seletiva em relações diversificadas com povos indígenas distintos revela informações interessantes, que mostra que guerra e troca são facetas de um mesmo movimento, mas não de manutenção de supremacia bélica⁴⁹.

Os Guaikuru, ao contrário de outros grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, apresentavam relações de poder baseadas na violência (virtual ou real) e um chefia com distinções baseadas nas relações de assimetria social (embora o poder do chefe fosse extremamente limitado, não coercitivo, sem acúmulo de riqueza ou mulheres – de forma geral). A relação de “dominação” que mantinham com outros povos e com os cativos, só pode ser

⁴⁹ Tema este também discutido com mais cuidado na segunda parte.

compreendida, quando inserida em um esquema cultural mais abrangente, em que a estrutura assimétrica é um fenômeno transcendental, em que todos os seres estão inseridos, e a partir do qual as relações sociais são constituídas, o que pode ser percebido em uma posterior análise diacrônica⁵⁰.

Após a descrição das relações entre os povos indígenas do Chaco, ver-se-á agora as relações dos povos Guaikuru com os europeus, sobretudo com os missionários.

⁵⁰ Exatamente isto é o tema da segunda parte da dissertação.

2. A Companhia de Jesus

“A vaidade dos outros só repugna ao nosso gosto quando repugna à nossa vaidade”.

Friedrich Nietzsche. *Além do Bem e do Mal*, § 176.

O início das práticas missionárias entre os povos ameríndios gerou uma modificação extraordinária no contexto social, que fomentava uma série de práticas sociais, ao mesmo tempo em que revelava a possibilidade da transformação significativa. Mais do que isso, a relação dos índios e dos missionários precisar ser compreendida através da apreensão de significantes oriundos deste contexto, que assim se revela mais do que apenas histórico. Se se pensar que o contexto fornece significantes aos quais as pessoas podem atribuir significados, ele pode ser compreendido como um contexto simbólico, onde a associação dos significantes e dos significados não é imediata, pois os significados não emanam dos significantes, à maneira da atribuição significativa da linguagem, o que implica em significantes em trânsito. A filosofia da linguagem pode fornecer elementos importantes para a compreensão da relação entre agentes sociais em um contexto simbólico.

Nas suas *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein reavaliou uma série de argumentos de seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, sobretudo a respeito da filosofia da linguagem e dos problemas da filosofia propriamente ditos. Ao debater com Santo Agostinho sobre a constituição da linguagem e a função das palavras, Wittgenstein critica a concepção de linguagem, segundo a qual “compreender” se reduz a “explicar”, o que postula atos e processos mentais que deveriam explicar a passagem da linguagem à realidade. Rotular os objetos, de acordo com a crítica, não é o fundamento da aprendizagem da linguagem, pois não se considera a ambiguidade dos signos linguísticos, nem as múltiplas interpretações possíveis. Ao invés disso, Wittgenstein propõe uma concepção que abarca a pluralidade interpretativa, na medida em que considera a ação individual na formação sintática, e a disposição dos mesmos para configurar novos significados aos signos. Assim, os “jogos de linguagem” são processos de usos de

palavras, processos de denominação e repetição, o conjunto da linguagem e as atividades com as quais está interligada¹. Assim, a comunicação contém em si a possibilidade de existência dos jogos de linguagem, cabendo ao sujeito seu uso, e ao interlocutor a sua compreensão. Os jogos de linguagem são a forma através da qual a linguagem é concebida, pois é o conceito totalizante de comunicabilidade entre os sujeitos: a metalinguagem é um jogo em si. Os jogos são assim potencialmente infinitos e constantemente renovados, o que mostra que o significado dos jogos não está no seu uso em si (tal como o significado das palavras não é imanente ao seu próprio significado), mas em um compartilhamento coletivo a respeito daquele jogo². A palavra, tal qual o jogo, tem significado no contexto da proposição.

As regras dos jogos de linguagem, como as regras de jogos lúdicos ou esportivos, constituem as formas, através das quais a mobilidade de ação do sujeito é possível, muito embora, burlar as regras seja em si, uma parte do jogo, uma vez que a própria existência das regras é a condição de possibilidade de serem burladas ou ignoradas, de forma que as regras ocorrem na interação social e de forma prática.

A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo das regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras na *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para isso indícios no comportamento dos jogadores. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem.

(WITTGENSTEIN, 1953:34, ênfase original)

¹ Em alemão: *Sprachspiel*. O substantivo *Spiel* significa “jogo”, “brincadeira”, “interpretação” (cênica), o que dá à prática do jogo de palavras um caráter simultaneamente lúdico e performático, mas de acordo com regras fixas e determinantes.

² Wittgenstein revela que “acredita-se que o aprendizado da linguagem consiste no fato de que se dá nomes aos objetos: homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números, etc. Como foi dito, - denominar é algo análogo a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode-se chamar isso de preparação para o uso de uma palavra. Mas *sobre que se dá a preparação?*” (WITTGENSTEIN, 1953:20, ênfase original).

Wittgenstein reforça o caráter prático da aprendizagem dos jogos, e demonstra que as regras dos jogos são mentalizadas a partir de uma “observação participante” (com o perdão do trocadilho), e que as regras formam um esquema mental através do qual os jogos existem, e que, portanto, as regras e os jogos conduzidos por estas são constituídos por uma relação dialética: os jogos apenas ocorrem na medida em que as regras existem, e vice-versa, e ao passo em que interagem, ocorre na prática, o jogo³. Os sujeitos aprendem as regras dos jogos quando participam deles, e as ações dos jogadores são distinguidos, não somente por sua linguagem, mas por um processo mais abrangente de comunicação. Em outras palavras, a comunicação, as suas condições de existências e as formas através das quais elas ocorrem, são formas práticas que se desenvolvem nas ações dos sujeitos na medida em que estes interagem.

Ora, e o que cria as condições de existência das regras, já que estas motivam os jogos? Aquilo que cria as regras dos jogos são as convenções sociais, acerca de um determinado comportamento (esperado, permitido, proibido). As convenções sociais, não são no sentido hobbesiano, contratos acordados entre os cidadãos para solapar o estado de guerra total, mas acordos compartilhados ao menos por uma parcela da tessitura social, sabidamente, aquela com poder de instituir (ou tentar fazê-lo) certos padrões de moralidade, civilidade, religião, ou outra coisa qualquer. Estes símbolos compartilhados apenas existem, como as palavras na teoria da linguagem de Wittgenstein (pois são signos linguísticos), de forma diacrítica (como ensinado por

³ É de suma importância esclarecer o conceito de dialética neste trabalho, uma vez que na antropologia a dialética é pensada como uma simples relação entre dois fenômenos ou fatos sociais. A dialética, tal como desenvolvida pela filosofia grega (sobretudo por Heráclito e Aristóteles) é uma forma de apreensão de significados imanentes à natureza mesma das coisas, através da relação de contrapartida de suas ideias. Isso significa que contra determinado fenômeno deve ser colocada a sua contrapartida e que esta relação é dialógica e infinita, e através da contraposição de ideias o conhecimento é construído. Por isso, a dialética como pensada neste trabalho não remete ao idealismo de Hegel ou à dialética do trabalho de Marx. Para Heráclito, não há natureza imutável nas coisas, exceto a sua permanente transformação, que é resultado primeiro do método dialético. Assim sendo, a relação metonímica dos significados da invenção e da convenção é dialética: a invenção de significados para os significantes oriundos do contexto contrapõe-se à convenção, gerando novos significantes e significados, que se tornam convenções, passíveis de novas interpretações, e assim infinitamente. O método dialético, portanto, é pensado como a forma como a cultura e os significados são constituídos e como a atribuição de significados aos significantes gera novos significantes, eternamente. Apesar da transformação, para Heráclito, ser resultado da dialética que apreende os significados imanentes à essência das coisas, o que é exposto aqui é que o que é imutável é a propensão à transformação, e a dialética é a sua expressão. Assim há também a diferença em relação ao método dialético de Roy Wagner, para quem a relação entre os termos cria a obviação (1975), que fundamenta a sua antropologia reversa, a experiência e os modos de descrição (Dulley, 2011: 1080-1082).

Peirce), na medida em que o significante tem significado na presença de outro significante, existindo em uma relação de mediação (entre os significantes com os significados).

Bem, o contexto fornece, destarte, os significantes aos quais os sujeitos em interação atribuem seus significados, e as relações sociais – mais precisamente, as relações de poder inerentes às relações sociais – formam as regras do jogo simbólico, no interior do qual as ações individuais são possíveis. Mais do que isso, o contexto simbólico forma as condições lógicas de possibilidade das ações individuais, uma vez que uma determinada ação social só é possível de ser realizada – e de ser logicamente compreendida – em um contexto social adequado para a sua realização. Os significantes resultantes da interação das pessoas, inseridas em um contexto social podem receber significados de acordo com as experiências individuais, e estas interações entre os significantes e os significados torna possível a transformação dos contextos e das regras – isso será denominado de *significantes em trânsito*⁴.

Um bom exemplo de como significados movidos pela experiência prévia são atribuídos aos novos significantes oriundos do contexto simbólico – os significantes em trânsito – são os desenhos corporais Payaguá retratando uniformes militares, observados por Azara (1809, II: 69): o significado dos desenhos era anterior à chegada dos uniformes militares, que surgiram no contexto da interação entre os agentes, mas eles foram retirados de suas regras simbólicas e inseridas no sistema simbólico Payaguá, em que a estes significantes foram atribuídos significados nativos.

A instauração de um novo contexto simbólico onde sujeitos – índios e missionários – atribuem significados aos significantes oriundos deste contexto no interior das regras do jogo simbólico, os quais podem, eventualmente, ser compartilhados por diversos agentes é,

⁴ A conceituação da atribuição de significados a significantes como fundamento da experiência é influência de Walter Benjamin, que refletiu profundamente sobre as condições de possibilidade da experiência. Embora Benjamin não tenha escrito que a relação semiótica é um dos fundamentos e resultados da experiência, ele afirma que a experiência (Erfahrung, diferente de Erlebnis, que significa “vivência”, a experiência individual) deve ser constituída com o passado e que a experiência deve ser comum ao narrador e ao ouvinte. A característica mais marcante da experiência é a *abertura* (Gagnebin, 1994: 8-19), “pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1929: 37).

precisamente a forma através da qual a transformação da cosmologia ocorre. A cosmologia é uma maneira peculiar de compreender significantes e atribuir significados a partir de experiências anteriores, e a mudança dos significantes resultante da formação de um novo contexto simbólica acarreta na atribuição de significados a novos significantes. A interação entre índios e missionários ocorre, portanto, através dos embates atrelados a este contexto.

Assim sendo, neste e nos dois capítulos subsequentes tenta-se mostrar a historicidade da religião cristã, com o intuito de fornecer ideias acerca do processo de construção da religião, uma vez que o cristianismo é uma construção histórica, política e social. A noção de que o cristianismo é fruto de relações de poder, de interesses políticos e de decisões arbitrárias não é recente⁵, entretanto ultimamente, além dos historiadores, antropólogos vêm demonstrando o caráter construtivista da religião⁶, inclusive do cristianismo⁷. Pensar no cristianismo como um processo, não como um produto, auxilia a entender as práticas missionárias (e as suas consequências, como, por exemplo, quais fundamentos ameríndios eram mais combatidos), as formas através das quais os missionários tentavam estabelecer contato com os índios – através do idioma da religião, e, por fim, quais eram os significantes mobilizados pelos agentes em interação social.

⁵ O exemplo clássico que demonstra o caráter processual do cristianismo é, sem dúvida, representado pela obra de Friedrich Nietzsche, sobretudo n' *O Anticristo* (1895).

⁶ Clifford Geertz (1968) mostrou nos anos 60 as profundas diferenças que o Islã pode apresentar.

⁷ Apesar de não demonstrar o caráter de construção histórica do cristianismo, o grande mérito das coletâneas de Wright (1999; 2004) é revelar as constituições locais do cristianismo. O trabalho de Birgit Meyer (1999) parece, neste sentido, muito interessante, porque ela consegue demonstrar como se construíram as categorias religiosas consideradas fundamentais para a ação missionária, ao mesmo tempo em que ela avalia as compreensões nativas da mensagem cristã. Mais recentemente a coletânea de Fenella Cannell (2007) tenta evidenciar estes dois aspectos do cristianismo: a sua construção histórica e a sua elaboração cultural. Agradeço a Ronaldo de Almeida por esta indicação.

2.1 Os Jesuítas

A Companhia de Jesus (*Societas Iesu*) foi fundada como congregação religiosa em 1534 por Inácio de Loyola e foi reconhecida pela bula papal de 1540. O nascimento da Companhia de Jesus ocorreu no contexto da Contrarreforma religiosa na Europa, agitada por políticas anticlericais e guerras religiosas. Em 1517 Martin Luther havia iniciado a Reforma Protestante na Alemanha, ao pregar as suas 95 teses na igreja do castelo de Wittenberg, nas quais criticava veemente as ações clericais católicas, como a avareza e o paganismo no seio do catolicismo, e também cobrava uma explicação teológica sobre o significado das indulgências. A reforma protestante de Luther se resumiria a cinco princípios fundamentais: *Sola fide* (somente a fé), *sola scriptura* (somente as Escrituras), *solus Christus* (somente Cristo), *sola gratia* (somente a graça), *solus Deo gloria* (glória somente a Deus).

Apesar dos questionamentos teológicos que embasaram a proposta de uma modificação do cristianismo, eles puderam florescer em um momento histórico-social delicado e efervescente, marcado por conflitos políticos entre a Igreja Católica e o Estado, sobretudo a respeito dos poderes divinos monopolizados pelos papas; a usura, que incomodava progressivamente os lucros da florescente burguesia capitalista; além de inúmeras revoltas camponesas⁸. Apesar de iniciada por Luther na Alemanha, a reforma protestante estendeu-se à Suíça, à França, aos Países Baixos, ao Reino Unido, à Escandinávia, aos Países Bálticos e à Hungria, assumindo ali formas diferentes.

Assim eventos fundamentais como a conquista das Américas (que após algumas décadas passou a alimentar o imaginário europeu, fomentado por descrições de animais exóticos e de

⁸ É preciso ressaltar que o protestantismo não gerou o capitalismo, nem é a sua justificativa histórica, mas há uma conexão de sentidos entre estes dois processos históricos, que se situa no nível psicológico dos sujeitos que participam do contexto. Há um direcionamento dos sujeitos a partir de duas ideias protestantes: vocação (secular, não apenas religiosa, embora haja uma ação no mundo movida por motivações religiosas) e a predestinação (no caso calvinista, quando a salvação ocorre devido às atitudes terrenas, que podem ser medidas pelo sucesso econômico, embora na perspectiva calvinista, a salvação seja um fenômeno *a priori* às ações humanas, o que ocorre por conta da onisciência divina). A união psicológica destes elementos cria um sujeito economicamente ativo, e a ponte entre estes dois processos. Para mais sobre o avanço pragmático entre ideias religiosas e atividades mundanas, consulte o clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1920) de Max Weber.

povos selvagens com costumes diferentes, culminando no debate acerca da humanidade dos índios – mesmo não tendo causado impacto considerável na filosofia europeia [Lévi-Strauss, 1991: 190]), a efervescência política regional e a política reformadora em inúmeros países geraram a contrarreforma católica⁹.

A fundação da Companhia de Jesus inseriu-se dessa maneira em um movimento mais amplo da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. Em 1544 o papa Paulo III convocou o Concílio de Trento, um concílio geral da Igreja Católica, que foi finalizado em 1563. No plano pragmático, o concílio retomou o Tribunal do Santo Ofício (a instituição conhecida por Inquisição que visava a supressão da heresia, mas que não foi instaurada no Brasil), a criação do *Index Librorum Prohibitorum*, uma relação de livros proibidos, a reafirmação dos poderes papais, a manutenção do celibato e a supressão das indulgências, bem como a criação da catequese. No plano teológico, traçou-se uma linha entre a doutrina ortodoxa e a heresia – que será o embasamento teológico (e teleológico) da catequese no novo mundo – e o debate a respeito da essência do pecado original e as maneiras pelas quais os homens poderiam libertar-se dele.

A sistematização dogmática e disciplinar resultante do concílio respondeu às necessidades do confronto-choque com as igrejas e as tendências da Reforma, elaborando um universo doutrinal que forneceu o instrumento para definir a identidade do catolicismo moderno; mas, sobretudo, redesenhou o perfil social do eclesiástico como membro de um corpo que se distinguia dos outros pela hábito e pela severidade obrigatória dos costumes, dando-lhe condição de opor-se, desse modo, aos poderes estatais. A ele foi entregue a função de garantir o consenso com sua presença capilar e cotidiana na vida do povo cristão: um povo composto, finalmente por “fiéis”, isto é, laicos ligados pela identidade de fé e pela obediência ao governo eclesiástico.

(AGNOLIN, 2006: 465)

⁹ Para uma leitura sobre os motivos escatológicos da edenização do Novo Mundo, e até que ponto a imagem do Éden estava difundida no imaginário europeu à época da Colonização, consulte *Visão do Paraíso* (1959) de Sérgio Buarque de Holanda, e a respeito da noção de diabo presente nos cronistas sobre a América, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986) de Laura de Mello e Souza. A respeito da alteridade no contato cultural entre índios e europeus, e a conquista da América como uma conquista de símbolos, veja *A Conquista da América* (1988) de Tzvetan Todorov, para citar apenas três clássicos que demonstram bem o imaginário europeu durante o século XVI.

A Companhia de Jesus nasceu, por conseguinte, de um movimento do catolicismo preocupado em criar nos seus fieis uma relação de identidade com a sua religião, mais próximos da Igreja e simultaneamente respeitosos. A questão da Conquista da América criou um potencial rebanho para a Igreja, onde as novas práticas da catequese serão exercidas.

Em 1534 o espanhol Inácio de Loyola fund[ou], junto com seis companheiros, o primeiro núcleo da Companhia de Jesus, que pretende[u] constituir-se como um instrumento de luta a serviço do papa contra os heréticos e os infiéis. Os jesuítas tornar-se-ão os protagonistas da Contra-Reforma católica. Sua elevada preparação cultural, formação segundo um modelo único, dedicação e espírito missionário nos níveis altos da sociedade e, sobretudo, sua plena e total disponibilidade às ordens do papa foram as características que lhe asseguraram o sucesso.

(AGNOLIN, 2006: 460)

Dessa maneira, a formação dos padres jesuítas ocorria essencialmente visando à catequese, o que lhes conferia características distintas dos padres de outras ordens religiosas, como a subordinação total aos superiores, o ideal missionário, a rígida obediência ao voto de pobreza e a disciplina severa na administração das missões. O ideal dos missionários parece ideal para os Impérios.

2.2 Os Jesuítas no Paraguai

De acordo com Serafim Leite (1965: X-16), a chegada da Companhia de Jesus no Brasil está vinculada à fundação do Governo-Geral do Estado do Brasil, em 1549, por Tomé de Souza, seu primeiro governador-geral, que trouxe consigo o padre português Manuel da Nóbrega, no posto de chefe da primeira missão jesuítica à América, juntamente com mais cinco companheiros. P^e Nóbrega instituiu a Missão do Brasil, edificou a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda e fundou a cidade de São Salvador da Baía de Todos os Santos (1549), a povoação de São Paulo de Piratininga, juntamente com o P^e José de Anchieta (1554) e a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (1565).

P.^o Nóbrega iniciou rapidamente seus trabalhos missionários, estabelecendo o Colégio e pedindo livros para a instrução religiosa, inserindo padres da Companhia nas aldeias próximas à cidade de Salvador e impedindo o cativo de índios. A primeira tentativa de fundar uma missão no Paraguai também foi do P.^o Nóbrega, após a fundação de São Paulo. Inácio de Loyola escreveu em 1556 ao P.^o Pedro de Ribadeneira que “O P.^o Nóbrega estava determinado a ir ele mesmo ao Paraguai e poderá ser que aceite aí um colégio ou casa, para poder enviar por todos os arredores gente que pregue e baptize e ajude aquela gentildade a salvar-se; e também os cristão da cidade, que creio é bem preciso” (SERAFIM LEITE, 1965: 16). P.^o Nóbrega já havia sido nomeado por Inácio de Loyola provincial da Companhia de Jesus não apenas na “Índia do Brasil”, mas também “noutras regiões mais além” em 1553, visando a catequese dos índios do Paraguai (Serafim Leite, 1965: 17). No entanto, P.^o Nóbrega foi nomeado pelo P.^o Luis da Grã para iniciar a construção do Colégio de Salvador, frustrando suas intenções em realizar uma missão no Paraguai¹⁰.

A missão do Paraguai foi fundada em 1586 pelos padres Leonardo Armínio, Manuel Ortega, João Saloni e Tomás Filds (Serafim Leite, 1965: 106) e em 1602 se uniram a este último mais sete padres, três deles espanhóis, os outros italianos (Gay, 1863: 171). Em 1607 a província jesuítica do Paraguai foi separada da província do Peru pelo Padre Juan Romero, que chegara ao Paraguai em 1593 como superior da Missão (Gadelha, 1980:192). Rapidamente iniciaram as ações missionárias, buscando reduzir os índios formando os povos de Santo Inácio-Guaçu, Guairá e Nossa Senhora do Loreto, dando início a formação de Reduções Jesuíticas que formariam que foi denominado pela literatura a respeito da atuação da Companhia de Jesus na América como “República Jesuítica do Paraguai”. Dessa maneira, na primeira metade do século XVII, os jesuítas formaram onze reduções na região do Guairá, aproveitando-se, sobretudo dos índios Guarani que fugiam dos *encomenderos*, caçadores de escravos indígenas espanhóis, e que nas reduções viam um local seguro¹¹. O padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, enviado ao

¹⁰É preciso lembrar que neste período, na segunda metade do século XVI, a Região do Prata já havia sido conquistada, e a coroa espanhola buscava dominar a região do Chaco, recorrendo inclusive às incursões punitivas contra os índios Guaikuru.

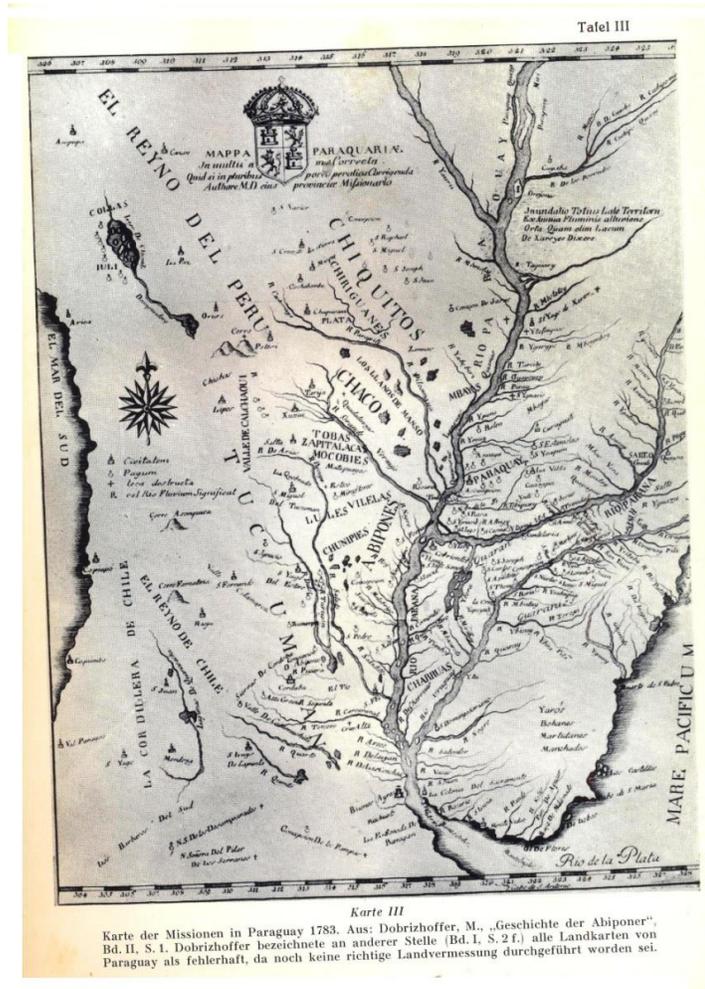
¹¹ As reduções do Guairá eram Nuestra Señora de Loreto, San Ignacio Mirí, São Francisco Xavier, Nuestra Señora de la Encarnación, San Jose, San Miguel, Sete Arcanjos, San Pablo del Ivagy, Santo Tomé, Jesus María de Guaraverá,

Guairá em 1612, destruído pelo bandeirante Antônio Raposo Tavares em 1629, resolveu enviar missionários para o Itatim, pois das reduções de Guairá apenas sobraram duas, Santo Inácio e Nuestra Señora de Loreto (Gadelha, 1980: 236). A província do Itatim, formada sobretudo por índios Guaraní (denominados de *Itatines*) não distava do rio Apa, e esteve sujeita aos ataques dos Paiaguá, dos Guaikuru, bem como dos paulistas (Gadelha, 1980: 242). Assim, em 1647, novamente Raposo Tavares atacou ferozmente a província, levando consigo mais de 220 índios (Gadelha, 1980: 270). No ano seguinte a província foi abandonada pelos padres, deixando os neófitos com setecentas cabeças de gado para seu sustento. O território, politicamente descentralizado e fragilizado pelo ataque, se tornou um alvo para os índios Guaikuru, que tomaram o gado e se apropriaram do território (Gadelha, 1980: 274). Além disso, após a destruição de Itatim, os Guaikuru antes contidos no sul, iniciaram a migração ao norte, aumentando o território sob seu domínio.

No entanto, os jesuítas não foram os primeiros missionários a atuar no Paraguai. Nos “Comentários” de Cabeza de Vaca há menção a clérigos seculares e membros das Ordens de São Francisco, São Jerônimo e Nossa Senhora das Mercês (Gadelha, 1980: 191). Segundo Florian Paucke, em 1590 os padres Bárzana e Ângulo se mudaram do Brasil para o Paraguai, por conta do conhecimento das línguas nativas e foram “incumbidos da evangelização das tribos dos Guaycurus e Guaranis muito necessitadas de missionários, que haviam sido recuadas pelos espanhóis às inacessíveis florestas dos Pampas e do Chaco” (PAUCKE, 1959, I: 40).

San Pedro de los Piñares e Nuestra Señora de Concepción (Gay, 1863). De acordo com Gadelha (1980:236), eram treze reduções na Província do Guairá.

Figura 9: Mapa das Missões no Paraguai em 1783



Fonte: PAUCKE, 1959, I: prancha III.

Havia de fato um interesse muito claro em estabelecer missões no Paraguai, inclusive entre os índios Guaikuru. A primeira missão fundada no Paraguai deveria ser nas terras do Guairá e Tibajiba, que tinha por finalidade impedir a fuga dos índios, em decorrência do serviço pessoal prestado aos padres. A segunda missão seria entre os índios Paraná, que impediam o comércio e a navegação dos rios regionais. A terceira missão deveria ser entre os índios Guaikuru, visando a ligação entre Assunção e o Peru, para encerrar o isolamento econômico em que se encontrava o Paraguai (Gadelha, 1980: 195-196). O Padre Diego Torres Bollo afirma sobre a missão entre os Guaikuru que

Entre os frutos e bons efeitos que esperamos da conversão e redução destes índios, o principal é que não impeçam a passagem de Assunção ao Peru, que será de apenas cento e vinte léguas e agora se andam por este impedimento quatro “cientas” e de muitos maus caminhos e despovoados, e é por isso que impedem também o comércio e a conversão de outras nações de índios que estão por aquela parte que com facilidade se reduziram ao evangelho¹².

(GADELHA, 1980:196)

O estabelecimento de missões entre os Guaikuru remete ao ímpeto colonizador da coroa espanhola, e se iniciou ainda no século XVII, antes da destruição da Província do Guairá.

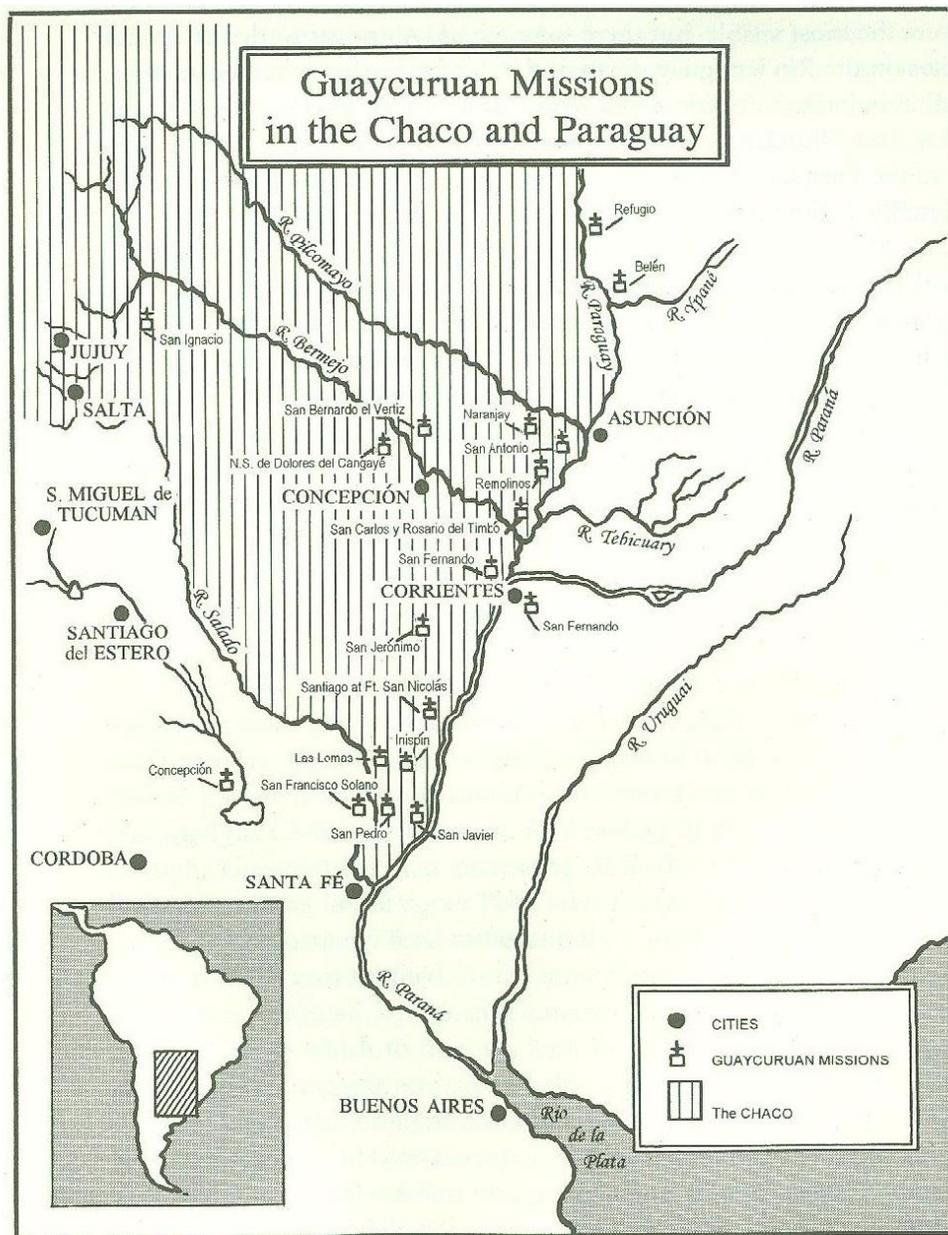
Com os guaicuru o contato foi mais difícil, e apenas temporário. Achavam-se culturalmente em estágio mais primitivo de civilização, desconhecendo a agricultura e o amor que prende o camponês fixado à sua terra. Por isso revelou-se praticamente impossível reduzi-los. Não era fácil obrigá-los a lavrarem a terra, preferindo os índios emigrarem sempre que a caça se tornasse escassa, ou as enchentes e secas o obrigassem a partir. O padre Torres enviou às terras dos guaicuru os padres Vicente Griffi e Roque Gonzáles, o último paraguaio, grande conhecedor do guarani [...]. Possuía prestígio e renome entre os espanhóis e índios; seria o homem ideal, portanto, para expandir a conquista espanhola, através da religião.

Em 1612, Roque Gonzáles partia para o Paraná, a fim de consolidar o trabalho do padre Marciel Lorenzana que regressava para seu posto, no Colégio de Assunção. Após ficar algum tempo sem padres, a companhia enviou Padre Romero e Antonio Moranta a fim de continuarem a missão iniciada por Roque Gonzales, entre os guaicuru. O padre Romero, como seu antecessor, se esforçaria para aprender a língua guaicuru, mas seu empenho seria inútil. Em 1618, a missão foi definitivamente abandonada, não tendo obtido os padres nenhum fruto com sua permanência entre os índios. Alguns poucos batizados, “in extremis”, fora todo o resultado obtido.

(GADELHA, 1980: 214)

¹² O P^e. Diego Torres propôs em 1601 ao Padre Geral na Espanha a separação do Paraguai da Província do Peru e a sua união com o Brasil. Apesar da separação do Paraguai e do Peru, uniu-ser a Região do Prata a Tucuman e ao Chile, formando uma província independente, chamada de “Paraquaria” (Gadelha, 1980: 193).

Figura 10: Missões Guaikuru no Chaco e no Paraguai



Guaycuruan missions in the Chaco and Paraguay.
(Map by Jane Gaughran)

Fonte: SAEGER, 2000:26

Apesar do aparente fracasso em estabelecer uma missão entre os Guaikuru, fica evidente a necessidade de reduzir os índios para transformá-los em civilizados, de maneira a não atrapalhar o projeto colonizador da coroa, e preferencialmente contribuir como mão de obra. Mas antes da catequese como efeito civilizador, ela tinha como meta estabelecer os índios em locais circunscritos geográfica- e simbolicamente, uma vez que o estabelecimento fixo alteraria as estruturas sociais dos índios. Assim, as reduções antes de civilizar intentavam pacificar os índios. O caso dos Guaikuru é muito significativo, pois como guerreiros nômades, dominavam um vasto território, que incluía ambas as margens do Paraguai e se tornaram empecilhos para o avanço europeu ao longo do período do contato. No século XVI atrapalhavam a conquista espanhola da região chaquenha que serviria como ligação entre a região do Prata e o Peru. No século XVII, atacavam as províncias jesuíticas espanholas e lutavam contra os paulistas que caçavam os Guarani para escravizá-los. No século XVIII atacavam tanto espanhóis como portugueses, além de continuarem suas guerras contra outros povos indígenas. Dessa maneira, os séculos XVII e XVIII foram marcados por inúmeros conflitos e negociações com ambos os lados.

2.3 Reduções e conflitos

O trecho da carta de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cárceres ao rei de Portugal, em que relata os resultados de uma “conferência” realizada com os Guaikuru em 1777 demonstra a preocupação constante com os índios e com a conservação do território pela Coroa Portuguesa, já que este era continuamente ameaçado pelos Guaikurus e pelos espanhóis.

Ilmo e Exmo. Senhor: Ponho nas mãos de Vossa Excellencia para que hajam de chegar ao real conhecimento de Sua Majestade as copias incluzas onde se conheça as derradeiras noticias que me participaram do Prezidio de Nova Coimbra assim a respeito da exploração última que mandei fazer sobre o Rio Paraguay até 4 dias mais de Boa Viagem para baixo, ou para o sul do mesmo prezydio concernentemente das principais praticas que já se tiveram em conformidade da ordem do dito senhor e das consequentes instrucções minhas com a valeroza nação dos índios Guaycuruz ou Cavalleiros que habitão perto d'aquellas margens em grande número, rezultando desta communicação uns principios de commercio que sendo possível aperfeiçoar bem se vê que elle poderia vir a ser ainda da maior utilidade ao fim principalmente de conservar e mesmo

extender os adjacentes territorios que pertencem ao Real Dominio Portuguez cujos por aquellas partes terminam o Brasil ou bem parece que deveriam terminal-o¹³.

No início do séc. XVII o avanço colonizador dos espanhóis penetrando em território Mbayá resultou em uma série de conflitos e no deslocamento de grupos indígenas à costa oriental do rio Paraguai. Os conflitos entre espanhóis e Mbayá se acentuaram quando estes atacaram a redução de Santa Maria de Fé e a vila de Xerez, destruída em 1661¹⁴, quando também investiram contra a província de Itatim (Pechincha, 1994: 22), pois ao menos desde 1653 viviam em constante guerra com os espanhóis (Colini, 1945: 264). Em 1662 destruíram Assunção e quase dizimaram os espanhóis do Paraguai (Colini, 1945: 264) e em 1672 atentaram contra o presídio de Tobati e em 1676 contra a colônia de Ipané (Pechincha, 1994: 22). Francismar Carvalho (2006: 6) aponta que além dos assaltos às Reduções do Itatim, os Guaikuru atacavam os *estancieros* que haviam se estabelecido próximos ao território, roubando objetos e capturando índios Guarani que estavam em seu serviço, para trocá-los por produtos europeus no mercado de Assunção. Além disso, costumavam vender os cavalos aos mesmos *estancieros* dos quais os haviam roubado. As reduções estabelecidas pelos jesuítas eram um alvo interessante para os Guaikuru, dada a concentração de pessoas. Dessa maneira, a troca e a guerra foram potencializadas através do contato com os europeus, uma vez que o uso do cavalo aumentou o poder bélico Guaikuru, as reduções jesuíticas facilitaram o acesso aos Guarani, seus principais inimigos, e os *estancieros* formavam um mercado que pudesse absorver os cativos feitos pelos Guaikuru.

A troca de índios Guarani permitiu que os Guaikuru pudessem aperfeiçoar o motor simbólico de sua engenharia cultural, em que a apropriação de pessoas e signos funcionava como combustível. Em outras palavras, os Guaikuru se depararam com um contexto que favorecia seu próprio esquema de vida, e souberam através de uma apropriação das convenções sociais

¹³ CÁCERES, Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e. *Diário da expedição que ultimamente se faz desde o Prezydio de Nova Coimbra pelo Rio Paraguay abaixo...e onde principalmente se relatão algumas conferências que se fizerão pela gente da mesma expedição com o gentio Guaycuruz ou Cavaleiro em 1777*, citado em JOSÉ DA SILVA, 2004:48.

¹⁴ A região dos Campos de Xeres, no Paraguai católico do século XVII englobava a área banhada pelas bacias hidrográficas dos rios Aquidauana e Miranda (Martins, 2010: 11).

intensificar a sua ideologia política. De forma muito interessante, o cavalo se enquadrou na cultura Guaikuru, como se já existisse um espaço simbólico para a sua existência¹⁵. Assim sendo, o contexto instaurado com a ocupação espanhola e portuguesa da região fronteiriça em que se encontravam os Guaikuru, se adequou ao contexto Guaikuru, e a imposição de regras foi compartilhada por todos os lados, o que demonstra que os Guaikuru souberam se aproveitar das regras do jogo simbólico fornecidas pelo contexto, estabelecendo convenções e significando as ações a seu próprio favor.

Além da colonização espanhola, o território Mbayá foi ameaçado com a expansão das bandeiras paulistas e do transporte fluvial por meio das monções. Em 1648 Raposo Tavares subiu o Rio Paraguai para ascender aos rios da Bacia Amazônica. Em 1690 Antônio Ferraz de Araújo e Manoel de Frias o Tietê alcançaram a missão dos Chiquitos (Holanda, 1945:47), grupo de língua Chiquito, cativado pelos Mbayá. O rio Paraguai se tornou após a descoberta em 1718 de ouro na

¹⁵ Apesar de tratar de um tema completamente diverso, Jean Piaget (1967: 307-308) desenvolveu uma interessante formulação para sistematizar a apropriação de eventos novos pelos sujeitos, neste caso, para compreender a organização das categorias de realidade sobre as quais se constituem as formas de atividade intelectual sobre o plano senso-motor. Para o autor, esta apropriação pode ser de dois tipos diferentes, embora interrelacionados e em constante diálogo: assimilação e acomodação. A assimilação (que não deve de forma alguma ser confundida com o termo homônimo usado antigamente pela antropologia brasileira para designar a incorporação de grupos indígenas à sociedade nacional, como, por exemplo, em Cardoso de Oliveira [1976]) é a utilização de eventos pelos sujeitos visando alimentar esquemas mentais hereditários ou adquiridos, enquanto a acomodação é a incorporação, consciente ou não, de eventos que necessitam de um reordenamento mental. Isso significa que a assimilação é uma solidificação de estruturas pré-existentes ou uma objetificação de esquemas mentais, enquanto a acomodação é uma reformulação das coordenadas mentais. Em termos estruturais, esta constitui uma interessante operação – que, infelizmente, por falta de capacidade intelectual não será desenvolvida aqui, mas que poderia muito bem ser um auxílio epistemológico nos estudos de transformação cultural – a assimilação de eventos novos nem sempre implica em reordenação estrutural e não precisa desencadear uma alteração histórica das estruturas culturais (como é o caso de Sahlins), pois é possível que eventos possam ser incorporados a estruturas onde haveria uma lacuna simbólica para seu uso – em detrimento da acomodação de Piaget, que implica na reordenação estrutural. No caso dos Guaikuru, e em termos culturais e não psicológicos, a incorporação do cavalo não implicou no reordenamento das estruturas, constituindo uma assimilação cultural, revelando assim um dos inúmeros exemplos do uso de signos alienígenas pelos Guaikuru. Embora a incorporação de fenômenos e eventos não constitui novidade na literatura antropológica, parece haver dificuldade em compreendê-la em termos estruturais. Lévi-Strauss realiza um debate interessante com o próprio Piaget n’*O Homem nu* (1971). Para Lévi-Strauss (1971: 566-567), ele mesmo e Piaget mostram que a gênese de cada estrutura remete a uma estrutura anterior, constituindo uma constante de construção e transformação. Ao remeter a características cíclicas (em que não há uma ordem diacrônica), Lévi-Strauss inicia um estruturalismo em que a noção de estrutura se aproxima do conceito de rizoma de Deleuze e Guattari (1980, I), que privilegia a conexão entre as plataformas. Algo parecido com isso foi desenvolvido por Viveiros de Castro (2009).

região (Holanda, 1945:48) em que os sorocabanos Manoel de Campos Bicudo e Pascoal Moreira Cabral fundaram Cuiabá em 1722 (Holanda, 1957: 133), a principal rota às minas mato-grossenses, apesar “do terrível gentio Cavaleiro ou Guaikuru, que se opunha a qualquer intrusão nos seus domínios” (HOLANDA, 1945:62). De acordo com Francisco Rodrigues do Prado, os Guaikuru

[...] com os cavallos se fizeram temíveis aos outros selvagens, e os mesmos Paulistas, que não sahiam ao sertão, senão com grande levada, receavam encontral-os em campo limpo, pelo modo com que eram acommettidos. Tanto que os Guaycurús os viam, ajuntavam os cavallos e bois, e cobrindo os lados, os apertavam de sorte que, com a violencia com que iam, rompiam e atropellavam os inimigos, e elles com a lança matavam quantos encontravam diante. O unico remedio que tinham os Paulistas para escapar era o metterem-se no matto; e amparados das arvores, a tiro os derrubavam seu alvo.

(RODRIGUES DO PRADO, 1795:22-23)

A província de São Paulo necessitava, para abastecer as fazendas que transportavam produtos agrícolas por todo país, da mão de obra escrava indígena, cada vez mais difícil de obter, devido à oposição jesuítica, às guerras constantes com os grupos e a fuga destes para regiões longínquas. Assim a busca por Guaranis obrigava os bandeirantes a se afastar de São Paulo e a enfrentar os índios cavaleiros (Monteiro, 1995), uma vez que os índios Guarani representavam as presas favoritas dos bandeirantes (Petschelies, 2012). As terras Mbayá seriam assim ao longo do século XVIII atravessadas somente por aventureiros bem armados e acostumados ao sertão (Holanda, 1945:88), pois os índios preferiam combater em campos em que pudessem se deslocar facilmente com sua cavalaria, e os rios por comboios com canoas artilhadas, estes “inimigos irreconciliáveis dos portugueses do Brasil” (HOLANDA, 1945:88).

Ao mesmo tempo em que os Guaikuru se deslocavam da margem ocidental em direção à oriental, ali eles conquistavam território dadas as investidas bem-sucedidas contra os paulistas, bem como por conta do vazio demográfico indígena criado pela ação predatória dos bandeirantes, a partir da segunda metade do século XVII. O êxodo jesuítico e Guarani dos Campos de Xeres e o despovoamento Guarani e Gualaxo permitiram a instalação dos Guaikuru em um vasto

território, criando ali obstáculos aos empreendimentos europeus¹⁶. O território dominado pelos Guaikuru então compreendia ambos os lados do Paraguai (Rodrigues do Prado, 1795:26).

Foi por volta de 1700 que os Mbayá-Guaicuru acirraram as hostilidades contra portugueses e espanhóis. Os Guaicuru possuíam armas bem diversificadas, reflexo do intenso intercâmbio cultural nas fronteiras: arcos e flechas, porretes e laços de couro, remos de canoas afiadas nas extremidades, lanças, facões e espingardas. Em combates, “vestem uma camisa de couro de onça, que lhes dá pelos joelhos, a qual julgam impenetrável a todas as obras offensivas, mesmo as balas”.

(KÓK, 2009:4)

A forma encontrada pelos espanhóis em pacificar os índios foi convergindo os interesses espirituais da Igreja Católica e seus próprios interesses imperiais (em conquistar o Chaco por causa do comércio com o Peru e a Bolívia [José da Silva, 2004:49]) e para isso três jesuítas de nacionalidades diferentes foram escalados. O espanhol José Sanchez-Labrador trabalhou na catequese dos Mbayá (Eyiguayegui, na Redução Nuestra Señora de Belén), o austríaco Martin Dobrizhoffer administrou a Redução San Jerónimo dos Abipon (após ter iniciado o trabalho com os Mocovi), e o alemão Florian Paucke reduziu os Mocovi (na Redução San Javier).

A Redução de Belén, fundada por Sanchez-Labrador em 1760, estava localizada a 23° 26’ 17’, na Jurisdição do Governo do Paraguai (Saeger, 2000: 195), nas proximidades da Província de Itatim. Segundo Sanchez-Labrador, “na costa do nordeste do [rio] Guarambaré, está situada a nova Redução, intitulada Nuestra Señora de Belén, a primeira que consta ter havido na margem oriental do Rio Paraguai para doutrinar a belicosa gente Mbayá ou Guaicuru” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 140). A redução contava com 361 pessoas na época de sua fundação, de acordo com Azara (1904) e foi fundada inicialmente com índios Guarani, uma vez que Sanchez-

¹⁶ Sobre o despovoamento Guarani ver Monteiro (1992a), sobre as relações entre índios e bandeirantes, bem como a ação paulista, ver Monteiro (1995). Sobre o vazio demográfico indígena nesta região consultar Martins (2010) e Martins & Kashimoto (2005). Ao mesmo tempo em que os Guaikuru foram sendo encurralados pelos espanhóis a uma parte cada vez maior do lado ocidental do Paraguai, eles conquistaram terreno cativando outras populações indígenas e combatendo os paulistas. No entanto, essa ação em três frentes também custou a falência da dita “soberania” Guaikuru.

Labrador havia construído em 1749 a Redução de San Estanislao. Entretanto a população diminuiu para 260 em 1767, dos quais poucas pessoas eram batizadas (Saeger, 2000: 202). A redução de San Javier foi fundada em 1743, estava localizada a 30° 32' 15" na Jurisdição de Santa Fé (como a Redução de San Jerónimo) e em 1753 contava com uma população de 716 índios, em 1767 eram 982 e em 1785, 1041 pessoas, das quais 1027 eram cristãs (Saeger, 2000: 201-202). A Redução de San Jerónimo, localizada a 29° 10' 20", foi fundada em 1748, contava com 570 índios (363 cristãos e 207 não cristãos) em 1761, 728 pessoas em 1766 (450 cristãos e 278 catecúmenos) em 1785 havia uma população de 681 pessoas, das quais 571 eram cristãs (Saeger, 2000: 198-199)¹⁷.

Nas Reduções, os Jesuítas tentavam aplicar a sua pedagogia cristianizadora, por meio do trabalho rígido para a autossuficiência e para a venda de produtos locais. Paucke comenta que em San Javier eram produzidos algodão, erva-mate, açúcar, cera, mel, tabaco, peles de animais e produtos manufaturados de algodão e de couro, como roupas, tapetes, além de velas, sabão e produtos agrícolas (Paucke, 1959, I: 67; I: 331)¹⁸. Dada a aversão dos Guaikuru pelo trabalho manual, considerado menor e funcionalmente transferido aos cativos, é possível imaginar que as reduções entre os Guaikuru não apenas interferiam completamente no seu padrão de sobrevivência, fundamentado sociológica e cosmologicamente (como caçadores-coletores), nos padrões de assentamento (pois eram nômades), como também invertiam o significado das

¹⁷ Estas três não eram as únicas reduções entre os Guaikuru. Na Jurisdição de Santa Fé, havia além de San Javier e San Jerónimo, as seguintes reduções: San Pedro, San Francisco Solano, Las Lomas e Ispín entre os Mocovi, fundadas respectivamente em 1765, 1783, 1783 e 1794; e a redução de Santiago, localizada no Forte San Nicolás, fundada entre os Abipon em 1793. Na Jurisdição de Corrientes havia a redução de San Fernando, entre os Abipon, fundada em 1750. Em 1749 foi erguida a redução de Concepción na Jurisdição de Santiago del Estero para evangelizar os Abipon. Entre os Toba foi construída em 1756 a redução de San Ignacio na Jurisdição de Jujuy. Na Jurisdição do Governo de Tucumán havia duas reduções: a de San Bernadro el Vertiz entre os Toba, fundada entre 1780 e 1781, e a de Nuestra Señora de Dolores del Cangayé entre os Mocovi, fundada no mesmo período. Além da Redução de Belén, havia na Jurisdição do Governo do Paraguai as reduções de Refúgio, também entre os Mbayá, fundada em 1769, a redução de San Carlos y Rosario del Timbó, entre os Abipon, entre os Toba havia as reduções de San Antonio (1782) e de Naranjay (1791), entre os Mocovi a de Remolinos (entre 1776 e 1778) e por fim, havia uma redução entre os Pilagá, cujo nome é desconhecido (Saeger, 2000: 196). Após a expulsão dos jesuítas, administradores laicos ou religiosos de outras ordens assumiram as reduções e fundaram as reduções após 1767, como Mercedários e Franciscanos.

¹⁸ Além disso, ainda havia as aulas de música, canto, artes e confecção de artesanato (Paucke, 1959, I: 259).

relações sociais e forma como o Outro era entendido, pois é preciso se lembrar que o trabalho, enquanto categoria de funcionamento social, não existia entre os índios.

A extrema dificuldade em reduzir os Guaikuru, a alta variação populacional e o reduzido número de Guaikuru em comparação com a população absoluta, demonstram que a redução dos índios era algo bastante custoso a ser compreendido e realizado – uma vez que a consolidação de um contexto necessariamente reflete em um compartilhamento mínimo dos significados (estabelecendo o fluxo constante de signos), o que neste caso representava uma aceitação pelos Guaikuru de símbolos contrários aos seus próprios padrões de significação.

Pois no caso dos Guaikuru, o Outro era compreendido por uma ótica classificatória que coloca-o em duas características – que embora contrárias e complementares, eram também de fácil transição – a saber, aliados e inimigos (o que está relacionado a outra dicotomia, entre afins e consanguíneos). Os Guaná, ao mesmo tempo em que eram inimigos virtuais e aliados reais, eram responsáveis pelo trabalho agrícola, da mesma forma que os inúmeros cativos mantidos pelos Guaikuru. Ao realizar o trabalho característico dos cativos, os missionários alteram uma estrutura assimétrica e simbólica que ultrapassa em muito as relações sociais, pois está pautada cosmologicamente. Isso significa que não apenas o trabalho como meio de subsistência deve ser considerado, mas o trabalho como forma de compreensão da alteridade, porque ao inverter a relação com o trabalho, inverte-se a relação com o Outro, e por consequência, com o Mesmo¹⁹. Veja-se que aí há um embate sociológico: na medida em que os missionários procuravam alterar a estrutura social Guaikuru – ao ressignificar as relações sociais por meio de novas atribuições significativas a fenômenos tradicionais – a percepção que os Guaikuru tinham deste processo era clara, porém, contrariava a intencionalidade dos padres. Ora, fica evidente que aí os significados são compartilhados pelos dois polos da relação, no entanto, um dos lados opta por ignorar esta

¹⁹ A noção de trabalho, tal como formulada por povos ocidentais (jornada de trabalho fixa, visando remuneração) é completamente alheia aos povos indígenas. Por isso, o sistema de trabalho das reduções (e das missões capuchinhas ainda mais, que viam no trabalho um efeito catequético) formularam situações altamente complexas, pois o mais próximo de uma instituição do trabalho era realizado por servos, e repentinamente se tornara a ordem. É interessante notar que atualmente, entre os Kadiwéu a palavra “serviço” é traduzida por *bakedi* e que o fruto do trabalho é chamado de *-ibakajetegi*, o mesmo termo para o resultado de furtos, o que demonstra que a noção mais próxima que os Kadiwéu tinham do trabalho era o saque. Procurar entender como os índios compreenderam historicamente o trabalho e como lidam como ele estruturalmente é uma pesquisa necessária.

significação. No plano simbólico, os padres tentavam mudar o contexto alterando as regras, os Guaikuru queriam usar regras a seu favor para a manutenção do contexto. O trânsito simbólico ficou estagnado na medida em que os significados são compartilhados, todavia, as percepções acerca do resultado da relação eram incontestavelmente diversas.

No entanto, ao mesmo tempo em que os missionários interferiam na gama de relações sociais cultivadas pelos Guaikuru, os índios tentavam inserir os missionários e a situação social no seu próprio esquema cultural. Assim sendo, as reduções eram adaptadas ao esquema político-social dos indígenas, incorporadas as figuras dos padres e/ou administradores da missão. Nas reduções havia então o chefe do grupo reduzido, cujo poder (variável entre cada grupo) costumava ser mantido. Os padres dessa forma representavam para o grupo reduzido uma figura que concentrava dois poderes distintos, a do chefe e a do xamã. Isso fez com que padres e chefes precisassem aprender a negociar com o outro lado, para demarcar seu território político-simbólico e a efetivação de suas ações. Os xamãs, por outro lado, eram vistos como charlatães pelos padres, que reconheciam apenas o conhecimento das ervas medicinais pelos xamãs, o que não ocorria entre os Guaikuru. Os jesuítas não apenas desconsideravam os poderes espirituais dos xamãs, mas também os seus usos medicinais, detendo eles mesmos o monopólio de ambos os conhecimentos²⁰. Não eram raros os casos em que os padres aplicavam métodos de cura europeus – os quais no século XVIII não deveriam ser mais eficazes que os indígenas²¹.

Os padres ainda precisavam se relacionar com os chefes indígenas, os quais mesmo não concentrando poder coercitivo, possuíam prestígio, o que tornava as relações entre jesuítas e chefes negociações constantes. Em Belén, o “cacique da minha redução” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 186) era Lorenzo, filho de uma mulher Payaguá. Lorenzo, mesmo reduzido em Belén, continuava a comandar ataques a outros grupos indígenas e à Província de Chiquitos, realizava diversas expedições políticas à Assunção e incitava os outros índios contra

²⁰ Enquanto Sanchez-Labrador referia-se aos xamãs como médicos (mas também como adivinhos, vampiros e muçulmanos) que se comunicavam com o diabo, Paucke os considerava mágicos ou feiticeiros (Zauberer).

²¹ Paucke por exemplo recomendou a cura da dor de cabeça que um Abipon sofria com orações e cuidou das feridas de lança de um cativo com um líquido fermentado (Paucke, 1959, I: 306, II: 546).

os missionários²². Justamente nas viagens os índios esqueceriam tudo que os missionários haviam ensinado, e seu retorno significava novos confrontos. Para Sanchez-Labrador, o interesse dos índios em habitar a redução era uma maior proximidade das autoridades de Assunção e assim poder empreender mais viagens políticas. Lorenzo repudiava veemente o cristianismo, afirmando que não desejava ser molestado com estas questões. Vendo que não conseguia empreender a catequese com a presença de Lorenzo, Sanchez-Labrador armou sua prisão pelos Chiquitos, que após sua soltura cortou as relações com os missionários.

Na redução San Javier havia três chefes, Domingo, Aletin e Cithaalin, o qual usava a burocracia espanhola para obter benefícios e se mostrou mais avesso à catequese de Florian Paucke. Cithaalin, após ter sido batizado passou a usar o cristianismo como critério de escolha dos povos que seriam atacados, pois uma vez que os Mocovi haviam se tornado cristãos, a guerra contra índios não batizados seria do agrado de Deus. Assim Cithaalin articulou o cristianismo – e a figura do padre – com seus interesses específicos no combate a inimigos tradicionais, mantendo a mesma conduta de antes, mas revestida de disposições cristãs. Fica muito claro como Cithaalin reinventou o cristianismo segundo suas próprias intenções: ao passo em que do contexto em que a missão estava inserida emanavam símbolos cristãos, Cithaalin usou o símbolo cristão da auto-declaração de maneira não convencional, criando dispositivos novos para uma ação tradicional. Isso significa que na prática, a ação se transformou junto com o significante, e que a experiência cristã resultante da interação entre invenção (no sentido de Wagner [1975]) e convenção foi totalmente transformada. Assim, não é possível não afirmar que da interferência indígena na convenção não tenha resultado outra forma de cristianismo, ou uma ampliação daquilo que se entende por cristianismo²³.

A participação dos missionários nas guerras indígenas era relativamente constante, uma vez que a redução dos índios em um espaço circunscrito não determinava a alteração de suas

²² Lorenzo soube, portanto, articular as regras do jogo fornecidas pelo contexto a seu favor. Ele usava a estrutura física da redução para articulações políticas, por meio do uso dos símbolos cristãos. Cáceres (1777: 83) relatou uma série de trocas de objetos ocorridas para selar a navegação portuguesa no rio Paraguai com Lourenço, chefe dos Guaikuru, o que teria sido possível por ele ter se tornado cristão.

²³Roy Wagner (1975: 78-80) atribui um interessante substantivo para este tipo de situação: extensão. Não precisa haver exclusão, o símbolo (em suas palavras) estende seus significados para abarcar novas interpretações.

relações sociais, pelo contrário, muitas vezes servia como fonte de fermentação para a guerra, fazendo com que a missão e os padres fossem incorporados à lógica nativa de defesa territorial e guerras para a obtenção de cativos. De acordo com Otruba (1959: 3), Paucke participou 35 vezes da luta armada, e dez vezes pessoalmente nas negociações de guerra.

Em todo caso, as frentes de ataque Guaikuru se dividiam entre outros povos, espanhóis e portugueses e dada a ferocidade de seus ataques, os portugueses tinham uma aliança com os espanhóis. Em uma interessante passagem Francisco Rodrigues do Prado comenta que

Os Guaycurús, que assistem do Fecho dos Morros para baixo, tem paz com os Hespanhóes da Província do Paraguay desde a era de 1774: *esta aliança foi feita por via de um padre, que levado das suas inclinações soube introduzir-se entre os selvagens, dos quaes seguiu todos os costumes, deixou arrancar as sobrancelhas e pestanas, casou-se entre elles, teve filhos, e por esta fôrma livrou a sua patria das continuas hostilidades que soffria destes bárbaros, e adquiriu nome de justo entre a plebe hespanhola.*

(RODRIGUES DO PRADO, 1795:44, ênfase adicionada)

Como forma de pacificar os índios, a figura do padre José Sanchez-Labrador é significativa, por ter sido através de uma prática indígena. Assim, inserido nas formas de parentesco indígenas, o padre realizava seu trabalho missionário, e paralelamente civilizatório. Por meio de uma desta instituição nativa, os espanhóis conseguiram garantir uma aliança com os índios, desempenhando um projeto catequético-civilizatório a partir de um novo nativo.

Isso remete à própria ação missionária realizada no continente americano. Segundo Gadelha (1980: 196), o Padre Diego Torres tinha consciência do papel civilizador exercido pela catequese jesuítica, agindo a favor da colonização espanhola ao garantir a mão de obra indígena aos serviços dos colonos espanhóis. Dessa forma, as reduções jesuíticas no Paraguai, se caracterizavam como uma prática de reconhecimentos das culturas indígenas a serem transformadas, caracterizando seus excessos de acordo com seus “costumes abomináveis”, revelando uma desordem social que ao mesmo tempo em que dificultava, justificava a conversão. Assim, o trabalho seria nas reduções um instrumento de catequese e de civilização (Agnolin, 2006: 485). Portanto, “o processo (civilizatório, antes do que missionário) de redução manifesta

[...] o domínio político como policiamento voltado para modificar os (excessos dos) costumes indígenas” (AGNOLIN, 2006: 485). Ao invés do modelo mediterrâneo de pregação nômade, conhecido como “missões voadoras”, as missões americanas se caracterizavam como o lugar constituído para o exercício da catequese.

Para poder realizar-se, de alguma forma, o processo de encontro cultural (religioso) fazia-se necessário, por parte dos missionários, introduzir elementos novos em paradigmas (indígenas) antigos, assim como, com maior dificuldade, tentava-se introduzir novos paradigmas culturais (religiosos), utilizando velhos elementos culturais indígenas. Fica evidente que a tentativa dessa evangelização por redução acabava frequentemente, do lado indígena, por fomentar a produção de um universo cultural peculiar do qual os missionários, inicialmente, não podiam suspeitar a originalidade nem a força: a “re-dução” por eles imposta acabava se constituindo numa forma peculiar de “pro-dução” (ou talvez melhor, de re-produção) da nova cultura aldeada/reduzida.

(AGNOLIN, 2006: 486)

Levando-se em consideração a importância da incorporação de pessoas e práticas na cultura Guaikuru – ou seja, de corpos e signos, enquanto formas de corporalidade (práticas, mitos e ritos, usos do corpo) são partes fundamentais da cultura, por meio da predação, que atuam como agentes simbólicos da alteridade – a inserção do Padre Sanchez-Labrador numa extensa rede de parentesco (em que evidentemente estão impingidas formas de comportamentos, obrigações sociais e rituais, direitos e deveres) mostra não apenas a compreensão que os espanhóis tinham da importância do parentesco nas organizações indígenas, mas também uma estratégia para introduzir normas e padrões morais e culturais a partir do interior²⁴.

No trecho acima mencionado, Sanchez-Labrador seguiu todos os costumes indígenas, casou e teve filhos, e por isso livrou sua pátria dos ataques Guaikuru. Sanchez-Labrador, aprendeu a língua, tirou os pelos do corpo, certamente deixou-se pintar²⁵ (a pintura corporal na

²⁴ Os temas relativos à guerra, ao corpo, à incorporação e à noção de pessoa serão analisados posteriormente.

²⁵ De fato, Sanchez-Labrador tinha conhecimento da pintura corporal e da produção do corpo para índios, já que conviveu com eles por seis anos. Isso fica explícito quando afirma que ao conversar com mulheres de idade, estas dizem que gostariam de ver os missionários pintados como os índios: “Várias vezes nos diziam por que éramos tontos. E em que está a tontice?, lhes perguntávamos. Em não se pintar como os Eyuayeguis, respondiam com inocência. [...] Todos concluíam que éramos bobos, e sem conhecimentos, pois nos faltava apreciar o que eles

cultura Guaikuru é de imenso valor social – é o momento da supressão das assimetrias sociais, em que os cativos são pintados pelos senhores e vice-versa), participou das trocas, dos rituais, enfim, tornou-se um Mesmo²⁶.

Bem, segundo Francisco do Prado, a inserção social do padre foi a garantia do estabelecimento de paz entre espanhóis e Guaikurus. Sendo o Paraguai a pátria do padre, os Guaikurus resolveram cessar os ataques, uma vez que o padre havia se tornado Mesmo e assim os paraguaios seriam considerados afins e aliados. Há, no entanto, outro lado. Se de fato Sanchez-Labrador tenha conseguido estabelecer o fim dos ataques através do parentesco, os Guaikurus conseguiram virtualmente amenizar os ataques espanhóis da mesma forma, já que para eles com a inserção do espanhol no grupo aumentava em muito a rede de parentes dos Guaikuru, estendo-a ao Paraguai. Na medida em que os espanhóis viam no padre uma forma de pacificar os índios, os índios viam no padre uma forma de pacificar os brancos, como diria Albert (1992).

A ação do padre é extremamente significativa, pois demonstra a variação da apreensão da realidade como convenção e como ocorre a manipulação das regras do jogo através da atribuição significativa aos significantes em trânsito. O contexto da aliança está apresentado por meio das batalhas entre os índios e os europeus, quando os europeus viram na catequese dos índios uma maneira de imputar a paz. Mas Sanchez-Labrador percebeu que os índios apreendiam o contexto de forma diferente, o que fez com que inventasse uma ação de acordo com os preceitos nativos. Dessa forma, a ação de Sanchez-Labrador equivale à do chefe Cithaalin. Enquanto Cithaalin apreendeu do contexto a auto-declaração como significativa, e interferiu na convenção ao mudar

estimam” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I:287). Florian Paucke também reconheceu a importância da pintura e como a participação em certas instituições indígenas poderia acarretar prestígio ou aceitação: “Eu tive as melhores oportunidades, e teria de me tornado ainda mais querido entre os indígenas, se eu, como eles me fizeram a proposta, tivesse me disfarçado da mesma maneira” (PAUCKE, 1959, II:453).

²⁶ Em termos de parentesco, Sanchez-Labrador, uma vez predado, deixou de ser um afim potencial para se tornar um afim efetivo e um consanguíneo ao mesmo tempo, o que gera uma série de obrigações e deveres. Não é possível saber se Sanchez-Labrador casou com uma mulher nobre (o que seria mais provável) ou cativa, mas em todo caso, há aí também uma série de implicações rituais a partir da assimetria. Vê-se neste caso claramente como o parentesco opera de forma dinâmica, ao tornar um afim potencial (antes, supostamente, um inimigo) um afim efetivo, que se tornou também consanguíneo. A transformação do corpo também está associada à transformação da maneira como a relação é percebida.

seu significado, Sanchez-Labrador apreendeu do contexto o significado do parentesco e da mesma maneira interferiu ao simbolizar o parentesco de outra maneira. Cada um a seu modo, Cithaalin e Sanchez-Labrador, apreenderam significantes do contexto e por meio de uma ação criativa interferiram na convenção, o que resultou na transformação da experiência proveniente do contexto²⁷. Mas os próprios índios buscaram formar alianças através das relações de parentesco. Almeida Serra (1850: 349-350) conta que havia casamentos de índios com portugueses, e que quando convinha o casamento de índias com portugueses, estes eram incorporados ao grupo e chamados de capitão, na condição de índios nobres. Assim ainda, os portugueses eram chamados de Mbayá, como forma de elogio, os Mbayá eram chamados de portugueses como ofensa.

Uma vez que os espanhóis conseguiram impedir os ataques Guaikuru seguindo a lógica indígena, os portugueses buscaram fazer um acordo à maneira europeia²⁸. Dessa forma, em 1º de agosto de 1791 foi assinado o Termo de Perpétua Paz e Amizade pelos líderes indígenas Emavidi Xané (Paulo Joaquim José Ferreira) e Caimá (João Queima de Albuquerque) para

manter com os Portuguezes a mais intima paz e amizade, e inviolavelmente guardarem e tributarem a S. M. Fidelissima a mais respeitosa fidelidade e obediência, assim o da mesma forma que lhe tributam todos os seus vasallos.[...] para desta fôrma gozarem livre e seguramente de todos os bens, commodidades e privilégios, que pelas leis de S. M. Fidelissima são concedidos a todos os índios.

(FRANCISCO DO PRADO, 1795:42)

O tratado de paz entre uma população nativa e os representantes coloniais é extremamente interessante, porque de um lado torna legítima de forma retroativa a defesa territorial executada

²⁷ Desta forma, havia certo contexto dado (a interação entre Guaikuru e missionários), dos quais emanavam certos signos (pintura corporal, parentesco, batismo) que quando tomados em conjunto delimitam as regras do jogo simbólico. Sanchez-Labrador atribuiu um significado particular aos significantes coletivos em trânsito, o que possibilitou a intervenção nas regras do jogo.

²⁸ Não é possível afirmar com certeza que a intenção de Sanchez-Labrador era obter a paz com os índios por meio das relações de parentesco, nem que os espanhóis perceberam a centralidade desta instituição, mas as fontes indicam esta possibilidade. Assim sendo, os espanhóis assinaram um acordo de paz com alguns subgrupos Mbayá em 1746 (Azara, 1809: 56), antes do início do trabalho missionário de Sanchez-Labrador entre os Guaikuru.

pelos nativos, e de outro mostra a vontade de encerrar as lutas. Os portugueses haviam percebido que seria mais vantajoso obter a amizade dos Guaikuru, ao invés de combatê-los, pois assim eles poderiam se tornar os defensores da fronteira²⁹. Os líderes indígenas, entretanto, antes assinar o acordo de paz, foram batizados e receberam nomes cristãos. Ou seja, os portugueses buscaram reafirmar a convenção a partir de um símbolo cristão usado para finalidades políticas. Ao passo em que os índios aceitaram o batismo e a mudança de nome, é possível pensar que o símbolo do batismo foi compartilhado, mas não que foi compreendido de forma igualitária por ambos os lados – e que precisamente a interpretação do significado do batismo representa o principal significante em trânsito³⁰. Uma vez que a mudança de nome ocorre para os Guaikuru no momento ritual do luto, a mudança através do batismo não deve ter tido o mesmo significado para os índios, mas na prática, o acordo foi assinado – ou mesmo os Guaikuru perceberam as motivações dos europeus e assinaram o acordo sem acreditar no batismo. Os portugueses batizaram os índios e pensaram que eles entenderam seu significado, os índios aceitaram o batismo e pensaram que os portugueses entenderam o significado de sua ação. Mas este mal-entendido foi suficiente para o acordo, que por sua vez teve um significado distinto para cada uma das partes.

Os índios, no entanto, tinham suas próprias motivações para aceitar o tratado de paz, pois o contexto mudava e com ele as regras do jogo. Os Guaikuru necessitavam compreender as novas regras e as converter em convenções os ideais de todos os lados. Francisco do Prado (1795: 22) relata que “antigamente os Cavalleiros senhoreavam mais vasto terreno, o qual pouco a pouco foram perdendo com as povoações que formavam os Portuguezes e os Hespoanhóes, estes forçando as correntes do Paraguay, e aquelles acompanhando as suas águas”. Francisco do Prado ainda conta em seu relato que em 1793 um grupo de trezentos Guanás, uma das etnias constantemente atacadas e escravizadas pelos Guaikuru, liderados pelo sobrinho de seu chefe capitão Guassú foram ao presídio de Coimbra pedir proteção aos portugueses (1835: 30).

²⁹ A capitania de Mato Grosso foi criada em 1748 e era fundamental para a defesa territorial do interior do Brasil (Weber, 2010: 4-5), por isso a preocupação constante com os Guaikuru, seja em forma de expedição punitiva, seja para promover acordos de paz.

³⁰ O capítulo 7 busca explorar a dimensão cosmológica do batismo e da mudança de nome.

A promessa de auxílio da Coroa Portuguesa foi o fator que concretizou a nova aliança, já que a oposição de grupos indígenas no Chaco e no Pantanal não havia cessado (Weber, 2008: 4) e essa era uma maneira de, diminuindo os combates com portugueses e espanhóis, lutar por áreas de interesse contra outros indígenas. Além disso, os Guaná, com os quais os Guaikuru mantinham uma relação de troca, se aproximavam dos portugueses, tornando a continuação desta relação mais complicada. Para os portugueses, a paz significou, além do trânsito no território Mbayá, e a conquista definitiva da Capitania de Mato Grosso, que estes seriam os guardiães da fronteira da Coroa (Weber, 2008: 2). Almeida Serra conta que

como nas encarpas deste angulo e correspondentes campos vivem fronteiros ao dito morro [Serra de Albuquerque] os mil e quatro centos Indios Guaicurús e Guanás, nossos aliados, esta patrulha é indispensável para segurar estas Tribus na nossa amizade, e dissipar-lhes o terror panico que conceberam pelos próximos estragos, e mortandades que lhes fizeram os Hespanhóis; e evitar as persuasões desta vizinha Nação, que efficaz e simuladamente solicita chamal-os á sua antiga amizade, e terras.

(ALMEIDA SERRA, 1800: 37)

Da mesma forma como os Guaikuru viam na aliança com os espanhóis ou portugueses uma forma de remodelar o contexto e continuar a combater seus inimigos tradicionais, outros grupos indígenas tentavam fazer o mesmo. Além disso, os ataques em três frentes, contra espanhóis, portugueses e índios, fez um alto número de baixas e uma sucessiva perda de território. Aliando-se de um lado aos espanhóis e de outro aos portugueses, os Guaikuru podiam se concentrar no combate aos seus inimigos indígenas e na manutenção do território que ainda lhes restava³¹.

Há quatro annos que a enumeração dos Uiacurús, e Guanás era de 1.400 almas, 800 dos primeiros, e 600 dos segundos; e em Miranda chegava o seu numero a 800. Presentemente chegam a 2.600 pessoas os adjacentes a Coimbra, por terem comprado nos ditos quatro annos aos Xamicocos, Indios que vivem nas terras occidentaes da Bahia Negra, mais de quatrocentos de seus filhos, e

³¹ É preciso lembrar que entre as assinaturas dos Tratados de Tordesilhas (1484) e o Tratado de Madri (1750), Portugal e Espanha tentaram solucionar o conflito da posse de terras por meio de processos diplomáticos e os Guaikuru estavam estabelecidos justamente em uma das partes em conflito. Nesse contexto, está a importância dos índios como guardiães das fronteiras (Corradini, 2007: 69). Félix de Azara foi um dos responsáveis pela demarcação da fronteira.

prisioneiros que esta nação faz sobre outras de sua mesma língua, situados mais interiormente n'aquelle paiz.

(ALMEIDA SERRA, 1845:206)

De fato, o cativo de crianças e mulheres e a captura de inimigos não se restringiram ao período mencionado por Almeida Serra, mas o volume de pessoas inseridas no grupo em um período bastante curto deixa a entender que para os Guaikuru essa era a preocupação mais importante.

Entretanto, em 1796 ou 1797, o chefe Queimá, aquele que em 1791 assinou o tratado de paz com os portugueses, foi assassinado por espanhóis juntamente com mais onze chefes, dando a entender que o tratado de paz não foi do agrado dos espanhóis (e que uma intervenção contextual era necessária). Realmente, como tanto portugueses como espanhóis disputavam o território entre si, ambos os lados desejavam que os Guaikuru continuassem a matar o rival e um acordo com ambos os lados, como os índios fizeram, pouco adiantava aos europeus. Segundo Almeida Serra

Comtudo, ha 12 annos que os *Uiacuru's* buscaram a nossa amizade, freqüentando desde então repetidas vezes este presídio, até que amedrontados dos hespanhões, se mudaram emfim pelos annos de 1796 para as terras de Albuquerque, em que presentemente existem; e desde o seguinte anno, a fundação de Miranda, se fez no centro da morada, dos que se refugiaram e existem n'aquella parte do rio Mondego. E de todas estas tribus que montam a tres mil almas não se podem os portuguezes queixar, de terem directamente recebido agravo algum; á excepção de alguma insignificante fraude, nas suas pequenas vendas, e isto mesmo poucas vezes [...]

(ALMEIDA SERRA, 1850: 379)

Assim sendo, após a expulsão dos jesuítas da América Espanhola em 1767, e consequentemente de Sanchez-Labrador, e o tratado de paz com os portugueses em 1791, os espanhóis passaram a avançar sobre o território Guaikuru, expulsando-os finalmente para as margens orientais do rio Paraguai no início do século XIX. Consta no *Parecer* de Almeida Serra (1845: 206) que

[...] passaram em 1802, e por duas diversas vezes, muitos Uiracurús denominados Cadiu-é-os, e que viviam visinhos, e ao Norte do Forte Hespanhol de Bourbon, para a mesma morada em que se

acham os anexos a este Presidio de Coimbra; isto é, em Março 300 pessoas com outros tantos cavallos, e em Novembro 380 com mais de 1.200 animaes.

De acordo com Almeida Serra os cinco grupos já habitavam o lado oriental do rio Paraguai: os Uatedé-os, os Ejué-os e os Cadiué-os nas proximidades das vilas de Albuquerque e Coimbra, e os Cotogudeus, os Xacuté-os e os Oléos em Miranda, todos no sul da Província de Mato Grosso. Pechincha (1994: 20-22) aponta que na segunda metade do século XVIII os Mbayá já estavam divididos nas duas margens do rio Paraguai, sendo que os Mbayá dividiam-se nos subgrupos Apacachodegodegi, Lichagotegodi, Eyibegodegi e Cotocogegodegi que se localizavam na margem oriental e os subgrupos Guetiadegodi e Cadiguegodi do lado ocidental. Os Apacachodegodegi se localizavam próximos à cidade de Assunção e os Lichagotegodi mais ao norte, entre os rios Ipané e Apa, onde José Sanchez Labrador fundara a Missão Belén. Os dois grupos tiveram sua população calculada em superior a 1300 índios pelo missionário. Os Eyibegodegi habitavam mais ao norte nas proximidades do Rio Blanco (sul da província de Mato Grosso), mantinham diversos conflitos armados com os habitantes de Assunção e da Vila de Santo Isidro de Curugati, às margens do Jejuí e possuíam o maior número de combatentes. O último subgrupo a se localizar a leste do rio Paraguai, os Cotocogegodegi eram o povo mais oriental, habitavam uma região ao norte do rio Apa e possuíam entre seus cativos espanhóis de ambos os sexos.

Às margens ocidentais do Rio Paraguai, os Guetiadegodi situavam-se a uma latitude próxima à dos Cotocogegodegi, 20 °, e ao norte dos Cadiguegodi, era o grupo mais recluso, porém o mais numeroso. Os Cadiguegodi encontravam-se adjacentes ao rio Itapucu, seu nome deriva de um riacho afluente do Paraguai denominado por eles de Cadigugi e viviam com os Guaná, que estavam entre os seus cativos.

Pechincha (1994: 25) mostra que no final do século XVIII os Mbayá estabeleceram-se próximos às frentes portuguesas de Albuquerque, Coimbra e Miranda. Os Mbayá somavam 800 em Coimbra e 600 eram os Guaná em 1799, enquanto em Miranda habitavam 800 Mbayá e Guaná e até 1803 os Mbayá se apropriaram de 400 índios Xamacoco. Por meio dos relatórios e pareceres sobre a situação dos índios em Mato Grosso é possível perceber o desaparecimento de

diversos subgrupos, tenham estes sido extintos ou incorporados aos outros. Almeida Serra neste ano assinala em Coimbra os Uatedé-os, os Ejué-os, os Cadiué-os e em Miranda os Pacajudeos, os Cotogudeus, os Xacuté-os e os Oléos, sendo o número total de três mil índios (Pechincha, 1994: 25). No início do século XIX, portanto, o território ocupado pelos Guaikuru restringia-se a região entre Miranda e Albuquerque, e aparentemente os índios tinham-se tornado mansos (Pechincha, 1994: 26). Entretanto o século XIX foi marcado por inúmeros deslocamentos geográficos e uma relação tensa com as forças governamentais.

3. Ordem dos Frades Menores Capuchinhos

“[...] a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens”.

Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 240.

Antes de demonstrar as alterações simbólicas instauradas com a chegada dos missionários capuchinhos, é preciso conceituar de forma mais pormenorizada a relação entre as convenções e as invenções simbólicas. No capítulo anterior viu-se que as reduções jesuíticas formavam um novo contexto simbólico e a delimitação lógica das operações individuais possibilitadas pelas regras do jogo simbólico, acarretando em ressignificações de signos ameríndios e cristãos. Dois exemplos de como ocorre a ação individual no interior das regras simbólicas atribuindo novos significados aos significantes foram os casos de Sanchez-Labrador (que ressignificou os signos ameríndios) e de Cithaalin (que ressignificou os signos cristãos). Assim, se pode dizer que estas convenções institucionalizadoras de regras dos jogos são coletivamente compartilhadas, no sentido de Roy Wagner (1975), como formas de compreender e comunicar a experiência¹. Neste ponto, a convenção de Wagner, como maneira de possibilitar a comunicação, se relaciona às regras de Wittgenstein, maneira de possibilitar a (comunic)ação.

Apenas a convenção, como compartilhamento de signos, é insuficiente para demonstrar como as regras dos jogos são articuladas com as ações individuais, além de se precisar pensar na própria gênese das regras. Aquilo que fornece os elementos simbólicos, sociais e culturais que moldarão as regras e que possibilitam a ação individual, será chamado de *contexto*, no sentido de Wagner. Assim, o contexto não é apenas o recorte histórico em que determinado fenômeno

¹O caso de Cithaalin é um bom exemplo para pensar como ocorre a atribuição de significados aos significantes em trânsito, no caso o batismo e a auto-declaração da crença cristã, que transformados resultaram em outras coisas, mas continuaram a ser cristãos.

ocorre, mas é o ambiente que possibilita a existência dessas regras². No interior deste contexto ocorre a formação cognitiva e intelectual das pessoas, de onde elas retiram os elementos que construirão as regras dos jogos, e que possibilitarão as convenções. Nas palavras de Wagner

Um contexto é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los. Os elementos de um contexto convencionalmente reconhecido parecem se *pertencer* mutuamente assim como elefantes, lonas, palhaços e acrobatas “pertencem” a um circo. [...] Não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em uma dada cultura. [...] Qualquer elemento simbólico dado pode ser envolvido em vários contextos culturais, e a articulação desses contextos pode variar de um momento para outro, de uma pessoa para outra ou de um grupo de pessoas para outro.

(WAGNER, 1975:78, ênfase original)

Wagner mostra que o contexto é o ambiente compartilhado das experiências, em que os elementos simbólicos interrelacionados são apreendidos pelos sujeitos, e que, a rigor, a extensão dos contextos não pode ser captada pela percepção dos sujeitos, dada a natureza multifacetada da realidade³. Portanto, o contexto condiciona (mas não determina) a formação da consciência histórica, pois nele estão os elementos simbólicos, culturais e sociais que formam o *self*, que dessa maneira é uma construção cultural, e não um fenômeno universal em seu conteúdo. O contexto, enquanto fator constituinte das regras do jogo (as convenções compartilhadas), não pode ser senão, o resultado de relações sociais, e por isso uma construção intersubjetiva.

Esses contextos nunca são *absolutamente* convencionalizados, no sentido de serem idênticos para todos aqueles que os compartilham; sempre têm pontas soltas, são incompletamente compartilhados, estão em processo de mudança, e podem ou não ser aprendidos conscientemente, no sentido de “regras”⁴.

(WAGNER, 1975: 81, ênfase original)

² Quando se afirma que o contexto é o ambiente, pensa-se que, além do momento histórico, é também o que forma o “ânimo” sentido pelos sujeitos, de forma análoga ao que em alemão é chamado de “Stimmung”.

³ A realidade, não pode ser apreendida como coisa-em-si, apenas como fenômeno, como ensinou Kant (1781). Neste sentido, nem a totalidade dos contextos pode ser compreendida pela percepção dos sujeitos.

⁴ A noção de regra de Wagner parece ser a mesma de Wittgenstein.

Ora, se um determinado fenômeno apenas pode ser logicamente possível a partir de um contexto, e inserido nas regras de um jogo, como a ação pode ocorrer? Em outras palavras, como certos processos desencadeados pelos indivíduos podem acontecer, apesar (por causa) das regras? De fato, as regras não são camisas de força, pois senão nenhum tipo de ação seria possível, mas são antes formas que podem ser articuladas pelos indivíduos. A ação individual em mudar as regras dos jogos a seu favor, ou mesmo de burlar as regras socialmente cunhadas são maneiras criativas de transformação da experiência. Na medida em que “a convenção cultural define a perspectiva do ator” (WAGNER, 1975:95), o ato de interferir na convenção, ou de mudar seus significados é a “invenção”⁵. De modo simplificado, para o ator, o significado das coisas é produto das relações, cujas propriedades não são imanentes, mas são dotados de significado no ato de relacionar. Os contextos são significados a partir da relação entre si, e da participação de elementos simbólicos em seu interior. Assim, “quando um símbolo é usado de modo não convencional, como na formação de uma metáfora ou um tropo de alguma outra ordem, um novo referente é introduzido simultaneamente com a nova simbolização” (WAGNER, 1975:85). Nem o significado, nem o significante pertencem à ordem da convenção, a nova simbolização é o “ato de invenção no qual forma e inspiração passam a figurar uma à outra” (WAGNER, 1975:85).

Assim, a tensão e o contraste entre o símbolo e o simbolizado desmoronam, e podemos falar de tal construção como um “símbolo” que “representa a si mesmo”. Todas as experiências, pessoas, objetos e lugares singulares da vida cotidiana correspondem, nos traços que as tornam distintas, a esse modo de simbolização – como “símbolos”, elas representam a si mesmas.

(WAGNER, 1975:85)

⁵ Esta é uma interessante ponte para a compreensão de uma realidade fundamentada na subjetividade e não nos sujeitos. Se para Wagner a convenção define a perspectiva do ator, pode-se dizer que para os índios, a perspectiva do ator define a convenção, como prega a noção perspectivista (Viveiros de Castro, 2002).

Os tais símbolos que representam a si mesmos, foram criados a partir da ação dos sujeitos, uma ação pautada pela criatividade humana⁶. De acordo com Wagner, criatividade e invenção emergem como as qualidades salientes da cultura, na medida em que a invenção da cultura ocorre a partir da criatividade, e existe como reflexo dela. Isso quer dizer que os significados dos símbolos que representam a si mesmos são funções das maneiras pelas quais os contextos são experienciados. Portanto, é importante ressaltar que não são as experiências que têm significado, mas que “as experiências significativas são aquelas apreendidas reflexivamente” (SCHUTZ apud CSORDAS, 2008: 50). A criatividade, neste sentido, cria e é resultado das condições subjetivas para a ação dos sujeitos, e assim a invenção enquanto interferência na convenção. A criatividade não se restringe ao ato de criar algo, mas é uma atitude frente à realidade, como ela é percebida. De tal modo, “aquilo que é objetivamente percebido é, por definição, até certo ponto, subjetivamente concebido” (WINNICOTT, 1975: 96). É, conseqüentemente, o impulso criativo, o elemento que possibilita a invenção, na medida em que é constituído através da apreensão dos símbolos do contexto, permitindo uma ação individual ou coletiva frente à convenção ou mesmo às regras.

A virada do século representa assim a instauração de outros contextos simbólicos, porque houve importantes alterações sociais, como a expulsão dos jesuítas da América, e a passagem dos Guaikuru ao território português, o que mudava os significantes em trânsito e as formas de apreensão dos significantes.

A Redução de Belén representava apenas uma pequena parcela dos Mbayá que viviam às margens do rio Paraguai, e mesmo após a expulsão dos jesuítas, a Redução de Belén continuou a existir até o fim do período colonial, embora a redução de Refugio tivesse sido fundada para acomodar os exilados de Belén (Saeger, 2000: 38). Em todo caso, a transição do século XVIII para o século XIX é marcada pela progressiva migração dos Mbayá ao território brasileiro, e o

⁶ Este conceito de Wagner, que afirma que a invenção é o signo da diferenciação, enquanto obviador dos contextos convencionais, a própria tendência do simbolismo diferenciante, lembra o signo de valor simbólico zero, descrito por Claude Lévi-Strauss: “um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo” (LÉVI-STRAUSS, 1950:43).

subsequente desaparecimento de alguns dos subgrupos citados por Sanchez-Labrador, Rodrigues do Prado e Almeida Serra.

Como habitantes do território brasileiro, que no início do século ainda era uma colônia portuguesa, os Mbayá passaram a ser tutorados pela política indigenista colonial, que como aponta José da Silva (2004: 94), é caracterizada pela tentativa de apaziguar os índios “bravos” (ou seja, aqueles que de alguma forma se opõe a uma política de intervenção estatal nas suas culturas e na configuração de suas relações sociais) e de aproveitar como mão de obra agrária os índios “mansos”. A política de aldeamentos aplicada pelo governo imperial visava dessa forma facilitar o processo de “civilização” dos índios, ao reunir sob uma mesma tutela, e circunscritos em um mesmo espaço simbólico (e geográfico), índios de etnias diferentes (como aconteceu com os Kinikinau, que foram obrigados a se auto-declarar Terena), apartando-os de suas relações sociais estruturadas e com o propósito de ao absorver o cristianismo, contribuir para o progresso imperial (ou nacional, em momento posterior).

No entanto, a política de aldeamento nunca foi aplicada aos Mbayá, por diversas razões, como o seu corrente nomadismo (pois apesar do seu espaço ter se reduzido à área entre Miranda, Albuquerque e Coimbra, eles continuaram a ser caçadores que se mudavam frequentemente de seus sítios), sua disposição guerreira (que continuava a proporcionar conflitos com colonos brasileiros) e a preocupação do Império em pacificar os índios Coroados, como eram chamados os Bororo ocidentais, no norte da Província de Mato Grosso.

Os Mbayá passaram então a habitar o sul da Província do Mato Grosso, em uma região denominada Baixo Paraguai, cuja catequese foi entregue aos missionários capuchinhos.

3.1 Os Capuchinhos

A Ordem dos Frades Menores é a ordem católica formada por São Francisco de Assis em 1209, e caracterizam-se pelos votos de pobreza, castidade e obediência. Apesar de não ser constituída por monges, a ordem fundamenta-se nos princípios de humildade, simplicidade e

justiça, marcadamente pelo ímpeto em reconstruir a religião católica. Os primeiros freis franciscanos eram denominados de Conventuais, por habitarem em conventos e apesar do voto de pobreza, usavam dinheiro, e vestiam-se mais confortavelmente. Os Observantes em contrapartida seguiam normas mais rígidas, e baseavam o seu comportamento na segunda conduta franciscana, inspirada em Clara de Assis, que em 1212 seguiu rigidamente o exemplo de São Francisco de Assis, vivendo a clausura e a contemplação.

A ordem dos Capuchinhos foi criada por volta de 1520, portanto no mesmo contexto da Companhia de Jesus, a saber, da Contrarreforma católica. Como visto, durante o século XVI, a Igreja Católica reafirmou a centralidade do clero como mediação entre os homens e Deus, através das ordens religiosas, dos santos e dos sacramentos. O estabelecimento de missões, as peregrinações e as devoções pessoais são características marcantes desta época.

A ordem dos Capuchinhos nasceu pela iniciativa do frei Observante Matteo de Bascio, que ao perceber uma disparidade do vestuário dos frades franciscanos com o ideal proposto por São Francisco de Assis, deixou a barba crescer, passou a andar descalço e confeccionou um capuz pontudo (*capucize* em italiano)⁷. Frei Bascio obteve o consentimento do papa Clemente VII para viver como eremita e trabalhar pelos pobres, consentido também a todos que quisessem restaurar literalmente as ordens de São Francisco. Portanto, a ordem dos Capuchinhos surgiu como uma reforma dos Observantes, os freis mais rígidos da Ordem de São Francisco, os quais buscavam uma reforma do catolicismo⁸.

Para Rodolfo Frank Gonçalves, esta disputa pela primazia da interpretação correta a respeito da teologia prática de São Francisco “percorre a espiritualidade da Ordem Capuchinha suscitando práticas e atitudes diante do sagrado em seus componentes sem com isto tornarem-se opostas entre si” (GONÇALVES, 1997: 57). O autor afirma que a ordem se constituía pelo

⁷ Para mais informações sobre o surgimento da Ordem dos Capuchinhos, verifique Gonçalves (1997:46-76), Primerio (1942:20-22), Taubaté & Primerio (1929:XIV-7) e Sganzerla (1992:37-51).

⁸Gonçalves afirma que, “no limiar da Idade Média (século XVI) muitas ordens religiosas, *Lazaristas, Jesuítas, Monfortinianos*, especialmente *Capuchinhos* atuaram no cenário religioso da época propondo uma determinada forma de cristianismo específica” (1997:62).

afastamento do mundo, a austeridade de vida, simplicidade, pobreza e contemplação, enfim, pelo ideal eremítico.

Os capuchinhos professavam uma vida austera voltada ao *desprezo do mundo*, observando a *Regra de São Francisco*, uso da *barba*, do *hábito* com capuz piramidal pregado à túnica. Defendem a *pregação direta do evangelho ao povo*, pois ser missionário é uma das características centrais da Ordem. Tinham proteção dos Conventuais, e governo direto de um superior próprio. Tanto leigos como clérigos eram recepcionados, desde que se comprometessem a professar: recitação simples do ofício divino, duas horas de oração mental, silêncio rigoroso em tempos determinados, voto de silêncio. Diariamente se pediria esmola, e não se praticará a gula, etc. as habitações deveriam ser construídas fora das cidades (*eremitismo*). Deveria haver opção pela *pobreza absoluta, não-violência, humildade*.

(GONÇALVES, 1997: 60, ênfase original)

A atitude de afastamento do mundo e o desprezo pelas coisas terrenas estabeleceram uma teologia baseada na conversão dos povos e na salvação da alma dos pecadores. “Os capuchinhos retomavam o *espírito de São Francisco*, que significava a *conversão dos pecadores* e a *salvação das almas*, sendo que a vida de um irmão deveria ser uma *eterna missão*” (GONÇALVES, 1997: 60, ênfase original). Portanto, ao eleger a atividade missionária como o preceito fundamental da conduta prática capuchinha, restava estabelecer dogmas que fundamentassem-na. A dicotomia entre o mal e o bem constituía o eixo que norteava a compreensão de mundo, e que permitia compreender a realidade social. Segundo Gonçalves, “Deus em sua sabedoria (segundo os Capuchinhos) conhecia profundamente o coração, a alma e os desejos dos mortais e somente ele (em sua infinita sabedoria) poderia salvá-lo ou condená-lo à danação eterna. Todos os atos e atitudes humanas voltadas ao pecado ao *desejo da carne* de uma simples pessoa poderiam converter-se em desgraças à comunidade” (GONÇALVES, 1997: 70-71, ênfase original). Ao mesmo tempo, a presença de Satã é marcante, pois “o imaginário capuchinho concebia o mundo como uma luta incessante entre as forças do mal e do bem. Satanás e seus agentes estavam a andar pela Terra”. O combate ao mal ocorre pela conduta ascética de rejeição do mundo, na medida em que “através da piedade pessoal (forma de penitência) voltada a imitação das dores de Cristo crucificado e de seu martírio, [os capuchinhos] julgavam vencer o mal. Esta conduta

religiosa levou a um forma de carisma (espiritualidade) místico: somente os puros do pecado seriam os *legítimos eleitos de Deus* (GONÇALVES, 1997:71, ênfase original).

O ideal capuchinho era determinado pela conversão dos povos, pela recusa ao mundo, pela atenção aos pobres e necessitados. Essas características unidas criaram uma simbologia fundamental para a ação dos capuchinhos no sul do Mato Grosso, região habitada por índios temidos: a figura do mártir. “Nesse sentido só se atinge o cume da espiritualidade (perfeição espiritual) quando faz-se o sacrifício de seu próprio corpo pelo martírio. O sacerdote deve ser santo e só pode pregar a salvação da palavra de Deus, sendo puro dos pecados e desejos carnisais. Eram necessários os gestos e os desejos da paixão” (GONÇALVES, 1997:80).

Destarte, é interessante notar que justamente a Ordem escolhida pelo Governo Imperial para catequizar e civilizar os índios mais temidos tenha sido a dos Capuchinhos – possivelmente uma das ordens religiosas mais rígidas em relação à doutrina cristã e no combate às práticas religiosas nativas – justamente pelo rigor doutrinário, o qual seria aplicado para a conversão dos índios, pelo ideal martírico com os quais os missionários acolheriam as advertências e, não menos importante, pelo rígido voto de obediência às autoridades, o que significaria que os Capuchinhos, ao contrário dos Jesuítas, não impugnariam a política indigenista do governo imperial⁹. Isso porque os missionários jesuítas eram considerados empecilhos para a obtenção de mão de obra indígena. Portanto, missionários rigorosos, obedientes e destemidos, que não questionassem a política de aldeamento foram os escolhidos para pacificar a importante região do Baixo-Paraguai, que se encontrava em disputa com a Coroa Espanhola e os índios Guaikuru.

⁹ Além disso, havia uma preocupação intelectual dos capuchinhos em estabelecer conexões históricas entre os europeus e os ameríndios. Amoroso afirma que “a teoria nativa que os missionários capuchinhos utilizam no século XIX se aproxima em muitos sentidos das teses veiculadas pela historiografia brasileira da época, especialmente Varnhagen e Taunay – autores que assinalam que bárbaros também povoavam o passado europeu, de forma que usos e costumes aproximavam índios do Brasil das populações do continente europeu antes de estas fazerem uso do bronze e do ferro” (AMOROSO, 2006: 215). Isso significa que haveria uma equivalência pragmática: se os europeus tivessem se convertido ao cristianismo, o mesmo poderia ocorrer com os índios.

3.2 Os Capuchinhos no Brasil

Os Capuchinhos chegaram ao Brasil em 1612 e 1614 e foram expulsos em 1617 com a derrota dos seus conterrâneos franceses no Maranhão.

A chegada deles [dos missionários] não estava ligada e percursos coloniais portugueses, eram quatro franceses ligados à tentativa de colonizar o Maranhão, dois entre eles se tornaram famosos pelos seus escritos de grande valor cultural: Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville, que deixaram preciosas informações de ordem etnológica.

(PRIMÉRIO, 1942: 278)

Durante a ocupação holandesa do Recife por Maurício de Nassau, capuchinhos bretões vieram ao Brasil em 1641, embora fossem aprisionados pelos holandeses. No entanto alguns conseguiram ficar no Brasil e fundaram diversos aldeamentos, permanecendo ali até 1701, quando regressaram à Europa, em decorrência do rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França em 1698. A terceira geração de capuchinhos, desta vez de italianos, veio em 1705, após a autorização do governo português para que substituíssem os franceses. Segundo Sganzerla (1992: 44), “de 1705 a 1822 chegam ao Brasil 272 missionários. No primeiro império só os primeiros frades capuchinhos. E de 1840 a 1889 retorna a vinda de missionários com a presença de 281 em todo o império”.

Dessa forma, no primeiro período (1613-1701), os capuchinhos franceses atingiram o Maranhão, a Bahia, Recife e Rio de Janeiro. No segundo período (1705-1842) os missionários italianos fundaram três prefeituras, a da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco. No terceiro período (1842-1899) os capuchinhos italianos conseguiram atingir a maioria das Províncias do Brasil, inclusive a de Mato Grosso (Sganzerla, 1992: 45).

Segundo com Manuela Carneiro da Cunha (1992:133), após a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal em 1759 nenhum projeto de catequese foi implementado no Brasil, o que significa que não havia voz dissonante à política indigenista colonial. Quando o governo imperial introduziu os missionários capuchinhos na década de 1840, estes ficaram estritamente ao serviço

do Estado. Os “barbadinhos” não dispunham da autonomia dos Jesuítas, e ficaram ao serviço do governo, que os distribuía segundo seus próprios projetos. A introdução dos capuchinhos na política indigenista colonial remete a um período de conflitos entre agentes coloniais (de visões políticas distintas: uns defendiam o extermínio, outros a catequese civilizatória), quando as Diretorias dos Índios foram implantadas com o intuito de fortalecimento dos projetos coloniais (Monteiro, 2001: 3-4).

A catequese dos índios era, destarte, vista como fundamental na região fronteira, e para isso a presença dos missionários era necessária. O presidente da Província de Mato Grosso, José Antônio Pimenta Boeno, comentou em seu discurso de 1837 que “no numero de domesticadas não incluo a soberba e intrépida nação dos cavalleiros Aycurús, sempre errante e emprehendedora” (BOENO, 1840:18). Os índios, usados como defensores da fronteira precisariam, portanto ser catequizados¹⁰:

A cathechesi de taes Nações offereceria grandes vantagens sem o temor dos perigos e estragos que elles ameação, novas explorações, e viagens se abrirão; novas minas serão descobertas, novos productos, e novas sahidas a elles; e os proprios Indigenas, como outros já fizerão, conhecedores do território, servir-nos-ião de guias.

(BOENO, 1840:18)

3.3 Os Capuchinhos na Província de Mato Grosso

A catequese se iniciou na Província de Mato Grosso com o missionário José Maria de Macerata, que chegou a Cuiabá no ano de 1819, que além de seu trabalho missionário viria a posteriormente assumir a Prelazia. Neste mesmo ano, Frei Macerata partiu para Albuquerque (que se localiza atualmente no Mato Grosso do Sul), a fim de se empregar na catequese dos Guaná, os índios com os quais os Mbayá mantinham relações de troca e parentesco. Frei Macerata afirmou em uma carta datada de oito de setembro de 1823 ao Cardeal prefeito da

¹⁰ Esta ideia de usar os índios para defender a fronteira se assemelha àquilo denominado por Nadia Farage, embora em outra região (o norte do Brasil), como “as muralhas dos sertões” (1991).

Sagrada Congregação de Propaganda da Fé, que “estando nesta corte para tratar de assuntos relativos à redução e melhoramento dos índios Guanans, situados nas margens do Rio Paraguai, onde o fidelíssimo Rei Dom João XVI me destinou, estou há quase cinco anos” (MESQUITA, 1928: 14, ênfase removida).

Segundo Luis d’Alincourt, sem seu “Rezultado dos trabalhos e indagações statisticas da Província de Matto Grosso” escrito em 1823, afirma que a aldeia Nossa Senhora da Misericórdia do Baixo Paraguay, fundada pelo Frei Macerata, encontrava-se á seis léguas a NNO do Presídio de Coimbra. A população foi calculada em 1300 pessoas, e a situação da aldeia seria “mui prazenteira”. De acordo com ele

O Prelado actual da Província, D. Fr. José Maria de Macerata, doutrinou este povo, e com o seu disvello assíduo, hia alcançando resultados felizes; quase toda esta gente foi reduzida ao grêmio da Igreja, muito mancebos, como eu mesmo presenciei, lião e escrevião com desembaraço; as moças tinhão hua Mestra que lhes ensinava a costura, e a fazer rendas; os homens hião dando-se contentes á cultura; finalmente a bôa ordem resplandecia nesta interessante Aldêa.

As mulheres fião algodão delicadamente, eu vi cintas e suspensórios tão bem tecidos que ao primeiro olhar me parecerão de sêda; tecem grandes panões de diferentes e lindas cores formando diversas figuras, *fabricão louça com diversas, e elegantes bordaduras*¹¹. Os Guannas crião gallinhas, alguns porcos; fazem plantações de algodão, milho, feijão, carás, batatas, etc. para seu gasto, e para hirem vender a Coimbra, o que He muito proveitoso á Guarnição.

(MESQUITA, 1928:15, ênfase adicionada)

Entretanto, apesar da atividade missionária realizada entre os Guaná, em 1823 Frei Macerata assumiu o governo da Prelazia de Cuiabá, encerrando sua participação na catequese dos índios de maneira direta. Assim manteve-se como bispo da Diocese de Cuiabá até 1831, ano em que foi desonerado da Prelazia e da administração eclesiástica por ser estrangeiro, fato que o impedia de

¹¹ De acordo com Graziato (2008: 9) a técnica cerâmica dos Kadiwéu foi apreendida dos Guaná, o que fica bastante evidente neste relato. É interessante notar que atualmente os Kinikinau, os remanescentes dos Guaná praticam a cerâmica ao estilo Kadiwéu (Castro, 2010: 174). Há aí retorno, apropriação e ressignificação: os Kadiwéu aprenderam a cerâmica dos Guaná e os Kinikinau estão apreendendo o estilo dos Kadiwéu. Para comprar os dois tipos de produção, confira as figuras anexas. Para outras discussões sobre cerâmica, veja, além de Graziato (2008), Padilha (1996) e Souza (2005). A análise mais antiga sobre a produção Kadiwéu deve ser de Smith (1922).

exercer cargos públicos no Império. De 1833 a 1843, Frei Macerata trabalhou na educação, sobretudo na Vila de Diamantino, e de 1843 até a sua morte em 1846 foi diretor espiritual dos estabelecimentos pios de Cuiabá.

Em todo caso, a partir de 1823 a catequese no Baixo Paraguai ficou abandonada, o que para os portugueses e espanhóis permitia que os Guaikuru continuassem as suas empreitadas guerreiras. Os Guaikuru realizavam as suas características expedições para capturar mulheres e crianças e assaltar os estabelecimentos circunvizinhos.

A mobilidade dos Guaikuru e a defesa intransigente de seu território eram mal vistas por muitos, como o religioso Frei José Maria de Macerata, catequizador entre os Kinikinau, que observou que os Guaikuru formavam “[...] uma nação vagabunda, maliciosa e tão malfazeja... que deveria ser aldeada mais próxima das vistas do governo central”. Sobre os Guaikuru, na mesma época, afirmava o bispo de Cuiabá, D. José Antônio dos Reis, que compunham uma “[...] nação mansa porém vagabunda, intrepida e maliciosa, tem residência principal na aldeia do Morro Azul, ... dividida em quatro tribos: Caduveos, Catodugues, Guadugueus e Broqueos...”.

(JOSÉ DA SILVA, 2004: 52)

Além disso, os índios se aproveitavam ainda da situação ambígua em que se encontravam (na fronteira com o território espanhol e português, promovendo assaltos em ambos os lados, ao mesmo tempo em que portugueses e espanhóis buscavam a sua pacificação, seja por meio de alianças de amizade, seja através de expedições punitivas) para obter bens materiais, uma vez que os europeus tentavam tornar-se seus aliados através de alianças formais e também pela distribuição de bens. Assim, o Presidente da Província de Mato Grosso, Estevão Rezende relatou em 1839 que “nos ultimos mezes tão bem mandei brindes a hum Indio Capitão da errante e emprehendedora Nação dos Aycurús, e á Terenos e Guanás, que de mais se fasem merecedores pelos serviços, que continuão apresentar-nos na Fronteira do Baixo-Paraguay” (REZENDE, 1839:64). No ano seguinte Rezende comentou que

Pelo que respeita aos Aycurús, Terênos, Guanás, Laianas, Guatós, Quinquináos com satisfação vos asseguro, que aldeados, ou dispersos por todo o Baixo Paraguay, eles continuão a prestar uteis serviços nessa parte da Fronteira. Durante o anno próximo passado aqui estiverão na Capital diversas Ordas de todas aquellas Nações, tendo vindo alguãs dellas, guiadas por seos Cassiques,

dirigidamente a cumprimentar-me e offerecer seos serviços. Manedei-os vir á minha presença, e recebi-os com agasalho, e a todos mandei brindar, quanto possível, com ferramentas próprias para a lavoura, ou concertos das que trasião, e com algum vestuário de tecido grosso.

(REZENDE, 1840:16)

Os índios, assim sendo, mesmo os não-aldeados, prestavam serviços na fronteira, pelo que eram recompensados com bens materiais pelos portugueses. Percebe-se novamente o movimento Guaikuru de usufruir das regras do jogo em benefício próprio. O “ímpeto carcará” revela-se na medida em que, mesmo com uma mudança contextual (quando os Guaikuru já não eram mais senhores absolutos de todo o território) que impunha novas regras e a necessidade de compreender novas convenções, os índios interferiam criativamente no jogo, ao aproveitar-se da necessidade de amizade dos espanhóis. Mesmo assim, a catequese seria uma solução ainda mais viável para os europeus, pois além da proteção da fronteira, transformaria os próprios índios em mão de obra produtiva nas fazendas do Baixo Paraguai, bem como aumentaria o domínio sobre o Rio Paraguai, o que acarretaria em aumento do comércio nesta região. Em discurso à Assembleia Legislativa Provincial em 1845, Ricardo José Gomes Jardim afirmou que

A Catequese e civilização dos Indios he sem duvida hum dos mais importantes deveres, e que o Acto adicional commetteo ás Assembléas Provinciais, cumulativamente com a Geral e o Governo; mas não deve se entender, como até aqui, que esta tarefa reduz-se simplesmente a domesticar os Indios, e tornal-os imperfeitos christãos, abandonando-os depois a si mesmos: *he necessario de mais fixal-os na vida civil, e fazer-lhes contrahir o habito do trabalho*, a que são avêssos, proporcionando-lhes os meios de serem regular e proficuamente empregados.

(JARDIM, 1845: 27-28, ênfase adicionada)

No entanto, a catequese entre os índios Guaná estava abandonada desde que Frei Macerata havia assumido o governo da Prelazia em Cuiabá no ano de 1823, e entre os Guaikuru jamais fora iniciada em território brasileiro. Na fala dirigida à Assembleia Legislativa, o Presidente da Província Zefirino Pimentel Moreira Freire, afirmou em 1844, que

Quanto a mim, estou persuadido da importância deste serviço [a catequese dos índios], e que não devemos encetar nada a este respeito sem que tenhamos dinheiro, força, e Missionários, únicos homens próprios para este trabalho pela sua vocação, virtudes, desinteresse, e resignação; vós tendes exemplo nesta Província, se alguns Índios se achão na nossa comunhão e aldeados he devido ao suor do incansável frei José Maria de Macerata.

(FREIRE, 1844:17)

Após Frei Macerata, chegaram à Província outros dois missionários capuchinhos, também italianos: Frei Antônio de Molineto e Frei Mariano de Bagnaia, o mais atuante. De acordo com Mesquita (1928: 9-10), a vinda dos missionários foi promovida pelo governo imperial, em virtude do Decreto 285, de 21 de junho de 1843, que autorizava a vinda de missionários da Itália dessa Ordem. A vinda dos missionários seria fundamental para a resolução do problema que os índios representavam para o governo.

Entre os Índios aldeados no Baixo Paraguay deixo de contemplar os errantes e altivos Cadiuéos, que tendo apparentado querer fixar-se perto d'Albuquerque, acoçados por outras hordas suas inimigas, abandonarão ultimamente o lugar em que começavão a aldear-se em rasão de rixas e desavenças que tiverão com os prestantes e pacíficos Quiniuináos, e retirarão-se para os campos da outra banda do Paraguay, pondo em alarma e desassocêgo os Fazendeiros e moradores d'aquelles lugares, que temem com razão a repetição das hostilidades á que são acostumados taes Índios. Estão a chegar da Corte, para serem aqui empregados na catechese dos Índios, dous Missionarios Capuchinhos acompanhados de hum Leigo [...].

(JARDIM, 1846: 32)

Frei Mariano havia partido de Roma em 17 de outubro de 1846 e chegado no Mato Grosso, após passagem pelo Rio de Janeiro e São Paulo, em 28 de maio de 1847¹². Em dezembro do mesmo ano, havia chegado no Alto Paraguai, na Vila de Diamantino. Em julho de 1848, Frei Mariano

¹² A demora dos missionários foi preocupante para o governo provincial, enfatizada no discurso de João Cipriano Soares, presidente da Província em 1847: “Me eh em extremo sensível que até hoje não chegassem os missionários capuchinhos, que tem de ser empregados na catechese, os quaes estão em viagem para esta capital a quase dous annos” (SOARES, 1847: 22).

encontrou seu colega Frei Antônio de Molinetto na Vila de Brotas, com quem partiu ao Baixo Paraguai (Sganzerla, 1992: 173-180)¹³.

Neste mesmo ano, os missionários chegaram à região do Baixo Paraguai, onde à distância de três léguas de Albuquerque, Frei Mariano erigiu a capela de Nossa Senhora do Bom Conselho na aldeia dos Kinikinau, instalando ali também uma escola, frequentada por 30 alunos (Mesquita, 1928: 10)¹⁴. O trabalho catequético entre os índios, considerado “o começo de meus sofrimentos” por Frei Mariano, ocorreu entre os “Quinquinaos, Guanás e Terenas” (SGANZERLA, 1992: 182). Ou seja, apesar da catequese não ter se iniciado com os Mbayá, o fora com índios com os quais os Mbayá mantinham relações historicamente muito antigas e culturalmente muito estreitas e que eram vítimas das expedições de captura dos Guaikuru.

Em 1846 dentre as 53 nações indígenas de todo território de Mato Grosso os Guaikuru ainda não foram considerados “*domesticados*” (PECHINCHA, 1994: 26) por Pimenta Bueno, o Presidente da Província e no ano seguinte avaliou-se os Cadiuós como sendo os mais importantes Guaikurus. No relatório de 1846 foram citadas aldeias Kinikinau, Guaná e Guatiadéos, Giuós e Cotuguós. Além destes, ainda havia os errantes Beaquiós, Daniquiós, Cadiuós e Pacaxudeós. Dois anos depois, de acordo com Alves Ferreira, Diretor Geral dos Índios, 850 Cadiuós habitavam a margem do rio Paraguai ao sul de Coimbra, a leste do rio e ao sul de Miranda 500 Beaguós e Cologuós e 130 Guatiadéos em Albuquerque. No relatório de 1851 somente os Catiguós foram mencionados, vivendo em Coimbra e Albuquerque¹⁵ (Pechincha, 1994: 25-28). Apesar da paz assinada, a tensão entre grupos indígenas, espanhóis e portugueses foi permanente, especialmente pelos Mbayá, e posteriormente somente os Cadiuó,

¹³ No Relatório de 1848 afirmou-se que “os dous Religiosos Capuchinhos Frei Antonio de Molinetto e Frei Mariano de Bagnaia, que forão mandados da Côrte para serem empegados n’esta Provincia na cathequesi dos Indios (Aviso do Ministerio do Império de 12 de maio de 1847) estão presentemente na Capital” (RELATÓRIO DE 1848: 4).

¹⁴ “Forão postos pelo governo imperial á disposição da provincia para a cathequesi dos indios os dous missionários capuchinhos Frei Antonio e Frei Mariano” (RIBEIRO, 1848: 8).

¹⁵ Houve outro documento em que outros subgrupos Mbayá foram mencionados. No relatório da Repartição Geral das Terras Publicas do Ministério da Agricultura de 1861 apontou que, dentre outros grupos, havia 130 Guatiedeos, 850 Cadiuós e 500 Beaguós e Cologuós. Estes números são para Pechinchas (1994:27-28) discutíveis por serem idênticos aos do relatório de 1846.

terem sido considerados intrépidos, empreendedores e errantes, motivos para que, no relatório de 1851 considerou-se a possibilidade de afastá-los de Albuquerque e Miranda¹⁶. Isso significa que na transição do século XVIII ao XIX, vários grupos Mbayá desapareceram. Enquanto Sanchez-Labrador trata da catequese de um grupo Mbayá de língua Guaikuru, os missionários capuchinhos preocupam-se com os Kadiwéu, os únicos remanescentes dos vários grupos Mbayá que cruzaram definitivamente o rio Paraguai na virada dos séculos.

No entanto, é preciso ponderar que o aparente desaparecimento dos subgrupos Mbayá não reflete necessariamente um extermínio proposital de forças europeias, mas ocorreu por uma série de fatores. Não apenas as guerras com os europeus, mas também com outras etnias indígenas acarretaram no declínio demográfico dos Mbayá, como também as doenças contagiosas. Entretanto, a prática Guaikuru de manter ciclos de troca e casamento entre si, possibilita pensar que os Mbayá acabaram se fundindo entre si, ao perceber as complicações pelas quais passavam, resultando em um grupo maior, os Kadiwéu.

Assim, no discurso de 1851, o presidente da Província Augusto Leverger afirmou que

No Distrito do Baixo Paraguay, diversas tribus, particularmente das Nações Guaná e Guaycurú, existem aldeadas com hum tal qual principio de civilização, e entretem comnosco relações mais ou menos estreitas. [...] a civilização destes Indios [Kinikinau], que teve começo ha mais ou menos 20 annos, continua a progredir, e recentemente não pequeno impulso recebeu do zelo evangélico do Missionário Capuchinho Fr. Mariano de Bagnaia, vindo para esta Provincia em virtude do Aviso do Ministerio do Imperio de 12 de maio de 1847. Ha pouco erigio na aldêa huma Capella sob a invocação de Nossa Senhora do Bom Conselho, e installou huma escola em que 30 meninos recebem o ensino primario. Foi me ultimamente remetido o mappa do movimento da população do anno passado, que consta de 236 baptisados e 25 obitos.

Espero, e he muito para dezejar, que sejam coroadas de igual successo as diligencias de Fr. Antonio de Molinetto, collega daquele Missionario, para a catechese dos Terenas nas immediações de Miranda, para cujo fim tem dado o Governo todas as providencias que lhe parecerão convenientes, ou lhe forão pedidas.

(LEVERGER, 1851: 44-45)

¹⁶ No relatório de Joaquim José de Oliveira, os Guaikuru são divididos em Cadiuéos (em “primitivo estado de independência”), e os aldeados Beaquéos, Catoguéos e Guatiedéos, cuja população total era de 1500 pessoas vivendo nas imediações dos rios Paraguai e Montego (OLIVEIRA, 1849: 32). É interessante notar – em perspectiva histórica – como o Estado brasileiro sempre consegue se apropriar da situação social dos índios para formar um discurso anti-indígena. No século XIX o problema dos índios era a sua “independência”. No século XXI é a sua “dependência”.

Frei Mariano de Bagnaia realizava o trabalho entre os Kinikinau em Albuquerque, Frei Antônio de Molinetto missionava entre os Terena de Miranda¹⁷. Como se viu, justamente na região de Albuquerque a Miranda, os Kadiwéu instalaram-se, e até aquele ponto eram os únicos não aldeados. Na continuação do discurso, Leverger disse que esperava “informações á cerca da praticabilidade de aldearem-se os Kadiwéus, tribu dos Guaycurús, aquém dos nossos estabelecimentos de Coimbra e Albuquerque, no que haveria muita conveniencia por mais de hum motivo” (LEVERGER, 1851:46).

Como os missionários jesuítas, Frei Mariano tinha uma visão negativa sobre as práticas dos xamãs: “tinham eles algo de religião que mais se parecia com um aparato exterior de seus sacerdotes, que nos dias de função andavam revestidos de penas de pássaros. E com gestos e gritos iludiam o povo” (SGANZERLA, 1992: 182). Mais: “não podeis imaginar o quanto é difícil implantar a religião católica entre os índios, que não possuem base de religião, a não ser as práticas supersticiosas às quais estão fortemente apegados sob a orientação de seus sacerdotes” (SGANZERLA, 1992: 192). Como visto, o xamanismo foi interpretado por Frei Mariano no campo da religião, mais especificamente como uma “conduta pagã fortemente arraigada no coração [...] [dos] índios” (SGANZERLA, 1992: 237). Todavia, tanto jesuítas quanto capuchinhos compreenderam a centralidade do xamanismo indígena, e o combateram ferozmente. Para os jesuítas, os *nigienigis* eram figuras diabólicas e para os capuchinhos eles atuavam enganando os índios, por se tratar de uma prática supersticiosa. Tanto jesuítas quanto capuchinhos realizaram a comunicação com os índios através da religião, e o xamanismo foi a ponte para isso. Mesmo que fosse visto de forma negativa, o xamanismo era necessário para os missionários, porque seria a forma de se comunicar com os índios e de mostrar, pelo inverso, os preceitos morais cristãos. Neste sentido, a colocação de Cristina Pompa sobre as possibilidades de realização de um diálogo entre sistemas de significação distintos; que, no entanto, necessitam de significantes comuns (ou ao menos, aparentemente comuns, mesmo que as interpretações dos signos acarretem em um mal-entendido produtivo); parece muito adequada. A autora afirma que “uma mínima noção de divindade” (POMPA, 2006: 118) é o elo que liga as cosmologias

¹⁷ Apesar disso, segundo Leverger, “mui poucos progressos tem feito a catechese a pezar do afan com que o Governo Imperial procura promevel-a” (LEVERGER, 1851:43).

ameríndias à cosmologia cristã, porque através desta ideia mínima a cosmologia ameríndia pode ser reduzida a formas compreendidas pelos missionários. Na direção contrária, pode-se dizer que os índios precisavam perceber nos missionários uma mínima noção de xamanismo, para compreendê-los em seus próprios termos.

Nos anos seguintes, a catequese entre os Kinikinau foi relatada de forma promissora¹⁸. A escola de primeiras letras passou a ser frequentada por mais de oitenta garotos, as meninas aprendiam costura, havia aula de música e instrumentos musicais foram comprados. Em 1851 a população era de 362 homens e 308 mulheres, 50 pessoas foram batizadas e houve 18 casamentos (Leverger, 1852:28). No ano seguinte, 65 pessoas foram batizadas e 24 casamentos foram realizados. Oito meninos estavam aprendendo os ofícios de ourives e ferreiro, e dois já estavam formados no de sapateiro (Leverger, 1853:27)¹⁹. Em 1853, a missão era habitada por cerca de setecentos índios Kinikinau, houveram 55 batizados e 10 casamentos. As mulheres fiavam e teciam algodão, faziam louças e costuravam, enquanto os homens trabalhavam na lavoura e na navegação. A escola era frequentada por quase setenta crianças e a escola de música havia 21 alunos, além da tenda de ourives e ferreiro em que trabalhavam dez meninos (Leverger, 1854: 31-31). Entretanto, em 1855, em virtude de pragas que atacaram as colheitas, os índios do Bom Conselho estavam sofrendo de fome, e a situação causou uma diáspora indígena²⁰. Apesar disso, “não há alias motivo de receiar que esses Índios voltem á vida selvagem” (LEVERGER, 1856:17-18), pois muitos foram contratados para serviços na roça ou de navegação fluvial.

¹⁸ Isso apesar das dificuldades dos missionários: “existem na fronteira do Baixo Paraguay dous missionários capuchinhos empregados na catechese [dos índios], fazem elles freqüentes pedidos e reclamações, que a presidencia, apesar de conhecer sua justiça e necessidade, não póde todavia satisfazer por ter sido mui fraca a consignação de 3;000 \$000 reis da distribuição do credito do ministério do império concedido para este fim, tendo-se gasto quasi toda ella com a expedição enviada aos ferozes e indomáveis – Coroado – que tantas hostilidades tem commettido desde a fundação de Cuiabá”(PIMENTEL, 1850:11-12).

¹⁹ Em comunicação por Diário com o Comissário Geral no Rio de Janeiro, Frei Mariano descreveu seu ímpeto heroico: “Nesta fronteira com o Paraguai começaram os trabalhos de meu apostolado entre os índios, trabalhos mesclados com tantos padecimentos que parece incrível que um homem possa chegar a tanto padecer”. Das suas realizações no Bom Conselho afirmou: “Edifiquei casa, Igreja, Hospital e organizei uma escola de menores e uma banda de música, aprendizes de artes e mecânica” (SGANZERLA, 1992: 185-186).

²⁰ Em 1857 ainda haveria uma seca e em seguida uma aluvião de gafanhotos (Sganzerla, 1992: 184).

Enquanto isso, os Kadiwéu ficariam sob a responsabilidade de Frei Mariano em sua missão entre os Guaná. Assim, em 1852, Leverger asseverou: “não me consta ter havido alteração nas aldêas dos Guanás e Guaycurús de Albuquerque; 14 meninos a ellas pertencentes frequentão a escola de 1^{as} letras da Freguezia” (LEVERGER, 1952:28). Prosseguiu relatando seu encontro com um cacique Kadiwéu, ao qual sugere se mudar para a missão do Frei Antonio de Molinetto.

No mez de Setembro ultimo vierão a esta Cidade o Cacique e alguns indivíduos da tribu dos Cadiuéos, da nação Guaycurú, cujas correrias tem sido muitas vezes para nós motivo de inquietação e de compromettimento com nossos visinhos do Paraguay. Aproveitei o ensejo para induzil-os a abandonarem a sua vida vagabunda e aldearem-se em lugar azado sob a direcção do Missionário Capuchinho Fr. Antonio de Molinetto. Este Religioso achava-se então aqui, bem como o Commandante Geral da Fronteira do Baixo Paraguay; precisando eu do diligente concurso de ambos para o fim a que me propunha, conferenciei por vezes com elles e com o Cacique que mostrava a melhor disposição. Concordamos em que quando todos tres chegassem a Fronteira, para onde devião logo partir, dar-se-ia principio ao aldeamento. E como pelo conhecimento que tenho da *índole voluvel* desses Indios julguei factível que elles não persistissem na boa vontade que manifestavão, recommendei ao Missionario e ao Commandante que, em tal caso, procurassem de commum acordo fundar huma aldêa de Chamacocos na visinhança de Coimbra, ou finalmente promover o aldeamento dos Indios Terenas nas immediações de Miranda. Infelizmente o motim de Coimbra e os posteriores acontecimentos transtornarão a execução destes projectos: o Commandante foi demittido e voltou a esta Cidade; o Missionário retirou-se para a aldêa de Nossa Senr^a do Bom Conselho que está regendo na ausencia do seu Collega que solicitára vir a Capital, e os Indios ficarão como d’antes. Todavia não perdi a esperanza de que se possa fazer alguma cousa a prol da Catechese naquella parte da Fronteira.

(LEVERGER, 1952: 28-29, ênfase adicionada)

Em 1853 Leverger relatou que

Não tenho informação recente das Aldêas de Guanás e Guaycurús de Albuquerque, mas sei que a maior parte dos 50 meninos que frequentão a Escola de 1as letras daquella Freguezia, pertencem ás mencionadas Aldêas.

Segundo participações que recebi hontem, o Messionario Frei Antonio de Molinetto, a quem havia incumbido a catechese dos Cadiuéos, depois de ter passado treze meses entre elles, vendo baldadas as diligencias que empregou para fazel-os renunciar á vida vagabunda e depredadora a que estão acostumados, retirou-se para Albuquerque, *desgostoso da índole voluvel e desleal desses Indios e mesmo reccioso de ser victima de sua aleivosia*.

(LEVERGER, 1953: 27, ênfase adicionada)

Enfim, apesar do esforço dos missionários em catequizar os Kadiwéu, e do interesse governamental, a situação das aldeias muitas vezes impedia o próprio trabalho missionário. Não apenas isso, pois parecia haver certa resistência dos Kadiwéu em integrar uma missão composta sobretudo por índios Guaná. Na realidade, a composição multiétnica formada por Guaná e Kadiwéu colocaria as relações sociais entre os dois grupos em um eixo horizontal, quando historicamente suas relações se constituíram verticalmente – o que significaria a formação de uma convenção completamente nova. Por parte do próprio governo havia a intenção de formar uma missão composta exclusivamente por Kadiwéu, sob o comando de Frei Antonio, já que os únicos Kadiwéu aldeados viviam junto com os Guaná, sob a supervisão de Frei Mariano. Além da miséria, os aldeamentos sofriam constantemente com o abandono dos missionários, que precisavam resolver problemas burocráticos em Cuiabá ou tentar angariar recursos no Rio de Janeiro.

A antiga Aldêa de Nossa Senhora da Misericórdia de Albuquerque sob a direcção do cidadão Manoel José de Carvalho²¹, compõe-se de 200 individuos das Nações Guaná e Guaycurú, que se occupão em serviços semelhantes aos dos Kinikinãos, huns trinta meninos frequentão a escola de las letras daquella Freguezia, e alguns estão aprendendo os officios de alfaiate e sapateiro.

Tendo sido mallogradas as diligencias do Missionario Fr. Antonio de Molinetto para o aldeamento dos Cadiuéos, era minha tenção incumbir ao zelo deste Religioso a catechese dos Chamacocos que, segundo m'ò declararão cinco delles vindos a esta Capital em Junho do anno passado, desejavão procurar entre nós abrigo contra a perseguição que lhes fazem os Cadiuéos. Porem as ordens, que para este officio expedias autoridades do Baixo Paraguay, cruzarão-se no caminho com o dito Missionario que, tendo adoecido, esteve muito tempo sem poder voltar áquelle Districto. E como neste intervallo se retirassem quatro dos referidos Indios, enfraqueceo, sem toda via dissipar-se de todo, a esperanza que eu tinha de effectuar o aldeamento da mencionada Nação.

(LEVERGER, 1854: 32)

Em suma, o aldeamento de Nossa Senhora do Bom Conselho foi fundado em 1849 por Frei Mariano e dirigido por ele até 1859, quando se tornou vigário de Miranda e passou a ser responsável também pelo aldeamento daquela vila. Frei Antonio, enquanto Frei Mariano estava

²¹ Com falta de missionários os aldeamentos muitas vezes eram dirigidos por civis.

em Bom Conselho, missionava na vila de Miranda, até 1851, quando se transferiu para Albuquerque, aparentemente por conta da alevisia dos Kadiwéu. Em Albuquerque intencionou dedicar-se à catequese dos “Guaikuru”, mas o projeto fracassou por falta de verbas. Em 1855 Frei Antonio partiu para a Corte no Rio de Janeiro, regressando a Cuiabá em 1861 após um período em Goiás. Durante os períodos de ausência dos missionários, os aldeamentos eram dirigidos por administradores leigos, o que ocorreu após a partida de Frei Antonio. Frei Mariano permaneceu em Miranda até o início da Guerra do Paraguai (1864-1879) quando já era Diretor dos Índios. Assim, em 1857 o vice-presidente da Província relatou que “não temos Missionários, e temos muito pouco dinheiro. A respeito das Aldêas só existem propriamente na Província as de Albuquerque. Em Miranda há huma grande porção de Indios, que vivem, posto que mansos, sem lei e sobre si. Cada um dos moradores autorizados do lugar tem delles uma maloca” (OSÓRIO, 1857:9)²².

Após a partida de Frei Antônio de Molinetto, já em 1860 outro missionário capuchinho italiano o havia substituído na administração da missão em Albuquerque: Frei Angelo de Caramonico²³. Sob a administração de Frei Mariano em Miranda havia 1.188 índios adultos e 272 menores (ALENCASTRO, 1860:14).

Nos anos seguintes parecem ter havido poucas alterações nos únicos dois aldeamentos do Baixo Paraguai, o de Miranda, administrado por Frei Mariano e o de Albuquerque administrado por Frei Angelo²⁴. Em Miranda brindes foram distribuídos aos índios, e mestres estavam fazendo falta nas missões, “especialmente [na] do Bom Conselho, onde já se nota algum desenvolvimento

²² O contato dos Kadiwéu com Jean Baptiste Debret (este duvidoso) e com o explorador Francis de Castelnau ocorreu neste contexto. O encontro com Debret teria ocorrido antes dos anos 30 do século XIX e com Castelnau entre 1843 e 1847. Para ele, os Guaikuru próximos à Albuquerque, “na sua maioria, acham-se estes índios convertidos ao catolicismo; andam quase nus, usando apenas, à volta do corpo, um pedaço de pano de algodão” (CASTELNAU, 1852: 243-244).

²³ “Achão-se nesta Província para a catechese e civilização dos Indigenas os Missionarios Capuchinhos Frei Mariano de Bagnaia e Frei Angelo de Caramonico: aquelle acha-se encarregado das Aldêas de Miranda, e este das de Albuquerque” (ALENCASTRO, 1860:13).

²⁴ “Acha-se, sem a menor alteração, no mesmo pé do anno próximo passado. Aldeas propriamente ditas só temos as de Albuquerque e Miranda; á testa daquellas está o Missionario Capuchinho Frei Angelo de Caramonico, e destas Fr. Marianno de Bagnaia” (ALENCASTRO, 1861:12).

intellectual nos Indios Kinikinãos, de que se compõe”. Além disso, “o Missionário Frei Angelo de Caramonico, Director desta Aldêa, esforça-se por bem cumprir os seus deveres, e tem já melhorado o estado della, apesar das muitas dificuldades que encontra em um lugar baldado dos necessarios recursos” (PENNA, 1862:117). Apesar dos esforços dos missionários, a falta de recursos era evidente. O conselheiro Herculano Penna prossegue dizendo que “a Aldêa de Miranda, mandada fundar pelo Governador da Província em Abril de 1860 sob a direcção do incansável Missionario Frei Mariano de Bagnaia, que muitos serviços tem prestado á catechese, acha-se ainda em embryão pelo motivo já declarado [falta de recursos] (PENNA, 1862:118)". No relatório do ano seguinte:

Quanto a catechese, substituindo as bem notórias causas que a estorvão nesta como nas outras Provincias, isto é, a falta quase absoluta de pessoal idôneo para por em praticas as benéficas e providentes disposições do Regulamento de 24 de Julho de 1848, e a insufficiencia dos meios pecuniários de que o Governo dispõe para satisfação das despezas do serviço publico, bem se vê que não pôde caber-me a satisfação de vir hoje dar-vos noticia de qualquer progresso, ou melhoramento de alguma importancia, que se obtivesse no decurso do anno findo.

Para as obras da Capella da Aldêa de Miranda, que estão paradas, mendei entregar em 20 de Dezembro a quantia de 500\$000 reis, e segundo me consta continua o seu zeloso Director, Frei Mariano de Bagnaia, a fazer todos os esforços para melhora-la, apesar das dificuldades com que lucha.

(PENNA, 1863:67)

De acordo com Joaquim Ferreira Moutinho, que visitou ambos os aldeamentos em 1862:

Os Terenas e Laianas, aldeados sob a direcção de Frei Marianno de Bagnaia, em uma bella planicie, perto da villa de Miranda, prestavão já relevantes serviços, visto como não só os homens se davão ao trabalho de camaradas, como ainda cultivavão roças que abastecião a villa de generos alimenticios. [...]

O aldeamento de mais digna menção na provincia era o dos Quiniquinãos, na aldeia do Bom Conselho em Albuquerque. [...]

Os rapazes formavão uma excellente banda de musica, e as raparigas todas, muito bem vestidas e calçadas, dançavão perfeitamente. [...]

Construia-se ali uma excelente capella; os índios ouviam missa e rezavam todos os dias no oratório do missionário.

Havia escolas de primeiras letras e musica, onde estudavam com muito aproveitamento.

As índias empregavam-se nos arranjos de suas casas e em costuras.

Os índios aprendiam varios officios e trabalhavam em olarias. Perfeitos remeiros e pilotos, empregavam-se e prestavam auxilio não só ao commercio, como camaradas das canoas que transportavam generos de Corumbá a Cuyabá; como ainda nas fazendas de cultura e criação, onde seus serviços eram apreciados.

Quando estivemos n'esse aldeamento, notamos a regularidade da educação dada por Frei Angelo, que não os poupava ao trabalho, mas tratava-os com amor paternal.

(MOUTINHO, 1869: 135-137)

O relato prossegue a respeito das preferências alimentares dos índios, de suas colheitas e de sua indústria, bem como pelo gosto por suas antigas festas que continuavam sendo praticadas nos aldeamentos, as quais culminavam em embriaguez generalizada. A população do Bom Conselho foi estimada em 1200 índios por Moutinho (1869:342). Apesar do aparente sucesso em transformar os índios em produtores de alimentos e de mão de obra para o comércio, os aldeamentos sofreram além da falta de recursos e de pessoal, o afastamento de Frei Angelo.

Na última referência nos relatórios da Presidência da Província antes do início da Guerra do Paraguai, o brigadeiro Alexandre Manoel Albino de Carvalho afirmou que

Existem na Província, como já sabeis, dous Missionarios Capuchinhos, Fr. Marianno de Bagnaia e Fr. Angelo de Caramonico, empregados na catechese dos Indios, aquelle nas Aldêas de Miranda, e este, tendo sido removido da direcção da Aldêa de Nossa Senhora do Bom Conselho, foi incumbido de aldear nas proximidades da colonia militar dos Dourados os Indios Cayuás e Coroados, que vagão por aquellas immediações.

(CARVALHO, 1864:27)

O Presidente da Província ainda expressou o desejo de que o aldeamento fosse novamente administrado pelo Frei Antonio de Molinetto, “mas sendo este Missionário Vigário da

extentíssima Fregeuzia de Mato Grosso, e não tendo Coadjutor, não póde ser distrahido da Vigaria” (CARVALHO, 1864:28).

Como se sabe, neste ano iniciou-se a guerra contra o Paraguai, também denominada de Guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Uruguai e Argentina)²⁵. A invasão do sul da Província de Mato Grosso por tropas paraguaias mudou completamente o cenário da atividade missionária. Em primeiro lugar, porque os índios foram as primeiras vítimas de ambos os exércitos, resultando em uma diminuição considerável da população nativa. Em segundo lugar, porque após a guerra, a preocupação apostólica se concentrou nos Coroados, recém-pacificados no norte da Província²⁶. E em terceiro lugar, porque o discurso governamental muda da integração civilizatória dos índios para a apropriação colonizadora de suas terras.

Em 1865 as tropas paraguaias invadiram Miranda e aprisionaram Frei Mariano, após ele ter repreendido soldados paraguaios que destruíam a capela²⁷. Frei Mariano foi levado a Nioaque, onde se encontrava Frei Angelo. Frei Mariano foi libertado pelas tropas brasileiras em 1869, após ter passado quatro anos em um calabouço, e Frei Angelo foi degolado pelos paraguaios²⁸. Depois disso, Frei Mariano se tornou vigário em Corumbá e posteriormente mudou-se para o Rio de Janeiro e para São Paulo, aonde viria a falecer em Campos Novos Paulista em 1888, aparentemente quando não estava mais no domínio de suas faculdades mentais.

²⁵ A guerra do Paraguai teria ocorrido pela hegemonia da região platina, que permitiria aos países beligerantes o controle do rio Paraguai e a sua conseqüente livre navegação (Corradini, 2007:100). De fato inúmeros fatores se somaram ao controle territorial, como a influência da Inglaterra e a concepção da guerra como uma questão nacional pelo Brasil.

²⁶ Forças missionárias capuchinhas também foram mobilizadas ainda mais ao norte, na Província do Pará, entre os Mundukuru. Em 1872 se instalou entre eles a primeira missão (Amoroso, 2006: 211).

²⁷ De acordo com Taunay (1871: 34), Frei Mariano foi entregar-se aos paraguaios e pedir a sua compaixão, mas vendo a profanação dos templos, repreendeu energicamente os soldados inimigos, que se esforçaram para culpar os Mbayá.

²⁸ Em seu diário relata o período em que passou na prisão: ”É impossível descrever o que sofri no meio daqueles selvagens, prigionia [confinamento] rigorosíssima, fome, etc. [...] Basta dizer que não pouco tempo estive na cidade de Assunção em uma Calha basso [horrrível] cheia de pulgas, percevejos e cobras, estas tão familiares que dormiam na minha casa” (SGANZERLA, 1992: 200).

A guerra do Paraguai precisa ser compreendida nos termos Kadiwéu, que viram na guerra um aumento exponencial de inimigos a serem combatidos.

3.4 A Guerra do Paraguai (1864-1870)

Em 1864 o território Kadiwéu foi violentamente invadido por duas colunas militares paraguaias, a primeira terrestre e a segunda fluvial²⁹. A tropa terrestre penetrou na colônia militar de Miranda (que não é a cidade antes mencionada), que tinha sido evacuada, mas antes travou um combate com índios que haviam roubado material bélico da colônia³⁰. A tropa fluvial ocupou Nioaque e se dirigiu à vila de Miranda, unindo-se à primeira, onde havia dez aldeamentos indígenas com aproximadamente cinco mil índios. Os Guaná, Kinikinau e Laiano associaram-se à população branca e os Terena mantiveram-se neutros. Vendo o território ser invadido agora por tropas brasileiras, os Kadiwéu atacaram os dois lados³¹. Assim, a defesa Kadiwéu reproduziu um

²⁹ Para informações mais detalhadas, ver o excelente livro de Doratioto 2002:104-105; 126-127. Seguramente o trabalho mais relevante sobre a Guerra do Paraguai – a participação dos Kadiwéu na guerra e o significado que esta guerra continua assumindo para eles – é o de Giovani José da Silva (2004, 2007), que demonstra as motivações indígenas para participar da guerra e como este evento histórico é transformado miticamente e através de sua rememoração mítica torna-se um evento histórico “aberto”, ou seja, infinito como um fluxo, capaz de agregar significados.

³⁰ A região de Mato Grosso foi um alvo fácil para o exército paraguaio por se tratar da província mais isolada do Brasil e de ser belicamente empobrecida. A defesa desse território garantiria a livre navegação do rio Paraguai assegurando a comunicação da província com o restante do país (Doratioto, 2002: 471) e o comércio da região do Prata que era dos mais dinâmicos na economia local (Schwarcz, 1999: 301).

³¹ Corradini lembra que pela Lei de Terras de 1854, os Guaikuru não eram considerados civilizados e por isso seu território poderia ser distribuído mediante alienação. “Os Guaikuru sabiam usar cavalos, canoas e armas, conheciam pontos estratégicos da região, por terra ou por rios, eram temidos por outras nações indígenas, além do que sabiam fazer política, colocando-se ora ao lado de espanhóis, ora de portugueses. Usando dessa estratégia para sobreviver, se equilibravam entre as duas nações inimigas e buscavam tirar proveito em defesa de seus interesses. Assim posicionaram-se ao lado dos brasileiros para, evidentemente, continuar sobrevivendo, sobretudo, em seus territórios, não permitindo que os paraguaios se apropriassem daquilo que lhes pertencia: suas terras” (CORRADINI, 2007: 86).

padrão histórico de guerra, baseado no ataque aos brancos quando achassem necessário, tendo acordo de paz ou não, e não apenas como resposta aos ataques inimigos³².

No entanto, pela supremacia do exército paraguaio, os Kadiwéu fugiram da invasão de Miranda, após os Kinikinau e fizeram acampamentos na chapada da serra do Maracaju. Formou-se uma colônia composta de índios e brancos, numa proporção de dez para um. Alimentaram-se de frutas e da caça, mas logo passaram à agricultura e além de pescar no rio Aquidauana saqueavam os acampamentos militares paraguaios laçando o gado. Os ocupantes paraguaios durante todo o ano de 1865 sofreram inúmeros ataques dos Kadiwéu, armados de fuzis e de flechas, causando várias mortes.

A participação dos Kadiwéu na Guerra do Paraguai precisa ser compreendida no contexto das inúmeras alianças que os índios faziam com os europeus, e que formavam o contexto simbólico para a ação particular do Kadiwéu nesta guerra³³. Além disso, para os europeus os índios serviam como os guardiões da fronteira, o que para os índios era vantajoso, pois ao aliarem-se aos europeus eles continuavam combatendo seus inimigos e os europeus forneciam as armas necessárias para isso. Dessa forma, antes do início da guerra, os índios faziam missões de patrulhamento e sondagem do movimento dos paraguaios na fronteira. O Tenente Coronel e Comandante do Quartel do Corpo de Cavalaria em Nioac, José Antônio Dias da Silva, afirmou em documento oficial datado de 01 de julho de 1862 que “precisa-se da quantia de treze mil setecentos e vinte reis para pagamento de fornecimentos abonados a doze Índios Guaycurus quando rodarão os campos de Iguatynim [...]” (CORRADINI, 2008: 82). Um mês depois o coronel solicitou em outro documento mais verba: “precisa-se da quantia de sessenta mil, quinhentos settenta e dous reis para pagamento dos generos alimenticios com que forão fornecidos aos Índios Guaycurus quando rodarão os campos de Iguatynim [...]” (CORRADINI, 2008: 82).

³² Novamente percebe-se que os Kadiwéu interferiram no contexto ao manipular as regras do jogo.

³³ A participação na guerra se devia a motivos diferentes, mas é possível perceber como a guerra era um significante em trânsito, e a atribuição de significados era a motivação da ação política dos índios.

O contexto dado, a saber, a defesa do território Kadiwéu, e de uma supremacia perdida, exigiu uma nova intervenção, em forma de mais uma aliança, com os brasileiros contra os invasores paraguaios. A partir dali “os Guaikuru incorporaram-se à tropa e lutaram de igual para igual com os soldados brasileiros” (TAUNAY, 1929: 102). Os índios faziam o reconhecimento do terreno, antes das tropas brasileiras avançarem, participavam dos combates, carregavam os despojos dos cavalos e auxiliavam os feridos (Taunay, 1871: 51, 68-69). Além disso, em um batalhão que invadiu o território paraguaio formado por três mil homens, havia muitos índios Guaikuru (Corradini, 2008: 84).

Em abril de 1867 seiscentos soldados do exército brasileiro, entre os quais trinta índios, atacaram a força paraguaia composta de 780 soldados na fazenda Laguna, matando oitenta homens e perdendo apenas um³⁴. Os índios soldados ainda rechaçaram uma ofensiva paraguaia em maio do mesmo ano, além de participar de enterros coletivos, e no auxílio à alimentação do batalhão (Corradini, 2007:108).

Mesmo durante o período tenso que antecedeu a guerra, os índios mantiveram a principal característica de suas incursões guerreiras: o cativo de pessoas³⁵. Segundo documento da Diretoria Geral dos Índios, “em agosto do mesmo ano de 1862, de acordo com um informe do Diretor dos Índios do Mato Grosso, os Guaikuru de Nabilque, ‘atacaram voluntariamente aos índios do Paraguai, com autorização do delegado de Polícia [...], e fizeram prisioneiros aos Cayuás, que se levaram como cativos’” (CORRADINI, 2007: 90). Além disso, os Kadiwéu atacaram o vilarejo de San Salvador, às margens do rio Apa, onde capturaram muitas pessoas, segundo relato de Emílio Rivasseau (1941: 94-95)³⁶. Dessa forma, mesmo que as intenções de realização da guerra não fossem dos Kadiwéu, a guerra do Paraguai parece ter se tornado um

³⁴ Além de Kadiwéu, participaram também Guató, Guaná, Kinikinau, Beaquéo, Terena, Laiana, Xamacoco, Kayapó e Guarani (Corradini, 2007:123).

³⁵ Além disso, foram inúmeros os ataques aos índios do Paraguai e mesmo às tropas paraguaias nos anos que antecederam a guerra, muitas vezes sem o consentimento de autoridades brasileiras.

³⁶ Emílio Rivasseau esteve entre os Kadiwéu na virada do século XIX ao XX, acompanhando José de Barros Maciel na primeira demarcação oficial das terras Kadiwéu (José da Silva, 2011a: 3). Ele relata que o capitão Joãozinho, também conhecido por Capitãozinho, fora capturado com a sua mãe na destruição da vila de San Salvador, quando tinha um ano de idade. Loukotka (1933: 253-254) confirma esta versão.

mega evento de apropriação – de pessoas, signos e objetos – o que mostra a relação entre a atribuição significativa a significantes oriundos do contexto simbólico, uma vez que a predação se tornou uma característica da guerra do Paraguai.

Com o fim da guerra, a aliança com os brasileiros se rompeu, já que eles continuaram a ocupar o território, impedindo os Kadiwéu de permanecer livremente em suas terras (José da Silva, 2007: 85). No relatório de 1879, o número de Kadiwéu “hostis” é calculado em 800, vivendo errantes nas duas margens do rio Paraguai, enquanto havia apenas mais 100 Beaquéos (Pechincha, 1994: 28). A guerra do Paraguai é, segundo Pechincha (1994: 135), “o acontecimento da história das relações com o branco mais contemplado pela memória deste povo”. Foi por meio de sua participação na guerra, segundo os Kadiwéu, que a Reserva Indígena Kadiwéu lhes foi garantida: “Fomos nós que ganhamos o Brasil do Paraguai” (Pechincha, 1994:142)³⁷. E com o fim da guerra para os países envolvidos:

O comandante do exército falou: 'o indiada, vocês querem dinheiro?' O capitão [maneira pela qual as lideranças indígenas são denominadas] falou que não queria dinheiro, queria que entregasse o campo do índio, para caçar, propriedade para herança dele, a troca do sangue do índio. Por isso nós ganhamos esta terra aqui. Porque a indiada ajudou o Brasil, aí entregou o campo para o índio caçar. (Senhor, aproximadamente 50 anos)

(PECHINCHA, 1994:145)

Em outras palavras, a participação dos índios na Guerra do Paraguai ainda é rememorada atualmente e a memória deste evento é incorporada ao repertório mítico indígena, como a origem

³⁷ O objetivo deste trabalho não é discutir se essa afirmação consiste em uma apropriação mítica de um evento histórico, ou uma interpretação histórica de um evento mítico. Isso foi realizado por Siqueira Jr. (1993), Pechincha (1994) e José da Silva (2004, 2007) de maneiras distintas. Aqui cabe dizer que segundo os Kadiwéu o território foi dado pelo próprio imperador D. Pedro II pela participação na guerra. No entanto, é interessante notar que durante os processos de etnogênese, principalmente de grupos indígenas do nordeste brasileiro, diversos grupos afirmam ter recebido suas terras após a guerra do Paraguai por D. Pedro II. Veja-se para isso Andrade (2008). Valeria a pena investigar estes processos de forma mais ampla.

do território que lhes pertence (Pechincha, 1994; José da Silva, 2004, 2007; Siqueira Jr., 1993)³⁸. Além disso, segundo José da Silva (2007), a Guerra do Paraguai ainda não acabou para os Kadiwéu, dada a sua rememoração mítica, a tal ponto que a palavra guerra (*nidelegegi*) pode ser usada para Paraguai (*Gaxianegi*)³⁹.

3.5 Reserva Indígena Kadiwéu

De qualquer maneira, a guerra do Paraguai implicou no fim da incipiente catequese dos povos indígenas do Baixo Paraguai pelos missionários capuchinhos, ao mesmo tempo em que as forças catequéticas se voltaram aos índios Coroados no norte da Província, àquela época, recém-pacificados após décadas de conflitos. A guerra em si foi desastrosa demograficamente para os índios da Província de Mato Grosso, uma vez que em seu início eram atacados por ambos os lados. A redução (e eliminação de várias etnias) culminou em um único grupo Mbayá, os Kadiwéu. Assim, em 1876, Hermes Ernesto da Fonseca comentou acerca da catequese, na 1ª Sessão da Assembleia Provincial

A catechese e a civilização dos índios, como V. Ex^a sabe, está nesta Provincia quase abandonada, apesar dos bons desejos de V. Ex^a, por falta de missionários e recursos pecuniários. Além disso, forçoso é dizel-o, tem sido mal feita, limitando-se á algumas dádivas feitas sem discriminação alguma, que não tem dado outro resultado que o de acostumar os índios já mais ladinos à recebel-as e pedil-as.

(FONSECA, 1876, anexo 1: 5-6)

³⁸ Apesar de historiograficamente questionável – dada a amplitude de grupos indígenas que compartilham este discurso – é de se notar que a rememoração do evento que gerou a conquista definitiva do território remete fundamentalmente a um contexto simbólico entrelaçado com eventos sociais, o que demonstra que o contexto é, antes de mais nada, uma construção de significados e que não está atrelado necessariamente a um tempo histórico. A conquista do território lembra assim a relação entre contexto, regras e significantes em trânsito.

³⁹ De acordo com Giovani José da Silva (em comunicação pessoal, 2013).

Apesar de em 1880 ainda haver seis aldeamentos indígenas, formados por Guaná, Laiana, Terena e Chamacoco, contabilizando 738 alunos (Maracaju, 1880, anexo E:1), a política indigenista no Baixo Paraguai passa a se ater antes na apropriação das terras indígenas, do que na transformação dos índios em trabalhadores civilizados. Não obstante, em 1879 foram pedidos mais capuchinhos para o Baixo Paraguai, mas também se pensou na criação de colônias militares para atrair os índios (Pedrosa, 1979: 80). De acordo com José da Silva

Com o fim do conflito, a fronteira oeste abriu-se novamente para as intenções colonizadoras atlânticas. O governo imperial brasileiro – ciente da necessidade da permanente ocupação demográfica como forma de garantir a posse dessa porção centro-ocidental de seu território – articulou algumas iniciativas pecuárias e extrativistas na região, dentre elas a poaia e a erva-mate⁴⁰. A partir de 1870, foi promovida a reconstrução de Corumbá, tendo por base o porto fluvial que se transformou, em poucos anos, no mais importante pólo comercial do Médio Paraguai, atraindo investimentos estrangeiros. Ocorreu a partir de então, o primeiro grande surto de valorização fundiária da região pantaneira e as boas perspectivas provocaram acirrada disputa pela posse.

(JOSÉ DA SILVA, 2004: 54-55)

Em todo caso, após a Guerra do Paraguai, os Kadiwéu se fixaram no território que ocupam atualmente, conquanto a disposição das aldeias não seja a mesma. No relatório da Presidência de 1887, afirmou-se que

Observamos, nas inúmeras ocasiões que temos tratado com os nossos índios, que em geral a sua índole é boa; que são obedientes; e que, comquanto sejam um tanto preguiçosos, trabalho de boa vontade para adquirir alguns objetos de que fazmos uso. Os Terenas e os Kinikinãos de Miranda, os Cadiuéos da margem do Paraguay [...], que tão bom auxilio prestaram á navegação fluvial, são um exemplo de nossa asserção.

(RELATÓRIO, 1887: 90)

⁴⁰ A poaia (*Cephaelis ipecacuanha*) é uma erva utilizada para fazer chás. Em 1882 a empresa Companhia Matte Larangeira se instalou em Porto Murinho, explorando e exportando a erva-mate (*Ilex paraguariensis*), recrutando para isso inúmeros indígenas, sobretudo Guarani.

Dessa maneira, apesar da catequese ter sido debatida no final do século XIX, as missões foram instaladas pelos Salesianos no norte da Província de Mato Grosso, para a catequese dos Coroados. Os Kadiwéu passaram a ocupar no final do século XIX o território em que atualmente se encontram o que foi ratificado por uma demarcação realizada entre dezembro de 1899 e fevereiro de 1900 por José de Barros Maciel, antes mesmo da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910⁴¹.

Figura 11: Localização da Reserva Indígena Kadiwéu



Fonte: www.socioambiental.org. Acesso: 25/05/2012

⁴¹ Para Noemia Moura, o SPI (2001: 32-33) aglutinava índios e não-índios na mesma categoria, a de trabalhadores nacionais, buscando organizá-los enquanto mão-de-obra rural. Isso criaria uma situação de integração pacífica dos índios à sociedade nacional, transformando os índios em trabalhadores autossustentáveis.

Essa disputa levou a um trecho do rio Paraguai denominado de Barranco Branco, um português chamado Antônio Joaquim Malheiros, que negociando cachaça com os Kadiwéu constituiu uma imensa fazenda de gado, onde existia à época a aldeia *Ealanokodi*⁴². Como figura importante, tornou-se Diretor dos Índios, se apossando de parte do território Kadiwéu. Os conflitos dos índios com Malheiros foram descritos por Rivasseau, que acompanhou o agrimensor Maciel e conviveu quinze dias com os índios (José da Silva, 2004: 55)⁴³.

Mesmo após obter a concessão estatal do território, que viria a ser oficializado como a Reserva Indígena Kadiwéu – ou como é conhecida regionalmente, campo dos índios – a luta pela terra continuou, a princípio contra Malheiros – o “Senhor de Barranco Branco” (José da Silva, 2004: 65) – que mobilizava a violência estatal contra os índios e posteriormente contra outros fazendeiros. Em 1931 a demarcação de 1903 foi ratificada, possivelmente como forma de oposição ao poder coronelista em voga no sul de Mato Grosso, abalado com a presença de interventores federais (José da Silva, 2004: 71). Com a instalação do SPI na área, uma parte considerável do território Kadiwéu foi concedida aos fazendeiros em forma de arrendamento, a

⁴²De acordo com Loukotka (1933: 253), Malheiros “era um velho português” que chegou em 1872 à região e como diretor dos índios “recebeu uma quantidade de terra considerável”, que, evidentemente, foi surrupiada dos índios.

⁴³ Foi no contexto do final da guerra do Paraguai e de lutas por suas terras, que os Kadiwéu receberam diversas visitas, além de Rivasseau. Herbert Huntington Smith publicou um texto sobre o fabrico de louças pelas mulheres Kadiwéu, como ele observou na década de 1880, quando empreendia sua viagem a Cuiabá. Em novembro de 1899, Koch-Krünberg encontrou alguns índios em Porto Murtinho, quando estava na viagem de volta da segunda expedição ao Xingu (Koch-Grünberg, 1902: 1). Além dele, os Kadiwéu receberam o artista e pintor italiano Guido Boggiani, que esteve entre os Kadiwéu em 1892 e 1897. Boggiani, que era comerciante e revendia os couros negociados com os Kadiwéu, foi assassinado em 1901 por um índio Chamacoco no Paraguai (José da Silva, 2011a: 3). Alberto Vojtěch Frič foi um etnógrafo e botânico tchecoslovaco, responsável por divulgar os trabalhos de Boggiani, além dos seus próprios e permaneceu alguns meses entre os Kadiwéu em 1904 (José da Silva, 2004: 66), bem como o linguista Čestmír Loukotka, responsável por continuar o trabalho dos dois anteriores.

Já na primeira metade do século XX, antes da instalação de missões evangélicas entre os Kadiwéu, Heinrich Manizer, etnógrafo russo permaneceu dois meses entre os Kadiwéu, registrando suas impressões acerca da música, sobre xamanismo, luto e dança. O artigo dele foi publicado inicialmente em 1918 em Petrogrado e em 1934 no Brasil. Claude Lévi-Strauss os encontrou entre 1935 e 1936 durante a sua expedição aos Nambiquara. Erich Freundt, artista alemão, esteve em 1939 entre os Kadiwéu e em 1942 entre os Ofaié. Wanda Hanke, etnógrafa austríaca, esteve nos anos 40 entre os Terena e os Kadiwéu, e publicou o resultado de sua pesquisa em 1942 em Curitiba. Kalervo Oberg, antropólogo canadense, escreveu seu livro sobre os Terena e os Kadiwéu na década de 40, embora se refira a períodos anteriores. Darcy Ribeiro permaneceu entre os Kadiwéu entre 1947 e 1948, como trabalho que realizava para o SPI. Para mais informações, confira José da Silva (2011a).

partir da década de 1940, apesar de opiniões contrárias à entrada de não índios na reserva, como a do antropólogo Eduardo Galvão (José da Silva, 2004: 76-77). Após o indício do arrendamento de parte do território Kadiwéu e de uma vergonhosa tentativa fracassada de usurpação territorial por parte da Assembleia Legislativa entre 1957 e 1958, as invasões e os arrendamentos se tornaram constantes nos anos 60, década em que os Kadiwéu passaram a ter contatos com as missões evangélicas.

Desde o início da década de 1970, a Missão Evangélica Pró-Redenção aos Índios, de origem alemã, atuou entre estes índios. Inicialmente, os missionários, quase todos de nacionalidade estrangeira, estabeleceram-se dentro da aldeia Bodoquena, se deslocando, mais tarde, para as vizinhanças da mesma. Entretanto, inúmeros atritos tornaram a presença dos missionários um outro problema a ser enfrentado pelos indígenas. Além disso, pesavam acusações sobre os estrangeiros de estarem interferindo nas tradições Kadiwéu e de possuírem outros interesses, além dos religiosos (comércio ilícito de madeira, exploração de mão-de-obra indígena, etc). A antropóloga Olga Cristina Lopes de Ibañes-Novion, em documento datado de 14 de dezembro de 1979 ao chefe do Departamento de Estudos e Pesquisas (DEP) da Funai, em vista das acusações levantadas por funcionários do órgão, pediu a retirada da Missão Pró-Redenção aos Índios da *Reserva*, o que não ocorreu de imediato.

(JOSÉ DA SILVA, 2004: 82-83, ênfase original)

A reserva foi definitivamente homologada em 1982 e possui 538.536 ha, e a atuação dos missionários protestantes passou a ocorrer, após a sua retirada do interior da Reserva, a partir da igreja montada no centro da aldeia e de um posto de saúde na entrada da aldeia. A entrada das missões evangélicas entre os Kadiwéu remonta a um contexto mais amplo, de uma retomada da conversão religiosa entre os povos indígenas do Estado do Mato Grosso – e posteriormente do Mato Grosso do Sul – e, sobretudo entre os povos não cristãos localizados fora dos países de onde os missionários provêm, a saber, Estados Unidos e os países europeus, o que será visto no próximo capítulo.

4. Protestantes

“[...] cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”.

Michel de Montaigne. *Dos Canibais*, p. 105.

Bem, viu-se até aqui que o contexto cria as condições simbólicas para as convenções sociais, e que a invenção é reflexo da ação criativa dos sujeitos, calcados nos elementos simbólicos em conexão entre si no contexto e em relação dialética com os sujeitos. Essa relação é dialética, pois o contexto é produzido pelos sujeitos, na medida em que tiram deles os elementos significantes necessários para a invenção. Neste sentido, a cultura é produzida pela constante invenção que os sujeitos fazem uns dos outros (das convenções, dos contextos e dos signos), e dos resultados dessas invenções, o que a torna resultado dos jogos de relações (Wagner, 1975). A complexidade reside justamente na capacidade criativa dos sujeitos em interferir na convenção, cada um de forma específica, por conceber, as regras, os jogos e as convenções de maneira distinta.

Neste processo de invenção do Outro – como afirmado por Wagner (1975), como a invenção da ideia de se tem do Outro – a comunicação (não necessariamente verbal) é o fundamento, uma vez que no diálogo se estabelece a relação comunicativa que possibilita a invenção e compreensão (ou não) do Outro. A cultura é ela mesma uma mediação, através da qual a comunicação ocorre. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a cultura é resultado da invenção dos sujeitos, ela é a forma através da qual os sujeitos se comunicam. De acordo com Paula Montero (2006b: 59), a mediação é um processo comunicativo, uma construção de situações e textualidades em que sentidos compartilhados são engendrados.

Em suma, a cultura é resultado da dialética entre convenção e invenção, inseridos em um contexto que fornece as regras simbólicas para a ação dos sujeitos, à maneira dos jogos de linguagem, mas ao mesmo tempo como mediação privilegiada entre os sujeitos ao possibilitar a compreensão (e os mal-entendidos) e a comunicação. Ao considerar a cultura como meio e como fim das relações, privilegiam-se neste trabalho as relações sociais como fator primordial para a

constituição da cultura. A mediação não é pensada como uma esfera imutável, mas é caracterizada pela sua dinâmica, resultado da dialética entre invenção e convenção, o que mostra a necessidade de se pensar a cultura como transformação.

Antes de apenas um *modus operandi*, a religião dos missionários é o que pode se chamar de *Weltanschauung*, uma forma através da qual o mundo social, a imaginação e a ação prática são compreendidos, e no caso dos protestantes isto é bem perceptível. Isso significa que, não apenas a ação missionária é realizada a partir de um modelo de ação em que certas disposições têm pesos diferentes e em que determinadas interpretações do cristianismo são privilegiadas, mas ao mesmo tempo, a compreensão do cristianismo pelos Kadiwéu é guiada por transformações internas e pelos diferentes modos de apresentação da doutrina. Assim, as relações sociais precisam ser pensadas em termos reflexivos em que cada um dos agentes dispõe de capital cultural diferente, e que isso acarretará em diferentes resultados pragmáticos.

Assim, não apenas os modos de percepção, de ação e de pensamento internalizados pelos agentes através da doutrina religiosa, mas que o trabalho missionário em si visa a transformação do Outro, e dos seus meios de percepção. Agora, pensando-se que os Kadiwéu historicamente mantêm relações sociais assimétricas com todos os povos, adequando-os a um esquema aliado-inimigo (que se desdobra em outro, consanguíneo-afim, esse mesmo internamente assimétrico [Viveiros de Castro, 2002: 136]), e que a incorporação de elementos estrangeiros é recorrente (através das relações de predação e familiarização), o que também visa a transformação do Outro, a relação prática entre índios e missionários deve ser analisada, considerando-se que a relação entre índios e missionários está pautada por uma signo fundamental: enquanto para os cristãos o Outro não cristão precisa ser transformada para ser incorporado, para os Kadiwéu o Outro não Kadiwéu precisa ser incorporado para ser transformado.

Neste jogo simbólico de regras contextuais os missionários protestantes desempenham um papel importante, justamente por instaurarem um novo contexto que fornecerá outros significantes em trânsito, aos quais novos significados podem ser atribuídos.

4.1 Protestantismo

Segundo Ronaldo de Almeida (2004:35), a ação missionária evangélica no Brasil; formada por diversas derivações do protestantismo histórico e pentecostal, ambos desdobramentos da Reforma Protestante; iniciou-se no século XIX, embora o debate sobre a evangelização apenas tenha tomado corpo no século XX. Como protestantismo histórico entende-se “os segmentos evangélicos não-pentecostais cujas origens remontam à Reforma Protestante no século XVI, a saber, anglicanos, episcopais, metodistas, luteranos, presbiterianos, congregacionais, reformados europeus, batistas e menononitas” (ALMEIDA, 2006: 484). O protestantismo histórico veio ao Brasil a partir de dois segmentos, os imigrantes europeus no início do século XIX, e os missionários norte-americanos posteriormente.

Os princípios teológicos estão, em parte, elaborados em oposição ao catolicismo romano, como a condenação à adoração de imagens (o que é entendido como idolatria), à confissão, ao batismo de crianças, à universalidade da Igreja Católica, ao purgatório, ao mistério da transubstanciação, ao culto aos santos e a Maria, entre outros.

(ALMEIDA, 2006: 484)

Quanto ao pentecostalismo:

Surgido no meio protestante norte-americano na virada para o século XX, o pentecostalismo caracteriza-se por ser uma prática religiosa ancorada na doutrina do Espírito Santo. O pentecostalismo chegou ao Brasil por meio de um missionário italiano em São Paulo e de dois irmãos suecos em Belém do Pará, os três vindos dos Estados Unidos, onde conheceram a doutrina pentecostal¹. O primeiro fundou a Congregação Cristã do Brasil, em 1910, enquanto os outros deram início à Assembleia de Deus, em 1911. Tendo como base a centralidade da Bíblia como no culto protestante, o pentecostalismo caracteriza-se por uma religiosidade mais efervescente, emotiva, catártica, cujo êxtase se expressa, dentre diversas formas, no fenômeno de “falar em

¹ O italiano Louis Francescon fundou a Congregação Cristã do Brasil em Santo Antônio de Platina (PR) e em São Paulo no ano de 1910, enquanto os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg (que eram irmãos no sentido evangélico) fundaram a Assembleia de Deus em Belém em 1911.

línguas”, sociologicamente definido com glossolalia. Além da ênfase nas manifestações do Espírito Santo, boa parte das denominações pentecostais pratica o exorcismo de demônios e acredita na cura milagrosa. O pentecostalismo caracteriza-se também pelo intenso proselitismo, que nas denominações mais tradicionais é estimulado por um discurso apocalíptico para o qual no “fim do mundo” haverá a salvação de alguns e a condenação da maior parte da humanidade. Mais recentemente, a partir dos anos 70, parte do segmento que ficou conhecido como “neopentecostal” construiu a prática proselitista ancorada na idéia de que a ascensão social neste mundo é indício de uma vida religiosa com muita fé; em contraposição, os males e dificuldades materiais são vistos como ações do diabo.

(ALMEIDA, 2006: 483)

Assim sendo, o único meio de mediação entre os seres humanos e Deus é a Bíblia, passível de ser interpretada por qualquer pessoa, não apenas por homens instituídos de poder clerical. A conversão ao cristianismo, bem como a salvação da alma, é para os protestantes, fruto da ação individual e a ação missionária não tem como objetivo apenas a conversão de povos não cristãos, mas também criar condições materiais e simbólicas para que a conversão ocorra. A atividade missionária visa universalizar padrões culturais formados por processos históricos por meio da pregação, o proselitismo. A moral (compreendida como fenômenos pelos missionários) das culturas nativas busca ser alterada na proporção em que se evidencia a alteração cultural da moral nativa. Isso implica em um sentido de “moral” que se aproxima de “costume”, ao mesmo tempo em que evidencia a sua lógica ética. Em outras palavras, o proselitismo busca não apenas alterar os costumes tradicionais, adaptando-os ao cristianismo, mas também a ética (enquanto essência) da cultura. Por isso, há uma relação dialética entre cultura e moral: a alteração moral da cultura implica necessariamente em uma mudança comportamental e a mudança moral em uma alteração da cultura, cujo resultado deve ser a cultura cristã².

² A despeito do duplo sentido da moral, como conjunto de práticas culturais e como ética cultural, é preciso pensar que em ambos os casos a moral não pode simplesmente ser separada da cultura à maneira de uma esfera autônoma da vida social. Entretanto, para fins analíticos é possível pensar que a influência do cristianismo ocorre nessas duas esferas separadamente, mas proporcionando uma relação dialética entre elas, de cujas relações surge o cristianismo. Isso, evidentemente, em um plano teológico, pois os resultados pragmáticos dessa relação se estendem à mera relação causal, uma vez que outros fatores, como a ação individual, devem ser considerados, o que é sugerido pelos múltiplos sentidos dados aos símbolos cristãos e principalmente pela conversão ortoprática, ou seja, por princípios pragmáticos (Gasbarro, 2006: 82)

A tradução cultural, portanto, coloca-se como essencial à expansão dos evangélicos. Em duplo sentido: primeiro, porque a ação é direcionada para inserção de uma religiosidade, a princípio estranha ao grupo-alvo. Segundo, e em sentido restrito, esse processo materializa-se pela introdução de um livro sagrado: a Bíblia. Sendo ela a fonte única de acesso a Deus, conforme a tradição protestante, sua tradução é um esforço de propagação que exige a construção de pontes simbólicas resultantes de negociações de sentido. Um problema antropológico que se traduz nos planos lingüístico, ritual e comportamental e para o qual a solução foi religiosa – conceber um sistema cultural tendo como referente simbólico a Bíblia, e provocar nele mudança na “cosmovisão” elaborada em discursos e representações sobre o homem e a existência.

(ALMEIDA, 2006: 34)

Há uma diferença fundamental em relação à atividade missionária católica, que se caracteriza pela *inculturação*, muito embora a atuação dos jesuítas se aproxime das práticas do protestantismo. Segundo Almeida, missão inculturada católica se diferencia da missão transcultural evangélica em seus procedimentos e também em suas “formulações teo(antropo)lógicas do universo cristão no equacionamento das dimensões da religião e da cultura” (ALMEIDA, 2006: 279). O pressuposto da inculturação “é o de que na própria cultura [nativa] existem valores cristãos (justiça, fraternidade, amor, solidariedade, etc.) que indicam a não-necessidade de proselitismo” (ALMEIDA, 2006: 283). Isso significa que o caminho ao cristianismo é inverso: enquanto os protestantes querem mudar as estruturas culturais nativas inserindo o cristianismo, os católicos buscam na cultura nativa elementos do cristianismo³. O missionário é, antes de um interventor na cultura, uma “via de acesso à cultura autêntica à qual o catolicismo [...] deve agora se converter” (ALMEIDA, 2006: 284). A relação é, portanto, inversa: não é a cultura que deve ser transformada em face do cristianismo, mas o cristianismo em face da cultura⁴.

³O tratamento dado aos mitos neste aspecto é relevante. Os missionários católicos (atuais) veem neles evidências que revelam um proto-cristianismo, e enaltecem partes que consideram relevantes. Enquanto isso, os protestantes veem neles facetas do paganismo que precisam ser alterados.

⁴ Em suma, a inculturação privilegia a liturgia e a sua ritualização, realizando uma “indigenização da igreja” (em termos sahlinsianos), uma vez que o cristianismo está presente de forma positiva nas culturas. Assim, estes conceitos precisam ser extraídos da cultura local e realçados, “encarnando” o cristianismo. Essa sobreposição religiosa da inculturação recupera a liturgia e mostra a sua positividade. Já as missões transculturais buscam as conexões entre as

No entanto, as missões que se instalaram entre os Kadiwéu, e nos outros grupos indígenas no Mato Grosso do Sul são pentecostais, cuja forma de catequese é de outro tipo, a saber, das missões transculturais. Essas missões, também chamadas de “missões de fé”:

São organizações transversais ao meio evangélico que mobilizam membros de várias denominações ao trabalho missionário de sociedades de tradição não-cristã. Esse tipo de institucionalização se caracteriza por uma relativa autonomia teológica e administrativa, por isso são tratadas também como agências interdenominacionais ou para-eclesiásticas. Muitas dessas missões eram de origem estrangeira, e, com o passar dos anos, sua direção foi sendo transferida aos brasileiros – ou aos “nacionais”, como dizem os missionários. Os estrangeiros procuraram atuar mais no apoio técnico e teológico do que na ação direta com a população. Esta fica por conta da “igreja nativa”, a saber, os evangélicos com algum tempo de conversão e de treinamento. Devido às características dos públicos-alvo, as missões transculturais fazem um trabalho tecnicamente especializado que exige a capacitação dos seus profissionais em lingüística e antropologia. As principais missões são a Sociedade Internacional de Linguística (SIL) e a Missão Novas Tribos no Brasil (MNTB), que iniciaram o seu trabalho no país como Summer Institute of Linguistics e New Tribes, ambas surgidas nos Estados Unidos nos anos 1930 e 1940, respectivamente. Essas agências classificam sua atividade como “transcultural”. Cultura é entendida, por um lado, como as práticas baseadas nos costumes e no comportamento, por outro, como a visão de mundo de um grupo social codificado em sua língua. A *transculturalização* pretende fazer a tradução cultural (que também passa pela tradução lingüística) da religião evangélica de forma cadenciada e constante para um determinado grupo étnico. Para as “missões de fé” o objetivo é “alcançar” o maior número de grupos culturais para que se cumpram a “Volta do Messias” e o “Juízo Final”, conforme a interpretação do Evangelho de Marcos 16: 15. Os principais indicativos de que um povo foi “alcançado” são ter “nativos” que reproduzam a religião evangélica e a Bíblia traduzida na língua indígena.

(ALMEIDA, 2006: 479-480, ênfase original)

A instalação de missões protestantes entre os indígenas do Mato Grosso do Sul seguiu os procedimentos descritos por Ronaldo de Almeida, iniciando-se com missionários linguistas estrangeiros que realizaram a tradução da Bíblia (ou ao menos do Novo Testamento), ao mesmo

culturas, ao buscar nas mitologias ameríndias os mitos cristãos, sobretudo os descritos em Gênesis 1 a 11, pois todas as culturas têm uma ideia de Deus, mesmo que seja errônea. Na missão transcultural e na inculturação ocorre a tentativa de compatibilização de códigos (como pensada por Montero [2006a]), embora de formas diferentes. Há a tentativa de criar pontes simbólicas, e o pressuposto de que a noção de religião seja universal, o que possibilita o diálogo nesta esfera da vida social.

tempo em que atendiam questões de infraestrutura, como na construção de escolas e de postos médicos. Em um segundo momento, pastores indígenas assumiram as igrejas antes comandadas pelos estrangeiros, completando a incumbência dos missionários.

4.2 Missões protestantes entre os Kadiwéu

A atividade missionária entre os povos indígenas do sul de Mato Grosso, região que hoje forma o Estado de Mato Grosso do Sul, iniciou-se na primeira década do século XX com a evangelização dos índios Terena. Segundo Moura e Zorzato (2004: 304), os Terena tiveram contato com o protestantismo norte-americano a partir de 1912, através do Reverendo inglês Henrique Wittington, como segue em trecho de uma carta escrita por ele.

No ano de 1912 Sr. John Hay, então diretor da I.S.A.M.U., e eu fizemos uma viagem de reconhecimento, visitando muitas das aldeias dos índios terenas a fim de colher conhecimento do campo e ver possibilidade de abrir trabalho aí. Viajamos a cavalo de Conceção, Paraguai, passando uns dois meses em viagem, Bananal era ponto principal do nosso interesse, e lá como em Ipegue e as outras aldeias visitadas, fomos cordialmente recebidos. Explicamos aos índios a finalidade da nossa visita. O capitão, Manuel Pedro (mais tarde deposto) e o povo de Bananal, estava ansioso para nós habitarmos no meio deles. Prometeram construir um prédio para servir de escola e também auxiliar-nos na construção de nossas casas. O capitão convocou o povo de Ipegue a fim de conferenciar conosco. E quando souberam dos nossos intentos, concordaram com a decisão do capitão e os homens do Bananal. Percebemos que Deus nos abriu uma porta de entrada num campo, até então, fora do alcance da mensagem do evangelho da graça redentora. Voltamos por rio, primeiro num batalhão, no rio Miranda, até Porto Esperança, onde embarcamos num navio para Conceção, e de lá até Assunção, a capital do Paraguai, a fim de providenciar as coisas necessárias para os nossos novos planos. Mudamos nossa sede para Vilarica, de onde esperamos alcançar índios e continuar trabalhando entre os Paraguaiois descrentes, enquanto esperamos um novo casal que nos havia de ajudar no novo trabalho. [...]

Então domingo, dia 31 de dezembro de 1915, foi constituída a primeira igreja indígena evangélica em todo o Brasil. Depois disso celebramos o sacramento da ceia do Senhor. É um dia a ser lembrado, não somente na terra, mas estamos persuadidos, que está escrito no céu a fim de ser festejado durante toda a eternidade.

(MOURA & ZORZATO, 2004: 304)

Em 1928 a Missão Evangélica Presbiteriana, também conhecida por Missão Caiuá, fundada pelo pastor americano Albert Maxwel da Igreja Presbiteriana Americana, iniciou suas atividades na Reserva de Dourados (Vietta e Brand, 2004: 226-229). Nos anos seguintes, a missão expandiu as suas atividades para outras reservas Terena, até que na década de 1960 se instalasse em duas áreas indígenas a “Deutsche Indianer Pionier Mission”, também chamada de Missão Evangélica Unida e Missão Alemã. Estes missionários alemães não eram representantes de uma determinada igreja, mas eram “leigos, evangelistas, participantes de diferentes denominações religiosas cuja preocupação é anunciar o Evangelho, sendo mantidos não por igrejas, mas por pessoas, amigos que acreditavam em seu trabalho” (VIETTA & BRAND, 2004: 229). Segundo estes autores, para desenvolver seu trabalho, a missão integrou-se à Iglesia Evangélica Indígena Unida (IGLEINU).

A Missão Alemã se instalou entre os Kadiwéu nos anos 60 e foi, como supramencionado, expulsa da aldeia pelos índios nos anos 70. A “influência do Evangelho” é descrita da seguinte maneira pelos missionários:

No ano de 1967 a DIPM (“Deutsche Indianer Pionier Mission”) iniciou o trabalho missionário entre os Kadiwéu. A influência do Evangelho contribuiu, ao lado dos melhores cuidados médicos, substancialmente para que a tribo Kadiwéu não se extinguisse, mas sim crescesse numericamente novamente⁵.

Além do mais há hoje na aldeia principal Alves de Barros uma pequena comunidade cristã, que se reúne regularmente para a palavra de Deus. Cultos e outras atividades comunitárias são liderados pelos índios Kadiwéu. Eles construíram até mesmo por iniciativa própria um grande templo de tijolos. Na aldeia vizinha de Campina, os índios construíram uma bela igreja de madeira. Nas outras três aldeias vizinhas ocorrem cultos regulares.

Preocupa-nos que diversas comunidades de crenças cristãs extremas tenham encontrado uma entrada entre os Kadiwéu e que causam mais confusão, do que contribuam ao crescimento espiritual dos crentes.

É importante para nós que os Kadiwéu conheçam e entendam a palavra de Deus melhor, e que eles o façam para guiar as suas ações. Os auxiliar e encorajar nisso, é o objetivo futuro do próximo trabalho missionário⁶.

⁵ Certamente os missionários fazem referência ao aborto e ao infanticídio.

⁶ Fonte: <http://www.dipm.de/suedamerika/index.htm#Kadiweu>

Os missionários da Deutsche Indianer Pionier Mission praticavam além dos habituais cultos, assistência médica, o que fica evidente no relato. De fato, a assistência médica deveria fazer com que os índios associassem a “influência do Evangelho” a melhores condições de saúde e uma melhora na qualidade de vida. Dessa forma, os índios deveriam perceber que o Evangelho traria benefícios tanto no campo espiritual, quanto no físico. A associação imediata entre as melhores condições de vida e o Evangelho, seria a base pela qual os missionários evangélicos deveriam sedimentar a sua via de acesso aos índios, o que faria com que o significado do Evangelho entre os índios fosse muito próximo àquele buscado por cidadãos urbanos de baixo poder aquisitivo. Entretanto com a expulsão dos missionários, o posto de saúde e a igreja foram instalados na Serra da Bodoquena, na entrada da aldeia, próximos à residência dos missionários.

Apesar dos esforços da burocracia indigenista da Funai em afastar os missionários aparentemente mal-intencionados dos índios, a atitude inicial partiu dos próprios índios, por meio de uma ação historicamente bastante conhecida, chamada de “corridos”, que consiste basicamente em uma expulsão de brancos da aldeia. As histórias dos “corridos” são bastante populares entre os Kadiwéu, e a pessoa expulsa vira motivo de chacota⁷. Lecznieski (2005: 47-54) – ela mesma fora expulsa da aldeia – associa o fenômeno dos “corridos” à figura mítica do Enganador Gü-ê-krig, que nos mitos procura ludibriar os índios, mas acaba expulso da aldeia. No entanto, além da associação entre a figura mítica e os “corridos” – que seriam uma atualização prática do repertório mítico, na medida em que figuram uma defesa contra o Outro – há ainda a política Kadiwéu, baseada em uma constante reavaliação de seu posicionamento, que ocorre de inspiração cosmológica, sabidamente da figura do Carcará⁸. Assim, a assistência médica e os cultos continuaram do lado externo da aldeia, o que mostra a sua aceitação pelos índios, mas mediada por um afastamento espacial. Em todo caso, a reafirmação da autonomia político-

⁷ Para uma análise mais aprofundada dos “corridos”, verifique Lecznieski (2005: 47-54). A autora refaz uma cronologia recentes dos “corridos”, dentre os quais se encontram outros missionários, antropólogos, funcionários da Funai, o advogado que os assessora, etc.

⁸ Não é apenas isso, pois a expulsão do Outro da aldeia está associada a uma diminuição de afins potenciais, como se verá no capítulo 6.

religiosa dos Kadiwéu, baseado em um arcabouço mitológico e guiados culturalmente por ações pretéritas, culminou numa realocação geográfica da missão, bem como em uma mudança significativa das diretrizes futuramente empregadas por missionários, o que mostra uma transformação dos signos contatados através do encontro entre os agentes.

Na medida em que o contexto tenha sido alterado significativamente por uma das partes, os significantes em trânsito adquirem um novo significado, já que se encontram em um novo contexto, que fornecerá as regras simbólicas e o arcabouço social para as ações virtualmente realizadas pelos agentes, o que, além das novas regras – embora essas sustentadas por ações antes realizada, ao menos para uma parte dos agentes (os índios) – demonstra a forma pela qual os futuros contatos serão guiados. Em outras palavras, a expulsão dos missionários; a despeito da continuidade das ações missionárias na aldeia; gerou um rompimento na ordem do contexto e das regras, gerando um novo contexto para as ações missionárias, embora esse mesmo contexto seja resultado de ações políticas historicamente realizadas pelos índios. Assim, é possível pensar no rompimento da ordem estabelecida (a convenção de Wagner [1975]) como uma invenção de um contexto novo, no interior do qual as relações sociais ocorrerão. Justamente neste sentido a expulsão dos missionários não é nem apenas um ato político que impediria o surgimento de um poder centralizado (como agradaria a Pierre Clastres [1974, 1980]) nem um evento histórico baseado na mitopraxis (como quereriam Marshall Sahlins [1981, 1990] e Lisiane Lecznieski [2005]), mas o resultado de uma transformação cultural mediada por relações sociais, em que um dos polos (nesse caso, o indígena) realizou uma intervenção no contexto, gerando a invenção de uma convenção nova, que mediará as relações sociais ali por adiante⁹.

Enfim, a expulsão dos missionários alemães coincidiu com a fundação da Missão Indígena Uniedas entre os índios Terena, os quais estavam sendo catequizados pelos protestantes norte-americanos desde o início do século XX.

A Missão evangélica norte-americana, que se encontrava entre os Terena desde o início do século passado, fundava a UNIEDAS, juntamente com as lideranças crentes indígenas, assegurando um

⁹ Para Wagner, “só podemos definir um elemento simbólico, ou atribuir prioridades às suas várias associações convencionais, com base na (suposta) significância relativa dos contextos do qual ele participa” (1975: 79).

espaço na sociedade brasileira para dar continuidade a sua política assistencialista e proselitista. A UNIEDAS apareceu no cenário político-religioso em 1972 e consolidou-se enquanto Missão nacional autônoma, nas décadas seguintes.

(MOURA, 2001: 61)

Entre os Kadiwéu, a UNIEDAS ocupou o espaço geográfico e simbólico deixado pelos missionários alemães, apropriando-se do templo construído e dos fiéis indígenas, embora houvesse uma mudança significativa de direcionamento religioso. Enquanto os missionários alemães eram protestantes históricos, a UNIEDAS é pentecostal, tendo por meio da Doutrina do Espírito Santo, características mais efervescentes e catárticas. A UNIEDAS foi fundada em junho de 1968 e está em atividade até os dias atuais, sendo a igreja com o maior número de fiéis da aldeia, segundo a própria organização, aproximadamente setenta¹⁰. Ela está localizada na aldeia Bodoquena, a maior, com cerca de mil habitantes. Em junho de 2002, um templo da UNIEDAS foi fundado na aldeia Campina, e há em torno de quarenta fiéis.

Em 1969, o casal de missionários-linguistas ingleses Glyn e Cynthia Griffiths instalou-se na reserva para estudar a língua Kadiwéu, onde permaneceu até 1974 ininterruptamente, quando o trabalho foi obstruído por conta de uma transferência deles à Inglaterra. No entanto, o casal voltou aos Kadiwéu, onde ficou até 1999, ano em que foi lançado o Novo Testamento em língua Kadiwéu - Gela Liwai Lotaganagaxi Aneotedogoji (“Nova parte do livro de Deus”) – e em 2002 um dicionário da língua Kadiwéu. É importante lembrar que os missionários evangélicos são fortemente influenciados pela antropologia cultural de Franz Boas, segundo o qual a língua representa uma totalidade que capta a *Weltanschauung* (visão de mundo) do povo. Assim sendo, as investidas evangélicas na tradução de termos nativos visam à transformação da sua cultura. No dicionário são evidentes as alterações semânticas produzidas pelos missionários, pois a transformação da língua, que é a forma através da qual o mundo é compreendido, acarretaria em uma mudança na compreensão de mundo, e, conseqüentemente, na moralidade e nos costumes.

¹⁰ Fonte: <http://www.uniedas.com.br/igrejas-missao-indigena-uniedas.html>

A publicação da Bíblia e a formação de pastores indígenas completam a trajetória dos missionários protestantes, pois a partir deste momento, um povo é considerado “alcançado” por Deus e é capaz de dar continuidade à propagação do Evangelho, ou seja, a população em questão foi apresentada ao cristianismo e o aceitou, estabeleceu-se uma igreja que foi assumida por pastores nativos. Atualmente, há ainda outra igreja pentecostal na aldeia Bodoquena, chamada “Alicerce de Fogo”, igualmente administrada pelos Kadiwéu, mas com características muito mais catárticas e emotivas que a UNIEDAS.

Os Kadiwéu são considerados um povo alcançado apesar de a presença evangélica ser estatisticamente quase irrelevante, pois não representa nem um por cento da população da Reserva Indígena. Entretanto a recepção do cristianismo entre os Kadiwéu não pode ser medido através de dados estatísticos, nem pela “inconstância da alma selvagem” (ou eventualmente pela “inconstância da alma cristã”), mas porque a presença de missionários e a troca (de ideias, palavras, pessoas, substâncias, objetos, etc.) com índios também evangelizados e brancos é muito superior aos dados meramente estatísticos, uma vez que consolidou historicamente pelas infinitas relações sociais que os Kadiwéu mantiveram.

Em todo caso, estas múltiplas relações sociais são as condições de existência da transformação, que, enquanto devir, é resultado do processo de encontro com o Outro. Como se verá, a transformação é o vetor social por excelência dos Kadiwéu, e ao Outro é atribuído um papel fundamental, pois se a transformação só existe na relação, é preciso que as relações sejam criadas, e as relações entre os Kadiwéu levam uma marca canibal.

Conclusão

Nesta primeira parte da dissertação buscou-se demonstrar historicamente o longo contato que os índios Kadiwéu mantiveram com diferentes agentes, missionários ou coloniais espanhóis e portugueses. A intenção era mostrar a maneira pela qual os Kadiwéu tentaram inventar novos contextos, o que na prática significa manipular ações e símbolos a seu favor, em detrimento dos outros agentes participantes das relações sociais, que faziam o mesmo. Isso representa um embate simbólico em que os sujeitos rompem as convenções sociais pré-estabelecidas através das suas próprias ações, inventando uma realidade em que determinado signo ou fenômeno adquire um novo significado, ou atribuindo aos significantes um significado novo.

A descrição kineográfica não tem como objetivo apenas fundamentar historicamente os autores, mas também apresentar o contexto em que as relações sociais ocorriam, e nesse caso, contexto não é o recorte temporal e a situação histórica, mas o fundamento das condições de possibilidade da existência das categorias simbólicas, adquiridas, rejeitadas e remodeladas pelos agentes em interação social. O contexto dessa forma é o que dita as regras do jogo simbólico, o que fornece os elementos simbólicos dos quais os agentes se apropriarão, bem como a circunscrição dentro da qual a interação é possível. Assim, o contexto tem uma dupla função: fornecer significantes, ideias e fenômenos para a interação, bem como delimitar as regras do jogo, a nível cognitivo e lógico. Isso significa que, ao mesmo tempo em que através de um determinado contexto é possível construir criativamente uma determinada convenção social, seja pela interação, seja por uma imposição, apenas dentro de um campo de ação delimitado pelas regras é que a invenção é possível. A mediação é possibilitada por um contexto que abastece os ingredientes simbólicos para a interação entre os agentes, e do resultado dialético entre convenção e invenção (possibilitada pelo espaço potencial da criatividade humana, entendida como espaço de ação) ocorre a transformação, que como devir, apenas é possível no encontro com o Outro.

Nestes quatro capítulos tentou-se demonstrar a maneira através da qual os Kadiwéu se relacionaram com os outros agentes da mediação cultural, e quais foram os resultados

pragmáticos dessa interação, bem como descrever o contexto que mediará as relações, enquanto os próximos capítulos preocupam-se em analisar a transformação propriamente dita.

Ora, afirmou-se no início que o objetivo deste texto era demonstrar que a maneira pela qual a transformação cosmológica indígena ocorria, a saber, por intermédio das relações sociais, e que o escopo privilegiado da análise seria a relação com o infinito, seja conhecido por xamanismo ou religião. Isso não significa que a transformação das categorias indígenas ocorre por pressões externas, mas ao contrário, os índios são os agentes dessa transformação. Nessa análise entende-se que a transformação significa tomar forma através de uma ação – o que implica trânsito, mudanças, rejeições e continuidades. Ao invés de pensar essas transformações apenas do ponto de vista dos índios, tentou-se mostrar a importância do contexto e das relações sociais para a configuração atual de como o cristianismo é concebido pelos Kadiwéu, o que realça o valor do encontro entre os agentes nas interações sociais, onde as ações dos sujeitos para mudar as condições de significação são vistos como vetoriais, mas também especulares. Assim, todos os agentes das relações buscam de certa maneira realizar uma incisão na convenção, sobretudo os índios, e são essas ações, que culminam em transformações que devem ser analisadas. Existe uma diferença relevante em pensar as transformações do ponto de vista do nativo (o que analisa a relevância das relações sociais a partir da ótica do sujeito, seja missionário ou índio)¹ e pensar as transformações no polo nativo das relações, o que será feito nos capítulos seguintes².

¹ E é onde esta análise se difere de outras, pois a na teoria da mediação cultural, a análise recai sobre a interação entre os agentes a partir da visão dos missionários: “O fato de construirmos essa problemática a partir da escolha de uma agente mediador particular – o missionário – certamente determina de maneira bastante particular o modo como esse processo se dá” (MONTERO, 2006b: 51). Na medida em que o índio, como termo general não existe (Lévi-Strauss, 1950: 34), nem o missionário existe. Justamente foi isso que se tentou fazer no primeiro capítulo: demonstrar a diferença entre os missionários e as suas relações com os Guaikuru-Mbayá-Kadiwéu enquanto formas de apreensão das regras do jogo, inseridas nos contextos.

² Há aí uma clara alusão à concepção do ponto de vista desenvolvida por Viveiros de Castro (1999). Segundo ele, “uma vez fixada a perspectiva no polo indígena, tudo é interno a ele – inclusive a ‘sociedade envolvente’. Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui as suas relações com o ‘exterior’” (1999: 120, grifos originais). Isto significa que a mudança de perspectiva determina a compreensão da realidade, que não é dada, nem um objeto por si. Pensar todas as relações do ponto de vista dos índios significa analisar a dimensão da realidade como uma criação das perspectivas, englobantes umas às outras e de criatividade imanente e demonstra o solapamento de conceitos como natureza, cultura e sociedade. Neste sentido

Dessa forma, é possível pensar na transformação ao mesmo tempo como resultado das relações e também a partir da perspectiva indígena³. Assim, ao tomar a transformação da religião como escopo para demonstrar a transformação da cosmologia Kadiwéu, foi necessário contemplar outras questões, anteriormente consideradas por diversos autores, mas que precisavam ser revistas. Aliás, é importante frisar que a religião não é pensada como uma metáfora para a cultura, nem é pensada como uma dimensão separada das outras da vida social, muito menos que o cristianismo foi imposto aos Kadiwéu. A importância dada aos missionários consiste em sua importância dialógica e como fornecedores de significantes: na medida em que os Kadiwéu, historicamente são “consumidores” de signos e de pessoas, adquirindo-os e implantando-os ao seu próprio corpo social, os missionários como proselitistas forneceram signos antes não disponíveis, e em sua ação procuraram remodelar a cultura indígena. A religião é pensada aqui antes como uma linguagem que fornece os significantes e através da qual ocorreu a comunicação entre os agentes do que como um objeto propriamente dito.

Nesta segunda parte, tenta-se mostrar como a predação é a forma por excelência de incorporar pessoas, conhecimentos, fluidos e signos, e que é o primeiro passo para a transformação. A transformação precisa ser compreendida como um devir: na medida em que os significantes são incorporados há uma dupla transformação – dos significantes e da cosmologia. Quer dizer, quando os índios atribuem um novo significado a um significante, há metamorfose no significado e na cosmologia, que se altera após a introdução de um novo elemento, este previamente alterado, através da transformação dos predicativos dos sujeitos da transformação. Tem-se dito que a transformação é uma problemática indígena. A predação é a forma através da qual esta problemática é resolvida, por isso a transformação é um impulso interno. Se a transformação necessita de uma relação social e as relações sociais entre os Kadiwéu são

o desenvolvimento de concepções ameríndias de realidade é fundamental, pois ressalta que as filosofias ameríndias abriram uma quarta ferida narcísica no ego ocidental: Copérnico (a terra não é o centro do universo), Darwin (o homem é um animal como todos os outros), Freud (o homem não é dono de si mesmo) e esta (a subjetividade não é exclusividade dos homens).

³ Isto possibilita pensar na realidade como invenção de vários atores em relação, o que a torna espectral, ou seja um conjunto de relações em um espaço aparentemente mensurável (a realidade aparente), em que todos os valores são possíveis.

delineados pela predação, então o par predação-transformação é forma através da qual as metamorfoses da cosmologia podem ocorrer.

Parte II

Metafísica das relações: Predação e Transformação

5. Os Mitos de Origem e a Teoria da Predação

“O pensamento mítico, totalmente alheio à preocupação com pontos de partida ou de chegada bem definidos, não efetua percursos completos: sempre lhe resta algo a fazer”.

Claude Lévi-Strauss. *O Cru e o Cozido*, p. 24.

O conceito de transformação, como desenvolvido até aqui, dos quais os índios são os próprios sujeitos, visa estabelecer uma conceituação mais dinâmica do que a mudança cultural (tal qual empregada pela escola de Manchester [Montero, 2006b: 62-65]). Transforma-se aquilo que é simbolizado, ressignificado ou reelaborado em um determinado contexto. Transforma-se a convenção com a intervenção criativa dos sujeitos, bem como a própria criatividade em si em novas convenções. Transformam-se as convenções quando os sujeitos dotados de ação usam as regras do jogo a seu favor, e transformam-se as regras quando regras ressignificadas são promulgadas. Porquanto, a transformação é pensada como uma reelaboração significativa da própria experiência, alcançando uma representação para os sujeitos (Bion, 1965: 33), dotada de significados diferentes em épocas distintas. Acima de tudo, transforma-se o que é predado.

Em suma, a transformação não é um objeto em si, mas é a forma de apreensão dos objetos em seus contextos. Por isso a ênfase neste texto é a transformação da cosmologia Kadiwéu, ocorrida a partir da relação dos índios com os missionários, agentes coloniais e nativos de outros grupos, uma vez que a transformação é imanente à cosmologia Kadiwéu: ela apenas pode existir na medida em que se transforma, dentro das possibilidades lógicas promulgadas pelo contexto¹.

O contexto é a situação social, que ao mesmo tempo em que fomenta as ações individuais e coletivas alimentando-as de signos, as restringe. Portanto, o contexto é a situação colonial, são

¹ Fica evidente aqui, a referência à noção de *bricolage* desenvolvida por Lévi-Strauss. Segundo ele, “é próprio do pensamento mítico expressar-se com ajuda de um repertório cuja composição é heteróclita e que, embora amplo, não obstante, é limitado; entretanto, é preciso que ele se sirva dele, qualquer que seja o empreendimento que se atribua, porque não tem mais nada à mão. De tal maneira ele nos mostra como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observa entre os dois” (LÉVI-STRAUSS, 1965:35-6).

os deslocamentos, os acordos políticos, as relações com outros grupos indígenas e com os brancos, e as próprias concepções de realidade dos sujeitos, e tudo é passível de intervenção. As regras são as possibilidades que criam as condições de existência das ações, dos fenômenos morais, e da inteligibilidade, ou seja, a comunicação. Enquanto o contexto é o que forma os limites do pensamento, as regras fornecem os significantes para que os sujeitos organizem a sua experiência a atribuam significados aos eventos. Assim, a religião pode ser um contexto, tal como a ciência, por exemplo. As convenções são as significações institucionalizadas, que ocorrem a partir da compreensão dos sujeitos sobre um determinado fenômeno, como, por exemplo, o significado do batismo, da salvação, do inferno. As invenções são a atribuição de significados aos significantes, e que se realizadas coletivamente, formam a convenção. No entanto, a ação individual pode resultar em uma ressignificação de uma convenção, e neste caso a invenção pode formar uma nova convenção, como ocorre com o batismo entre os Kadiwéu, como será visto nesta parte da dissertação.

Evidentemente, todas estas categorias estão em constante relação dialética (agindo um sobre o outro, e formando novos significantes e significados), e os exemplos mobilizados neste trabalho servem para mostrar como ocorre a transformação das categorias. No caso dos Kadiwéu, a transformação é a forma de continuidade, e que por isso, este processo universalmente presente, entre os índios é mais notável, porque ao contrário da cultura ocidente marcada pela permanência de fenômenos (Viveiros de Castro, 2002: 195), os ameríndios compreendem-na como algo em transformação. No limite, a transformação ocorre em todas as culturas, mesmo com as intervenções a favor de sua preservação (que apenas pode ser vista assim em uma análise sincrônica, as diacrônicas revelam as transformações). Por isso, ao mostrar como ocorre a transformação e mostrar como ela é concebida pelos Kadiwéu, o objetivo último desta dissertação é contribuir para um debate acerca de uma natureza transformacional da cultura no interior da antropologia².

² Parafrazeando Kant (1781), a contribuição desta dissertação, a de mostrar como uma noção dinâmica de cultura teorizada pelos ameríndios pode sugerir modificações na noção de cultura corrente na antropologia (que apesar de afirmar uma dinâmica continua apostando em análises que revelam a sua estática) não é menos audaciosa do que aplicar uma concepção particular de cultura a povos com noções distintas. Segundo Viveiros de Castro, para nós, “o

Neste capítulo serão retomados elementos da cosmologia indígena, transformados a partir das relações sociais. Enquanto na primeira parte da dissertação buscou-se mostrar a intervenção das invenções indígenas nos contextos, a atribuição de convenções e as tentativas de usufruir das regras em benefício próprio – pautadas por uma mito-lógica e em que os Guaikuru estabelecerem um tipo específico de relação com o Outro – este capítulo tentará demonstrar as intervenções das convenções, dos contextos e das regras na cosmologia indígenas, e mais especificamente, como as transformações da cosmologia são resultantes das relações sociais e da atribuição de significados aos significantes em trânsito³.

Aliás, nesta análise de inspiração estruturalista será mais fácil perceber como o par predação-transformação opera a nível mitológico, e como ocorre a dupla transformação, dos signos e dos mitos (da forma e do conteúdo). Além disso, também se pode notar como os significantes em trânsito foram ressignificados para se ajustar aos significados estabelecidos pela experiência, e assim, incorporados. O objetivo deste capítulo é, portanto, realizar uma análise dos mitos de origem, a partir das fontes e de etnografias recentes, com o intuito de verificar as transformações cosmológicas e mostrar como o cristianismo é compreendido através de uma sociologia ameríndia.

5.1 Mito de origem Guaikuru

Os mitos de origem mais antigos foram descritos por Sanchez-Labrador (1910, II: 50-51), que assinalou um mito (de referência, a partir de agora) e duas variações. Na primeira versão (M1), os Eyiguayegui afirmavam que

viviam escondidos em certo lugar subterrâneo e que dali saíram para povoar a terra. Ainda que este lugar estivesse debaixo da terra, não era profundo, apenas tocava a superfície. Ninguém sabia que aquela terra servia de área que continha Eyiguayeguis. Uma causalidade descobriu o tesouro

ser de uma sociedade é seu perseverar“ (2002:195). Para uma crítica à noção de cultura na antropologia contemporânea (e à própria antropologia contemporânea) veja Viveiros de Castro (2009).

³ Assim se refuta a conceituação de Siqueira Jr., para quem “a síntese dialética entre as representações e práticas socioculturais revelarão então a construção da práxis Kadiwéu” (1993: 71).

oculto. Passou por aquele lugar um cachorro⁴, cujo delicado olfato percebeu os hálitos que exalavam os Eyiguayegui, que viviam naquela caverna como oprimidos. Parou-se e começou a cavar aquela terra e abriu um buraco [grande] suficiente por onde saíram a ver a luz os soterrados valentões.

O segundo mito (M2) recolhido pelo jesuíta apresenta uma narrativa semelhante, mas ao invés do cachorro a ter descoberto os índios, este feito é atribuído a um pássaro.

Em uma elevada montanha buscou a sua habitação um pássaro de extraordinária corpulência. Encontrou nas concavidades do penhasco furos espaçosos, em um dos quais formou seu ninho: pôs seus ovos e os esquentou. Veis aqui que no lugar das aves da mesma espécie, por uma metapsicose admirável, os que deveriam sair pintinhos saíram Eyiguayegui. Então foram povoando a terra, senhoreando-se das gentes.

O tema “da saída do buraco” continua sendo o mais recorrente para explicar a origem dos humanos, e este parece ser uma união dos dois mitos anteriores com o terceiro mito (M3) relatado por Sanchez-Labrador⁵.

Caminhando ao norte a uma distância de umas vinte léguas da Redução de Belén, se entra em uma terra torta e calma. Chamam-na por um belo lago que existia ali ao princípio, *neumigenagadi*, o pescadeiro. Sobre uma colina muito espaçosa junto à qual há outro belo lago chamado *ulenigo*, sítio do pássaro pescador, dito *uleme*, se levanta um pequeno bosque de poucas árvores altas, folhudas que a coroam. Dentro deste bosque se registra um poço, que à primeira vista parece bem profundo. Não tem descida, e para examinar a sua boca é necessário fazê-lo de um lugar alto apartado, porque com a chuva a terra é derrubada. Deste poço, dizem os Guaycuru, que saiu o primeiro homem e a primeira mulher que à sua numerosa descendência serviram de troncos.

De antemão, estes três relatos sobre os mitos de origem dos Eyiguayegui é possível tecer algumas considerações. Como demonstrado por Vilaça (2008:186) a respeito dos Wari, no primeiro e no segundo mito, antes da aparição dos índios, havia animais, o que sugere que para os Eyiguayegui

⁴ A tradução de cachorro para Kadiwéu é *necenigo*, no entanto, o cachorro como personagem mitológico (e que sempre acompanha Deus) é chamado de *Wajoidaka* ou *Bicege*.

⁵ Apesar de não ter sido explicitado nos mitos, a tampa que cobre os buracos de onde os Kadiwéu saíram tem nome próprio: *gobato* (“tampa do nosso buraco”).

a ideia de uma criação é estranha, uma vez que os animais parecem sempre ter existido. Notadamente, a ausência do livro do Gênesis entre os Kadiwéu (que possuem apenas o Novo Testamento) reforça o caráter de espontaneidade do surgimento dos homens, ao contrário de uma razão funcional em que o cristianismo está pautado, característica essa presente nos três mitos. No primeiro um cão encontrou os Eyiguayegui, no segundo eles foram chocados repentinamente por uma ave, e no terceiro mito os homens simplesmente apareceram. O primeiro mito, o do cão, já passou por uma transformação, uma vez que o cão não é um animal autóctone, o que demonstra exemplarmente a relação entre contexto, regras, invenção e convenção. A chegada dos europeus forneceu, enquanto contexto, novos signos (e novas condições de possibilidade de apreensão significante) e estabeleceu novas regras simbólicas no interior das quais a mediação entre os sujeitos se fez possível. De acordo com isso, os Guaikuru ressignificaram criativamente o mito de origem a partir destes signos (na mesma proporção em que isto acarreta em um alargamento conceitual do signo em trânsito) e criaram uma nova convenção, na forma de um mito, contado ao padre Sanchez-Labrador.

Pode-se realizar uma comparação estrutural entre os dois primeiros mitos: no primeiro (M1) um animal que habita na terra retira os Eyiguayegui do subterrâneo para deixá-los no mesmo plano que ele, retirando-os de sua vida oprimida, dando-lhes a humanidade, a partir de um princípio vital, a respiração. No segundo mito (M2), os índios são chocados (outro princípio vital, a reprodução) por um animal que habita os céus, a ave, em um lugar longe da terra, para qual irão após saírem do ovo. Não é difícil de correlacionar o buraco ao ovo, e os dois ao útero, tal como o cão à ave enquanto progenitores. Respirar e chocar correspondem-se tal como o subterrâneo e a montanha são inversamente proporcionais. Tem-se, portanto, um esquema:

Subterrâneo : montanha :: cão : ave :: buraco : ovo :: olfato :: chocar.

O significado do mito parece relacionar a origem dos seres humanos à aquisição de subjetividade através de uma ação que remete à origem da cultura a partir de um evento da natureza fornecido por um animal, anterior aos índios. A eventualidade da origem da vida e a necessidade dela ocorrer a partir de uma relação com os animais parecem sugerir uma fonte para a compreensão do

controle da natureza pelos Kadiwéu e como eles compreendem a relação entre natureza e cultura. No entanto, é necessário prosseguir no inventário dos mitos de origem e na sua transformação estrutural para retomar este assunto.

O terceiro mito narrado por Sanchez-Labrador (M3) parece bastante distinto dos anteriores, entretanto, há algumas semelhanças importantes. A oposição estrutural alto e baixo, representada pela caverna subterrânea e a montanha, surgem unificados no aparecimento dos homens: eles saem de um buraco localizado em uma colina, e justamente o motivo do buraco tem força motriz centrípeta capaz de alojar e ressignificar novos elementos a partir do contexto. Além disso, a mesma oposição é configurada em um animal (que, como demonstrado, é a partir da relação com a natureza que se instaura a cultura) simultaneamente do alto e do baixo, um pássaro pescador e é no sítio dele que surgem os índios.

A diferença entre a descrição dos mitos após Sanchez-Labrador decorre mais por conta de variações estilísticas dos autores do que por modificações narrativas propriamente ditas. O mito de origem seguinte foi anotado por Rodrigues do Prado (M4), no fim do século XVIII. À época de Rodrigues do Prado, entre os Guaikuru já havia sido implantado o modelo de redução jesuítica, os jesuítas foram expulsos da América do Sul e os povos Guaikuru se dispersaram no território que compreende o Chaco e o atual Estado de Mato Grosso do Sul. É evidente, portanto, que, além da compreensão própria de Rodrigues do Prado, o mito apresente modificações em relação ao anterior, narrado por Sanchez-Labrador.

Dizem que, depois de serem creados os homens, e com elles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brazil chamam carcará se lastimára de não haver no mundo Guaycurú; que os creára e lhes déra o porrete, a lança, o arco e as flechas, e dissera que com aquellas armas fariam a guerra ás outras nações das quaes tomariam os filhos para captivos, e roubariam o que pudessem: mas a este creador não tributam culto algum, antes o matam as vezes que podem.

(RODRIGUES DO PRADO, 1795: 28-9)

Há notáveis semelhanças no mito narrado por Rodrigues do Prado em relação aos contados por Sanchez-Labrador e é justamente esta versão do mito a mais recorrente na literatura etnológica e historiográfica sobre os Kadiwéu. A ideia de uma criação do mundo por meio de uma divindade

racional novamente está ausente, reforçando o caráter espontâneo do surgimento da vida e a fundamentação cosmológica equacionada por meio da relação entre natureza e não como resultado pragmático de um plano divino. Os índios, neste mito, descendem de uma ave de rapina, o Carcará, o que significa que a inclusão dos Guaikuru na cultura é resultado da interferência de um animal no estado anterior de coisas. No entanto, as faculdades mentais distintas do Carcará, ou seja, a racionalização a respeito da ausência dos Guaikuru e a iniciativa de criá-los, mostram que a ave, ao invés de um objeto representacional da natureza, é um ser dotado de subjetividade e ação. Bem, os objetos mencionados no mito – porrete, lança, arco e flecha – são as insígnias daquilo que será conhecido na literatura etnológica sobre os Kadiwéu como sendo um povo senhorial, um “Herrenvolk” (Baldus, 1945: 39). Elas não dão apenas legitimidade mítica para as ações sociais e justificam emocionalmente a sua mentalidade senhorial, como afirmava Darcy Ribeiro (1980:42), mas apresentam uma mitologia que representa a guerra a partir de uma teoria da predação: tomar os filhos dos outros como cativos⁶. Neste sentido, a herança simbólica do Carcará é muito interessante, e já foi mencionada, pois o carcará como caçador oportunista representa no plano de uma cultura institucionalizadora da subjetividade nos homens as ações realizadas no plano social.

Bem, este mito de origem, que demonstra as disposições sociais dos Guaikuru a partir de uma teoria da predação em que a cultura é fornecida aos homens, que não a detêm desde a sua origem, revelará uma força centrípeta capaz de reorganizar elementos dos Outro para continuar a se propagar. Aliás, isso é descrito no próprio mito, que mostra que a ocupação dos Guaikuru será necessariamente a obtenção daquilo que não lhes pertence *a priori*: roubar o que pudessem, ou seja, pessoas, substâncias, objetos e signos.

Pouco tempo depois Félix de Azara registrou o seguinte mito (M5):

⁶ Como predação entende-se a aquisição de objetos, signos, substâncias e seres (humanos ou não) no interior de um movimento englobante de produção social de pessoas. A sua contrapartida, a familiarização (Fausto, 2001), é o fenômeno através do qual aquilo predado torna-se familiar. Assim sendo, a predação é a produção da pessoa a partir da sua relação com o Outro e a familiarização é a forma de tornar o Outro o Mesmo. Há uma considerável bibliografia sobre a predação. Veja sobretudo Descola (1988, 1993a, 1993b, 1998), Fausto (2001, 2002, 2005, 2008), Lecznieski (2005), Rivière (2001), Taylor (1985), Velden (2010), Vilaça (2008) e Viveiros de Castro (2002, 2009). No próximo capítulo há uma discussão mais apurada sobre isso.

Deus criou ao principio todas as nações tão numerosas como são hoje, não se contentando em criar apenas um homem e uma mulher, e os distribuiu sobre toda a superfície da terra. Posteriormente pensou em criar um Mbayá com sua mulher, e como já havia dado toda a terra a outras nações, de maneira que não havia mais nada a distribuir, ordenou à ave chamada *carcará* ir dizer-lhes que de sua parte estava muito pesaroso por não ter terras para dar-lhes e que por isso havia criado somente dois Mbayás; mas que para remediá-lo ordenava-lhes andar sempre errantes pelo território dos outros e nunca cessar de fazer a guerra a todas as nações, matar todos os homens adultos e adotar as crianças e mulheres para aumentar seu número.

(AZARA, 1809, II: 58-9, ênfase original)

Percebe-se neste mito, anotado por Azara no fim do século XVIII, aproximadamente na mesma época de Rodrigues do Prado, a introdução de elementos anteriormente ausentes e a continuidade do tema central, a teoria da predação indígena visando uma economia política da alteridade, a ação do Carcará e a relação imediata com o Outro.

A predação é apresentada neste mito como um vetor, ou seja, um direcionamento social cujos desdobramentos pragmáticos são antes resultados da ação social do que contingência mitológica. Isso significa que não há referência no mito quanto à distinção entre predação canibal e predação familiarizante, ambas aparecem unidas como um poder dado por Deus⁷. Novamente é por intervenção do Carcará – munido de subjetividade evidente – que os Mbayá são criados.

A figura de Deus, um ser supremo dotado de poderes telúricos e escatológicos aparece pela primeira vez neste mito, resultado claro da relação dos Guaikuru com os missionários. Entretanto a figura de Deus não transforma a estrutura principal do mito, que é mostrar a teoria da predação, antes a reforça, por dar legitimidade cristã aos eventos sociais. Neste sentido, a semelhança do mito Mbayá, que como a última criação de Deus recebe poderes ilimitados dele, se assemelha muito ao mito cristão do gênese⁸:

⁷ Os conceitos de predação e familiarização são discutidos com mais cuidado no capítulo 6.

⁸ A comparação entre os dois mitos, o Kadiwéu e o cristão não objetiva – como fazem os atuais missionários católicos – revelar o proto-cristianismo escondido nas mitologias ameríndias, ao contrário, é um dispositivo analítico que visa compreender as razões pela rápida incorporação dos elementos cristãos.

Genesis 1. 26: Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra.

Genesis 1. 27: Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus; criou o homem e a mulher.

Genesis 1. 28: Deus os abençoou: "Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos; enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra".

Dessa forma, o discurso cristão da criação do homem, feito à imagem de Deus e herdeiro de poderes sobre todas as outras espécies animais foi apreendido pelos Guaikuru na medida em que ressaltava os mesmos elementos que o seu próprio mito de origem, ou seja, a legitimidade de suas ações senhoriais a partir de uma cosmo-lógica da predação. Aquilo que no cristianismo é considerado como o papel particular dos homens, a subjugação da natureza, reforçou o caráter predatório da mitologia Guaikuru⁹. Em outras palavras, na medida em que da Bíblia oriunda o antropocentrismo dominante, para os índios a reafirmação do mito de origem pelos missionários cristãos criou um "Guaikurucentrismo" predatório, colocado socialmente em prática através das relações sociais com outros índios e brancos (descritos no capítulo anterior).

A união mitológica do cristianismo e da cosmologia nativa e os seus reflexos sociais podem ser vistas no diálogo do chefe Cithaalin com o jesuíta Florian Paucke. Ao obter a notícia do descontentamento do padre perante uma tentativa de assassinato de um índio Mataguay, Cithaalin o procura para saber as razões da fúria do padre. Cithaalin justifica sua ação dizendo que o índio Mataguay não é batizado, e por isso

não é cristão, portanto um inimigo de Deus; por que não devo odiá-lo se ele odeia a Deus? Os espanhóis, que são cristãos, não matam a todos que não são úteis? Quantos eles não mataram do povo da minha terra! E a mim mesmo eles perseguiram e me enfiaram uma bala na minha coxa direita, porque eu não era cristão! Eu o reconheço muito bem, pois eu o vi quando ele mirou em

⁹ De acordo com Viveiros de Castro (2009: 8-9) a pergunta o que é o homem, não pode ser respondida "sem dissimulação [...], sem que se continue a repetir que o próprio do homem é não haver nada de próprio, o que aparentemente lhe dá direitos ilimitados sobre todas as propriedades do outro".

mim, ele era um soldado ruim e não um cacique como eu. Ele procurou me matar, por que eu não posso matar um homem inútil como aquele?

(PAUCKE, 1959: I, 514).

Neste movimento de incorporação e ressignificação dos elementos cristãos e dos elementos nativos ocorre a relação entre invenção e convenção. O contexto forneceu novos signos para os Guaikuru (os signos cristãos proferidos pelos missionários) que usando as regras do jogo simbólico (ou seja, a relação entre os signos em jogo como condições de possibilidade de formação de novos significantes e significados) realizaram uma invenção significativa ao atribuir novos significados aos elementos cristãos e nativos a formaram uma nova convenção, a de que a partir dali, os Guaikuru não apareciam simplesmente, mas eram criados por Deus.

O esquema do mito que associa a criação dos homens à passagem da natureza à cultura ao revelar uma teoria nativa da predação continua presente no mito subsequente, anotado por Almeida Serra (M6), o qual de forma muito interessante inclui diversas versões relatadas anteriormente por Sanchez-Labrador (M1-3).

Esta ave assistindo, a formação que Deus fizera de brancos, negros e das outras nações de índios, sem que se lembrasse dos Uaicuru's, lhe representou esta grande falta, a qual Deus logo quis sumir dando-lhe faculdade para ella os formar. O carcará com esta licença comeu uns peixinhos que fermentados produziram Uaicuru's: outros alteram esta mythologia dizendo que o carcará puzera um ôvo, e chocado elle, nascêra um homem. Este homem desejando propagar-se, e vendo no tronco de uma frodente arvore um buraco, n'elle se minou: acto de que brotára logo, qual enxame de abelhas, outro de Uaicurúzinhos, agradado Deus da perfeição da obra, concedeu mais ao carcará que dêsse por armas ás suas creaturas a lança e o porrete para com ellas conquistarem outras nações, e fazendo-las suas captivas, pois sobre todas ellas lhes dava o dominio e senhorio.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 359-60)

Há, destarte, neste mito, uma reunião de eventos que giram em torno do mesmo tema mitológico. Na primeira versão o Carcará lembrou a Deus que este não havia criados os Guaikuru, comeu peixes que fermentados produziram os índios. Na segunda versão o Carcará pôs um ovo, chocou-o e nasceu um homem, que querendo multiplicar-se minou-se em um buraco de árvore, do qual

nasceram dois enxames, um de abelhas, outro de Guaikuru. A perfeição da obra agradou a Deus que lhes deu a lança e o porrete para que conquistem outras nações.

Enquanto nos mitos relacionados por Sanchez-Labrador (M1-3) havia uma correlação entre subterrâneo, cão, buraco, olfato e montanha, ave, ovo, chocar, as categorias que marcam a passagem da natureza à cultura e que expõem uma teoria da predação aparecem mais diluídas. No entanto há ainda um esquema de oposições lógicas:

Peixes : ingestão : fermentação :: ave : germinação : nascimento do homem :: homem : buraco : enxame

Isso significa que as oposições se concentram no tipo de animal (aquático e terrestre), na produção dos humanos (pela ingestão dos peixes e pela germinação do ovo) e pela maneira como ocorre a aparição dos humanos (pela fermentação dos peixes ingeridos e através do nascimento pelo ovo). Isso significa que, a rigor, o binarismo principal é entre interior e exterior: os peixes são ingeridos (interior) onde ocorre a fermentação e saem para conquistar outros povos (exterior), enquanto a ave germina o ovo (interior) de onde sai o homem (exterior), este entrará em um buraco numa árvore (interior) de onde sairão os índios (exterior). Isso significa que enquanto no primeiro esquema os termos se relacionam diretamente entre si a cada par de oposições, neste esquema a oposição foi inserida em cada cadeia de elementos. Há, portanto, uma inversão de ordem estrutural: no primeiro esquema os elementos são diretamente proporcionais, no segundo são através de uma oposição interior. Em outras palavras, no primeiro esquema, subterrâneo se opõe a montanha na medida em que cão se opõe a ave, buraco a ovo e cheirar a chocar, o que implica em um desdobramento das categorias sensíveis em inteligíveis (através da transformação de categorias sensoriais em cognitivas), enquanto no segundo esquema as oposições não ocorrem a partir da relação com o par seguinte, mas no interior de cada um, seguindo alternadamente a oposição entre interior e exterior. Apesar da inversão dos elementos, houve uma manutenção dos sentidos, que agora ocorre por meio de um remodelamento estrutural do mito.

Além disso, a persistência de uma série de elementos é notável (ave, ovo, árvore, buraco) ao mesmo tempo em que novos elementos são inseridos, como as abelhas (que poderiam representar novamente uma oposição em relação ao peixe – demonstrando de forma cíclica a

repetição do binarismo interior e exterior). Todavia, um evento é importante: a intervenção do Carcará. Embora no mito anterior ele tivesse advertido a Deus da falta dos Guaikuru, neste mito ele apresenta uma participação mais efetiva em ser o gerador (nos dois casos) dos Guaikuru. Neste mito fica ainda mais evidente a relação com o Genesis, pois como criação perfeita de Deus, os Guaikuru obtêm o poder absoluto de senhorear sobre as outras nações.

Aproximadamente na mesma época de Almeida Serra – ou seja, quando os Guaikuru já haviam atravessado o rio Paraguai e estavam sob tutela dos Capuchinhos – Castelnau registrou o seguinte mito (M7):

Quando criou o mundo, o grande espírito deu a cada povo uma certa particularidade, cabendo aos brancos o gênio comercial e a outros o instinto da agricultura. Os Guaicurus, sentindo-se esquecidos, procuraram então o grande espírito, para levar-lhe as suas queixas; percorreram assim as vastas solidões do Grão-Chaco, interpellando todos os animais e plantas que encontravam pelo caminho. Encontraram finalmente o carcará, que se dirigindo a um deles, disse: Tu te queixas, e, entretanto recebeste o melhor quinhão; pois uma vez que nada te coube na partilha, tens o direito de tomar tudo quanto tiverem os outros; foste esquecido, e, portanto, poderás matar todos que encontrares. Não esperou o Guaicuru pra seguir com essas instruções, pegando logo de uma pedra e com ela matando o Carcará.

(CASTELNAU, 1852: 245-6)

Embora não houvesse muita distinção em relação ao mito anterior, algumas observações precisam ser feitas. Novamente o Carcará é mediador entre o plano divino e o plano dos homens (os Guaikuru procuraram o grande espírito, mas se depararam com o Carcará), mas desta vez ele não clama pela criação dos Guaikuru, nem lhes atribui objetos, ao invés disso, ele lhes elucida a sua condição. Enquanto antes os Guaikuru obtiveram o poder de matar e senhorear por serem a última criação de Deus, ou então por sua perfeição, neste mito a legitimidade das ações sociais ocorre pelo polo negativo, devido ao esquecimento de uma atribuição específica os Guaikuru obtiveram a permissão divina para roubar e matar. Há neste sentido uma inversão da razão que legitima as ações indígenas, o que, no entanto, não altera o seu resultado. Seguindo imediatamente este conselho, os índios matam a ave, o que demonstra não haver algum tipo de culto ao Carcará (o que também é referido na obra de alguns cronistas), mas que a relação estabelecida com ele é de equiparação de atitudes. Ora, a Carcará assume progressivamente as

características do *trickster* ou enganador, o que mostra uma relação muito interessante com o cristianismo. No momento em que o mito foi recolhido por Castelnau os Guaikuru estavam sob tutela dos missionários capuchinhos (embora, segundo estes, não tivessem tido resultados satisfatórios no que diz respeito à catequese), mas as relações com o cristianismo, ao invés de modificar completamente a mitologia nativa, corroboraram com a sua teoria da predação, e fizeram com que um animal representado desde os primeiros mitos, assumisse as características de um elemento mitológico extremamente difundido nas cosmologias indígenas. O Carcará inicialmente realiza intervenções mais ou menos práticas a favor dos índios, mas neste mito mostra-se que as características atribuídas ao Enganador, foram plenamente realizadas pelos Guaikuru, ou seja, ludibriar, caçar e obter vantagens a qualquer custo, o que já mostrado (nos capítulos anteriores) como sendo parte inerente às ações políticas indígenas. Assim, a figura do Carcará, antes um interventor favorável aos Guaikuru torna-se um Enganador (um elemento fundamental das cosmologias ameríndias) a partir das relações com outros sistemas cosmológicos, o que demonstra uma relação muito interessante de invenção e convenção. Ao invés de ocorrer algum tipo de sincretismo entre as figuras míticas, o Carcará assume as características de um personagem amplamente divulgado nas mitologias ameríndias, a partir do relacionamento dos Guaikuru com os missionários e outros índios. No mito de origem descrito por Alberto Frič fica bastante claro como o Carcará se tornou o Enganador, que mesmo sendo extenso será transcrito em sua íntegra (M8)¹⁰:

O ancião foi furtar peixes do rio do Senhor. Ele foi furtar cinco vezes. Onoenrgodi (Deus, Senhor) vai contar seus peixes e percebe que alguns faltam. Ele também encontra pegadas, mas não sabe do que elas são. Onoenrgodi pergunta: “quais índios furtaram os meus peixes”? Ele não sabe. Ele diz a uma garça branca: “meu irmão, vigie meus peixes para mim”. O sol se pôs – a garça adormeceu. Na manhã ele disse a Onoenrgodi: “eu fui dormir cedo demais e não vi nada”. Onoenrgodi manda o pássaro cahá [?] ficar acordado. O sol se põe, cahá continua cantando, Venus se põe, cahá dorme. No dia seguinte ele diz a Onoenrgodi: “eu fui dormir cedo demais e não vi nada”. Onoenrgodi chama o carão: “meu irmão, vigie bem os meus peixes para mim”. “Eu ficarei acordado a noite toda”. “Está bem, meu irmão”. A noite toda ele canta. Ele não dorme, ele canta a noite toda. *Eidit-juába* (aurora) está próxima a aparecer. O ancião está com fome e vai furtar

¹⁰ Pechincha anotou um mito de origem muito parecido coletado durante a sua pesquisa de campo, na década de 1990 (Pechincha, 1994: 110). No entanto, no mito de Pechincha o pássaro carão vê que as pessoas de cabelos curtos estão comendo os peixes crus. Go-noêno-hôdi tira as pessoas do buraco e determina o que cada sociedade se tornará. Neste mito a passagem da natureza à cultura (do cru ao cozido) é ainda mais evidente.

peixes. O carão segue até seu buraco enorme *Rgobegi*. O carão diz: “eu vi que os índios que moram no buraco furtam os peixes”. No dia seguinte Deus coloca os seus mocassins e chama seus dois cães. Os cães seguem o rastro e encontram o buraco. O ancião bate nos cães. Onoenrgodi diz: “meus pobres cães, quem bateu neles”? Mas ele não viu nada. O buraco está coberto com um grande *Nokóladi* (pote de argila). Ele o tira e vê muitos rostos humanos no buraco. Ele puxa todas as pessoas para fora. O primeiro foi um paraguaio [...]. Então vieram os portugueses, Guaná, Tereno, Sanapaná e todos os outros índios. Onoenrgodi divide a terra entre as pessoas. Ele dá casas, gado e armas para os paraguaios e portugueses. Milho, mandioca, etc, aos Tereno, arco, flecha e caça aos índios restantes. Então ele ficou cansado. Aí veio o pássaro carcará e disse: “meu senhor, você nem pensou nos Kad’uveos”, Onoenrgodi replicou: “É verdade, eu não pensei no ‘meu povo’, talvez ainda haja alguns”. Ele voltou ao buraco enorme e olhou para dentro. Havia ainda ali dois homens e duas mulheres. Os homens se chamavam Otigitgedi e Ecenua, as mulheres se chamavam Takourgedi e Nuanorgodo. Ele puxou todos os quatro para fora. Eram apenas quatro, por isso há tão poucos Kad’uveos. Ele foi até o Carcará e disse: “só há quatro Ka’duveos e não sobrou terra para eles, mas quando eles morrerem eu deixarei que retornem”. O Carcará replicou: “Não, por que eles devem voltar? Melhor deixá-los lutar com outros índios e roubar suas terras, mulheres e crianças”. Por isso os mortos não voltam, por isso os Ka’duveos furtam e têm o direito de escravizar outras tribos. Mas os Ka’duveos estavam famintos e choravam. Onoenrgodi disse ao Carcará: “eu vou lhes preparar comida”. O Carcará respondeu: “mas por quê? Eles devem só caçar e procurar mel”. [...] Deus disse: “quando eles não tiverem mais roupas, eu farei novas para eles”. Mas o Carcará disse novamente: “não, deixe disso, eles têm algodão, eles podem fiar e tecer, eles podem dar nós e se vestir com peles de animais”. Pobres pessoas! Eram apenas quatro e precisavam trabalhar tanto. Deus queria fazer tudo bom, mas o Carcará não deixou, e Deus temia o Carcará.

(FRIČ, 1912: 397-398)

O mito de origem anotado por Loukotka também demonstra a figura do Carcará como mediador entre os planos divinos e terrestres e como figura antagônica, característica primordial do Enganador¹¹. O mito descrito por Loukotka (M9) complementa o mito de Frič, na medida em que ele demonstra a origem das roupas¹².

¹¹ Praticamente o mesmo mito foi recolhido por Ribeiro (1980: 103-104), bem como uma variação estrutural, em que ao invés de peixes, Gô-noêno-hôdi procura por sementes (1980: 111-116)

¹² Darcy Ribeiro (1980: 100-116) anotou diversos mitos em que a intervenção do Carcará é fundamental. Através de sua intervenção as mulheres precisaram começar a tecer o algodão, a colher o mel, a plantar árvores frutíferas, o Carcará tornou os seres humanos mortais (o que acarretou na morte de sua própria mãe), mas também instruiu Gô-noêno-hôdi a criar a lua e a noite, para que os Kadiwéu pudessem descansar.

Ninigo (o herói mitológico, filho de *Onoenřodi*) criou os homens. Ele golpeou a terra, que deste modo se tornou uma mulher¹³. Quando os homens foram feitos, veio o Carcará e disse: “estes homens estão nus. Os animais têm as suas peles, os pássaros as suas plumas, somente os homens estão nus”. *Ninigo* lhes deu a folhagem, para que se cobrissem. Ele as esmagou e pressionou e assim criou as bolas de algodão. O homem e a mulher ficaram muito satisfeitos. Mas o Carcará veio novamente: “eles ainda não estão prontos”. *Ninigo* derrubou assim o pano e pendurou os cordões sobre os arbustos. Desta maneira ele criou o algodoeiro.

(LOUKOTKA, 1933: 255)

Bem, além da transformação do Carcará (de interventor favorável em Enganador) há uma série de elementos importantes que precisam ser pontuados¹⁴. O mito descrito por Castelnau (M7) foi recolhido quando os Guaikuru ainda estavam sob tutela dos Capuchinhos, antes da Guerra do Paraguai (1864-1870) e até então não havia uma divindade suprema à moda do cristianismo (ou de outras religiões monoteístas). A figura de uma divindade centralizadora foi se construindo aos poucos, nos mitos contatos por Sanchez-Labrador sequer existe uma concepção próxima disso. Contudo, a partir das relações com o cristianismo e com os outros grupos indígenas, a figura de um deus onipresente (mas não onipotente e onisciente, como se pode perceber pelo temor que o Carcará suscita a Deus, e pela sua incapacidade de uma percepção universal da situação¹⁵) é inserida na mitologia Guaikuru, mas mantendo-se as sua tese fundamental, que é a apreensão da cultura a partir de sua relação com a natureza, culminando em uma teoria nativa da predação¹⁶. Deus ao invés de ser um vetor fundante das relações entre as subjetividades, como figura central

¹³ Parece haver aqui uma referência à criação bíblica da humanidade, todavia, de forma invertida: as mulheres são criadas a partir da terra.

¹⁴ De acordo com Lévi-Strauss, este mito se insere em um complexo mítico chaquenho a respeito da origem das mulheres. Segundo o autor, esta “versão aberrante parece assinalar uma ‘falha’ mitológica que passaria entre as tribos Chaco e Bororo, entre os quais o mito se reconstitui com todas as suas características estruturais, apesar de um conteúdo diferente e embora a posição das mulheres seja invertida” (LÉVI-STRAUSS, 1964: 142).

¹⁵ Frič afirma que o Deus tem medo do Carcará, porque este quis devorá-lo certa vez durante o sono (1912:399), o que demonstra novamente características humanizadas de Deus e uma predação simbólico-alimentar, em que o mediador Carcará realizaria uma devoração aniquilando Deus, o que lhe custaria o cargo de mediador.

¹⁶ Neste sentido é muito importante ressaltar que entre os povos Guaikuru, além da reciprocidade, a predação é um valor cardinal para a cultura, como sugere Descola (1998: 39) para os povos Jívaro.

proto-histórica, é antes um dos elementos presentes na mitologia, cujo significado é apreendido a partir de sua relação com os outros elementos, e como figura cujas atribuições são provenientes de elucidações do Carcará, parece ser um xamã poderoso¹⁷. Isso significa que, embora seja similar à divindade cristã, o Deus dos Guaikuru é uma reformulação do signo apreendido por eles, uma vez que, como signo diferenciante (aquele passível de convencionalizar uma invenção) seu significado é possível apenas na relação com os outros significantes – o que o torna semelhante aos outros elementos da mitologia Guaikuru, que opera através de dicotomias (onde o significado dos significantes emerge através de sua constituição relacional). Isso quer dizer que na cosmologia cristã, Deus não precisa estar em relação com outros termos para que se compreenda o significado de sua existência (para aqueles que são cristãos), uma vez que, como ente onisciente, onipresente e onipotente, ele é um significante e significado ao mesmo tempo (por ser constituído de características imanente e por fornecer significantes para simbolizações posteriores), enquanto o signo de Deus na cosmologia Guaikuru (tal como descrita até este ponto) faz sentido apenas na medida em que ele se relaciona como outros significantes (como o Carcará, por exemplo). Nesta direção deve ser considerado como um significante que suscita significados distintos, mas uma vez convencionalizados, reúne sob o mesmo signo compreensões distintas. Isso torna possível que em um curto período de tempo Deus seja e não seja o criador dos homens, seja divino como um grande espírito e seja terreno e demonstre características humanas.

Bem, as nacionalidades retiradas do buraco por Onoenrgodi são uma representação das relações sociais e a cada nova nação se apresenta uma relação nova, incorporada ao mito. Há uma inversão em relação com o cristianismo; pois segundo a concepção cristã, a ideia de criar uma humanidade semelhante a si mesmo é uma ideia de Deus. Para os Guaikuru a criação da humanidade não é uma criação em si (é antes um achado) e não diz respeito a características volitivas da entidade suprema, mas é produto de ações furtivas. Ao contrário do cristianismo, em que uma única mulher é feita a partir da costela de um único homem, entre os Guaikuru o achado

¹⁷ Pechincha (1994: 105) afirma que Go-noeno-hodi se assemelha a um xamã poderoso devido a sua relação com a vida e a morte (embora isso seja o principal atributo do Deus cristão) e pela sua relação com as curas mágicas (o que também é um atributo do Deus cristão). Por isso a característica mais evidente que torna Go-noeno-hodi um xamã poderoso não é apenas a sua relação com morte e com as curas, mas, além disso, a sua relação com o espírito auxiliar, representado pelo Carcará.

é múltiplo: dois casais. Dessa maneira, tirados do buraco, os Guaikuru serão informados de sua nova situação: terão que trabalhar (no assalto a outros índios), serão mortais (delimitação da vida resultando na emergência da alteridade máxima, os mortos) e andarão vestidos (diferentemente dos animais)¹⁸. O mito de origem apresentado por Frič, embora apresente transformações significativas, continua calcado na teoria indígena da predação, mas agora pelo seu polo inverso. Não como prêmio, mas como castigo. A predação expressa uma relação metafísica (no sentido aristotélico, enquanto questão referente a uma realidade que transcende o mundo físico)¹⁹, que, expressa pelas relações enumeradas no mito mostram a importância do Outro na constituição do ser e, não obstante a multiplicidade de produtos sociais finais das relações com os Outros, implica em um vetor social cujo atributo fundamental é a relação. Isso significa que, em termos aristotélicos, a essência dos seres são as suas relações e as suas transformações.

Além disso, é importante notar a constituição progressiva do Carcará como o Enganador, que nestes mitos já aparece como figura ambígua. A existência dos Guaikuru se deve à perspicácia do Carcará que notou a sua falta, mas ele também é responsável pela vida breve dos índios, por suas ações sociais e pela necessidade de usar roupa. Assim, Onoenrgodi é responsável pelo ato de tirá-los do buraco, mas a constituição mesma é fruto da obra Ccará: a vida breve, as necessidades fisiológicas e a diferença em relação aos animais. Esta diferença deve ser compreendida com uma ressignificação do motivo mítico cristão da vergonha, mas expressa em termos ameríndios, pois a aquisição de roupas representa a diferenciação em relação aos animais (representada de muitas outras maneiras, como a pintura corporal, a depilação de sobrancelhas e cílios, o cerramento dos dentes e o corte de cabelo), mas também a valorização da cultura perante

¹⁸ Trabalhar nos assaltos lembra, de fato, a palavra Kadiwéu *-ibakajetegi*, que significa tanto o resultado do trabalho, quanto de furtos.

¹⁹ Ora, a predação, no entanto, reformulará a concepção ocidental de metafísica de forma interessante. A Metafísica aristotélica deve ser compreendida como um conjunto de questionamentos mais abstratos que o mundo físico e corporal, que diz respeito ao mundo da natureza e do movimento. A questão ontológica própria à metafísica indígena (que determinará as concepções em relação à natureza primeira dos seres) não está calcada na essência dos seres e das coisas, nem mesmo na ideia de natureza, mas nas relações entre as subjetividades. Isso significa que para os índios, a dualidade entre aparência e essência, fundamental na filosofia ocidental não faz sentido, uma vez que a preocupação deles não é com a essência dos seres, mas com a relação que eles estabelecem.

a natureza²⁰. Assim sendo, tal como o famoso roubo do fogo que pertencia ao jaguar no mito Kayapó-Gorotire (Lévi-Strauss, 1964: 91-92), o mito de origem Guaikuru mostra a passagem da natureza para a cultura e como isso será reformulado de acordo com a predação. Neste ponto a conexão entre o roubo pelos homens do fogo que pertencia ao jaguar como teoria da passagem da natureza à cultura, e a aquisição de signos pelos homens a partir do Carcará não é completamente aleatória. No mito contado pelos Guaná do Chaco (com os quais os Mbayá mantinham estreitas ligações e dos quais os Terena são um subgrupo), ao Carcará é atribuída a responsabilidade de matar o macaco que roubou o fogo do tapiti. Ele recupera o fogo, mas perde-o em uma batalha para o pássaro Kirikiri (?) que o arremessa aos povos que lutam por ele. Assim os Guaná descobriram o fogo e puderam assar a carne (Baldus, 1931: 85-87) Os mitos revelam assim a passagem da natureza à cultura através do cozimento do fogo e a posição do Carcará como mediador entre os planos cosmológicos, o que os mitos Guaikuru revelam em outros termos²¹. Isso significa que há uma simetria posicional entre os mitos Guaná e Guaikuru: a posição de intermediário assumida pelo Carcará é a mesma nos dois mitos, e há uma equivalência entre o fogo (como elemento de distintivo) e os elementos obtidos pelos Guaikuru²². Ora, enquanto no mito Kayapó os homens roubam o segredo do fogo, do arco e de flecha (condições de possibilidade de caçar enquanto uma totalidade processual) a partir de uma relação de indiferença (em relação ao marido) e de aliança mal sucedida (entre o jaguar, sua esposa indígena e o herói Botoque), entre os Guaná o fogo que originará o cozimento dos alimentos é roubado do macaco pelo Carcará (que numa versão o perde e na segunda fornece o fogo aos índios após ter feito comê-los carne crua dizendo que era assada), sem, todavia, fornecer os utensílios da caça, enquanto entre os Guaikuru os utensílios da caça são fornecidos sem o fogo²³. No mito Kayapó-

²⁰ Genesis 3.7: “Então os seus [Adão e Eva] olhos abriram-se; e, vendo que estavam nus, tomaram folhas de figueira, ligaram-nas e fizeram cinturas para si”.

²¹ Além de demonstrar a passagem da natureza à cultura, o fogo civilizador também é uma maneira de reduzir os animais de sujeitos a objetos, neutralizando a sua subjetividade (Fausto, 2002: 18).

²² De acordo com Baldus (1931: 87), percebe-se nos mitos Guaná “um excelente indício da psique indígena: o Carcará está tão disposto a pregar uma peça maldosa quanto a fazer o bem, e ambas as coisas para as mesmas pessoas”.

²³ Tal como o fogo civilizador, as armas são os meios da predação e da redução do Outro.

Gorotire o resultado do roubo é a condição completa da caça (natureza) e do cozimento (cultura), no mito Guaná há apenas cozimento (cultura) e no mito Guaikuru há apenas caça (predação, ou seja, cultura). Os mitos demonstram, destarte, que o mito de origem revela uma posição ontológica indígena que relaciona a sua condição de existência, calcada no plano da natureza, com o solapamento deste posicionamento, uma vez que no mesmo plano há a guerra e a predação.

Vanda Hanke recolheu um mito de origem (M10), que se distingue bastante dos outros. De acordo com ela, assim se explica a origem dos “Cadivéns”:

[...] não existiam Cadivéns antes do dilúvio. Deus, em seu idioma “Onoeñroddi” mandou o dilúvio para destruir tudo que existia. Depois criou apenas os Cadivéns para a sua companhia. Criou dois homens e duas mulheres. Contou-lhes tudo sobre o mundo passado, acabado pelo dilúvio. Sempre andava com eles e com seus filhos e descendentes. Ensinou-lhes a fazer pontes de “*ishipó*” para cruzar os rios, edificar casas e outras coisas e sempre cuidou bem deles. Criou todos os animais, plantas e pedras, para que a sua gente pudesse tirar proveito deles. Um dia Deus se retirou e os Cadivéns se disseminaram pelos montes, criando seus filhos e formando aldeias. Não tinham mais apenas um Deus, este tinha apenas uma filha. Nada sabiam de um ser malfeitor, de um Diabo.

Depois de muito tempo Deus se acertou com os Cadivéns. Voltou e lhes mandou fazer fogo. Quando aceso, o fogo cresceu enormemente, se estendeu a todos os lados e queimou tudo: os montes, os campos, os animais e os homens. Somente os Cadivéns conseguiram se salvar com a ajuda de Deus, que disse a mulher que colocasse a sua filha inocente de alguns meses na frente das chamas.

Cumprida a ordem de Deus o fogo parou diante da criatura, rodeando-a, mas sem tocá-la. Os Cadivéns ficaram no espaço livre das chamas, os únicos sobreviventes do *inorolitara*, isto é, fogo mundial.

(HANKE, 1942: 85-86, ênfase original)

As influencias do cristianismo são bastante evidentes e nota-se uma gritante ausência do tema da predação. Não apenas isso, como não há a figura do Carcará, ou qualquer outro herói mítico costumeiramente presente na mitologia Kadiwéu. Apesar disso (e por acreditar que o mito narrado pela autora deva ser visto com muita desconfiança, justamente por conta destas ausências), pode-se verificar – não pelo conteúdo do mito – mas pelas condições sociais (o

contexto) em que o mito foi gerado, relações muito íntimas com o cristianismo e as formas através das quais as invenções são operadas no interior dos sistemas de significação. Isso que dizer que, embora o mito narrado por Hanke seja destoante em relação aos anteriores e posteriores, ele é parte de um complexo mais abrangente de transformações em que este tipo de modificação é sempre potencialmente possível, dado o trânsito de signos que caracteriza as relações sociais. Em todo caso, é oportuno frisar que mesmo neste mito há elementos presentes nos mitos anteriores: a multiplicidade da criação, o lugar específico dos índios em sua relação com Deus e uma relação com a natureza marcada pelo “Guaikurucentrismo”.

O mito de origem dos Guaikuru mais reproduzido (por eles e pelos cronistas e estudiosos), aquele com o motivo de buraco, encontra semelhanças incríveis com o mito de origem Terena. Ora, levando-se em consideração as relações sociais íntimas que ligam os Terena aos Kadiwéu desde antes da conquista da América, não é de se espantar que um mito reflita o outro povo enquanto agente socializador: no mito Kadiwéu os Terena são puxados do buraco e recebem a agricultura enquanto no mito Terena eles se distinguem de todas as outras nações²⁴.

Os mitos de origem Kadiwéu vão incorporando dessa forma outros povos, a partir do contato dos índios com as demais nacionalidades. Assim, Deus passa a puxar do buraco, além dos índios, brasileiros e paraguaios, japoneses e alemães, atribuindo-lhes objetos da cultura. O mito (M11) contado para Darcy Ribeiro mostra isso:

Quando *Gô-noêno-hodi* estava tirando as nações do buraco (*ô-begi*), tirou os paraguaios e disse:

- Agora chega, já tem bastante nação.

Mas o *Carcará* lembrou que faltava tirar seus aparentados, os brasileiros.

Gô-noêno-hodi achou certo e tirou os brasileiros quase do mesmo buraco. Por isso paraguaio e brasileiro parecem muito um com o outro. As outras nações já são diferentes, uns não entendem as línguas dos outros, porque cada um foi tirado de um buraco diferente.

²⁴ Para uma leitura da íntegra do mito de origem Terena, consulte Oberg (1949: 49). Há, evidentemente, distinções fundamentais: no caso Terena não é o *Carcará* ou Deus que tira os índios do buraco, mas são gêmeos mitológicos. Ao invés de atribuir uma vocação a todos os povos, os gêmeos, através de relações com os animais, lhes retiram seus aspectos animais (frio, incapacidade de fala) dando-lhes atributos da cultura. Cardoso de Oliveira (1979: 48-49) anotou o mito com uma pequena variação. Neste mito, quem tira os Terena do fundo da terra é apenas um dos gêmeos, o herói civilizador *Yurikoyuvakái*, que lhes dá os instrumentos da cultura.

(Laureano)

(RIBEIRO, 1980: 105)

O mito narrado por Darcy Ribeiro revela uma característica importante, além de demonstrar que a diferença entre os povos é atribuída a Deus. Enquanto nos outros mitos analisados até aqui a origem dos índios é antes acidental a intencional, neste mito *Gô-noêno-hodi* tira os povos do buraco não por tê-los encontrado, mas como ato de criação. Isso significa que a noção de criação dos povos tornou-se mais próxima da criação divina cristã, dada a intencionalidade das ações²⁵. Além disso, a correlação entre a diferença como noção relacional foi deslocada das atividades cotidianas para o uso da linguagem e para ininteligibilidade da alteridade devida às diferenças linguísticas. Justamente a diferença da alteridade é resultado das origens dos povos, cada um de um buraco diferente, de onde foram tirados por *Gô-noêno-hodi*. A alteridade, uma categoria relacional fundamental nas cosmologias ameríndias é expressa dessa forma através de um mito que fundamenta-a nas diferenças linguísticas. Isso mostra como, embora não estivesse anunciado nitidamente, o tema da predação (que deve ser vista como uma forma de apreensão do Outro através da dialética entre a semelhança e a alteridade, enquanto categoria de supressão das diferenças) é pensado através das concepções telúricas da diferença por meio de uma ressignificação do motivo cristão da Torre de Babel²⁶. Assim sendo, a teoria da alteridade indígena ressignifica a narrativa bíblica da Torre de Babel, propondo uma inversão estrutural: no mito cristão as pessoas falam línguas diferentes para que não se entendam, no mito Kadiwéu as pessoas não se entendem porque falam línguas diferentes. Em todo caso, percebe-se novamente a relação dialética entre invenção e convenção a partir do trânsito de signos possibilitados pelo contexto.

²⁵ A época do trabalho de campo de Darcy Ribeiro situa-se entre o fim da política de aldeamento dos Capuchinhos e o início do processo de evangelização pelos proselitistas pentecostais.

²⁶ Genesis 11: “5 Mas o Senhor desceu para ver a cidade e a torre que construíam os filhos dos homens. 6 “Eis que são um só povo, disse ele, e falam uma só língua: e se começam assim, nada futuramente os impedirá de executarem todos os seus empreendimentos. 7 Vamos: deçamos para lhes confundir a linguagem, de sorte que já não se compreendam um ao outro”. 8 Foi dali que o Senhor os dispersou daquele lugar pela face de toda a terra, e cessaram a construção da cidade”.

Após a instalação (e a sua posterior expulsão) de uma missão protestante na RI Kadiwéu o mito de origem (M12) foi anotado por Jaime Siqueira Jr. da seguinte maneira:

Logo que Deus fez o mundo, lembrou de todas as tribos, todos os índios e também os Kadiwéu e deu a terra que é essa que estamos morando e que todos conhecem. Então é por isso que ninguém pode tomar a terra do índio. Porque logo que existiu o mundo, já existiam os Kadiwéu e cada tribo tinha seu jeito de viver e Kadiwéu era guerreiro e vivia da caça e da pesca.

Quando Aneotedroni (Deus) terminou de fazer cada tribo, ensinou o que eles poderiam fazer: deu enxada para Terena, foice para os brancos e para os Kadiwéu deu a terra, porque Kadiwéu não pode roçar, não sabe roçar. Por isso, ninguém toma a terra dos Kadiwéu, porque é a arma dos Kadiwéu, Deus deu.

(Basília Kadiwéu, janeiro de 1989, SIQUEIRA JR., 1992:9)

É verdade, tinha um buraco onde tinha todas as nações, primeira Deus puxou o branco, segundo os Terena e a cada povo que tirava de lá dava uma função, um modo dele viver. Para o branco, dele ser trabalhador, para os Terena deu foice para mexer com a lavoura e por fim tirou os Kadiwéu e falou:

- Vocês vão ser umas pessoas que andam no mato, guerreando contra outras nações.

(Dominginhos Kadiwéu, janeiro de 1989, SIQUEIRA JR. 1992:9)

Por fim, há ainda um dentre vários mitos anotado por Pechincha²⁷.

Quando Gonoenogodi puxou eram muitos tipo de pessoas ali dentro. Puxou primeiro os portugueses. E falou para eles: “vocês são portugueses, vocês vão ser trabalhadores”. Para os paraguaios falou que iam ser trabalhadores e ricos. Como são ricos até hoje os paraguaios. Puxou também os Terena: “vocês são os Terena, vocês são lavradores. Ai está uma enxada velha, trabalhem com ela, rocem”. Então os Terena são lavradores. Este é um presente que Deus deu para eles. E também puxou os Enimaga. Preguiçosos Enimaga. Quando puxou, os Enimaga não serviam para nada (velha senhora, aproximadamente 80 anos).

(PECHINCHA, 1994: 112)

²⁷ Pechincha (1999: 112-113) anotou outras versões do mito de origem, cada qual relacionado os elementos da cultura a uma determinada nacionalidade.

Neste mito há uma referência bastante interessante à predação. Embora Deus não tenha caracterizado os Kadiwéu como um povo guerreiro, os Enimaga (povo Guaná) eram uma fonte importante de cativos, e que neste mito são claramente opostos aos outros povos: aqueles se situam do lado da cultura, estes da natureza.

Bem, a estrutura do mito permanece, como se pode ver, desde os mitos reunidos por Sanchez-Labrador (M1-3) no século XVIII, e apesar das diversas e significantes transformações, a teoria da predação subsiste. Nos mitos apresentados após o contato com os missionários pentecostais são perceptíveis transformações, sobretudo a respeito da noção de Deus. Aneotedogoji significa “aquele que nos criou”, e se distingue da divindade Go-noêno-hôdi, anteriormente presente.

Nos mitos relatados por Sanchez-Labrador (M1-3) não existia uma divindade suprema, que esta foi se constituindo lentamente: como um espírito não onipotente e com atribuições humanas, como xamã poderoso, mas não onipotente, depois como uma divindade semelhante ao deus cristão Gô-noeno-hôdi (apesar de diferenças significativas em relação ao Deus cristão) e por fim como uma figura inserida pelos missionários que deveria substituir Gô-noeno-hôdi, criando-se uma corruptela desse termo, com um novo significado²⁸. Aneotedogoji foi o substantivo encontrado, ao passo em que Gô-noeno-hôdi se tornou o “herói de lendas” (Gonoenogodite).

No entanto, Aneotedogoji assume as características de Gô-noeno-hôdi, o que quer dizer, que o nome tenha sido alterado, mas não o seu significado. Entretanto, outra transformação é evidente: a preocupação com a terra. Naturalmente ela reflete um histórico de conflitos fundiários que parecem incessantes e a terra como doação de Deus parece ser uma forma de garantia do usufruto vitalício das terras. Todavia, a preocupação com a terra constitui em si uma preocupação metafísica, pois a questão não é concernente à terra como material físico, mas diz respeito a uma

²⁸ Os mitos de origem coletados por Pechincha (1994: 110-115) demonstram detalhadamente a criação das nações e a atribuição de elementos da cultura, após o contato com os missionários evangélicos.

problemática transcendental: a relação com o Outro e como aquilo que o caracteriza, calcada em um espaço que é material, mas também simbólico.

Ao retomar os mitos analisados até aqui (e desconsiderando as suas transformações internas) é possível relacioná-los diacronicamente no seguinte esquema.

	Jaguar	Carcará	Deus	relação/aquisição	Fogo	Armas	Finalidade
Kayapó-Gorotire	+	-	-	aliança malsucedida	roubo do fogo	roubo do arco e da flecha	caça e cozimento
Guaná	-	-	-	troca malsucedida	roubo do fogo	-	Cozimento
M4	-	+	-	obtenção sem troca	-	porrete, arco, lança, flecha	guerra e predação
M5	-	+	Deus	obtenção sem troca	-	Armas	guerra e predação
M6	-	+	Deus	obtenção sem troca	-	Porrete	guerra e predação
M7	-	+	Grande Espírito	obtenção sem troca	-	-	Guerra
M8	-	+	Onoenrgodi	obtenção sem troca	-	-	guerra, predação, caça e coleta
M10	-	-	Onoeñroddi	obtenção sem troca	aquisição do fogo	-	-
M12	-	-	Aneotedroni	obtenção sem troca	-	Terra	Guerra

É perceptível, comparando-se estruturalmente os mitos Guaikuru entre si e com o Guaná e o Kayapó-Gorotire, que a relação entre os sujeitos no mito inicia-se como uma aliança malsucedida, tornando-se uma troca malsucedida para, por fim, tornar-se uma obtenção de elementos da cultura sem que haja troca ou reciprocidade, inclusive a obtenção do fogo que ocorre em apenas uma variação. As armas (as representações da cultura) deixam de ser armamentos propriamente ditos (e que representariam o ímpeto guerreiro Guaikuru) para se tornar a terra, todavia com o mesmo fim, a guerra. É justamente no plano da finalidade do mito que se percebe que caça, predação e guerra estão no mesmo campo cosmológico. Enquanto as dicotomias estruturantes dos primeiros mitos são abandonadas, alguns elementos são constantes: a passagem da natureza à cultura desprovida de reciprocidade, e a finalidade do mito aplica o mesmo estatuto à caça e à guerra²⁹.

²⁹ Analisada magistralmente por Marcel Mauss (1925), a reciprocidade, foi pensada como um sistema de prestação de contas entre os indivíduos de uma determinada sociedade, enquanto fenômeno de sociogênese. A dádiva constitui-se como uma tríplice obrigação (dar, receber e retribuir) e justamente este caráter de elementos unificador é o fundamento das trocas entre os indivíduos nas sociedades indígenas, de acordo com Lévi-Strauss (1949:100), onde há troca de mulheres (em que há sempre dois homens envolvidos, aquele que dá e aquele que recebe, constituindo assim os grupos a partir de uma aliança matrimonial), de objetos e de signos linguísticos. A crítica de Pierre Clastres

Assim, há nos mitos de origem Guaikuru um elemento sociogênico que fundamenta as relações sociais e que se desenvolve através do cristianismo. Nos mitos os elementos são dados por Deus, o que parece ser uma leitura do cristianismo. Todavia, isso se constitui antes de uma mensagem nativa através do cristianismo: a passagem da natureza à cultura é realizada através da apropriação e não da reciprocidade, a predação (ou seja, a obtenção de signos, substâncias, valores, pessoas e coisas do Outro sem uma contrapartida obrigatória para a produção de pessoas) é o fundamento das relações sociais, a partir de objetos dados e não construídos³⁰. A implicação disso é que no mito, o dado é a cultura e não a natureza, a passagem lógica ocorre através da anulação das relações de simetria, o que valeria para as relações no plano do social. A negação da reciprocidade não representa a negação da socialidade, mas impõe-se através dos signos do cristianismo uma mediação de solapamento ontológico. Isso é importante: a negação da reciprocidade (não da troca, isso deve ficar claro) e a categorização das relações em um tipo específico de relação mostram que as relações sociais não estão calcadas no dom, mas na apropriação, e que o Carcará (embora desapareça) é a representação de uma mediação entre os elementos constituintes das relações (de todos os tipos, entre pessoas, animais ou espíritos) cuja transformação revela que a própria transformação é uma das categorias do ser, o que, de certa maneira revela um alargamento do conceito clássico de ontologia³¹.

(1974: 66) se concentra em uma pretensa troca injusta entre os chefes indígenas (embora desprovidos de poder coercitivo) que fornecem signos linguísticos a uma plateia desinteressada e objetos que nunca se tornam propriedade privada, para receber mulheres da sociedade, havendo assim, simultaneamente a afirmação e a negação da troca como fundamento do social. Os Guaikuru se contrapõe assim no plano mitológico ao desenvolvimento antropológico de Mauss, Lévi-Strauss e Clastres: a negação da reciprocidade não impede a passagem da natureza à cultura, nem deixa de constituir-se o social, a negação da reciprocidade não é, portanto, uma negação do social, pelo contrário, é a afirmação de um tipo específico de filosofia do social, onde a predação é o fenômeno sociogênico, sem que houvesse uma afirmação anti-coerção.

³⁰ Algo parecido ocorre, por exemplo, entre os Tirió das Guianas. De acordo com Rivière (2001: 43), o mito de origem em que o herói cultura obtém objetos da cultura sem oferecer nada em contrapartida, revela uma relação com a natureza e com o Outro de mão única. No entanto, no caso dos Tirió, a relação, segundo o autor, não é de predação, mas é apenas unidirecional, uma vez que os objetos são recebidos e não tomados. No caso Guaikuru a predação é revelada de maneira incontestável: os objetos da cultura são obtidos sem troca, ao mesmo tempo em que esta relação institui a permissão para matar, roubar e sequestrar, isto quando quem ofereceu os objetos não é assassinado.

³¹ A ontologia clássica (grega e moderna) pensa nas categorias imutáveis do ser. De acordo com Craia, a ontologia define-se como “aquela região interrogativa que abarca o ser como tal, sem confundi-lo com nenhum ente particular, nem com nenhuma existência concreta que o ‘encarne’” (CRAIA, 2005: 90). Há aí questões postas pelos Kadiwéu:

Isso significa que há uma simetria no plano mitológico entre a terra e as armas, a caça e as guerras, e uma assimetria nas relações de apropriação destes elementos: as armas e a terra são os meios para a finalidade que é a guerra, cujo fim é a apropriação do Outro. O Carcará, apresentado nos mitos como mediador entre os planos e uma figura ambígua, não desaparece simplesmente por conta da evangelização, mas por ser parte de um processo mais amplo de transformação (que também afeta os xamãs, como se verá posteriormente, uma vez que se pode compreender uma relação analógica com eles), contudo deixa um legado na cosmologia: a de que a cultura é passível de aquisição sem reciprocidade, e que a predação é o vetor social³².

Há algum tempo os etnólogos vêm demonstrando que na Amazônia o esquema produtivo é o da predação e não da reciprocidade, e que na verdade, a predação é um “vetor de socialidade transespecífica” (FAUSTO, 2002: 11). Este capítulo visou demonstrar, através de uma análise de inspiração estruturalista que o esquema sociogênico da predação também é um vetor social em povos indígenas não amazônicos, pois ao menos entre os Kadiwéu assume um lugar cosmológico de destaque, o que não deve ser diferente em outros povos chaquenhos³³. A predação, entretanto, não deve ser pensada apenas como um princípio cosmológico que explica a ordem das coisas, mas também como um princípio sociológico que visa produzir uma determinada ordem. Segundo Fausto sobre o mundo amazônico, mas que encontra inegáveis semelhanças como os Kadiwéu,

A predação está, assim, intimamente associada ao desejo cósmico de produzir o parentesco. Todo movimento de apropriação detona um outro processo de fabricação-familiarização, que consiste em dar corpo ao princípio exterior de existência de fazê-lo interior. Isso significa dotá-lo das disposições características da “espécie” do captor e, assim, aparentá-lo.

(FAUSTO, 2002: 15)

se a ontologia considera as qualidades imutáveis do ser enquanto tal, é possível pensar que a sua principal qualidade é a transformação? Se se considerar que a transformação é uma qualidade essencial, ainda assim faz sentido pensar em ontologia, ou haveria uma contradição? Pode-se pensar em uma ontologia ameríndia, que categoriza as qualidades *mutáveis* do ser enquanto ser?

³² A transformação mais ampla das categorias sociais também afeta o xamanismo, do mesmo modo que os mitos, pois é possível estabelecer uma relação de analogia entre os seus termos. Assim Deus está para o Carcará da mesma forma que o xamã está para os seus espíritos auxiliares. Isso será retomado no capítulo 7.

³³ Veja-se, por exemplo, aspectos da predação e do devir para os Toba (outro povo de língua Guaikuru), Tola (2010) e para os Terena (outro grupo proveniente do Chaco paraguaio, mas de língua Arawak), Franco (2011).

Fausto refere-se não apenas à predação entre humanos, como por exemplo entre um determinado grupo e cativos potenciais (como os Kadiwéu e os Guaná), mas também à predação entre as espécies de seres que povoam o cosmos amazônico, como acontece entre humanos e espíritos ou certos animais.

Precisamente a ideia de que a predação é um princípio produtor de relações de parentesco, onde seres se relacionam como meta-afins (Fausto, 2002: 14) será o tema do próximo capítulo, onde tentar-se-á demonstrar que a predação (canibal – como meio de incorporação do outro, e familiarizante – como meio de criar semelhanças a despeito das diferenças e mesmo assim reduzir o Outro a um Outro-Mesmo) é parte de um princípio de socialidade mais geral entre os Kadiwéu, e que, como se verá mais adiante, envolver seres não humanos. Mas primeiramente se verá como acontecem as relações de predação entre os seres humanos.

6. A economia simbólica da alteridade

“A afinidade é tão inegável quanto a diferença”.

Ludwig Wittgenstein. *Investigações filosóficas*, p. 34

6.1 Delimitação conceitual

Foi visto nos mitos de origem, que a predação substitui a reciprocidade como vetor das relações sociais, contudo, é preciso delinear o conceito de predação, para mostrar verificar como o cristianismo relaciona-se com uma sociologia nativa. Não é pouco importante mostrar que no lugar da reciprocidade ocorre a predação como princípio de socialidade, pois isso implica reconsiderações teóricas importantes.

Em seu ensaio “O problema da afinidade na Amazônia” (2002), Eduardo Viveiros de Castro reavalia importantes teorias de parentesco (sobretudo os respaldos da aliança simétrica como princípio de socialidade de Lévi-Strauss [1949] e do casamento dravidiano de Dumont [1967] e as suas consequências na etnologia sul americanista), com o intuito de demonstrar que os limites do parentesco amazônico não se constituem enquanto uma limitação de foco no que diz respeito às suas propriedades globais¹. Isso significa que a oposição diametral afinidade-consanguinidade é incapaz de servir de modelo epistemológico para uma antropologia do parentesco amazônico diante das evidências etnográficas que revelam um princípio mais dinâmico. Ao invés disso, no parentesco amazônico esta dualidade aparece de maneira graduável e concêntrica, onde a afinidade não é um monolítico, mas uma forma apreensível de relação social.

¹ Parte dos argumentos também se encontra em “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco” (2002).

Nos sistemas sul-americanos – neles, pelo menos -, a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro desse campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema também é dinâmico.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 136)

Simplificando bastante o ensaio, pode-se dizer que Viveiros de Castro demonstra, entre outras coisas, que a oposição entre consanguinidade e afinidade não é estática, mas que há círculos de englobamento, o que torna o esquema dinâmico, na medida em que outras categorias – inimigos, estrangeiros e terceiros incluídos (amigos formais, por exemplo – com quem se mantém uma “afinidade eletiva” [para falar como Goethe], ou uma afinidade seletiva [Descola, 1993]) – são parte do parentesco amazônico². Além disso, não existe afinidade como categoria absoluta, pois ela é constituída por gradientes: há afinidade efetiva e afinidade potencial. Os afins potenciais, que são afins *a priori*, formulam uma abertura ao campo social, enquanto os afins efetivos consolidam uma limitação, o que caracteriza o campo do parentesco como organizado por gradientes. Isso significa que a afinidade potencial “é a afinidade em sua plena potência. É ela que faz a ponte entre o parentesco e o seu exterior” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 152). Em suma,

O “reino dos afins” acha-se inteiramente dividido, cortado por um quiasma que o reparte em regiões simétricas e inversas: de um lado, têm-se afins sem afinidade; do outro a afinidade sem afins [...]. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças. O afim atual é a sua versão enfraquecida, impura e local, contaminada atual ou virtualmente pela consanguinidade; o afim potencial é o afim global, clássico e arquetípico [...]. A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura,

² A referência ao romance de Goethe (1809) é apenas uma alusão ao conceito criado pelo autor e não implica, evidentemente, que as relações entre os afins são amorosas. O que se chama a atenção é o caráter intencional da produção de afins – pois estes são, de um forma ou outra, escolhidos dentre outros, por isso, as afinidades eletivas.

conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem – como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco, e a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada, conducida pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 156-157)

Isso significa que a afinidade potencial, que é a afinidade ideal, é aquela em que não há troca de mulheres, mas de cabeças: a afinidade ideal é a afinidade sem afins, caracterizada pela predação canibal e não pela troca recíproca³. Dessa forma, “os afins potenciais, enquanto categoria coletiva, aparecem como o termo médio e mediador entre cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros, posições aqui tomadas em seu aspecto sociocêntrico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 161). A afinidade, enquanto englobamento do exterior no interior (ou seja, da diferença na semelhança), é a própria marca do canibalismo e constitui uma “economia simbólica da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 163). A predação representa um vetor do exterior ao interior da sociedade e é intrínseca às relações sociais amazônicas. A afinidade é o esquema sociológico cujo esquema transcendental é a predação.

O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e, naturalmente, entre inimigos [...]. Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 165)

Viveiros de Castro ainda afirma que na Amazônia não é o parentesco a ordem generalizada, mas a predação e que a afinidade é uma codificação específica da predação canibal, o que seria atestado pela etnografia amazônica. Todavia, se pensar-se que, no caso Kadiwéu – como tentar-se-á demonstrar ao longo deste capítulo – rapto e infanticídio, casamento e assassinatos, batismo

³ A afinidade potencial é um valor genérico que não faz parte do parentesco, como o faz a afinidade efetiva, isto é, as alianças matrimoniais. Ela é a condição exterior da afinidade efetiva (Viveiros de Castro, 2002: 412).

e corridos, são parte de um mesmo esquema sociológico, parece que a afinidade é a ordem generalizada e que a predação é o seu funcionamento. Isso significa que, diferentemente da Amazônia, entre os Kadiwéu (e talvez para outros povos provenientes do Chaco, como os Terena [veja-se, sobre a predação, Franco, 2011: 10]) a ordem do dado seja a afinidade, que se realiza através da predação – pois na Amazônia a afinidade é o esquema cuja transcendência é a predação. A predação é então uma meta-sociologia nativa, pois reflete uma sistematização organizada acerca dos esquemas sociais nativos.

A predação canibal será pensada assim como uma expressão de um esquema sociológico mais geral, que pode ser denominado de “economia simbólica da alteridade”, pois através da predação e de ações simbólicas subsequentes ou paralelas, mas sempre correlacionadas, ocorre uma economia e um controle da afinidade⁴. Apesar desta diferença em relação ao esquema amazônico – onde a predação é a forma geral, enquanto entre os Kadiwéu ela parece ser a expressão principal de outro esquema geral, o da economia simbólica da alteridade – a atribuição da importância dada à predação (e seus modos de ação) valem igualmente para os Kadiwéu. É preciso, todavia, deixar claro que não se trata de um esquema funcionalista; pelo contrário a predação representa a teoria e a ação pragmática da economia da alteridade, e não enquanto “a função social da predação na sociedade Kadiwéu”.

Tentar-se-á demonstrar agora, como a predação – cujo vetor foi demonstrado através da análise dos mitos de origem Kadiwéu e cujo valor metafísico foi demonstrado por Viveiros de Castro – está conectado com outro valor cardinal ameríndio, a saber, a transformação e de quais maneiras isso pode ser apreendido epistemologicamente através de uma análise de esferas da vida social conectadas entre si, onde o par predação-transformação é mais significativo. A análise acarretará também em uma reavaliação sistemática da literatura sobre os Guaikuru-Kadiwéu, além de tentar demonstrar como a predação se transforma através do esquema contexto-regras-significantes em transito descrito anteriormente. De fato, a predação é ela mesma uma

⁴ O termo “economia simbólica da alteridade” também foi cunhado por Viveiros de Castro (2002: 335), mas representa uma agenda temático-teórica de inspiração estruturalista em que se incluem etnólogos como o próprio Viveiros de Castro, além de Bruce Albert, Philippe Descola, Anne-Christine Taylor, Aparecida Vilaça, Patrick Menget, Philippe Erikson. Com extrema liberdade conceitual este termo muito propício será elevado a uma categoria analítica em acordo com a literatura etnográfica acerca dos Kadiwéu.

transformação: é a instauração de uma relação metonímica em que o significado será deslocado para um novo contexto simbólico e a ele serão atribuídos novos significantes, buscando gerar uma ressignificação, através do qual o significado primário será correlacionado aos significados existentes neste contexto. Referindo-se ao canibalismo tupinambá, Viveiros de Castro afirma que

Verdadeiro operador anti-totêmico, o canibalismo realizava uma transformação potencialmente recíproca (o imperativo de vingança que lhe dava seu sentido na sociedade Tupinambá) mas realmente irreversível entre os termos que ela conecta, por meio de ações de uma suprema contiguidade e “descontiguidade” (o contato físico violento da execução, o desmembramento e a consumação do corpo da vítima) que implica um movimento de indefinição e criação de uma zona de indistinção [indiscernabilité] entre matadores e vítimas, devoradores e devorados.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2009: 119)

É importante ressaltar que, como analisado pelo autor, a predação constitui-se relacionalmente, apresenta o selo do canibalismo (simbólico ou factual, embora estas categorias não sejam excludentes), constitui-se através da transformação e se instaura nas relações com o Outro, mais especificamente com os afins potenciais, como inimigos, estrangeiros e terceiros incluídos (os “afins eletivos”). Assim a predação, em sua realização pragmática, o canibalismo ritual, implica uma transformação dos agentes que dele participam, criando uma área de indistinção em que não há apenas uma contiguidade entre os termos da relação, mas também uma ruptura.

A predação, como tratada neste trabalho, é a incorporação, produção, criação, manutenção e se opõe à eliminação e à destruição de afins (e consanguíneos) no interior da economia simbólica da alteridade⁵, enquanto a familiarização será pensada como o processo em que o Outro é adequado aos preceitos do Mesmo⁶. Em outras palavras, predação e familiarização são forças atuantes do mesmo movimento da economia simbólica, no entanto, podem dizer respeito a fenômenos distintos, pois a predação diz respeito a uma relação metonímica de ressignificação,

⁵ Vale lembrar que os afins de uns são os consanguíneos de outros, e vice-versa.

⁶ Evidentemente o uso do termo “familiarização” oriunda da obra de Carlos Fausto. Segundo ele, a predação familiarizante é um esquema geral através da qual as relações de predação são convertidas em relações de familiarização, ou seja, a incorporação se converte em relações assimétricas de controle e cuidado (Fausto, 2008: 330).

enquanto a familiarização é uma ressignificação não necessariamente metonímica. Isso também vale para as relações em si e não somente para seus termos. Dessa maneira, os fenômenos contabilizados anteriormente (rapto e infanticídio, casamento e assassinatos, batismo e corridos) serão analisados à luz da predação-transformação como produção de pessoas na economia simbólica da alteridade.

Desta maneira a transformação necessita de uma relação social, e as relações sociais entre os Kadiwéu são realizadas através da predação que está incluída em um complexo de práticas sociais – a economia simbólica da alteridade – o que torna o par predação-transformação uma metafísica intrinsecamente dialética e um vetor extrinsecamente relacional.

6.2 A captura dos afins

6.2.1 Breve anotação sobre a antropologia das guerras ameríndias

Provavelmente a primeira contribuição para a compreensão da guerra ameríndia foi a de Lévi-Strauss, em seu texto “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”, publicado em 1942⁷. Para ele a guerra resulta de um fracasso na política de alianças entre os grupos indígenas, como notado em 1938, quando percebeu através dos últimos sobreviventes de uma batalha ameríndia “que uma política de intercassamentos era o correspondente positivo da guerra e que, em muitos casos, a guerra só intervinha quando haviam falhado os esforços anteriores para impor uma aliança graças a intercassamentos” (LÉVI-STRAUSS, 1942: 136). Assim, a reciprocidade, analisada enquanto sociogênese nas *Estruturas Elementares do Parentesco* é o fundamento da vida social indígena na medida em que determina a partir de reações polares as características das

⁷ Corre-se o risco de reduzir a pluralidade da produção bibliográfica sobre a guerra ameríndia a uns poucos autores. No entanto, apesar da extensa bibliografia sobre as guerras ameríndias, privilegiou-se o diálogo com poucos autores, porque são estes que enfatizam a guerra como reciprocidade, troca ou predação. Para uma retomada crítica de textos centrais sobre as guerras ameríndias, veja-se Santos-Granero (2009: 196-199).

relações sociais⁸. O conflito bélico seria, de acordo com Lévi-Strauss, a faceta negativa da reciprocidade. No entanto, apesar da guerra assumir um sentido negativo em relação à reciprocidade, ela assume um sentido positivo, por consistir em uma relação social em si⁹. Assim ele afirma que “a guerra e o comércio constituem atividades que dificilmente se conseguirá estudar isoladamente. As trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1942: 143). Esta análise relembra claramente a recusa ao dom, tal qual pensada por Marcel Mauss: “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 1925: 201-2). Vê-se, portanto, que desde os seus primórdios a guerra é associada à reciprocidade. Há evidentemente uma diferença fundamental entre Mauss e Lévi-Strauss. Para Mauss a guerra é a recusa à comunhão (e à comunidade), enquanto para Lévi-Strauss a guerra não é ausência de relação, mas é a contrapartida da reciprocidade. Assim, apoiada no dom mausseano, a guerra lévistrausseana apresenta uma relação¹⁰

[...] não mais unicamente negativa, mas positiva; não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise, mas fornecendo ao contrário, 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.

(LÉVI-STRAUSS, 1942: 133)

⁸ Para uma interessante crítica à aplicação do modelo lévistrausseano de estruturas elementares do parentesco ao contexto ameríndio, veja Viveiros de Castro (2002: 100-107). Segundo ele, o modelo de Lévi-Strauss pressupõe uma supremacia dos termos das relações às relações em si, o que não condiz com o caso amazônico, onde ao invés dos termos, a supremacia é das próprias relações, além de enfatizar exageradamente o peso do sistema de atitudes.

⁹ Para Fausto (2001: 323) essa concepção de Lévi-Strauss permitiu compreender os espaços de mediação das relações sociais através das relações dualistas entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade.

¹⁰ A conclusão do capítulo “O Princípio de Reciprocidade” d’*As Estruturas Elementares do Parentesco* deixa a relação entre dom e guerra ainda mais evidente: “Existe uma transição contínua da guerra às trocas e das trocas aos intercassamentos. E a troca das noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade” (LÉVI-STRAUSS, 1949: 107).

Pierre Clastres (1980: 227-232) critica a concepção de Lévi-Strauss afirmando que para ele a guerra recebe seu valor sociológico pelo seu funcionamento social, que é a manutenção das relações entre os membros da sociedade. Lévi-Strauss não teria conferido positividade à guerra, e “ela exprime não o ser social da sociedade primitiva, mas a não realização desse ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência mesma da sociedade primitiva” (CLASTRES, 1980: 230)¹¹. Para Clastres, a possibilidade de violência é uma condição social *a priori* e a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva, tal como a troca. A guerra prevalece sobre a aliança, na medida em que ela fornece os condicionantes em que as alianças são possíveis. Assim as sociedades primitivas não buscam estender o seu campo de troca, mas reduzi-lo constantemente, o que faz com que haja uma inversão entre troca e guerra – a guerra não é uma troca mal sucedida, mas a troca é uma tática de guerra. A guerra e não a troca é na concepção de Clastres o vetor social por excelência: “A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem guerra” (CLASTRES, 1980: 250)¹².

Carlos Fausto faz uma interessante crítica a essa abordagem. Segundo o autor, Clastres

ignora o sentido mais profundo e etnograficamente mais produtivo da reflexão do autor [Lévi-Strauss] sobre o fenômeno, que consiste justamente na operação inversa: não se trata de pensar a guerra como negativo da troca, mas sim *como* troca. A guerra é positivada por sua subsunção ao princípio da reciprocidade, que tem um valor de verdadeiro princípio transcendental no

¹¹ A tese de que a troca representa a essência da sociedade e que esta implica em equiparação valorativa simbólica entre os termos das relações de troca também foi objeto de críticas no ensaio “Troca e Poder: filosofia da chefia indígena” (Clastres, 1974), em que Clastres introduz uma dimensão política na troca entre os chefes (sem poder coercitivo) e a sociedade primitiva.

¹² O termo “máquina de guerra” como motor da sociedade está relacionado ao conceito homônimo de Deleuze e Guattari (1980) enquanto “forma pura de exterioridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 335), todavia, com notável diferença, pois para Clastres a guerra representa uma centralidade na vida social, enquanto para Deleuze e Guattari a máquina de guerra é uma forma de exterioridade que conjura as tendências de sobre-codificação que estão prestes a investir os códigos e as territorialidades primitivas (Viveiros de Castro, 2011: 336), embora, tanto Clastres, quanto Deleuze e Guattari rejeitem a tese weberiana do monopólio legítimo da violência ao desconjurar a guerra da exclusividade do Estado. Isso significa que a máquina de guerra de Deleuze e Guattari não tem como princípio a guerra em si, mas o estatuto da reterritorialização, como agenciamento social que não se fecha em sua interioridade (Zourabichvili, 2009: 33-34).

estruturalismo, enunciando uma questão geral e *a priori* de toda experiência humana. Quando passamos, porém, desse plano de enunciação de uma hipótese geral sobre a socialidade para a análise empírica, encontramos uma tendência a reduzir a guerra a uma modalidade particular de troca – troca de violências, troca de corpos, troca de vingança – concebida no contexto ameríndio, universo da troca simétrica, como reciprocidade equilibrada.

(FAUSTO, 2001: 323-324)

Dessa maneira, Fausto afasta o problema da guerra nas sociedades ameríndias das trocas simétricas e das vinganças, uma vez que justamente “a domesticação da guerra sob signo da reciprocidade (...) permitiu operar a passagem da guerra à troca” (FAUSTO, 2001: 324), e mostra como a predação (e a familiarização) constitui uma vertigem centrífuga em que a relação com o exterior, fundada em representações, disposições, formas e práticas sociais não diz respeito ao comportamento bélico propriamente dito, mas em uma maneira de lidar com a diferença e a semelhança. A guerra, portanto, não seria nem um dom malsucedido, nem o motor da máquina social, mas sim um dos mecanismos sociológicos através do qual as metafísicas ameríndias empreendem a produção de relações sociais.

Segundo o autor, a guerra indígena não é um dom no sentido mausseano, porque não há a tríplice obrigação – dar, receber e retribuir – pois a violência e a morte não querem ser recebidas. Além disso, para muitos grupos indígenas a guerra está mais próxima do pagamento de uma dívida do que da troca de vidas. Portanto, Fausto enfatiza a potencialidade do conceito marxiano de “consumo produtivo” no lugar da vingança e da reciprocidade. O consumo produtivo enfatiza não apenas a transferência e a circulação, mas também consumo, gasto e perdas de constituintes materiais e imateriais.

Pois se é possível dizer que “a corporalidade é um idioma simbólico focal” (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979: 3) na América do Sul, ela não se limita à construção de pessoas e à fabricação de corpos, pois a destruição e o consumo destes são parte necessária do processo produtivo. Entende-se, assim, por que é mister reintegrar a produção ao consumo e não reduzir à guerra à circulação.

(FAUSTO, 2001: 328)

Justamente por se tratar de um consumo e de produção ao mesmo tempo, o Outro não pode ser negado ou objetificado. O inimigo é, nas guerras ameríndias, subjetivado. A predação é uma relação social entre sujeitos (Fausto, 2001: 328).

A subjetivação do inimigo é, enfim, condição para a captura de identidades e qualidades no exterior que servem para a constituição de pessoas no interior do grupo. Não se trata, contudo, apenas da captura de algo que pertence à vítima – *sua* alma, *seu* nome, *sua* cabeça. Com frequência, o inimigo é apenas suporte para uma operação produtiva em escala ampliada. A lógica do consumo produtivo não é a de transferência de unidades iguais de uma parte a outra, mas a de multiplicação dos efeitos a partir de uma única causa.

(FAUSTO, 2001: 330, ênfase original)

A guerra ameríndia não é um embate entre lados opostos, mas uma relação social em que não a troca, mas a predação é o vetor das relações sociais, uma vez que através do consumo do Outro e da produção do Mesmo assume-se a perspectiva do inimigo enquanto fator de socialidade (ou melhor, relacionalidade). Fausto mostra assim, seguindo os trilhos de Viveiros de Castro (2002), que através da guerra (e dos inúmeros rituais necessários) a hiperprodução de subjetividades e corpos acontece. Portanto, as relações bélicas são “sistemas de produção social de pessoas por meio de pessoas, em que a destruição-consumo do inimigo tem papel central e fecundante [...]” (FAUSTO, 2001: 333). Há assim uma notável diferença interpretativa em relação à guerra ameríndia: nem vetor, nem reciprocidade, mas uma expressão da dialética entre predação e familiarização. Isso significa que não se nega a importância da guerra para os ameríndios, mas mostra-se que a guerra é expressão de um fenômeno mais abrangente. A guerra deixa de ser vista como reciprocidade, mas não como troca, pois não há a tripla obrigação. Há uma troca, mas também um movimento de busca, incorporação e ressignificação do Outro, na medida em que a guerra consiste no consumo e na produção de pessoas.

Ver-se-á agora que a literatura sobre a guerra Guaikuru baseia-se em alguns preceitos que a simplificam. Em primeiro lugar, a guerra parece ser apenas um resultado da índole guerreira dos Guaikuru, com o intuito de obter cativos para compensar o aborto. Em segundo lugar, a guerra parece ser uma estrutura central intrínseca às relações sociais, como era pensado por

Clastres. Depois de refutadas estas teorias, tentar-se-á mostrar como estes dois fenômenos (a guerra e o aborto) são parte do mesmo processo, que devem ser analisados à luz de uma teoria nativa da predação.

6.2.2 Literatura sobre as guerras Guaikuru

As relações entre os Guaikuru e os europeus são medidas pela literatura geralmente pelo grau de intensidade da guerra, como pode ser conferido pelos inúmeros pedidos de expedições punitivas aos Guaikuru durante os séculos XVII e XVIII (Kok, 2009) e também nos relatos dos missionários jesuítas no século XVIII e nos de Almeida Serra e Rodrigues do Prado no século XIX. O caráter guerreiro das relações sociais mantidas pelos Guaikuru fez com que estas relações fossem estigmatizadas, tornando-se parte de uma suposta psicologia social Guaikuru. Baldus, em sua introdução ao diário de Boggiani cunhou o termo “Herrenvolk” (povo senhorial) para se referir à mentalidade dos Kadiwéu e à maneira como estavam dispostas as relações sociais em torno deles (Baldus, 1945: 39; 1946: 5). Ora, a importância da guerra para os Guaikuru é abundantemente atestada pelos cronistas, todavia, ela é vista, tanto por cronistas quanto por acadêmicos, de forma tautológica ou funcionalista – quando é enfatizada. Isso significa que a guerra é analisada como um fim em si mesmo, ou como sendo a ação específica para a obtenção de determinados fins. Assim, por exemplo, para Ribeiro (1980: 20), a guerra era uma fonte de riqueza e de prestígio, além de ser uma fonte de servos. Pechincha (1994: 129) afirma que a relação dos Kadiwéu com os brancos é mediada pela afirmação étnica dos índios, e que o *ethos* guerreiro é adicionado nesta relação. De acordo com Lecznieski (2005: 56), outra característica de seu *ethos* é a sua tendência etnocêntrica e seu comportamento senhorial. Corradini afirma que “a nação Guaikuru, em função do mito de origem, era guerreira por *natureza*” (CORRADINI, 2007: 38, ênfase adicionada). Segundo Vinha, “a índole guerreira Kadiwéu, de raiz mitológica” é revitalizada a partir de práticas esportivas (VINHA, 2004: 155). Romélia Dopp usa *ethos* como sinônimo de identidade étnica (sem, evidentemente, problematizar nenhum dos dois conceitos), quando ela afirma que sua pesquisa visa rever os processos de aprendizagem, “fazendo emergir

dados para a compreensão do *ethos* Kadiwéu, entendido antropologicamente como a identidade de um povo” (DOPP, 2009: 16).

Contudo, associar as ações bélicas nativas a uma suposta ferocidade intrínseca à sua cultura, significa que, em certa medida, estudiosos (como antropólogos e historiadores) tivessem aceitado despreocupadamente os estereótipos realizados pelo Estado colonial, que realizava a partir destas categorias as incursões punitivas contra os índios “bravos”¹³. Antropólogos e historiadores agregam a vontade bélica dos Guaikuru ao mito de origem, internalizado ao *ethos* nativo. A categoria de *ethos*, que remete à retórica clássica de Aristóteles, é a síntese dos costumes de um povo (moral, consciência de si, etc.), o que deixa implícito que, ao se relacionar a guerra ao *ethos* de um povo, reduz-se a totalidade das práticas sociais a uma prática específica, elevada a uma categoria generalizante¹⁴. Isso significa que a guerra Guaikuru, como é analisada por historiadores e antropólogos até aqui, parece reunir sob o signo do *ethos* guerreiro a motivação social para todas as esferas da vida social¹⁵. Além de, evidentemente, reduzir a multiplicidade de ações e práticas como resultado de um fenômeno. São, portanto, as motivações indígenas as mesmas das motivações das guerras modernas, como a necessidade de defesa territorial, a expansão político-geográfica, ou então com a finalidade funcional da obtenção de mercadorias europeias e o cativo de pessoas, uma vez que os índios praticavam o infanticídio.

A suposição de Clastres de que a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e é central nas relações sociais nativas (e não resultado de contingências históricas e sociais, aliadas a um princípio de predação) representa a maneira como os Guaikuru (e mais especificamente os Kadiwéu) foram (e são) estudados até agora. A hipótese de Clastres é neste caso uma teorização

¹³ A relação do Estado colonial com os índios bravos encontra-se bastante bem descrita em José da Silva (2004).

¹⁴ Na antropologia, o conceito de *ethos* foi elaborado mais sofisticadamente por Bateson, em sua monografia sobre o ritual Naven dos Iatmul. O *ethos*, para este autor, é um sistema padronizado de comportamentos e atitudes emocionais (Franco, 2010: 10).

¹⁵ Vinha (2004) é uma das exceções, porque para ela a adrenalina da guerra foi transferida para o esporte. A outra é Dopp, porque para ela o lugar do guerreiro está simbolicamente vazio (2009: 103). Evidentemente estas duas considerações apenas reafirmam os estereótipos acima criticados, ao associar sem critérios ações sociais díspares a motivações singulares. O caso da pesquisa de Dopp é ainda notável pela afirmação audaciosa sem qualquer elemento etnográfico.

de evidências descritas antes de seu trabalho e também um guia para alguns trabalhos posteriores¹⁶. Evidentemente as fontes historiográficas sugerem que a guerra indígena seja no caso chaquenho um princípio fundante da socialidade, como ocorreu com os Tupi da costa no século XVI (apesar das diferenças)¹⁷, todavia a concepção de que a guerra é o fator supremo tornou-se um lugar comum nos estudos sobre os Guaikuru¹⁸. A segunda forma de analisar as guerras Guaikuru segue, portanto, as teses de Pierre Clastres (embora não estejam ausentes as tentativas de abordar a guerra através de aspectos funcionalistas ou uma psicologia social), e as suas principais representantes são a dissertação de Solange Padilha (1996) e a tese de Marina Vinha (2004).

Padilha afirma que “a dispersão social e a mentalidade guerreira-expansionista” (PADILHA, 1996: 15) dos Kadiwéu apontam para a configuração de uma sociedade de liberdade (conforme analisado por Clastres), onde a ausência de poder do chefe corresponde ao sentimento social de não consentimento de servidão. Isso, pois não havia entre os Guaikuru uma unidade teocrático-política, mas um sistema político de autonomias locais. O corpo masculino seria, dessa forma, produzido a partir de um ideal de guerreiro, torando-se um corpo ritual e uma *persona*, o que lembra as afirmações de Clastres de que todo homem nas sociedades indígenas, é um

¹⁶ A hipótese de Clastres de que todos os homens são guerreiros potenciais se apoia em suas hipóteses sobre o estado de guerra no Chaco. Clastres (1980: 285-287) afirma que as sociedades chaquenas são sociedades-para-a-guerra, mas também sociedades-contra-o-guerreiro, porque perceberam na figura do guerreiro a emergência de um poder político centralizado. O guerreiro chaquenho (a figura clássica do chefe de guerra [Sztutman, 2005: 284]) se torna assim um ser-para-a-morte e as mulheres, ao decidirem pelo infanticídio, realizam um controle sociológico da eventual emancipação de um poder coercitivo. Os autores estudiosos dos Kadiwéu e se apoiam em Clastres não seguiram sua teoria até o fim e se concentraram em sua consideração dos Kadiwéu como uma sociedade para a guerra. Apesar disso, Clastres teve a lucidez de perceber que o aborto tem uma relação com a guerra que não esteja marcada pela compensação demográfica. Entretanto, como exposto nesta dissertação, a relação entre aborto e guerra não ocorre nem como compensa, nem como controle, mas como facetas contrárias de um processo em comum.

¹⁷ Diferenças e semelhanças entre as guerras e os guerreiros Tupi e Guaikuru podem ser encontradas em Sztutman (2005: 284-289).

¹⁸ Não se sugere que a guerra não seja de suma importância para os povos chaquenos, no entanto, a guerra não é o princípio das relações sociais, mas uma maneira de consolidar relações específicas no interior de uma concepção mais ampla de relação social e produção de pessoas.

guerreiro em potencial (Clastres, 1980: 254)¹⁹. No entanto, a produção do corpo não se resume à confecção de uma representação dos ideais de guerra, mas, como se verá posteriormente, diz respeito à produção da própria humanidade.

Vinha (2004: 58-60) retoma a posição de Clastres (1980) da guerra como estrutura central nas sociedades indígenas, dialogando com o conceito de “competência primária” de Norbert Elias, para afirmar que a competição é intrínseca às relações sociais e que a agressividade das guerras é retomada a partir de práticas esportivas (2004: 242). Evidentemente, há dois problemas teóricos gravíssimos nesta afirmação. O primeiro diz respeito à concepção de guerra de Clastres, já analisada anteriormente, mas que subjuga a troca à guerra e ignora a predação como vetor de socialidade, sobretudo quando se considera a competição como valor cardinal da guerra, o que ignora por completo todas as outras motivações sociais e psicológicas inerente à atividade bélica. O segundo problema teórico é uma decorrência do primeiro: ao se tomar a guerra e a violência como imanentes ao comportamento humano (o que carece, obviamente, de um sofisticado arcabouço etnográfico, o que não é o caso aqui), outras dimensões são completamente renegadas, além de necessitar de uma descrição histórico-etnográfica complexa que conseguisse demonstrar que a competição das guerras foi transferida para o esporte²⁰. Isso sem mencionar a fragilidade da

¹⁹ Padilha afirma que “o corpo ritualizado, e sobretudo, a violência das escarificações para sempre na pele representada, soldava a etnia e guerreiro por toda a vida como um carimbo do próprio corpo social, de forma que a marca significava uma aderência, um pertencer total e plenamente ao conjunto, onde o significado inscrevia de sua persona, quase paradoxalmente, dor e consentimento no corpo: memória, e igualdade dos guerreiros” (PADILHA, 1996: 27).

²⁰ Não há aqui uma negação da violência como intrínseca ao comportamento humano, mas da guerra, que é um fenômeno cultural e não uma categoria universal *a priori* à experiência. De acordo com Descola (1993b: 484-485), a violência é um fenômeno universal inerente à condição humana, e por isso não precisa ser explicada como tal. No entanto, é necessário ao etnólogo compreender os modos como a violência é codificada por cada sociedade, e porque determinadas ações violentas são consideradas legítimas e outras não. Assim as causas propriamente ditas das guerras (as motivações singulares a cada ato bélico) importam menos do que o modo como a guerra configura uma relação social se insere em um campo de aliança e hostilidade. Descola critica as abordagens que reduzem a guerra a um único fundamento sociológico e desconsideram a diversidade de contextos em que as guerras são inseridas. Para ele é “preferível nela [na guerra] vislumbrar a manifestação de um tipo específico de relações sociais através das quais são constantemente negociadas e reproduzidas a identidade coletiva, as fronteiras étnicas e as posições de status” (DESCOLA, 1993b: 484). Aplicando-se a mesma crítica ao próprio Descola, as guerras, se consideradas em seus próprios termos contextuais, não podem ser reduzidas a estas três causas, como este estudo almeja demonstrar. Ao menos no caso Guaikuru, as guerras eram motivadas por um princípio predatório (o que, evidentemente, também

colocação que a competição é um valor fundamental na guerra e que nos esportes ameríndios – que, pelo jeito, apresenta os mesmos entendimentos sobre as práticas esportivas da pesquisadora²¹.

No entanto, Sanchez-Labrador indica a aparente finalidade da guerra: “A causa principal de levar a guerra a terras estrangeiras é unicamente o interesse pelo butim e de vingar as ofensas que eles imaginam ter sofrido. Manifestam uma ansiedade indizível de ter cativos e crianças de qualquer nação, mesmo dos espanhóis” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 311). Embora a referência ao rapto de crianças e de mulheres seja abundante na literatura sobre os Guaikuru, apenas Lecznieski (2005) analisou o rapto de crianças a partir da ótica da predação²². Para a

é o caso dos Jivaro, como mostra o próprio Descola [1993a, 1993b], além de Taylor [1985]), que visa produzir os afins e a afinidade.

²¹ Na verdade a pesquisa de Vinha está toda calcada em uma notável fragilidade etnográfica e um uso leviano de conceitos da sociologia e da antropologia: índio, tradição, esporte, guerra, cultura, sociedade, etc, o que torna seu texto bastante ininteligível. A conclusão da tese de doutorado da autora (2004) é absolutamente incompatível com os preceitos etnológicos da presente dissertação, uma vez que para ela, “mitologicamente, o corpo-sujeito Kadiwéu estava autorizado a saquear, a guerrear e a apropriar-se de pessoas de outros grupos. O nível mais elevado de identidade-nós estava personificado no grupo guerreiro (2004: 241)”, grupo que instauraria uma ordem na aparente desordem social. As mudanças históricas teriam criado um “vazio identitário”, processualmente substituído por formas miméticas: “haveria, portanto, fortes indícios de que o modo guerreiro estaria se renovando nas formas esportivizadas e também ao exteriorizar suas manifestações lúdicas em eventos nacionais (2004: 242)”. Por fim, a autora afirma que o Estado enclapsulou os índios, que transferiram a sua competição primária para o esporte – isso sem mencionar a relação entre os espíritos, o xamanismo e o esporte (“o esporte poderá, relativamente, atuar em conjunto com os ‘padres’, contribuindo para o espírito ficar em seu dono, isentando-o de perder a saúde” [VINHA. 2004: 235]). Enfim, a pesquisa de Vinha afirma mais sobre concepções da sociedade civil brasileira sobre povos indígenas, do que sobre estes povos em si.

²² Na literatura sobre os Guaikuru (além da postura de Clastres já mencionada), a captura de pessoas é tratada apenas como reflexo da opção feminina pelo aborto. Isso significa que segundo todos os autores (exceto Lecznieski), as mulheres não queriam ter filhos para acompanhar seus maridos nas expedições e para não perder a sua beleza. Para a continuação da sociedade era necessário que os ameríndios adotassem pessoas. Como se verá, aborto e captura são parte do mesmo processo, não havendo relação de causalidade entre estas ações. As abordagens que viam na guerra e na captura de pessoas uma forma de constituir a sociedade em detrimento ao aborto se iniciam com os jesuítas e as justificativas (segundo as quais o aborto era praticado porque as mulheres não podiam cuidar das crianças quando acompanhassem os maridos em suas expedições; para que não ficassem feias; para que não houvesse interdições sexuais o que faria o marido buscar relações sexuais extraconjugais, por exemplo) foram simplesmente aceitas por acadêmicos. Veja-se para tanto nas fontes: Sanchez-Labrador (1910, II: 29-31), Azara (1904: 123), Rodrigues do Prado (1795: 25), Almeida Serra (1845: 210; 1850: 357). Nos textos acadêmicos: Koch-Grünberg (1902: 4), Frazer (1922: 293), Baldus (1945: 23), Oberg (1949: 2), Métraux (1963: 320), Ribeiro (1980: 20), Clastres (1980: 270), Pechincha (1994: 36, 41), Vinha (2004: 76), Corradini (2007: 31) e Santos-Granero (2009: 41). Segundo Dopp

autora, a predação representa um dos dois polos de uma relação com o Outro, cuja outra extremidade é o cuidado. Assim, o cativo e o cuidado de crianças são parte de uma dinâmica da tensão entre afinidade potencial e consanguinização, “reelaborada, internamente, em termos de um contraste entre esferas pública e doméstica [...] e, externamente, sobretudo em termos de comportamento guerreiro e diplomático [...]” (LECZNIESKI, 2005: 269-270). As crianças encarnam assim a possibilidade da diferença e são os mediadores das relações sociais, uma vez que são sempre Outros potenciais e se tornam assim o lócus das relações sociais (Lecznieski, 2005: 272-280)²³.

Apesar de Lecznieski mostrar dessa forma que a captura de crianças e de mulheres, que constituía a principal finalidade da guerra, deve ser pensada através da ótica da predação, o que faz com que haja outra interpretação para o fenômeno da guerra, ela ignora que mesmo a predação deve ser inserida em uma teoria nativa de produção de relações sociais e de pessoas mais ampla. Isso significa que as crianças não são o lócus do social por serem Outros potenciais (porque a categoria de afim potencial remete a outras relações [Viveiros de Castro, 2002: 157]), pois o social não tem lócus – não há entre os Kadiwéu uma instituição ou fenômeno a partir do qual e para qual toda e qualquer configuração social flua, já que as relações constituem os fenômenos e não ao contrário²⁴.

(2009: 65), recuperando o texto de Vinha (2004), o infanticídio e o aborto não são mais praticados, por influência cristã, o que constitui, todavia, uma hipótese bastante frágil, considerando-se o teor das pesquisas destas duas autoras.

²³ Lecznieski (2004: 267) afirma que a predação é uma maneira de produzir pessoas e relações de parentesco, contudo abarca em um determinado fenômeno a totalidade das relações sociais, justamente o contrário do que se pensa aqui. A diferença se concentra justamente na direção das relações sociais. Quando se afirma que as crianças são o lócus das relações é possível apreender que um determinado fenômeno social (a existência de crianças deve ser pensada com um fenômeno social, dado o controle social que pode ser exercido sobre a sua existência) concentra o fluxo de relações sociais, determinando a constituição das relações. Neste trabalho se pensa que os fenômenos não determinam os fluxos de relações, mas que há uma relação dialética entre eles, o que torna a criação de fenômenos e de relações um processo infinito.

²⁴ O corpo, com toda a sua centralidade nas sociedades indígenas, não deve ser considerado o *lócus* do social, pois isso implica que todas as disposições sociais se direcionam *para* o corpo e não *a partir* do corpo, como parece ser o caso. Evidentemente no corpo estão inscritos os signos da sociedade (Clastres, 1974: 198), mas as percepções fenomenológicas da realidade (subjetivamente construída como objetivamente dada) ocorrem primeiramente a partir dele. Isso significa que a relação entre a realidade como percebida e a construção do corpo como dado é dialética,

Vistas brevemente as interpretações mais relevantes das guerras ameríndias e descartadas as hipóteses levantadas por historiadores e antropólogos para as guerras Guaikuru, ver-se-á uma interpretação alternativa para este fenômeno, a que considera a guerra uma forma generalizada da predação canibal, cujo fim é a manutenção de uma meta-sociologia da alteridade, através de seu controle econômico e da sua produção simbólica.

6.2.3 Guerra como predação

As guerras Guaikuru foram largamente descritas por viajantes e cronistas, além de terem sido um tema recorrente nos relatórios de província da presidência da Capitania de Mato Grosso e nos relatórios de São Paulo e do Rio de Janeiro, pois inúmeras expedições punitivas foram feitas. As guerras Guaikuru ocorriam a partir de motivações imediatas, o que desencadeava mudanças de posicionamento político e reformulação de alianças, o que parece ser uma ação pragmática cuja inspiração cosmológica remete ao Carcará (o Enganador), que se caracteriza justamente por tentar satisfazer desejos e interesses momentâneos, criando relações de conflito-aliança com os humanos. Em todo caso, o método de ataque dos Guaikuru consistia na realização de uma aparição repentina, usando-se furiosamente todos os equipamentos de guerra, com o corpo pintado para a guerra (Rodrigues do Prado, 1795: 22-23). Debret descreve a ação militar da seguinte maneira:

Sua tática consiste em reunir uma tropa numerosa de cavalos selvagens, lançados na frente sem cavaleiros, misturando-se os índios aos últimos animais. Mas, para esconder-se do inimigo, imaginam um ardil que dá bem ideia de sua destreza e sua perícia de cavaleiros. Cada guerreiro, unicamente apoiado no estribo direito, segura a crina com a mão esquerda e assim se mantém suspenso e deitado de lado, no sentido do corpo do cavalo, conservando essa atitude até chegar ao

pois depende da realidade como dada onde o corpo é percebido como construído a partir da perspectiva. Vilaça (2005: 447) faz uma importante crítica para as percepções fenomenológicas acerca do corpo. Ela afirma que a fenomenologia toma o corpo como algo universal e como lócus da experiência, ignorando que para os ameríndios a experiência corporal se estende para além do corpo humano. Isso implica em outra noção de corpo (e de humanidade), continuamente definidos. Para a fenomenologia a experiência ocorre a partir do corpo humano, para os ameríndios os corpos são envelopes com potencial de experiência, já que a humanidade é uma posição de perspectiva, não um dado universal.

alcance da lança; ergue-se então na sela e combate com vantagem, em meio à desordem provocada pelo ataque tumultuoso.

(DEBRET, 1834: 49-50)

Figura 12: Carga de Cavalaria Guaikurú



Fonte: DEBRET, 1834:18²⁵

Não apenas a ferocidade dos ataques e o sucesso estatístico-demográfico, mas também a ausência de hierarquia (aos moldes ocidentais) chocaram os europeus (Padilha, 1996: 15)²⁶. Nos séculos XVII e XVIII, a travessia do território Guaikuru era extremamente perigosa e desempenhada apenas por sertanistas com poderes bélicos equivalentes aos dos índios. Os Guaikuru realizavam dois tipos distintos de incursões, que são rotuladas pelas fontes e pela literatura da mesma forma,

²⁵ Apesar das críticas feitas à iconografia de Debret e sobre a verossemelhança de seus desenhos (sobretudo em Hartmann [1975]), esta figura visa demonstrar imagetivamente as descrições historiográficas da cavalaria Guaikuru.

²⁶ Vale dizer que esta ausência de autoridade não foi notada apenas durante as batalhas, mas também em relação a uma ausência de estrutura política autoritária ou em relação à ausência de autoridade dos pais.

a saber, apenas como guerra. Havia batalhas em que aparentemente o objetivo principal era o extermínio de determinada população, seja ela uma redução jesuítica, uma vila paraguaia ou um comboio de comerciantes portugueses. O segundo tipo de incursão tinha como objetivo a obtenção de cativos. Uma vez que as guerras contra europeus foram mais bem documentadas (e aparentemente seguem uma motivação análoga às europeias), elas acabaram servindo de modelo geral de análise.

Todavia, mesmo nas guerras de extermínio havia a captura de inimigos, e mesmo, quando não as havia, a motivação não era simplesmente o massacre para a defesa do território. Sanchez-Labrador (1910, I: 311) relata que os homens retornavam das incursões guerreiras com as cabeças, os escalpes ou ao menos as roupas das vítimas²⁷. Os homens vitoriosos eram festejados pelas mulheres e as cabeças dos inimigos eram flechadas pelos jovens²⁸. A roupa dos inimigos era vestida, “ostentando com ela a sua ferocidade” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 311). Flechar os troféus, não apenas representações mas também “presentações” dos inimigos era uma forma de socializar o homicídio. Fausto (2001: 306-307) aponta que, entre os Parakanã, a socialização da morte tornava todos os flechadores homicidas, que se submetiam ao resguardo, apesar de haver uma diferença de prestígio entre os que flechavam o inimigo vivo e aqueles que o flechavam morto. A função social era aglutinadora e visava o controle e a confirmação do *moropiarera*, o predador de humanos. O homicídio “é uma técnica de permanência, uma forma de emperrar a máquina escatológica individual” (FAUSTO, 2001: 308). Isso significa que a morte do Outro e a longevidade do Mesmo, a vitória contra o inimigo e contra a morte são partes do mesmo processo (Fausto, 2001: 308).

Fausto (2001: 306) ainda aponta que a socialização da morte parece estar ligada a uma ausência de hierarquia social em função de méritos guerreiros e que em sociedades onde existe tal hierarquia (em suas palavras), como os Guaikuru, por exemplo, observa-se uma restrição à multiplicação dos envolvidos na morte ou na predação do inimigo. Nas sociedades guerreiras do

²⁷ Os Chiriguano; que eram capturados pelos Chané, os quais por sua vez eram capturados pelos Guaikuru; também costumavam retirar os escalpes de seus inimigos para usá-los em rituais canibais (Santos-Granero, 2009: 33).

²⁸ Além dos Mbayá, os Toba (Koch-Grünberg, 1902: 69-78, 105-109) e os Mocovi (Sanchez-Labrador, 1910, II: 310) também levavam cabeças, escalpes ou partes do corpo como troféus.

Chaco, a morte e o escalpe do inimigo como troféus eram a única maneira de ascensão à categoria de *caanvacle*, os guerreiros por ofício e potenciais gloriosos (Sztutman, 2005: 285)²⁹. Em todo caso, o ritual socializava o homicídio, mesmo sob controle de um grupo específico de guerreiros³⁰.

Entre os Shuar a caça às cabeças e a sua redução ritual (*tsantsa*) durante a “grande festa” (*juunt namper*) é um “operador lógico, uma marca abstrata de identidade passível de ser utilizado, por sua própria abstração, na fabricação de novas identidades” (DESCOLA, 1993a: 313). Isso significa que a caça às cabeças era uma forma de apropriação ritual da virtualidade da inimidade, pautada por um sistema social onde a identidade *Shuar* forma um modelo conceitual de reconhecimento do Outro passível de ser incorporado (Taylor, 1985: 167), sugerindo a existência de um distanciamento necessário para a execução da morte³¹. Dessa forma, a caça às cabeças é uma forma de operação diacrítica onde se categoriza as relações entre o Outro e o Mesmo, ao passo em que se cria a procriação simbólica destas duas categorias, além do ritual sobrepor esta procriação simbólica a uma procriação efetiva, pois a metamorfose das identidades irá se materializar em uma criança completamente consanguínea (Descola, 1993b: 442). Taylor sugere que “a incorporação (em todos os sentidos do termo) de identidades captadas se efetuada por meio de uma concepção e de uma gestação masculinas, pré-condição simbólica necessária à procriação feminina; em suma, os homens ficam grávidos da morte a fim que suas esposas possam, dentro da ordem do real, dar a vida” (TAYLOR, 1985: 161). Assim há uma necessidade de reconhecimento legítimo do Outro passível a ter sua cabeça reduzida através de um ritual em que a cabeça se torna um afim potencial e a morte se torna o requisito necessário para a vida. Descola afirma, portanto, que a “virtualidade de existência subtraída a desconhecidos não totalmente estrangeiros, ele deve sua geração à encenação de uma afinidade ideal, a única

²⁹ O *caanvacle* além de guerreiro glorioso é associado ao mestre dos animais, o que torna a relação entre eles e os seus seguidores análoga aos dos pais e dos filhos (Sztutman, 2005: 285) e dos donos dos animais.

³⁰ De acordo com Clastres (1980: 271-272) escalpar o inimigo era a forma de selar o ato do guerreiro, cujo oposto determinava que a morte sem escalpe não fosse ato de um guerreiro.

³¹ No caso dos Jívaro o distanciamento necessário para o *tsantsa* não é perpassado apenas pela identidade como sinal diacrítico, mas implica em duas modalidades de combates opostos, de forma inter e intratribal, a guerra e a vendeta (Taylor, 1985: 159).

satisfatória para os Jívaro já que desvincula de qualquer compromisso de reciprocidade; sem suma, uma afinidade sem afins” (DESCOLA, 1993a: 315).

Ora, Viveiros de Castro (2002: 170) demonstrou que os inimigos são afins potenciais, o que quer dizer que matá-los significa também exercer um controle sobre a quantidade dos afins disponíveis. De acordo com Viveiros de Castro (2002: 172), a morte gera uma espécie de economia simbólica, no entanto, no caso Guaikuru, a morte do inimigo é parte do processo da economia simbólica da alteridade. A captura dos inimigos, com o intuito de inseri-los no contexto do Mesmo, através dos processos de familiarização, correspondem inversamente à morte do inimigo, que é justamente a inserção dos inimigos em outro contexto, o dos mortos. Assim, ao se opor morte e captura como estruturas simetricamente opostas – frente e verso do mesmo processo – a formula de Viveiros de Castro parece iluminar um aspecto obscuro na literatura sobre os Guaikuru: “se um consanguíneo morto é uma espécie de afim ou de inimigo, um inimigo morto será uma espécie de afim ou de consanguíneo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 170) Dessa forma a predação do afim equivale inversamente à morte do afim: o afim predado será familiarizado e somado ao corpo social, o afim morto é destruído subjetiva e fisicamente e será subtraído da potencialidade da afinidade. Há um esquema:

afim predado : Guaikuru :: afim morto : mundo dos mortos :: predação : familiarização

Isso significa que a morte do afim é a destruição de sua potencialidade, mas também é uma familiarização dele no mundo dos mortos. O esquema é, portanto, diametral: a violência guerreiro irá resultar na predação e na familiarização do afim, ou para o mundo dos Guaikuru, ou para o mundo dos mortos, o que implica que em todos os casos haverá uma relação metonímica e ressignificante e uma morte de sua subjetividade³². Isso significa que a captura e a morte representam as facetas positiva e negativa do controle econômico da alteridade, em que predação

³² Na verdade, a predação e a familiarização ocorrerão através dos espíritos dos mortos, mas causar uma morte é o passo inicial para isso, sendo, portanto, o contrário da captura.

e familiarização são dialéticas inseridas no mesmo processo³³. A partir do enunciado de Viveiros de Castro pode-se deduzir, não apenas que um consanguíneo morto é uma espécie de inimigo ou afim, e que um inimigo morto é uma espécie de afim ou consanguíneo, mas que a morte, compreendida como deleção da subjetividade, é a produtora de afinidade ideal (para sociedades uxori-locais e endogâmicas), aquela em que não há afins e que o perigo dos espíritos ocorre justamente na sobreposição categorial³⁴. Veja-se que a partir da perspectiva de Ego, pode-se complementar as categorias do esquema triádico de oposições levando-se em consideração que a morte produz afinidade ideal (sem afins efetivos): um inimigo vivo é um afim potencial, um inimigo morto é um afim ou consanguíneo, um consanguíneo vivo é um afim potencial em outra esfera, um afim vivo é um consanguíneo em outra esfera e o afim morto sobrepõe a potencialidade da afinidade dos mortos e dos vivos, e por isso é duplamente perigoso e será o contraponto dos sujeitos onde a consanguinidade ainda não foi construída: as crianças³⁵.

É preciso lembrar que a morte, de acordo com Fausto, exige uma distância subjetiva ideal (Fausto, 2001: 329). Para os Tupi quinhentistas, por exemplo, era necessário tornar a futura vítima do festim canibal um cunhado-inimigo e um tomador de esposas, endividado com o pai da

³³ A sugestão de Adriana Sterpin, acatada por Lecznieski (2005: 246), de que os escalpes são símbolos fálicos é bastante problemática. Não há espaço aqui para discorrer com a devida importância sobre o processo de universalização de significados ao qual a psicanálise se propõe, e aos diálogos e debates com a antropologia, fica apenas registrado que ao considerar os escalpes como metáforas para o pênis, há uma atribuição de significados a significantes locais, que, todavia, atribuem outros significados para seus significantes. Ora, se neste trabalho se pensa os escalpes como metáforas para a afinidade (enquanto idealização de uma relação) e não para o pênis, seria o mesmo que tomar símbolos fálicos em outras sociedades (como a europeia, moderna e industrializada), como o charuto (para usar um exemplo freudiano [Freud & Breuer, 1893]) e considerá-lo uma forma de apreensão da afinidade potencial. De fato, os escalpes foram usados em rituais de fertilização em alguns grupos (como os Chiriguano [Santos-Granero, 2009: 33]) e provavelmente isto leva à associação com o pênis, mas este mesmo ritual pode demonstrar, através da fertilização simbólica das mulheres, que o escalpe é uma metáfora para a familiarização dos Outros, inclusive das crianças, pensadas como consanguíneas puras, cuja afinidade precisa ser construída.

³⁴ A oposição entre endogamia e exogamia também depende dos círculos concêntricos, como a oposição entre consanguinidade e afinidade, ao menos para os Kadiwéu. Os Kadiwéu praticam a princípio uma exogamia restritiva, pois permitem o casamento com Terena e brancos, no entanto, praticam também uma endogamia de classes, em que apenas é possível casar com Kadiwéu do mesmo grupo. Há casamentos entre os grupos opostos (nobres e servos), todavia, estes não são preferenciais e são passíveis de sofrer uma série de restrições, como a perda de terras e de título de nobreza. Antigamente somava-se a isso à endogamia de classes a exogamia de grupo, pois os membros das duas classes casavam com membros de outros subgrupos Gwaikuru.

³⁵ Mais adiante há uma análise mais aprofundada disso.

mulher, o que o tornava um afim (Viveiros de Castro, 2002: 176). Para os Parakanã a distância ideal resulta em uma subjetivação do inimigo e na produção simbólica a partir de sua destruição (físico-simbólica), condições para a captura de identidades e qualidades, que está representada, por exemplo, na aquisição de nomes e cantos xamanísticos (Fausto, 2001: 329). Para os Guaikuru a distância ideal como modo de afinização e subjetivação do inimigo parecia ocorrer por graduações não delimitadas, que poderiam variar segundo a intencionalidade predatória do grupo e de seus interesses imediatos, contudo, não estava ausente. Almeida Serra (1850: 349) relata que havia casamentos de índios com portugueses e que as mulheres portuguesas eram esposas desejadas, contudo os requisitos para isso (batismo e vínculo até a morte) eram inadmissíveis aos índios. O casamento com mulheres portuguesas não traria apenas uma mulher portuguesa ao grupo, mas implicaria em cunhados portugueses e sogros portugueses. Por outro lado, as mulheres Guaikuru frequentemente se batizavam com o intuito de conseguir maridos portugueses (Almeida Serra, 1850: 364), o que tornava os pais das mulheres os sogros dos europeus. Os portugueses eram as vítimas recorrentes dos Guaikuru, o que significa que mesmo que os portugueses fossem assassinados nos comboios³⁶, era preciso que houvesse ao menos um vínculo com eles, pelo menos virtualmente³⁷. Além disso, quando o casamento entre uma mulher Guaikuru e um homem português era conveniente, a ele era atribuído o título de capitão, que era justamente o signo através do qual se cristalizava a condição de nobreza entre os Guaikuru (Almeida Serra, 1850: 350). Isso revela uma disposição social em tornar a assimetria social Guaikuru transformacional visando interesses imediatos, mas também em manter uma aliança de casamento que implica em afinidade, e conseqüentemente, uma distância favorável à morte de inimigos, revelando novamente o movimento duplo da economia simbólica da alteridade. Além disso, o casamento de filhas com portugueses, tornava os pais das mulheres uma espécie de sogro canibal dos portugueses e abria um crédito canibal (Viveiros de Castro, 2002: 176).

³⁶ Não é exagero supor que a relação entre os Guaikuru com o grupo de origem dos membros com os quais houve aliança ou casamento é significativa, levando-se em consideração que o padre Sanchez-Labrador usou a estratégia do casamento para diminuir o ataque aos paraguaios (Rodrigues do Prado, 1795: 44).

³⁷ Esta relação de aliança via casamento-assassinato lembra a relação entre presa e predador, estruturalmente paralela à relação do sogro com o genro, em que o primeiro é representado pelo sogro canibal e pela onça. A uxorilocalidade dos Kadiwéu só faz reforçar este argumento, pois o genro se encontra em posição de animal capturado ou predado. Os portugueses que casavam com as mulheres Guaikuru eram assim submetidos ao sogro canibal.

No entanto, apesar do casamento com europeus, a forma demográfica e simbolicamente mais relevante era o sequestro de mulheres e crianças. De acordo com Almeida Serra

Fazer a guerra a todas as nações vizinhas é um objecto d'alta consideração, e urgentíssimo para o famoso corpo dos Uaicurús sem ella estariam ha muitos annos aniquilados, porque os prisioneiros, e compras que fazem a estas flagelladas nações, é só quem preenche as suas diarias perdas, e a da estranha pratica de não deixarem nascer os filhos; ficando assim o total dos Uaicurús um composto de outras muitas nações de Indios, formando todos um corpo unido, sempre promptos para commetterem mil estragos sobre os seus mesmos parentes, e fazel-os captivos.

(ALMEIDA SERRA, 1845: 210)

Almeida Serra (1845: 211) ainda notou que, dos 2600 Guaikuru residentes próximos ao posto de Coimbra, apenas 200 eram “verdadeiros”. A predação de pessoas era, portanto, o modo preferencial de obter afins. Não apenas porque como entre os Parakanã (Fausto, 2001: 330) o cativo de pessoas também implicaria na aquisição de sua memória e de seus conhecimentos (como uma dupla predação: de pessoas e de signos), mas porque a predação de mulheres e de crianças não cria as consequências da afinidade potencial, e gera um acúmulo de mulheres no interior do grupo, que sendo uxori-local, determinava a residência dos homens nas aldeias dos grupos das mulheres³⁸. De acordo com Viveiros de Castro (2002: 176), nas sociedades uxori-locais ou de *brideservice* não há irmã para trocar com o irmão da mulher, o que abre um crédito canibal em favor dos doadores. Levando-se em consideração que as mulheres não são apenas signos, mas também valores, e que, portanto, nem mesmo uma pessoa pode ser trocada por outra, pois cada uma tem um valor específico, esta dívida, cujo significado acarreta em uma assimetria valorativa de trocas indiretas, é preferencialmente evitada através da predação canibal. Na medida em que o casamento abre um crédito canibal em favor dos doadores, cuja dívida não poderá pagar nos mesmos valores, existe a possibilidade lógica de haver uma recompensa simbólica através da predação canibal. Não se trata, porém, de uma relação de recompensa

³⁸ Isso não significa que para os Kadiwéu a predação seja exclusividade das pessoas, muito pelo contrário, a incorporação de signos e conhecimentos é fundamental no processo de incorporação. Todavia, isso parece ocorrer paralelamente à incorporação de pessoas.

quantitativa ou vendeta. Não é porque não se pode ter a mesma mulher em troca da mulher que se deu que se sequestra outras mulheres, mas, porque a relação de aliança é a contrapartida da predação, e uma somente existe porque a outra existe. Em outras palavras, o crédito canibal em favor dos doadores não pode ser recompensado como valor, mas sim como relação. Neste sentido, o casamento com estrangeiros é simetricamente oposto à predação de mulheres e são continuidade do mesmo processo da economia simbólica da alteridade: o casamento cria a afinidade e traz os afins e a predação elimina os afins, o casamento cria a distância necessária para a morte, a predação elimina a distância, o casamento cria uma relação de aliança com o Outro, a predação cria uma guerra com o Outro, a relação criada com o casamento implica obrigações recíprocas, a predação cria obrigações e direitos para o cativo, mas tanto casamento como predação geram a familiarização.

Pode-se assim relacionar os troféus Guaikuru, a socialização do homicídio Parakanã e a caça às cabeças Shuar como forma virtual de afinidade potencial. Os troféus Guaikuru não seriam apenas troféus de guerra, mas seriam metáforas cosmológicas dos próprios cativos, cuja transformação teria um fim comum. Os cativos seriam familiarizados através de uma série de rituais que transformar-nos-iam em afins efetivos e consanguíneos, a partir de uma relação de afinidade potencial, enquanto a familiarização das cabeças (escalpes ou outras partes do corpo) ocorreria através da socialização da morte, que seria uma forma de tornar um único morto um afim para inúmeros homens, uma vez que a cabeças é um afim metafórico. Além disso, isso tornaria os parentes dos mortos afins ideais dos Guaikuru – aqueles com os quais não se troca pessoas, mas cabeças (Viveiros de Castro, 2002: 152). A representação ritual disso foi apresentada por Sanchez-Labrador (1910, II: 15), que relata que entre os Mocovi o cavalo tinha sua crina cortada para representar simbolicamente os escalpes dos inimigos nos ritos que sucediam o nascimento dos filhos dos chefes. Há, portanto, um esquema:

cabeças : familiarização :: cativos : predação :: afim potencial :: afim efetivo

Infelizmente as fontes não revelam as especificidades necessárias para uma análise mais aprofundada, por isso não é possível saber quando havia a predação de vivos ou de mortos.

Possivelmente a predação de mortos fosse apenas uma substituição da predação dos vivos, que ocorreria quando não fosse possível capturar vivos. As fontes também não revelam o sexo das pessoas decapitadas, mas sugerem que fossem guerreiros. Isso significa que os inimigos não eram apenas assassinados, mas que houvesse uma distinção entre a predação de homens de um lado, e de mulheres e crianças de outro, mas que para ambos os casos haveria uma finalidade predatória. No entanto, a predação de mulheres e crianças e a socialização homicida dos troféus de guerra sugerem, mais uma vez, a centralidade da predação entre os povos Guaikuru, em detrimento à reciprocidade, bem como uma relação estrutural entre a predação e a produção consumptiva, a partir de uma economia simbólica da alteridade, pois nas relações sociais marcadas pela predação há produção e consumos de pessoas. Em todo caso, há, além disso, uma série de oposições que precisam ser enumeradas: a predação de cabeças é oriunda de inimigos mortos (que deixaram de ser afins potenciais para se tornar uma espécie de afim ou consanguíneo) e através da socialização do homicídio se cria uma afinidade ideal, em que não há os infortúnios da afinidade, enquanto na captura de pessoas, se trata de inimigos vivos (ou seja, afins potenciais) que através da familiarização se tornam afins e consanguíneos efetivos. De um lado há a produção da afinidade ideal, do outro da afinidade efetiva.

Atualmente não há mais excursões de guerra, como nos tempos coloniais, no entanto continua havendo excursões pela Reserva, que, em épocas de disputas fundiárias, assumem um caráter de luta. Isto significa que a ação política Kadiwéu – cuja expressão é buscar e expulsar invasores da Reserva, negociar com autoridades e fazendeiros – parece ter se deslocado de excursões de guerra e saque em direção a excursões de reconhecimento territorial (e saque), o que demonstra que a política guerreira – com seus aparatos rituais e estéticos – passou por uma transformação estrutural, mas não deixou de existir³⁹.

Enfim, apesar das diferenças, antes contingenciais que propriamente ideológicas, há ainda a produção de pessoas através de seu consumo. Agora ver-se-á como ocorre a familiarização, a parte da predação canibal em que o Outro é transformado em Mesmo. Também é possível dizer

³⁹ Agradeço a Giovani José da Silva pela exposição desta ideia.

que o afim potencial torna-se consanguíneo e afim efetivo, através de uma produção consubstancial do corpo.

6.3 A produção dos afins

A produção dos afins, a familiarização, ocorre através da incorporação significativa e da produção do corpo. Como relatado por Almeida Serra (1845: 211), apenas uma pequena parcela do grupo era legitimamente Guaikuru, pois a maior parte era constituída por estrangeiros, membros de outros grupos que haviam se tornado Guaikuru. Se os estrangeiros e inimigos são afins potenciais e se a predação é o ideal canibal da afinidade, a manutenção de um número alto de Outros no interior do grupo parece ser uma maneira de manter afins à disposição, ao mesmo tempo, em que parece contrastar com a endogamia de classes que os Guaikuru mantinham, embora evitasse a uxorilocalidade, já que havia casamentos ente senhores e cativos (Santos-Granero, 2009: 164). A assimetria social Guaikuru não era inexorável, mas a ação pessoal e a reputação permitiam a mobilidade social, o que ampliava as possibilidades de casamento entre nobres e servos⁴⁰. A servidão dos cativos foi bastante descrita pelos cronistas, intrigados com o caráter aparentemente voluntário da servidão⁴¹. Todavia, antes de uma servidão baseada na tirania, a servidão estava fundada em uma incorporação e transformação dos Outros em Mesmos, através da consubstancialidade⁴². Os servos eram, portanto, completamente integrados ao grupo

⁴⁰ Um exemplo relevante da mobilidade social é João Gordo, um prestigiado xamã que era filho de Chamacoco (Freundt, 1946: 24), e se tornou um dos principais informantes de Darcy Ribeiro (1980).

⁴¹ A surpresa diante da servidão dos cativos equivale à surpresa diante da rápida adaptação dos cativos no grupo, que aparentemente não buscavam a fuga.

⁴² O livro de Santos-Granero, *Vital Enemies* – cujas ponderações serão feitas na conclusão desta segunda parte da dissertação – trata justamente da predação e da incorporação de servos em algumas sociedades, dentre elas, os Guaikuru. A servidão entre os ameríndios, segundo este autor, não tinha funções econômicas, mas estava inserida em um regime de relações mais amplo.

social, exerciam direitos políticos (como a participação em assembleias que decidiriam acerca de guerras), casavam, aprendiam o idioma e eram pintados⁴³.

Assim sendo, o cativeiro de mulheres e crianças era seguido de sua progressiva incorporação social. A pintura corporal tem aí uma importância fundamental. Ela não era apenas uma forma privilegiada de distinção étnica, mas era uma forma de distinção dos animais ao mesmo tempo em que é a forma primordial de construção do corpo humano. Além disso, as modificações corporais aos quais os cativos eram submetidos constituem, ao lado da renomeação e da produção de laços de parentesco propriamente ditos, métodos de despersonalização e repersonificação, marcando o status das pessoas quando inseridas em um novo contexto de significação (Santos-Granero, 2009: 105-106)⁴⁴. Sanchez-Labrador já havia notado que os Guaikuru supostamente mantivessem um desprezo pela obra de Deus ao recriar as formas humanas (Sanchez-Labrador, 1910, I: 287) e Azara afirma que a remoção de pelos e a cerração de dentes ocorriam para que os índios se distinguissem dos animais (1809, II: 57)⁴⁵. Sanchez-

⁴³ É importante ressaltar que a pintura não tinha como “função” social a produção de afins, mas era (é) parte do processo desta produção.

⁴⁴ As diferenças entre as pinturas corporais dos cativos e dos senhores, mostrariam que os cativos estão mais próximos da natureza (Santos-Granero, 2009: 121). Bem, talvez seja possível supor que, se a pintura denota graficamente a passagem da natureza à cultura, e se, de fato, estas diferenças mostram que a pintura dos servos coloca-os mais próximos à natureza, então a superação da dicotomia natureza-cultura não ocorra por uma transição lógica repentina, mas por um processo gradual.

⁴⁵As características estéticas (remoção de pelos – sobrancelha e cílios, cerração dos dentes, pintura corporal uso de inúmeros adornos) foram notadas por todos os cronistas sobre os Mbayá, no entanto, nem sempre todas as características simultaneamente. Sanchez-Labrador relatou a pintura corporal (1910, I: 245, 284-288), o botoque (1910, I: 315-316), a remoção de pelos (1910, I: 246), mas não os dentes cerrados. Rodrigues do Prado (1975: 23-24) notou a remoção de pelos, a pintura corporal e o uso do botoque nos homens e as pulseiras e os colares de prata nas mulheres, mas também não a cerração dos dentes. Almeida Serra (1850: 351) apenas relata a pintura e a remoção de pelos, e Barão de Antonina (1848: 169-170) apenas a pintura. Azara (1904: 27) e Debret (1834: 48) descreveram apenas a pintura, Castelnau apenas a pintura (1952: 244) e o uso de joias adquiridas dos espanhóis (1852: 245). Boggiani relatou as pinturas (1945: 118), os ornamentos (1945: 131), mas não os dentes cerrados. A cerração dos dentes e a pintura foram notadas por Freundt (1946: 22), que afirma que a remoção dos pelos não era mais praticada. Rivasseau elogiou a beleza dos dentes e não citou a cerração (1941: 82), mas notou a pintura (1941: 88-89) e os adornos (1941: 104). Nas próximas figuras é possível perceber a manutenção de um estilo artístico próprio, bem como algumas das características citadas, especialmente os dentes cerrados. A remoção de pelos, o corte de cabelo e a pintura corporal dos Mocovi foram notados por Paucke (1959, II: 453-455). A respeito dos Abipon, Dobrizhoffer menciona a pintura, a remoção de pelos e o uso do botoque (1784, II: 35-44).

Labrador comenta que durante parte significativa do dia tanto servos (denominados de *Niyololas* pelos senhores), quanto senhores se pintavam⁴⁶, e que havia diferenças nos ornamentos de cada grupo⁴⁷.

Muitos pobres criados não merecem o Notique [jenipapo] Nibadena [urucum], e menos a farinha da palmeira Namogogli, da qual formam as estrelas. Estes suprem a falta com carvão moído: e se apresentam tão feiamente, que parecem brasas apagadas. Assim denegridos, geralmente envolvem as cabeças com plumas de avestruz pardas, sem mais destreza que atá-las ponta com ponta, para que se assentem em forma de coroa. Com isto acrescentam uma feiura decadente. Alguns dias saem os Niyololas tão enfeitados como seus amos, porque estes querem então que resplandeçam os uniformes de seus criados.

Não sei como têm paciência para gastar um dia todo para pintar-se, tanto os senhores Guaycuru quanto seus servos Niyololas [...]. Quando se consideram atormentados de fome, creio que com suas pinturas entretêm o tempo e os ácidos do estômago. Enquanto as cativas buscam lenha, carregam água, cortam alguns botões de palmeira, e os cativos caçam ou pescam, os senhores estão repousando muito bem, desenhando linhas sobre seus corpos. Assim se passam os dias em um total descuidado do necessário e em coisas frívolas, sofrendo as suas famílias os rigores da necessidade.

(SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 286)

⁴⁶ Afirmação semelhante é feita por Koch-Grünberg, segundo quem a pintura corporal é a parte mais importante da *toilette* dos Kadiwéu, com o que se ocupam a maior parte do tempo (Koch-Grünberg, 1902: 40).

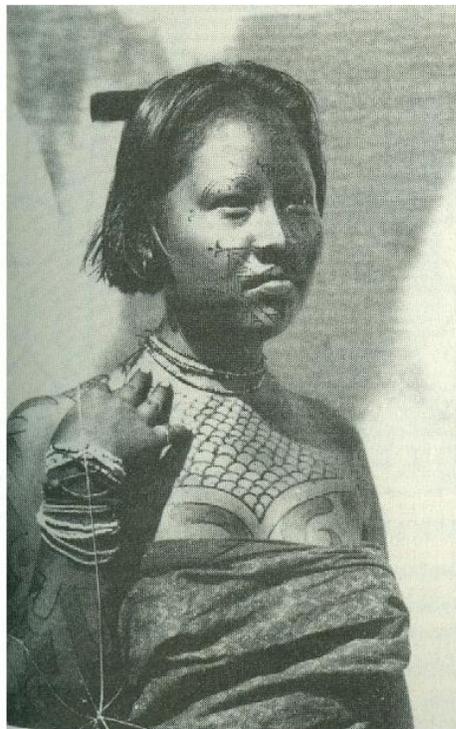
⁴⁷ O substantivo *niotagi* significa servo ou escravo e tem o mesmo radical do substantivo *niotagodi*, senhor, mestre ou patrão. Segundo Santos-Granero (2009: 120-121), o oposto de *nibotagi* era *agica nibotagodi*, que significa “mestre” ou “não servo” (“não escravo”). Assim, *nibotagi* teria o duplo sentido de “pessoa capturada na guerra” e “pessoa que tem um mestre/proprietário”.

Figura 13: Pintura facial e corporal entre os Kadiwéu



Fonte: BOGGIANI, 1945: figuras 83, 81, 82.

Figura 14: Garota nobre pintada



Fonte: FRIČ & FRIČOVA, 1997: 132 *apud* SANTOS-GRANERO, 2009: figura 26

Figura 15: Mulheres Kadiwéu



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 1955: figuras 4 e 5

Figura 16: Pintura facial



Fonte: RIBEIRO, 1980: figuras 13 a 17

Percebe-se a importância capital da pintura corporal entre os Guaikuru⁴⁸, tanto como forma de manutenção da condição dos Outros enquanto Mesmos, mas também como distinção ontológica em relação à natureza⁴⁹. De acordo com Lévi-Strauss, “precisava-se estar pintado para ser homem: quem ser mantinha no estágio da natureza não se diferenciava do bruto” (LÉVI-STRAUSS, 1955: 177). A pintura corporal, segundo Lévi-Strauss, conferia dignidade às pessoas e operavam a passagem da natureza à cultura, do animal ao homem (Lévi-Strauss, 1955: 183). O autor demonstra, além disso, ao fazer uma análise dos estilos antagônicos de pintura corporal – um padrão simétrico e geométrico, associado aos homens e o outro assimétrico e curvilíneo associado às mulheres – que a função sociológica, além da cosmológica já descrita, é a expressão da “sociedade de castas” e de sua composição social. A assimetria das classes se encontraria na simetria das metades em que o rosto é dividido para a realização do desenho, fazendo com que houvesse uma analogia entre os padrões de desenho e a estrutura social. Isso significa que a contradição interna, que é resolvida entre os Bororo por meio de uma divisão social em metades de casamento e troca, é disfarçada entre os Kadiwéu através da pintura corporal⁵⁰. Os cativos eram, portanto, pintados (Boggiani, 1945: 118, 123, 184) e, embora houvesse distinção estética

⁴⁸ Evidentemente a pintura corporal é um instrumento através do qual convenções sociais e requisitos cosmológicos são expressos (Santos-Granero, 2009: 106), o que não ocorre apenas entre os Kadiwéu. No entanto entre os Guaikuru as transformações corporais denotam paralelamente a passagem da natureza à cultura, do Outro ao Mesmo, da autonomia à servidão (Santos-Granero, 2009: 107), da afinidade à consanguinidade.

⁴⁹ Assim é possível compreender a importância da pintura corporal para a guerra, que já fora notada por Sanchez-Labrador. Segundo o missionário, os Guaikuru (e os Guaná) se pintavam para obter uma aparência assustadora frente aos inimigos (1910, I: 35). Mas também é possível pensar que a guerra, tal como seu paralelo cosmológico, a caça, é um ato da cultura, e não da natureza, e que a pintura é uma reafirmação deste status ontológico.

⁵⁰ Os padrões de pintura corporal são desenvolvimentos do princípio do desdobramento da representação (Lévi-Strauss, 1958: 280). Lévi-Strauss fez uma análise muito sofisticada da pintura Kadiwéu a partir das ideias de Franz Boas sobre o princípio do desdobramento da representação, valendo-se para isso, além da pintura Kadiwéu, de arte Maori e do noroeste americano (1958). O argumento de Lévi-Strauss é que o desdobramento da representação é função de uma teoria sociológica do desdobramento da personalidade, uma vez que há uma teoria da constituição humana e da diferenciação em relação ao estado bruto da natureza. Esta dupla relação (entre assimetria e simetria) demonstra uma relação ambivalente em que as exigências da decoração se impõem à estrutura social e a transfigura, donde o desdobramento e a disjunção. Há, na decoração do rosto uma relação funcional com o objeto, visto por um duplo aspecto, gráfico e plástico, o que a rigor, significa que o rosto não existe como coisa em si, pois ele é formado pelos desenhos. A pintura não é decorativa, mas social, mágica e religiosa, pois é a projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, de maneira que o indivíduo se torna arquetípico projetado para carregar as marcas do social. Para uma análise mais recente da pintura corporal Kadiwéu, consulte Padilha (1996).

entre as pinturas de nobres e de cativos – de acordo com Sanchez-Labrador (1910, I: 285) as mulheres nobres (também chamadas de *dueñas*) usavam apenas a pintura facial, em detrimento das cativas que tinham seu corpo todo pintado – o momento da pintura (que ocupava a maior parte do dia) era de suspensão das assimetrias sociais, na medida em que nobres e cativos se pintavam reciprocamente (Almeida Serra, 1850: 351)⁵¹. Neste sentido, mulher Chamacoco com a qual Florence teve contato é bastante significativa, pois esta “tinha a cara picada de pontinhos [tatouée] a modo do que usavam seus senhores” (FLORENCE, 1875: 91)⁵². Almeida Serra relata o seu encontro com um Guaná capturado pelos Guaikuru

Um Guaná chamado Joaquim foi do Cuyabá com o comerciante Bento Pires a S. Paulo, onde se baptizou, e d’alli à cidade do Rio, e voltando d’esta longa viagem para o Cuyabá, mezes depois appareceu em Coimbra calçado e bem vestido; jantou comigo, e d’ahi a duas horas, me veio ver muito contente. Nú, embrulhado no seu panno, sem pestanas e sobranceilhas, untado de urucu e pintado com genipapo, com uma mulher e tudo que aqui achou, com quem n’aquelle instante casaram, sendo este Guaná um dos mais oppostos aos nossos costumes.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 362)

Figura 17: Mulher da Tribo dos Xamacocos



Fonte: FLORENCE, 1875:91

⁵¹ Koch-Grünberg (1902: 40) também afirma que as senhoras cuidavam da pintura das escravas.

⁵² Sobre este encontro Koch-Grünberg afirma que “também escravos e mulheres capturadas de outras tribos eram guarnecidos de tatuagem tribal. Assim a expedição Langsdorff encontrou duas mulheres Tschamakoko com o rosto todo tatuadas, as quais, segundo a descrição expressa do pintor Florence, tinham obtido estas tatuagens usuais para os seus senhores – os Guaikuru (Mbayá) – apenas no cativeiro [...]” (KOCH-GRÜNBERG, 1902: 39).

Além da pintura corporal, a produção do corpo ocorria através da troca de substâncias. Quando nascia o filho de um chefe, uma criança da mesma idade era escolhida entre os cativos, para que esta fosse amigo do filho do chefe para toda a vida. Ambas as crianças então dormiam juntas e eram amamentadas juntas pelas nobres idosas, e posteriormente, teriam seu cabelo cortado e os lábios perfurados (Sanchez-Labrador, 1910, II: 16-18).

Os cativos se tornavam tão integrados ao grupo que participava da guerra de seus senhores contra os grupos do qual haviam emigrado, uma vez que os cativos passavam a fazer parte do contingente bélico dos Guaikuru (Almeida Serra, 1950: 354). Mas, sobretudo, os cativos eram responsáveis pelos trabalhos manuais. Segundo Almeida Serra, o trabalho era digno apenas de servos (1850: 348-349), e havia entre os Guaikuru cativos Guaná e Chamacoco que cuidavam da agricultura (1850: 354). Almeida Serra, sempre perspicaz, notou o seguinte a respeito da servidão:

Cativos entre os *Uaicuru's* equivale mais à significação de adquiridos ou de libertos, do que ao rigoroso sentido d'esta denominação. Elles comem no mesmo prato com seus senhores, casam com os livres e em outras toldeiras e tribus e em distantes lugares, chamando-os em toda a parte seus cativos. Os senhores ás vezes os buscam muito distantes, jogam os murros com eles nas suas beberrias e sempre nas suas festas, se o cativo é mais forte maxuca muito bem o rosto de seu senhor, sem que este mostre d'isto desprazer algum; pois n'estas festas é sempre indispensável o jogo dos murros [...]. O cativo, na guerra, fica com o domínio privativo de toda presa que faz, seja de prisioneiros, cavallos ou trastes, dispondo de tudo como um senhor, a seu único beneplácito: elle pelo seu valor, força corporal, maior numero de atrocidades, pelas suas ligações em casamento e antiguidade, estabelece a proporção d'estas prendas, a sua independência e reputação, mais ou menos valiosa entre a totalidade dos *Uaicuru's*, que lhes chamam seus contrários, são seus parentes e progenitores. O conselho d'estes cerifeos é sempre ouvido nos casos de paz e de guerra e da conservação, aumento, e segurança de todo o corpo dos *Uaicuru's*, de que já este cativo é considerado membro, tendo muitas vezes o seu parecer e voto o mesmo peso, que o dos capitães mais abalisados de seus senhores.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 371-372, itálico original, sublinhado adicionado)

As mulheres capturadas na guerra cuidavam das atividades domésticas (limpeza, buscar água e lenha), de pequenas roças, da coleta, sobretudo de frutos de palmeiras, produziam o hidromel,

cozinhavam, até mesmo levavam a água para que os nobres lavassem as mãos após as refeições. As cativas também auxiliavam as senhoras na confecção de roupas e na fabricação de louças. Os homens capturados cuidavam da pesca e da caça, auxiliavam seus senhores no cuidado com os cavalos e o gado e carregavam as provisões nas viagens. Mas acima de tudo, tanto homens, quanto mulheres eram uma espécie de ajudantes integrais de seus senhores (Santos-Granero, 2009: 142).

Vê-se, destarte, que o cativo entre os Guaikuru era bastante peculiar e se difere do cativo Tupi, das formas de servidão e escravidão europeias, além de ainda contrariar a irracionalidade da servidão em detrimento à liberdade, tal como preconizado por La Boétie⁵³. É importante notar que há uma conexão clara entre o inimigo e o parente: os cativos, antes da predação e familiarização eram inimigos dos Guaikuru, portanto, afins potenciais, mas tornaram-se, através do casamento e do estabelecimento de diversas relações de parentesco, parentes, ou seja, consanguíneos na esfera em que ela engloba a afinidade. O cativo, ao invés de produzir uma sociedade simplesmente hierarquizada, seria uma forma de equacionar a afinidade, que aumentava de forma exponencial através da predação realizada por cativos: um nobre predava um inimigo, que se tornaria um Mesmo e aí poderia ele mesmo preda um novo inimigo. A predação, ao invés de engendrar uma oposição social, cria um sistema dinâmico e concêntrico, onde a predação é a forma de interiorização por excelência e também uma condição dos Mesmos: quem é Mesmo predava um Outro, tornado um Mesmo quando novos Outros serão predados por ele, ampliando a afinidade potencial, gerando um ciclo produtivo infinito. Justamente aí se situa a dinâmica da economia simbólica da alteridade: os afins mais produtivos são os inimigos, para cuja incorporação a produção de afins é requisito e cuja eventual consequência é o consumo deles na guerra⁵⁴. Predação e consumo se confundem na medida em que a predação é resultado da

⁵³ A relação entre os cativos e os Guaikuru não apenas contrapõe-se à servidão voluntária de La Boétie (1571), mas também a outras noções da filosofia, como a moral do escravo e do senhor de Nietzsche (1877), em que a moral do escravo representa o que é baixo e ruim e a do senhor o contrário. Os Guaikuru parecem embaralhar todas estas afirmações filosóficas.

⁵⁴ A diferença ritual e social entre cativos e senhores é explicitada por um relato contado por Pechincha: “Kadiwéu antigo não gostava de ter filhos. Tinham um só. Esta missão aí foi bom porque a gente já estava acabando. Kadiwéu antigo fazia guerra com os Xamakôko para pegar criancinhas. Pegava uma criança e dava para algum menino ou menina Kadiwéu para ser seu criado. Esses Xamakôkos eram quem faziam os serviços da casa: cozinhavam,

produção dos Mesmos a partir da relação com os Outros, relação onde consumo, gasto e perdas ocorrem.

Desta forma, os cativos recebiam um nome em Kadiwéu e eram tratados por termos de parentesco (Pechincha, 1994: 128). Em um relato feito a Pechincha, um senhor explica:

Vou contar para você, *iniwotagodo* (minha senhora), o que é costume dos antigos *iniwotagodepodi* (nossos senhores). *Ejiwajigi*, *iniwtagodo*, eu sou criado deles, pegaram a minha avó, meus avôs também. Foram pegos na guerra. Anelonagigi, é o *iniwtagodite* (meu senhor), é ele que me pegou. Foi na guerra (*witidi*=invasão). O AnelonaGigi disse: 'já tenho minha família que eu vou criar. Quatro homens e três mulheres. *Inionigite* (meu filho), *iwalotawanigi* (meu netinho). Então você vai ter um nome de consideração com os Kadiwéu. Seu nome *ejiwajigi* vai ser Nuilecetedibigi, que você já é um Kadiwéu. O seu bisavô, a sua bisavó, ela se chama..., o seu tio também se chama..., o nome do seu irmão é... Então vamos fazer como se fosse mesmo Kadiwéu. (Senhor, aproximadamente 65 anos).

(PECHINCHA, 1994: 128)

Mais importante que isso, aos cativos não são referidos apenas termos de parentesco, mas de consanguinidade, como avô e netinho. Ao mesmo tempo esta relação, entre avô e netinho tem implicações cosmológicas, pois é uma relação que pressupõe a criação, e a familiarização. O nome dado aos cativos não é apenas a forma de criar uma identidade Kadiwéu, mas de significar a relação de familiarização a que serão submetidos os netinhos cativos do avô Kadiwéu. Mesmo antigamente as relações entre senhores e cativos já eram traduzidas para o idioma do parentesco (mais precisamente da consanguinidade): as servas chamavam seus senhores de “pai” e os filhos de índios Guaikuru com servos eram considerados Guaikuru puros (Santos-Granero, 2009: 190-191).

Como foi visto, os acadêmicos aceitaram facilmente a ideia desenvolvida por cronistas de que os cativos substituiriam demograficamente o contingente populacional perdido com o aborto e o infanticídio, que ocorreria por questões estéticas e pragmáticas. No entanto, tem-se visto que

buscavam água, as Xamakôko acompanhavam as moças Kadiwéu no banho. (Senhora Kadiwéu, "pura")” (PECHINCHA, 1994: 128). A apropriação do discurso missionário é bastante evidente neste caso, mas é ainda mais significativo que apesar do discurso, as práticas de predação não cessaram.

os cativos representam antes uma categoria de alteridade fundamental para a constituição da cosmologia e do grupo social, e não por questões demográficas, mas por questões cosmológicas. É preciso considerar que o infanticídio e o cativo de pessoas ocorrem conjuntamente como partes do mesmo processo de economia simbólica da alteridade. Há, portanto, uma diferença fundamental entre as abordagens, pois como desenvolvido pela maioria dos autores, há uma sequência de causalidades: o cativo acontece para reequalizar o infanticídio. No entanto se consideradas ambas as ações como parte do mesmo processo, é possível pensar que o estatuto dos cativos e das crianças mortas é outro: controlar a produção e o consumo do Outro, gerenciar as condições de possibilidade de acesso ao Outro e à sua subsequente transformação. A diferença principal entre as teorias que consideram que o sequestro de pessoas é resultado do infanticídio está calcada no posicionamento analítico: ali ela é função, aqui é estrutura⁵⁵. Um fenômeno não ocorre para compensar outro, ambos ocorrem simultaneamente, porque são parte do mesmo processo.

Há ainda um assunto que permaneceu em suspensão desde a primeira parte da dissertação e que pode ser explorado agora⁵⁶. Na literatura etnográfica sobre os Kadiwéu a relação entre os Guaikuru e os Guaná foi descrita como uma simbiose ou então como troca⁵⁷. A simbiose pressupõe que um não poderia sobreviver sem o outro⁵⁸. Os termos em questão eram produtos agrícolas fornecidos pelos Guaná em troca da proteção militar dos Guaikuru. Contudo, esta relação não pode ser considerada uma simbiose, pois não há dependência mútua: os Guaikuru

⁵⁵ Além disso, é preciso considerar que, ao tratar o infanticídio como forma das mulheres manter a sua beleza, possivelmente este fenômeno esteja sendo analisado equiparado a conceitualizações ocidentais modernos de beleza.

⁵⁶ Na primeira parte da dissertação tentou-se mostrar como esta relação, descrita pela primeira vez no século XVI foi analisada sob o prisma da dependência mútua ou da reciprocidade. Para um apanhado destas concepções, veja Castro (2010).

⁵⁷ O capítulo 1 almejou mostrar que a relação entre Guaná e Guaikuru foi percebida por cronistas e acadêmicos como de dominação ou de troca. Todavia, vale notar que a complexidade das relações entre Guaná e Guaikuru, seja no âmbito da servidão, seja da aliança matrimonial, foi geralmente simplificada (Castro, 2010: 142).

⁵⁸ Alguns autores avaliam esta relação como uma troca, pois os Guaná não tinham acesso a bens materiais europeus, e a única maneira de obtê-los era via Guaikuru (Santos-Granero, 2009: 143). Portanto, a relação entre os Guaikuru e os Guaná não seria caracterizada por uma submissão, mas por uma estratégia Guaná, que adotaria uma pretensa submissão bélica em favor de objetos europeu e, principalmente, para manter um certo padrão cultural de convivialidade e de senso de comunidade.

poderiam se tornar agricultores se quisessem⁵⁹ (a simbiose implica que haja uma impossibilidade dos termos em realizar suas ações independentemente)⁶⁰. Além disso, havia entre os Guaikuru cativos que realizavam a agricultura. Pensar nesta relação como reciprocidade necessitaria de uma reformulação estrutural, porque os termos trocados são bastante distintos: proteção (uma propriedade imaterial que diz respeito a atitudes) e alimentos (propriedade material fruto de relações sociais internas ao grupo) e não parecia haver tripla obrigação⁶¹. Além disso, há nas crônicas sobre estes dois povos inúmeras referências às relações entre europeus e Guaná, o que, portanto, não justificaria uma inferioridade dos Guaná em relação aos Guaikuru para obter bens europeus, e avaliar que os Guaná se sujeitavam aos Guaikuru por interesse nos produtos europeus ignora que esta relação é anterior à conquista da América, já que fora notada por Ulrich Schmidel ainda no século XVI⁶². Há ainda uma possibilidade de se pensar nesta relação como uma dominação dos Guaikuru em relação aos Guaná, o que seria possibilitado pelo comportamento guerreiro dos Guaikuru e pela sua superioridade em matéria de armas, além do uso do cavalo. Todavia há entre os cronistas diversas passagens nas quais é descrito que o contingente populacional Guaná era muito superior ao Guaikuru, mas que eles mesmo assim sequer esboçavam uma reação (Azara, 1809, II: 48).

Santos-Granero (2009: *passim*) realiza uma interessante distinção entre as populações cativadas pelos Guaikuru. As pessoas efetivamente capturadas pelos Guaikuru e incorporadas ao grupo social foram denominadas por este autor de “escravos cativos”. Os Guaná, com os quais os Guaikuru mantinham uma relação de troca e casamento, são as “populações tributárias”. As

⁵⁹ Isto diz respeito, antes de mais nada, a práticas sociais fomentadas por ações políticas e limitadas por padrões culturais, do que, mais geralmente, modelos técnico-culturais de uso da natureza.

⁶⁰ Segundo Santos-Granero (2009: 143), caracterizar a relação entre os Guaná e os Guaikuru como uma simbiose ignora o viés coercitivo desta relação.

⁶¹ Evidentemente os objetos trocados em relações de reciprocidade não precisam ter, necessariamente, valor comercial, como já foi notado por Mauss (1925: 191). No entanto, ver-se-á que a relação entre os Guaikuru e os Guaná se caracterizava como troca, mas não como reciprocidade.

⁶² Castro afirma que os Guaná não evitavam o contato com os europeus, ao contrário, “movimentaram-se em sua direção, buscando dela participar, estabelecendo um convívio que se tornou mais duradouro e estável a partir de meados do século XVIII” (CASTRO, 2011: 4-5).

populações tributárias viviam autonomamente em suas aldeias e eram visitados pelos Guaikuru, quer obtinham assim os produtos agrícolas e realizavam as alianças de casamento.

Tendo em vista que a principal distinção entre servos e nobres é a relação baseada na divisão social do trabalho que se mantinha entre eles, precisa-se pensar que o trabalho, todavia, não é o objetivo da servidão, é antes uma característica da familiarização, o que significa que mesmo os índios não predados eram servos dos Guaikuru. E neste sentido a marca e não a condição da afinidade é a servidão. Em outras palavras, os indivíduos são servos porque são predados, efetiva e simbolicamente, e não são predados para que sejam servos. Sabendo, destarte, que uma das características das relações de familiarização dos Guaikuru é delegação do trabalho (e não a servidão no sentido escravocrata ou a distinção étnica como categoria de reconhecimento) é possível tentar compreender as relações entre os Guaná e os Guaikuru, entre os Terena e os Kadiwéu, sem, contudo, elaborar uma redução funcionalista ou biologizante.

Enquanto no interior dos grupos Guaikuru os servos eram responsáveis pela agricultura, pelos trabalhos manuais e por auxiliar os nobres embriagados durante os rituais de embriaguez coletiva, no exterior do grupo os Guaikuru obtinham gêneros alimentícios dos Guaná. Uma vez que as teorias sobre esta relação parecem insuficientes, é possível pensar que a relação de servidão se estendida por meio de alianças de casamento entre chefes masculinos Guaikurus e chefes femininos Guaná, mas não no sentido de uma apropriação do trabalho coletivo, mas de uma ampliação da afinidade potencial, por meio de uma relação de predação em que os Outros não são efetivamente predados, apenas as suas ações.

Castro (2010: 137-192) demonstra, por meio de análise dos cronistas, que a relação principal entre Guaná e Guaikuru baseava-se na aliança matrimonial, que seria parte de um ciclo de reciprocidades, na medida em que as trocas envolviam mulheres, objetos e gestos ritualizados. Os casamentos entre Guaná e Guaikuru ocorriam apenas entre os nobres Guaikuru e as chefes Guaná, o que, segundo cronistas e acadêmicos visava aumentar o número de servos dos

Guaikuru, para que tivessem acesso aos produtos Guaná⁶³. Castro afirma que o aspecto estratificado da organização social Guaná:

[...] remete ao mecanismo de integração vertical, que estruturava a vida daquele grupo, juntamente com o de integração horizontal, relativa aos comuns e aos que não eram Guaná, mas que eram economicamente integrados como mão de obra capaz de atender a uma das ambições dos Guaná: a expansão de suas atividades agrícolas e manufatureiras. A relação Mbayá-Guaná não implicava em uma subordinação dos Guaná como conjunto sócio-político, senão por unidades fragmentadas, que eram representadas pelos “barrios” das aldeias, não sendo uma situação que contemplava todos os Guaná⁶⁴.

(CASTRO, 2010: 154)

Segundo a autora, a relação entre Guaikuru e Guaná era estabelecida através de uma compreensão mútua do sistema “hierárquico”⁶⁵ (entre os quais havia diversas semelhanças), já que as alianças ocorriam entre os chefes (Castro, 2010: 163)⁶⁶. Ela afirma a relação Guaikuru-Guaná era vantajosa para os Guaná, pois esta seria uma forma de expandir as suas atividades (através dos objetos manufaturados obtidos dos Guaikuru), de proteger as suas terras de outros invasores e de conseguir mais aliados (Castro, 2010: 171-172). Todavia, quando se pensa na contrapartida desta relação, esta explanação parece ser insuficiente. De acordo com ela, o objetivo desta aliança matrimonial para os Guaikuru era buscar “o prestígio através da acumulação de bens como o cavalo e cativos, base do seu poder político” (CASTRO, 2010: 171).

⁶³ A primeira interpretação deste tipo foi de Sanchez-Labrador (1910, I: 267) e tal como no caso do aborto, esta interpretação foi facilmente aceita por acadêmicos.

⁶⁴ “Barrio” era uma unidade política Guaná (Castro, 2010: 154).

⁶⁵ A estrutura social “hierárquica” Guaikuru teria sido incorporada, segundo a autora, pelos Guaná (Castro, 2010: 167). Há aí um exemplo de como as relações sociais podem alterar as regras do jogo simbólico, através da incorporação e significação dos significantes presentes no contexto: os Guaná incorporaram as estruturas de assimetria social, todavia, dotando-a de outros significados, convencionalizando-a e alterando assim as relações sociais futuras através de novas regras simbólicas.

⁶⁶ Como visto no capítulo anterior, tal como a aliança com os Payaguá, a aliança com os Guaná foi encerrada no quando os Guaná assinaram um acordo de paz com os europeus e os Guaikuru, cada vez menos numerosos, perderam a sua “hegemonia bélica” no Chaco. Todavia, ao contrário do que aconteceu com os Payaguá (que foram extintos), as relações com os Guaná, mais especificamente com os Terena e os Kinikinau, continuam existindo.

No entanto, como se tem assegurado neste trabalho, o objetivo da relação não era a acumulação primitiva de bens, nem o prestígio, além de ambas as coisas poderem ter sido adquiridos através da guerra, nem mesmo a asseguaração de um poder político através da mão de obra Guaná, como Castro parece afirmar.

Certamente nesta relação os Guaná obtiveram vantagens materiais (e os Guaikuru também), mas isso ainda não revela porque os Guaikuru a mantiveram e nem porque entre Kinikinau, Terena e Kadiwéu há laços tão estreitos. Como visto, esta relação não se resume nem às alianças matrimoniais, nem à necessidade biológica entre os grupos, nem ao ciclo de troca. Todavia, se as relações com os Guaná predados, o matrimônio com as chefes e a relação com os servos das chefes forem tomadas em conjunto é possível perceber que as três ações são parte do mesmo processo de predação.

Os Guanás forneciam os inimigos que quando predados eram transformados em Mesmos (“os contrários-parentes”) e assim eram possibilitados de constituir a sua própria rede de inimigos cativados, o que aumenta a demanda de afins potenciais. O casamento com as chefes Guaná de fato aumentava o número de servos, mas entre os Guaikuru a servidão não era um regime de trabalho, mas era uma condição de existência da afinidade potencial. A troca estabelecida com os Guaná não era a ação prática do princípio da reciprocidade, mas era a afirmação da ação da predação, pois toda troca é uma predação (Viveiros de Castro, 2002: 167). Isso significa que, com os Guaná a predação enquanto problema da afinidade potencial teve o seu desenvolvimento máximo: predação dos inimigos que cativam novos inimigos e uma aliança com os inimigos que fornecem mais afins, por meio da familiarização dos inimigos em um esquema cultural geral (um contexto simbólico) que possibilitasse esta relação (através das regras do jogo de relações sociais)⁶⁷. Além disso, o casamento da chefes Guaná e dos chefes Guaikuru colocava os Guaikuru na posição de “tomadores de mulheres” e não na de “doadores de mulheres” e tendo em

⁶⁷ Uma estrutura social em comum, em que a predação como forma de englobar é a lógica da produção da afinidade, é necessária. Nordenskiöld nota que os Chané, como eram chamados os Guaná pelos espanhóis, escravizavam os Chiriguano no século XVI e que no século XVIII os Chané haviam se tornado vassallos dos Mbayá (1918: 18-19). Por sua vez os Guaná também escravizavam os Guató, bem como Chamacocos (Castro, 2010: 119), os alvos favoritos dos Mbayá, ao lado dos Guarani. Isto posto há um desenvolvimento vetorial: os Guaikuru predavam os Guaná que predavam outros índios.

vista que a relação não ocorria por alianças recíprocas, o casamento entre as chefes Guaná e os chefes Guaikuru assume uma relação de predação sexual e ampliação vertiginosa da afinidade potencial – pois os Guaná eram sempre cativos potenciais e podiam repentinamente se transformar de populações tributárias em escravos cativos⁶⁸.

Isso significa que a relação entre os Guaná e os Guaikuru (e entre os Kadiwéu e os Terena) não ocorre em decorrência da compatibilidade de dois sistemas sociais “hierárquicos”, mas porque havia entre estes dois grupos dois tipos de filosofias sociais, de cujo encontro emerge um determinado tipo de relação social. Se o vetor dos Guaikuru-Kadiwéu é a predação – um princípio que reordena e reconfigura o social a partir de uma relação circular (do interior com o exterior, de volta para o interior e assim por adiante) – o vetor dos Guaná-Terena parece ser o da convivialidade, ou nas palavras de Overing (1991), um senso de comunidade, ou seja, “um senso do certo e do bem comum, que é adquirido através da vida em comunidade, e articulado às estruturas e aos objetivos específicos desta última” (OVERING, 1991: 7-8)⁶⁹. Estes padrões de convivialidade, que demonstram antes uma forma estrutural de ordenamento do social pelo interior são, em sua relação com os Guaikuru-Kadiwéu um anti-predação: não há nesta relação uma suposta pacificidade, mas uma estratégia social que dá preferência a um determinado padrão comportamental em detrimento com o do Outro, o que significa que, no plano moral, ser uma presa dos predadores implica em vantagens sociais que não ocorreriam em caso de combate, revelando uma relação de troca não-recíproca, mas predatória, e um ajustamento das ações sociais a determinações coletivas, visando um certo objetivo, neste caso, a vida em comunidade.

Dessa forma o casamento dos chefes Guaikuru com as chefes Guaná é uma oposição estrutural dos casamentos de mulheres Guaikuru com os portugueses. O primeiro tornava os Guaikuru tomadores de mulheres e de forma não-recíproca, o segundo tornava-os doadores de mulheres, o que abria um crédito canibal em favor do sogro-chefe, possibilitando, novamente, o rapto e os assassinatos de europeus. Seja como tomadores, seja como doadores, os Guaikuru

⁶⁸ De certa forma, tanto o casamento de chefes Guaikuru com chefes Guaná, tanto de filhas de chefes Guaikuru com portugueses torna-o uma espécie de chefe-sogro, “que extrai sua autoridade da gestão de relações de afinidade efetiva, ou seja, da atração de genros para a constituição do grupo local” (SZTUTMAN, 2005: 73).

⁶⁹ Agradeço a Patrik Franco pela indicação deste texto e por mostrar a pertinência deste uso.

giravam os eixos para estar sempre na posição de predadores. A relação de predação-familiarização fica ainda mais evidente nos termos de parentesco que moldavam as relações: os chefes Guaikuru que controlavam os Guaná eram conhecidos por *inionigi eliodi*, sendo que *inionigi* significa “capitão” (no sentido de chefe) e *eliodi*, “pai” (Santos-Granero, 2009: 191). Atualmente a palavra Kadiwéu para servo se transformou de *niyolola* em *niotagi*, e *niololegi* (que mantém clara referência morfológica com *niyolola*) significa “índio Terena”, mas ainda pode ser referir a “vagina” (*noliana*)⁷⁰, revelando uma clara relação entre predação metafísica e predação sexual no que diz respeito à relação entre Kadiwéu e Terena.

Enfim, a incorporação dos cativos ocorria, portanto, através da produção social dos seus corpos, transformando-os de Outros em Mesmos, e, portanto, em afins. Os afins eram produzidos através da fabricação de seus corpos adequando-os à estética Guaikuru (corte de cabelo, cerração dos dentes, depilação de sobrancelhas e cílios, pintura corporal), através da criação das condições de possibilidade de comunicação e através da conclusão dos englobamentos hierárquicos de parentesco. Se na esfera mais externa o inimigo é um afim potencial, a sua potencialidade é concretizada na esfera mais interna através de seu endividamento canibal, o que o torna consanguíneo e afim efetivo. Os cronistas perceberam que a distinção principal entre nobres e servos não se equivaliam às relações de servidão propriamente ditas, mas como uma constante rememoração da condição social dos servos, o que pode ser interpretado como um recurso para dar continuidade ao englobamento. Ora, no centro a afinidade é englobada pela consanguinidade, na periferia a afinidade engloba a consanguinidade e no exterior a inimidade recebe e fornece afins, o que significa que, uma vez que um inimigo é interiorizado nos circuitos de englobamento hierárquico, e por isso ocorra uma ressignificação categorial da condição social do indivíduo englobado, que de afim potencial passa a ser afim efetivo e consanguíneo. Se entre os índios não há vontade de poder, há vontade de potência.

A rememoração da origem dos cativos antes de ser uma distinção étnica ou manutenção de uma hierarquia; que a rigor, pode sofrer intervenções individuais, muito embora se mantenha bastante estática; é uma forma de perpetuação mnemônica, o que cria as condições de

⁷⁰ De acordo com Giovanni José da Silva (em comunicação pessoal, 2013).

possibilidade da economia simbólica da alteridade: para que a alteridade de fato exista, é imprescindível saber quem é este Outro e como transformá-lo em Mesmo⁷¹.

O casamento entre os Kadiwéu segue assim a distinção entre servos e cativos, ao invés de prescrições avunculares, por exemplo. É a endogamia de castas, à qual Lévi-Strauss (1955: 184) se referia. Atualmente entre a categoria de nobreza também estão inseridos brancos e mulheres Terena. Dessa forma, os descendentes de cativos casam entre si, e os nobres casam entre si, ou então com brancos ou mulheres Terena⁷². Evidentemente, isso restringe muito as possibilidades de escolha matrimonial. O casamento entre nobres e cativos pode ocorrer, no entanto, o nobre estará sujeito a perder o seu território na Reserva Indígena, uma vez que os nobres são os maiores proprietários de terra.

Apesar da residência ser uxorilocal, há uma tendência à neolocalidade, embora a nova residência geralmente se situa próxima à família da mulher⁷³. Mesmo assim há muitas vezes o serviço do noivo, ainda que este não esteja isento de pagamento de dote (Leczneski, 2005: 238). Não há um ritual específico que sela o matrimônio, é apenas necessário que o homem peça a jovem ao pai, e este, ao aceitar o convite, dormirá entre os noivos na noite de núpcias, evitando assim que haja relações sexuais (Leczneski, 2005: 116)⁷⁴. O casamento, conquanto seja monogâmico, pode ser facilmente dissolvido, a partir de motivação de ambas as partes do casal (Ribeiro, 1980: 68; Lecznieski, 2005: 118).

⁷¹ Segundo Santos-Granero (2009: 190) o estatuto dos cativos continuava a sendo o de “cativos de guerra”, mesmo que eles já fossem completamente familiarizados.

⁷² De acordo com Sanchez-Labrador, os nobres casavam com as chefes Guaná (1920, I: 267) e com mulheres de outras “parcialidades” Guaikuru (190, II: 29) e não permitiam que suas filhas casassem com servos, nem que fossem espanhóis (1910, I: 315), embora alguns Guaikuru fossem casados com servas ou espanholas (1910, II: 28). Não havia poligamia (1910, II: 24) e a residência era uxorilocal (1910,II: 25). Almeida Serra aponta que havia casamentos com portugueses (1850: 349) e que portugueses podiam ser transformados em capitães, quando a união era conveniente (1850: 350).

⁷³ A uxorilocalidade também é apontada em quase todos os cronistas, a começar pelo supracitado Sanchez-Labrador (1910, II: 25). A mesma observação também é feita por Rodrigues do Prado (1795: 25), Azara (1809, II: 62) e Almeida Serra (1850: 355).

⁷⁴ Embora não seja efetivamente um ritual coletivo pomposo, esta mesma sequencia de eventos foi observada por Sanchez-Labrador (1910, II: 25-26). Apesar disso, quando é possível, as famílias proporcionam uma festa (Leczneski, 2005: 116), o que já fora anotado por Boggiani (1945: 199).

A dissolução rápida do casamento, a ausência de um ritual coletivo e a subsequente nova configuração de arranjos familiares⁷⁵ são bem documentadas desde o século XVIII, mas nunca foram interpretados convincentemente por acadêmicos, excetuando-se Lecznieski (2005)⁷⁶. Esta autora discorre sobre os divórcios e a relação entre marido e esposa, dizendo que a diferença sexual entre os Kadiwéu não é vista como sendo dada (e sim, construída) e não serve como base para qualquer hierarquia de gênero, da mesma maneira que a monogamia conjugal não implica em hierarquias de gênero baseadas em exclusividade sexual dos cônjuges.

O fato de o casal não possuir uma dependência material mútua, assim como a ausência de maiores implicações sociais do casamento, pode estar relacionado tanto à tendência monogâmica e à “amabilidade” das relações marido-mulher quanto, por outro lado, aos altos índices de divórcio também observados. Numa sociedade onde não vigora nenhuma estrutura de obrigações entre afins, e onde cada um dos cônjuges possui independência econômica (embora herdem propriedades e riquezas), o que mantém a relação de casamento parece, ser, sobretudo, o sentimento pessoal. Os casais que permanecem unidos, o fazem porque se gostam, já que nada os obriga, necessariamente a ficar juntos. Como vimos, o nascimento dos filhos também não é um motivo especial de estreitamento do laço conjugal, nem visto como cimentando a relação.

(LECZNIEKI, 2005: 243)

O argumento da autora resume-se então ao nível das relações interpessoais, e, sobretudo, nos sentimentos entre as pessoas. Ora, é evidente que as pessoas não se separam porque se amam, e se separam porque, por alguma das infinitas razões, optam por não conviver mais. Mas assim a questão está colocada de forma errada: não se deve perguntar por que em uma determinada sociedade em um determinado tempo histórico há uma incidência de separações, mas sim quais são as estruturas sociais que permitem que o divórcio seja um constante estrutural.

Bem, se, como visto nos mitos de origem, a ausência de reciprocidade é a marca da predação ontológica, e que a relação de incorporação das pessoas ocorre justamente através da

⁷⁵ Uma prática antiga e que ainda em voga é a entrega de uma criança aos seus avós (geralmente os pais da mãe), que a criam, inserindo-as em uma categoria de “filhos-netos”.

⁷⁶ De acordo com Sanchez-Labrador (1910, II: 24) a dissolução do casamento é resultado da natural instabilidade dos Guaikuru. Almeida Serra aponta que o casamento cristão cria uma condição inadmissível aos Guaikuru, o vínculo até a morte (1850: 349).

familiarização – quando externa ao grupo social – é possível incluir a predação no interior do grupo social. Viveiros de Castro afirma que o casamento nas sociedades amazônicas não é apenas um processo gradual, “mas que ele é vivido como uma espécie de predação sexual consentida entre as partes assim aliadas. A captura belicosa de mulheres no exterior [...] é um dos polos de um contínuo sem falhas, cujo outro polo é a endogamia cumulativa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 175). Dessa forma, pensando-se no contínuo da relação entre afinidade e consanguinidade, onde um polo é a afinidade sem afins (a captura de mulheres) como predação familiarizante, o outro polo é, nos caso dos Kadiwéu, a endogamia de classe, como predação sexual, na medida em que a troca entre pessoas é sempre assimétrica.

Neste sentido, o ideal da endogamia simétrica, enquanto selo canibal, mas como ação não factível, é o incesto, que se transforma em uma endogamia canibal. Se por um lado o ideal canibal é o incesto, onde há predação sexual e ausência do princípio da reciprocidade, o casamento torna-se, assim, a realização da predação assimétrica, como contraponto tanto à endogamia simétrica quando à captura sem afins. Percebe-se assim, que, enquanto mecanismo de produção de afinidade e afins, a predação sexual do casamento é selada a princípio por uma ação não sexual, em que o casal dorme a primeira noite na mesma cama do pai da mulher⁷⁷. Não se trata, assim, de um princípio edipiano feminino jamais resolvido, mais de uma forma de aliança matrimonial assimétrica calcada na predação. Não é exagero supor, portanto, que entre os Kadiwéu, o princípio de reciprocidade dá lugar à própria predação.

6.4 A posse dos afins

A incorporação dos Outros, por meio do movimento de predação e familiarização, culmina em um estatuto que, apesar das diferenças oriundas da assimetria social, se concentra em rituais e alguns deveres, onde há uma atribuição jurídica que não pode ser desprendida de um

⁷⁷ Há após o casamento uma prescrição comportamental entre os Kadiwéu: os homens não falam com as esposas de seus filhos, como se ação predatória sexual dos filhos implicasse em um padrão de comportamento em que o diálogo das mulheres com o sogro canibal é interdito.

contexto (cosmológico) mais amplo. Uma progressiva transformação dos corpos e dos estatutos dos afins, outrora inimigos, deve ser compreendida como uma demonstração das relações que ocorrem entre seres humanos e não humanos. Para tanto, pode-se pensar em homologias estruturais.

A relação entre crianças raptadas e os animais de criação é recuperada pela fórmula de Descola (1998: 37), que reforça a homologia entre a criação de animais e o rapto de crianças no interior de contextos cosmológicos mais amplos:

Caça : animais de estimação : inimigos : crianças cativas :: afins : consanguíneos

Entretanto, a fórmula de Descola considera a oposição entre consanguíneos e afins como uma dicotomia fixa, enquanto tipos ideais, quando ela se constitui de modo dinâmico (Viveiros de Castro, 2002: 136). Por isso, pode-se pensar que esta oposição depende do referencial, mas que a rigor, a afinidade é uma consanguinidade em outro lugar, e vice-versa. Em todo caso, a correlação entre crianças cativas e animais de estimação pode auxiliar a pensar na predação entre os Kadiwéu⁷⁸.

Apesar disso, nem sempre os animais são criados nas aldeias ou criados por serem órfãos, como ocorre com os cavalos entre os Kadiwéu⁷⁹. Há inúmeros cavalos selvagens pela reserva, que não têm dono, e que em um determinado momento são laçados e domesticados⁸⁰. Quando

⁷⁸ Entre os Awá-Guajá também há esta relação (Garcia, 2010: 285-286), e entre estes as crianças precisam ser domesticadas.

⁷⁹ A criação de animais entre os Kadiwéu não será tratada nesta dissertação, apesar de constituir um assunto interessante. Há entre eles cães (supostamente para avisar quando há presença de onças), galinhas (cujos ovos são consumidos) e porcos para consumo, gado (tanto para consumo quanto para venda) e cavalos. Sobre outros animais, eu soube apenas de um caso em que um filhote de suçuarana foi criado, mas quando o animal cresceu ele foi solto.

⁸⁰ De fato, a domesticação do cavalo – bem como de maneira geral o cuidado despendido aos animais e a sua beleza – é bastante enfatizada nas crônicas, começando por Sanchez-Labrador. O jesuíta conta que a domesticação dos cavalos dura poucas horas e depois disso os animais são lentamente ensinados a serem tornarem muito obedientes (Sanchez-Labrador, 1910, I: 290).

alguém morre, seu cavalo favorito é sacrificado e colocado sobre seu túmulo⁸¹. De fato, muitas investidas foram feitas para roubar cavalos dos espanhóis e dos portugueses durante o período colonial (Almeida Serra, 1850: 369) e a importância social dos cavalos (*apolicaganaga* em Kadiwéu) é constantemente mencionada na literatura sobre os Guaikuru⁸².

Há, além disso, uma prática que indica que estes animais não sejam apenas fundamentais por aspectos pragmáticos, mas que em sua importância residem aspectos cosmológicos. Havia entre os Kadiwéu uma prática social de atribuir a uma mulher (e também a objetos) e aos cavalos marcações iguais⁸³. Estes símbolos se tornaram conhecidos na literatura sobre os Guaikuru como “marcas de propriedade”⁸⁴. É interessante que na mesma passagem, Almeida Serra cita com muita perspicácia etnográfica os símbolos, as incursões de guerra, o aborto e a captura de crianças, além das transformações estéticas⁸⁵.

É distintivo e belleza entre esta nação, tanto homens, com[o] mulheres, arrancarem os cabellos das pestanas dos olhos, e das sobrancelhas. Ellas trazem gravadas em uma perna ou no peito a mesma marca, que os maridos, com ferro e fogo, põe indifferentemente n'ellas e nos seus cavallos.

Muitas vezes ellas acompanham os maridos nas suas longas excursões, e por isso, e outros motivos libidinosos, matam o fectó no ventre, apenas se sentem pejadas, e tambem porque os

⁸¹ As concepções acerca da morte serão analisadas no próximo capítulo.

⁸² Segundo Almeida Serra (1850: 383) até o momento do seu relato mais de 20 mil cavalos haviam sido roubados dos europeus. Além disso, o cavalo é mencionado como forma ou objetivo da guerra, ou ainda como bem mais precioso em inúmeras passagens. Veja-se, por exemplo, Pires de Campos (1723: 440-441), Sanchez-Labrador (1910, I: 289-290), Azara (1809, II: 60; 1904: 125), D'Alincourt (1825: 341), Camello (1842: 493), Almeida Serra (1845: 211; 1850: 369), Castelnau (1852: 245).

⁸³ Eu vi as marcas nos cavalos, mas não me recordo de tê-las visto em mulheres. Por isso não posso afirmar com certeza que ambas as práticas ainda são realizadas em conjunto.

⁸⁴ Na verdade, as marcas em cavalos e mulheres foram ignoradas pela maior parte dos estudiosos, sejam historiadores ou antropólogos. Provavelmente esta prática social deve evocar (erroneamente) que haja uma relação de propriedade (ocidental e moderna) entre animais, mulheres e homens, o que acarretaria nessa evitação, o que ocorre, aliás, como outras temáticas espinhosas, como o aborto, o poder político e a propriedade.

⁸⁵ Também de acordo com Rodrigues do Prado, as mulheres se marcavam com os símbolos dos cavalos (Rodrigues do Prado, 1795: 24).

maridos n'este tempo não se chegam a ellas, e só depois que entram para os quarenta annos, deixam nascer os filhos, e raras vezes tem mais de um.

Esta falta de prole teria aniquilado as suas diversas tribus, se não adoptassem para mulheres as que adquirem de outras nações, e os seus filhos, e muitas vezes os pais, ou seja pelo direito de guerra, a que chamam captiveiro, ou pelas ligações reciprocas que tem contrahido.

(ALMEIDA SERRA, 1844: 179)

As marcas de ferro também foram notadas por Boggiani. Ele conta que quando anunciou aos Kadiwéu que partiria, foi levantado diante da casa do Capitãozinho um mastro com uma bandeira branca com as suas insígnias.

Essa insígnia não é mais que a marca que, a fogo, estampa nos animais de sua propriedade todo proprietário caduveo. É uma espécie de sigla de reconhecimento.

Há belíssimas e algumas parecem representar figuras humanas simbólicas.

[...] usam ainda os Caduveo marcar os objetos de uso pessoal; encontrei-as sobre pentes, cachimbos, espátulas de tecer, cabaças reduzidas a caixas, estojos, etc, e sobre alguns objetos então reunidos em quantidade como se fôsem caracteres de uma escrita.

Os Caduveos não têm, para marcar seus animais, marcas de ferro como são usadas em tôda a América do Sul pelos Estancieros; mas usam simples barras de ferro de cinco ou seis milímetros de espessura, ligeiramente encurvadas numa das extremidades, e com elas esquentadas ao fogo vão desenhando a mão livre as suas insígnias sobre o couro dos animais. É uma operação longa e difícil e especialmente fastidiosa para os pobres animais submetidos àquela tortura. Vi hoje mesmo o Capitãozinho marcar um potro de sua mulher por êsse sistema. Primeiro usavam fazer as marcas muito grandes; agora, porém, aprenderam a não estragar o couro dos animais e reduzirem os sinais a justas proporções.

Uma coisa curiosíssima é o costume de ornar os cavalos brancos de desenhos em vermelho com o urucu.

É uma verdadeira mania que têm os Caduveo pela ornamentação.

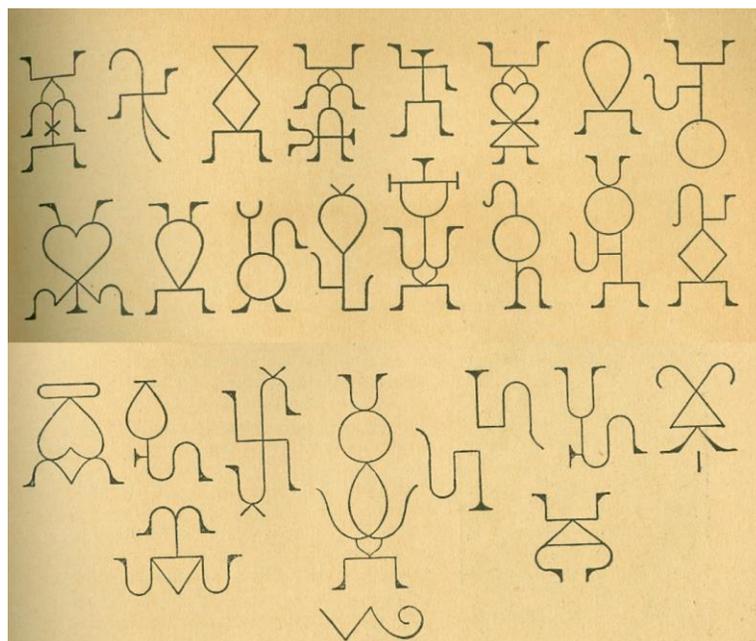
(BOGGIANI, 1945: 228-229)

A partir das duas citações, de Almeida Serra e de Boggiani, percebe-se que além das mulheres e dos animais, a objetos eram atribuídas as marcas de propriedade. Aparentemente isso significa que há uma equivalência entre mulheres e escravos com objetos, constituindo uma relação de posse. A análise de Koch-Grünberg parece confirmar isso⁸⁶.

É particular o costume dos Kadiuéo, que se encontra, além disso, em poucas tribos da América do Sul – segundo Martius em algumas tribos dos Pampas – de colocar símbolos específicos, através dos quais o proprietário é caracterizado, em suas armas, utensílios de uso pessoal, por exemplo, pentes, cachimbos, vasos de abóbora, caixas de bambu – em alguns objetos em maior número – nos animais domésticos, e até mesmo no corpo de suas mulheres e de seus escravos. É um símbolo de propriedade e nada além da marca que cada Kadiuéo queima, e antes tatuava, na lateral de seus cães e na garupa de seus cavalos, para reconhecer a sua propriedade.

(KOCH-GRÜNBERG, 1902: 40)

Figura 18: Marcas de propriedade



Fonte: BOGGIANI, 1945: 227, 229

⁸⁶ De acordo com Santos-Granero (2009: 122-123) os cronistas fizeram uma confusão sobre estes dados. Ele afirma que apenas cativos, animais e objetos eram marcados pelos senhores e que estas marcas denotam o status dos cativos.

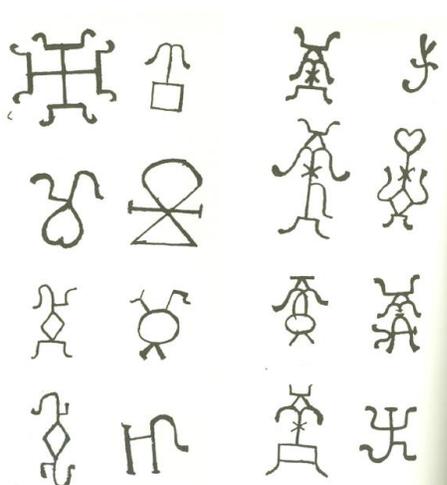
Símbolos muito parecidos também foram encontrados por Darcy Ribeiro, e foram analisados como expressões da arte e não da cosmologia. Ribeiro afirma que o campo em que mais se aproximam as duas concepções da arte Kadiwéu, a masculina e a feminina, a figurativa e a abstrata, é o das marcas de propriedade, pois são de inspiração geométrica, ou seja, expressão do feminino, mas são aplicadas por homens.

Exatamente neste campo de pintura e gravação comum a homens e mulheres, ocorrem formas que recordam figuras humanas e podem ser tomadas como estilizações. Entretanto, ao indagar dos índios qual era o seu significado e o que representavam, eles as explicavam como simples equivalentes das letras-marcas e surpreendiam-se ao mostrarmos sua semelhança com figuras humanas.

(RIBEIRO, 1980: 266)

Ribeiro prossegue dizendo que “quando os visitamos vimos algumas mulheres com desenhos muito semelhantes às siglas pintadas na testa e nas pernas, mas nenhum Kadiwéu os toma por marcas de propriedade e não acreditam que em qualquer tempo as siglas tenham sido usadas na pintura de corpo dos homens ou das mulheres” (RIBEIRO, 1980: 268).

Figura 19: Marcas de propriedade



Fonte: RIBEIRO, 1980: 264, 265

Darcy Ribeiro afirma ter visto mulheres com os símbolos tatuados, mas que os Kadiwéu diziam não se tratar de marcas de propriedade e duvidar que em algum tempo tatuassem as marcas no corpo. Ora, fica bastante evidente que a relação com os objetos e com as coisas não pode se explicar através da relação de acúmulo de propriedade privada⁸⁷, como caracterizadas nas sociedades ocidentais modernas. Além disso, ao duvidar da inscrição das marcas no corpo, mesmo que as tivessem, os Kadiwéu talvez quisessem dizer que não há apenas uma ausência da posse como pensada pelo antropólogo, como também a relação com os objetos e as pessoas não é a mesma, tal como imaginada por Ribeiro⁸⁸.

Em um pequeno texto, pouco conhecido, escrito em parceria com Nicole Belmont e publicado em 1963, Lévi-Strauss faz uma análise das marcas de propriedade. Os autores comparam o estilo Kadiwéu com o dos Guajiro (do noroeste amazônico), e concluem que a semelhança estética entre os estilos demonstra que ambos precedem a conquista europeia e revelam que, apesar da influência do grafismo de outros grupos indígenas (como, de forma geral, dos povos de língua Arawak), as marcas de propriedade aplicadas aos cavalos podem ser uma reelaboração das pinturas corporais.

A comparação, que nós viemos a esboçar, entre as marcas de propriedade de duas tribos distantes uma da outra por mais ou menos quatro mil quilômetros em linha reta, reforça singularmente a hipótese de afinidades amazônicas pela arte caduveo. Neste aspecto, nós chamamos a atenção especialmente para o motivo em forma de um arco pedunculado que suporta quase todas as marcas caduveo e que se observa também, de forma menos desenvolvida, em vários exemplos

⁸⁷ Neste sentido, há uma diferença entre posse e acumulação primitiva: entende-se por posse uma relação em que determinado objeto (ser, substância, etc.) pertence a outrem, mas que isso não invalida a sua liberdade individual (quando há), enquanto a propriedade privada deve ser pensada como forma de alienação onde há supressão de direitos e acúmulo, controle e manutenção da propriedade.

⁸⁸ Isso significa que não apenas a relação entre pessoas e pessoas, pessoas e objetos não é a mesma, como ela não se assemelha a uma objetificação das relações sociais e das pessoas, em detrimento com os objetos. Ou seja, a propriedade existe a partir de uma relação que, embora correlata às próprias relações sociais toma os seres enquanto tais, e não enquanto objetificações das relações sociais, como ocorre na Melanésia (Strathern, 1988: 248). A autora faz uma importante discussão a respeito da posse de objetos e como há uma comparação entre as relações pessoas-pessoas e pessoas-objetos, e sobre as dádivas de modo geral, as quais são um contraponto interessante para as relações apresentadas aqui, que, infelizmente, não poderão ser recuperadas. Mas, neste sentido também há uma diferença substantiva em relação a outros povos indígenas, especialmente os Kayapó, para os quais objetos de cultura material de outros povos são apropriados enquanto “riqueza” e que pertencem a determinados indivíduos e ao seu segmento social (Fausto, 2001: 303).

guajiro. Além disso, este traço distintivo lhe deu um assento, um equilíbrio, que outras marcas obtiveram graças à simetria mais ou menos rigorosa de sua composição geral, é claro que o motivo pedunculado não pode ser proveniente de uma influência ibérica exercida independentemente a milhares de quilômetros de distância sobre os indígenas que adquiriram a criação de gado, eles a remodelaram em função de um estilo tradicional que reflete uma origem comum. É concebível também que a adaptação da criação tivesse simplesmente estimulado, aqui e lá, o emprego a novos fins da antiga prática da tatuagem, pois a América tropical oferece numerosos exemplos em que a tatuagem e outras formas de decoração corporal serviram frequentemente para exprimir distinções clânicas.

(LÉVI-STRAUSS & BELMONT, 1963: 108)

Na análise de Lévi-Strauss e Belmont, as marcas não são símbolos de posse, mas são adaptações a novos contextos de uma prática social anterior, a das pinturas corporais⁸⁹. Como foi visto, a pintura corporal não existe simplesmente por aspectos estéticos, mas ela institui as relações sociais na medida em que sela a incorporação do Outro e a sua transformação em Mesmo e realiza a diferenciação ontológica em relação à natureza. Isso significa que, de certa maneira, são as pinturas a maneira de demarcar graficamente as relações sociais que operam através da dinamicidade da dicotomia consanguinidade e afinidade⁹⁰. Ora, se as pinturas selam as marcas da predação e da afinidade (e de suas transformações), e se há uma relação de paralelismo cosmológico entre animais criados a partir de incorporações e pessoas raptadas, é notório que haja uma equivalência entre mulheres (sobretudo as cativas) e os cavalos, cuja captura foi tão relevante em outros tempos⁹¹. Isso significa que os cavalos não são nem sempre criados (pois são encontrados e domesticados), nem são recolhidos quando são potros. Todavia, deixar os cavalos soltos pela reserva para domesticá-los adultos e pintá-los parece ser equivalente a roubar os

⁸⁹ Santos-Granero (2009: 123) também afirma que a prática de marcar os cativos é anterior ao contato.

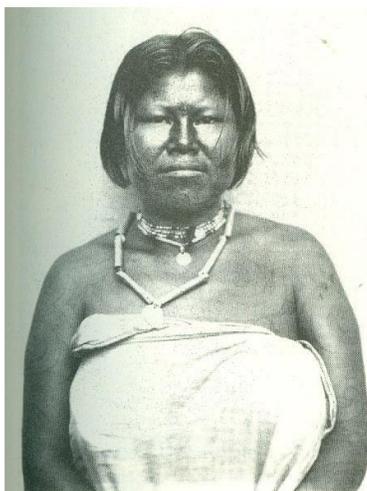
⁹⁰ Evidentemente a concepção de pintura corporal usada aqui se inspira em Lévi-Strauss (1958). Embora Lévi-Strauss não tenha considerado a pintura corporal como produção da afinidade, ele afirma que a pintura é o solapamento do estágio da natureza, de onde se pode subtrair que nem os cativos não se poderiam encontrar no estado bruto, e por isso a necessidade de ornamentação. A inclusão no grupo social é ao mesmo tempo a inclusão na cultura.

⁹¹ Isso pode ser percebido na fotografia feita por Boggiani de uma cativa Chamacoco, que além de pintada apresenta uma marca de propriedade na testa.

cavalos dos europeus durante o período colonial, constituindo uma transformação estrutural, mas mantendo o aspecto da predação⁹². O cavalo é, portanto, um animal que não deve ser nem criado nem encontrado, mas predado e familiarizado – como as mulheres estrangeiras.

Assim as marcas de propriedade dos cavalos se aproximam muito mais marcas da construção da incorporação do que da propriedade privada, até mesmo porque se se pensar em uma equivalência entre cativos e animais, está não poderá ocorrer através de uma acumulação primitiva da propriedade privada, pois o cativo entre os Kadiwéu não é constituído por uma redenção do corpo e uma supressão dos direitos (como a propriedade privada implica), mas, pelo contrário, uma construção do corpo e uma atribuição de certos direitos e deveres⁹³.

Figura 20: Cativa Chamacoco com marca de propriedade



Fonte: FRIČ & FRIČOVA, 1997: 73 *apud* SANTOS-GRANERO, 2009: figura 29.

⁹² Na década de 1960, um período de intensas disputas fundiárias com fazendeiros da região, os Kadiwéu roubavam cavalos dos arrendatários, como resposta às suas ofensivas (José da Silva, 2004: 81).

⁹³ Por sua vez as marcas de propriedade nos objetos pessoais não criam, por si, a ideia de que há uma equivalência entre os objetos, animais e cativos, mas demonstram maneiras de lidar com a posse. É preciso deixar claro que estas interpretações devem servir de estímulo para trabalhos mais acurados e para investidas etnográficas no que diz respeito a noções de posse e de propriedade entre grupos indígenas. Em todo caso, haver marcas em objetos, animais e pessoas não significa que estejam na mesma categoria, mas que há nas relações sociais ameríndias noções de propriedade, e que estas noções devem ampliar a noção totalizante de propriedade para desmembrá-la da acumulação primitiva.

Segundo Lévi-Strauss (1955: 177-183), a pintura corporal conferia o status da cultura aos seus portadores, na medida em que a ausência da pintura retificava o estágio da natureza e do bruto. Isso quer dizer que a pintura corporal, entre os Kadiwéu, não tem um significado metafórico ou propriamente semiótico, como ocorre com outros povos ameríndios (cujo exemplo mais conhecido deve ser o dos Wajãpi [Gallois, 2006: 42]), mas o significado da pintura corporal está na sua própria existência e aplicação⁹⁴. As pinturas corporais são, assim, a forma de selar não apenas a afinidade efetiva (o que implica uma consanguinidade virtual), através da predação canibal, mas também de conferir o status da humanidade e da cultura, ou mais precisamente, de portador de uma subjetividade reconhecida, o que, de fato, está relacionado à predação expressa nos mitos de origem e na necessidade do reconhecimento da subjetividade dos inimigos com o intuito de manter a distância necessária para a morte.

A pintura corporal é um equivalente simbólico da marcação a ferro dos cavalos, o que faz com que haja uma equivalência entre mulheres e crianças cativadas e cavalos. No entanto, esta equivalência não está calcada numa relação de acumulação primitiva, mas nas relações em si. As guerras Guaikuru eram motivadas pela incorporação de mulheres e crianças e cavalos e assim as pessoas eram pintadas à moda dos senhores, selando a predação, na medida em que os cavalos eram marcados a ferro⁹⁵. Além disso, os cavalos soltos pela reserva ainda são predados e marcados com os símbolos de propriedade. Pode-se pensar que estes símbolos constituem

⁹⁴ Não é possível realizar uma análise da pintura corporal Kadiwéu, muito menos da arte Kadiwéu como um todo, embora este tema esteja muito longe de estar esgotado. Em todo caso, uma advertência é necessária. De fato a cerâmica Kadiwéu, e outras formas de arte, como a pintura em couros, reproduz a pintura corporal (ou ao contrário), e o estilo Kadiwéu é algo como uma marca distintiva da cultura Kadiwéu, segundo os próprios índios. No entanto, o que se pretende mostrar aqui é que a estética Kadiwéu, enquanto representação étnica, é ao mesmo tempo uma expressão da predação, mas na medida em que o mesmo fenômeno tem duas aplicações sociais, elas não são necessariamente excludentes.

⁹⁵ Há aí uma invenção metodológica e uma ressignificação do ato de marcar a ferro (como notado por Lévi-Strauss), a partir dos elementos simbólicos fornecidos pelo contexto. Ora, o cavalo é de importância social e cosmológico ímpar, e a sua incorporação na cosmologia já revela uma transformação, já que este não é um animal autóctone (o que, como já dito, em termos estruturais, revela, parafrasando-se o pensamento de Piaget, uma assimilação), e o contato com os europeus, que marcavam seus animais a ferro, também constitui uma incorporação, mas também uma ressignificação, já que o ferro, neste sentido, representa uma forma de aperfeiçoar um ímpeto nativo, anteriormente realizado através da pintura. E assim a ação de marcar a ferro foi incorporada por significados locais, atribuindo significados novos à marcação de ferro, na medida em que ressignificaram a pintura. Enfim, os cavalos entre os Kadiwéu merecem um estudo à parte.

símbolos de propriedade social e coletiva e não individual (como pensado pelos cronistas e autores), o que revela, evidentemente, um sentido muito diferente de posse: equiparação estatutária, aquisição de subjetividade e de direitos sociais⁹⁶. Isto posto, a pintura demonstra a posse do social, a realização da predação, a incorporação social e a imergência na economia simbólica da alteridade.

A pintura corporal nos humanos é assim um equivalente estrutural das marcas nos cavalos, uma vez que os cativos são correlacionados aos cavalos e as marcas que ambos apresentam nos corpos são os signos da familiarização⁹⁷.

Cavalos : marcas :: cativos : tatuagens

Ao se considerar que as marcas de posse são equivalentes à pintura corporal, e que esta sela a predação (o que estabelece um paralelismo entre a incorporação dos cavalos e a efetividade da afinidade dos inimigos), pode-se pensar, novamente, na questão do reconhecimento de uma subjetividade, ou ao menos, de uma noção de subjetividade que não está calcada em uma racionalidade exclusivamente humana. Na medida em que a predação canibal cria relações em que não há afins, e que se contrapõe ao casamento com os europeus, o que criaria uma relação de afinidade, tudo, evidentemente, mediado por interesses mais imediatos, há uma equivalência estrutural em que a disposição do diagrama de relações sociais atribui uma gradação necessária para a morte, a partir da proximidade ou afastamento com o próprio grupo. Essa lógica, da mediação das relações sociais extra-grupos a partir das relações de afinidade ou predação, era expressa em sua forma ideal com europeus (casamento, sequestro e morte), outros grupos indígenas (sequestro e morte), índios Guaná (casamento) e índios Guaikuru (casamento, sobretudo, morte, ocasionalmente), e atualmente se complexificou estruturalmente em suas

⁹⁶ Argumento semelhante foi desenvolvido por Velden (2010: 178-179) para quem os animais domesticados não perdem a sua subjetividade por conta do amansamento.

⁹⁷ De acordo com Santos-Granero (2009: 123), as marcas nos cavalos eram inspiradas nas marcas nos cativos. A interpretação aqui é outra: são ambos parte de um mesmo processo de reconhecimento estatutário e construção de relações sociais.

relações, mas mantém com os Terena o mesmo tipo de relação, e, ao menos virtualmente, com os brancos também. Isso oferece aos Kadiwéu a possibilidade lógica de efetuar as distinções necessárias – e mais imediatas – para a realização das alianças, mesmo que estas aparentem incoerências. Desta forma, a questão da distância necessária para a morte, ou para o estabelecimento de relações de familiarização, é antes, uma relação de uma atribuição gradual (ou de reconhecimento) de uma subjetividade.

O que se quer chamar a atenção aqui não é para uma visão animista ou perspectivista propriamente dita em relação aos cavalos (ou outros animais), mas mostrar que os cavalos tem um estatuto ontológico (do ser enquanto ser) que difere, tanto da visão objetificante e às vezes violenta como são descritos, quanta da relação que os humanos ocidentais modernos têm muitas vezes dos animais, isto é, como mercadorias, objetos, meio de trabalho, ou algo do gênero. Quando se afirma que os cavalos e os outros animais são dotados de subjetividade, se quer dizer que eles não são percebidos como seres sem *agency* ou como seres irracionais, mas que a violência com a qual podem ser tratados é parte de um conjunto de relações sociais mais amplas, em que a violência é parte integrante, seja com animais predadores, com animais predados, com grupos inimigos, mas não com seres que não são dotados de subjetividade, como os fetos ou que ainda não tiverem seus corpos completamente transformados, como as crianças.

Na medida em que se considera que os cavalos são considerados como dotados de certa intencionalidade e subjetividade, e assim participavam efetivamente das guerras Guaikuru enquanto agentes, não apenas como meios de combate, é possível considerar que a violência a que muitas vezes os cavalos eram submetidos não demonstra uma relação de indiferença em relação ao sofrimento, mas como uma relação social propriamente constituída em que há a participação de dois sujeitos plenamente constituídos⁹⁸.

Bem, segundo Descola (1998: 38), muitas vezes se representa na Amazônia a relação com os animais caçados como uma relação social entre afins, marcada pela mesma rede de obrigações e direitos que caracteriza as relações entre os parentes por aliança. A afinidade, essa “relação

⁹⁸ Neste sentido as marcas de propriedade e objetos e pessoas não demonstram preceitos relacionados aos objetos, mas aos sujeitos da relação. As marcas não mostram a posse a outrem, mas a capacidade deste outrem de angariar relações.

instável e frequentemente conflituosa [...] oferece então um suporte metafórico excelente para qualificar as relações com o exterior, especialmente com os inimigos próximos e longínquos” (DESCOLA, 1998: 36).

O que se pode sugerir, a partir da concepção de Descola, é que as semelhanças entre os cavalos e os cativos não se concentram apenas na esfera da produção estética de seus corpos, mas em uma equivalência estrutural que seria guiada por concepções de relação social em comum⁹⁹. Cavalos e cativos eram predados, tinham seus corpos transformados à maneira dos Guaikuru-Kadiwéu, eram incorporados ao grupo social ao ponto de participar de incursões guerreiras contra os seus. Isso significa que, para muitas sociedades amazônicas, a caça é uma modalidade da guerra, pois para além do envelope do corpo há uma imanência humana comum a inúmeras espécies de seres (Viveiros de Castro, 2002: 467), para os Kadiwéu, a guerra e a caça são modalidades da predação, onde a presa deve assumir o ponto de vista do predador, e não o contrário¹⁰⁰. Ora, se há um fundo de subjetividade comum entre os seres, e aquilo que os constitui aparentemente como os seres da maneira como se apresentam são seus corpos, a produção do corpo dos cativos e dos cavalos não é apenas a forma de incorporar ao grupo social, mas de realizar uma demarcação de diferenças ontológicas (dos seres enquanto seres, e como são percebidos) e de estabelecer um equivalente relacional, produzindo a cultura para quem está vendo. Neste sentido a comutação de perspectivas do canibalismo sacrificial Tupinambá, conforme Viveiros de Castro (2002, 2009), onde o que se adquire não é a essência nem as forças vitais, mas o ponto de vista do inimigo, parece invertida entre os Kadiwéu, pois a predação de cavalos e de cativos são formas de reelaborar as perspectivas: os Outros, que viam os Mesmos como Inimigos e eram vistos como Outros, passam a ver os seus antigos Mesmos como Outros e

⁹⁹ Até mesmo, porque muitas vezes as mesmas substâncias eram usadas para modelar seus corpos, como o urucum e o jenipapo.

¹⁰⁰ Há aqui uma diferença em relação à análise de Viveiros de Castro sobre a morte ritual Tupinambá. Segundo o autor, na relação entre o matador e a vítima há um “processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo mesmo ato de incorporar este outro, que por sua vez se torna um ‘eu’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 461-462), o que marca a relação de contiguidade e descontiguidade referida anteriormente. No caso dos Kadiwéu, parece haver uma oposição: aquele que é metonimicamente devorado assume a posição do devorador metafórico, que nunca se esquiva desta posição. Não há uma inversão de perspectivas, apenas uma atribuição de um ponto de vista específico, o do “eu”.

os antigos Outros como Mesmos, tal como os primeiros Mesmos viam os Outros. A aquisição não é do ponto de vista do Outro, mas do Mesmo como Outro dos Outros.

Isto posto, a relação de violência com animais deve ser pensada como uma maneira de atribuir uma distância compatível com a forma de eliminar os afins, segundo a lógica da economia simbólica da alteridade, onde a predação representa a sua faceta positiva¹⁰¹. A relação estrutural entre cativos e cavalos, pode ser vista, por exemplo, na língua Kadiwéu. O pronome possessivo usado para a segunda pessoa do singular *gawigadi* tem o mesmo radical de *gawicate*, que se usa para cavalos e cachorros, e do sufixo *wigadi* que significa “posseção de”, e de *gawilogojeji* que significa “seu prisioneiro”.

Neste sentido é importante pensar em uma noção ampliada de propriedade, onde não haja supressão de direitos e propriedade sobre o corpo, mas que direitos e posse podem ser parte de um regime sociocosmológico onde a atribuição de direitos e deveres é fator fundamental – todavia, não há aqui espaço para tal desenvolvimento. Isso seria importante para tentar compreender transformações em relação aos bens materiais. A apropriação de objetos manufaturados europeus foi largamente descrita por cronistas e analisada por historiadores e antropólogos (veja-se para tanto, Albert [1992] e Albert, Ramos [2002]), e, particularmente no caso dos Kadiwéu, a incorporação de objetos e de substâncias ocorre via predação. No entanto, a apropriação dos objetos parece contrastar com uma série de noções indígenas de repúdio à acumulação primitiva, como a generosidade intrínseca à atividade da chefia. Novamente os Kadiwéu parecem se opor a estas noções. Com a demarcação da Reserva Indígena, a área foi entregue às lideranças Kadiwéu, constituídas sobretudo pelas famílias Silva e Matexua. Estas lideranças realizaram a repartição da terra a partir da assimetria das classes, gerando assim

¹⁰¹ Esta relação é descrita na literatura sobre os Guaikuru-Kadiwéu. A demarcação do corpo dos animais era realizada de forma lenta e dolorosa. Além disso, os índios praticavam a tourada, representada nos rituais que ocorriam quando o filho de um cacique nascia. Além disso, há um caso citado por Lecznieski (2005: 197), em que um Kadiwéu que matou um animal circulava pela aldeia ensanguentado segurando a cabeça da vaca com o intuito de assustar a pesquisadora – o que indica que tinha consciência da imagem violenta desta ação. Ainda, o sangue e os animais esquartejados provocam, segundo a autora, o gosto por brincar com os sentimentos que estas imagens suscitam (Lecznieski, 2005: 196).

diferenças econômicas entre as famílias nobres e as não-nobres. Com o arrendamento de terras as diferenças se tornaram ainda mais gritantes, especialmente se considerados os bens adquiridos pelas famílias nobres, como casas em Campo Grande e Bonito, no estado do Mato Grosso do Sul, automóveis (sobretudo caminhonetes) e motocicletas. Por isso, é necessário pensar em uma noção particular de propriedade, mesmo que este seja mais um assunto geralmente evitado por antropólogos, especialmente atualmente, devido aos ataques que o indigenismo e os índios vêm recebendo por parte de certos setores da sociedade brasileira, sobretudo aqueles ligados ao agronegócio.

A relação dos cativos e dos senhores não está fundamentada na supressão de liberdade, nem no controle do tempo, do espaço e do corpo. A relação de domínio ameríndia não sugere que os cativos fossem necessários para a manutenção das regalias sociais de um determinado grupo político de através da mão de obra escrava mantinha o funcionamento de um sistema político-econômico. Diferentemente disso, a relação tanto entre cativos e senhores, quanto entre populações subjugadas e senhores baseava-se em uma relação de predação familiarizante, que visava aumentar a demanda de afins e determinava um tipo de relação social em que os cativos eram bem tratados, integrados e repersonificados. Os direitos adquiridos pelos cativos – casamento, voto nas assembleias, participar de guerras e realizar os próprios raptos – não eram desacompanhados de obrigações – trabalhos domésticos e assistência aos senhores, que atualmente se traduzem em obrigações rituais. A orientação deste trabalho diverge, desta maneira, da interpretação de Santos-Granero (2009: 146) de que os Guaikuru submetiam os cativos a uma enorme distância social. Santos-Granero baseia-se nas crônicas dos padres Lozano e Techo para afirmar que os senhores Guaikuru tinham um alto poder sobre seus escravos e que estes eram vistos como propriedade ou como animais de estimação (Santos-Granero, 2009: 166). Como foi discutido durante este capítulo, é preciso ter cuidado com a interpretação sobre a noção de propriedade entre os Guaikuru, sobretudo, quando se realiza analogias com a manutenção de animais de estimação. Certamente nas relações entre cativos e senhores a coerção não era um elemento ausente, mas a equiparação com a noção de propriedade somente pode ser realizada quando se considera a noção particular dos Guaikuru e que prega a assimilação a um sistema sociocosmológico através da delegação de funções sociais, da atribuição de direitos e de deveres. Além disso, a comparação com os animais estimação só faz sentido no contexto da economia

simbólica da alteridade – ou seja, quando a analogia permite perceber as relações entre afins e consanguíneos – não quando se considera que os senhores são tão donos de seus servos como um brasileiro qualquer o é de seu cachorro.

Em todo caso, é muito interessante notar como a concepção de propriedade nas cosmologias amazônicas excede a simples posse e é característica de um tipo específico de relação social. As noções de “dono” e “mestre” da caça apresentam dessa forma um potencial etnográfico bastante peculiar para se pensar outras relações, como as entre pessoas e entre pessoas e objetos. Fausto (2008: 333) aponta que a relação com os donos da caça é um esquema relacional que ocorre em inúmeros contextos, e que esta categoria tem um traço subjacente à ideia de adoção, mais especificamente, a de predação familiarizante. Esta relação ocorre nos domínios do xamanismo (entre o xamã e os espíritos auxiliares), na guerra (entre guerreiros e crianças cativas), na caça (entre predador e presa). Enfim, a relação de maestria-domínio, se aplica à relação entre pais adotivos e crianças adotadas, sobretudo aos cativos de guerra. Ela também se aplica à posse de determinados bens materiais (cerimoniais, principalmente) e imateriais (conhecimento ritual); bem como designa a relação com os animais de estimação. O traço fundamental é a assimetria da relação, em que um dos sujeitos é responsável pela mobilidade, reprodução, controle e cuidado do outro.

A relação de domínio, segundo Fausto (2008: 348-349), opera, tal como a afinidade simétrica, como um operador cosmológico. Ao passo em que há uma afinidade sem afins – a afinidade potencial – há um tipo de filiação em que a adoção e não a transmissão vertical de substâncias, nomes e conhecimentos é o ponto central. Isso significa que a relação de domínio-maestria não ocorre apenas entre humanos e não humanos, como os mestres da caça, mas que ela pode servir de patamar de diferença, através da qual se constituem as mais diversas relações. A relação de domínio-maestria não constitui, portanto, uma relação de posse propriamente dita, mas é uma forma de estabelecimento de relações assimétricas, nas quais, contudo, não há supressão de direitos e subjugação corporal. A assimetria é um assunto bastante caro aos Kadiwéu, seja nas relações sociais com os Outros, seja enquanto forma estética de representar as assimetrias de

relações sociais¹⁰². Desta forma, não é incoerente supor que há um elemento de posse (cuja especificidade já foi esclarecida) na predação Kadiwéu.

Darcy Ribeiro anotou um mito que demonstra a relação de domínio com os animais, e o perigo da vingança dos donos dos animais e a relação entre predação e criação (familiarização).

Todos os bichos do mundo têm dono, todas as coisas têm seu dono, até as árvores têm seu dono. Um caçador vai caçando durante muitos anos, mata muito bicho, mas chega um tempo que ele não pode caçar mais, tem que fazer outro serviço. Onça a gente pode matar 220, quando mata mais cinco já não pode mais. Olha eu era caçador mesmo, agora nem cachorro posso criar; vão crescendo, quando chegam no tempo de caçar morrem todos. E se teimar a caçar, a gente mesmo pode morrer.

Um homem saiu caçando queixada, todo dia ele matava quatro ou cinco e deixava muitos baleados, aí nestes matos. Um dia ele saiu para procurar queixada, vivia só de vender couro, a carne largava no mato. Não achava nenhum neste dia; andou, andou, depois achou um que já tinha baleado, viu dois mais e viu outro, viu a estrada cheia deles, foi andando e, aí, ele encontrou dois velhos, um velhinho e uma velhinha, estavam com uns pauzinhos escorando um queixada que ele tinha baleado; eram os donos dos bichos; todos os bichos têm dono e as coisas também têm.

Por que nos bichos não dá berne, não dá peste, quando a gente mata acha eles bem limpos? Tem o dono que cuida deles; é como criação, se a gente não cuida, morre tudo pesteadado e com berne, carrapato, bicheira. Tem que cuidar para a criação vingar. Os bichos também, o dono solta e manda ir prá um lado, eles vão, mas no dia certo voltam naquele lugar para encontrar o dono deles [...].

(RIBEIRO, 1980: 131)

A posse, como forma de relação social é documentada entre os Guaikuru e a neste mito fica explícito que a relação entre os donos dos animais e dos seus animais é de criação (familiarização). A relação entre os donos dos animais e dos guerreiros é então de disputa simbólica pela predação dos animais. Entre os Toba contemporâneos, a submissão dos índios frente aos mestres da caça visa obter a sua generosidade, como um movimento simultaneamente

¹⁰² A assimetria parece ser realmente o que Mauss denominou de fato social total. Ela ocorre nas relações sociais, através das relações entre nobres e servos, na arte como representação das relações, no parentesco onde há a construção de relações sem afins e estratégias de casamento respeitando as relações de assimetria, na linguagem, já que os vocábulos divergem para homens e mulheres, nobres e cativos.

de metapredação e antipredação, pois a submissão evita também a contrapredação dos mestres da caça (Tola, 2010: 8-9).

Há, no entanto, outro aspecto – além da familiarização dos Outros e dos animais – em que a noção de posse é bastante recorrente: o território¹⁰³. Como visto anteriormente no capítulo 5, a primazia do território nos mitos de origem parece ser uma reelaboração estrutural dos armamentos, enquanto representações dos elementos da cultura, adquiridos em uma relação de predação com Aneotedogoji¹⁰⁴.

Esta noção de posse, tal como explicitada anteriormente, não é resultado das disputas fundiárias recentes. No século XVI, Cabeza de Vaca relata que durante um ataque dos Guaikuru, os Guarani estavam extremamente assustados quando

[...] ouviram os tambores que tinham os índios Guaycurúes, os quais estavam cantando e chamando todas as nações, dizendo que viessem a eles, porque eles eram poucos e mais valentes que todas as outras nações da terra, e eram senhores dela e dos veados e de todos os animais dos campos, e eram senhores dos rios, e dos peixes que nadavam neles, porque este era o costume daquela nação, que todas as noites se velam desta maneira [...].

(CABEZA DE VACA, 1555: 187)

As disputas fundiárias, as suas causas e consequências não devem ser menosprezadas. No entanto, estes problemas sociais talvez tenham encontrado uma estrutura anterior, como visto no relato de Cabeza de Vaca. Recentemente Pechincha anotou o seguinte:

Os Kadiwéu mudavam sempre de lugar quando acabava a caça. Iam procurar onde tinha alguma coisa para comer. Nós fomos criados com a caça deste campo. Eles sempre viajavam, saíam pelo campo, comiam mel. Esta terra que os Kadiwéu habitam não é dos portugueses nem dos brasileiros. É dos Kadiwéu, porque eles foram os primeiros habitantes. Há algum tempo tem fazendeiros invadindo o campo dos Kadiwéu. Agora já tem até fazendeiros aqui. Quando Deus tirou os Kadiwéu daquele buraco, ele deu esta terra para os Kadiwéu. É dos Kadiwéu esta terra (Senhor, 70 anos).

¹⁰³ A relação cosmológica com outro animal, a onça, ficará mais evidente no próximo capítulo.

¹⁰⁴ Segundo Souza (2007: 73), o território é um tema preponderante na mitologia Kadiwéu.

Se se pensar nas infinitas disputas descritas no primeiro capítulo com os europeus, considerando-se o território não como uma propriedade indígena, no sentido ocidental moderno e capitalista, mas como aquilo que acaba de ser descrito, ou seja, como parte de um complexo cosmológico mais amplo, em que o território é parte significativa do estabelecimento de relações sociais e da construção da experiência, o que implica, no caso Kadiwéu, uma elaboração constante da predação, pode-se verificar que as guerras não eram transpassadas por uma lógica da acumulação primitiva, mas de um atribuição de direitos, materiais, substâncias, subjetividades enquanto apropriação predatória aos cativos, e que a noção particular de dono desenvolvida pelos Kadiwéu é uma faceta da predação, que diz respeito, portanto, a pessoas, animais, espíritos (como se verá) e o próprio território¹⁰⁵.

A noção de domínio e maestria, como reformulação da predação e positividade de uma relação social, representa o lado positivo da economia simbólica da alteridade, através da qual, não apenas a afinidade como ideal é construída, mas também é a maneira por meio da qual os afins são efetivados. A sua forma negativa já foi parcialmente vista, pois o fenômeno da guerra pode tanto render afins como eliminá-los, mas a morte dos outros não é a sua única forma – o que é reafirmado por conta do estatuto perigoso dos mortos.

6.5 O consumo dos afins

Bem, visto que a relação entre cavalos e cativos se estrutura por uma relação de posse, mas que de modo singular representa a atribuição de direitos e deveres, na medida em apresenta a faceta positiva da economia simbólica da alteridade, a incorporação dos Outros como forma de

¹⁰⁵ Neste sentido, a definição de Seeger e Viveiros de Castro é muito justa. O território é um conceito construído por cada grupo, em que pesem as suas relações mitológicas com ele, na medida em que o enraizamento do grupo não é apenas físico, mas também metafísico (Seeger & Viveiros de Castro, 1979: 104).

constituir a afinidade efetiva a partir da afinidade potencial, e que o seu contraponto, o consumo dos afins através das guerras que visavam a destruição dos inimigos, há, por fim, outro aspecto negativo (não no sentido moral, mas quantitativo) da economia, ainda não tratado.

O infanticídio e aborto eram largamente realizados pelos Guaikuru, e que esta prática foi analisada, sobretudo por questões práticas, como a tentativa de manutenção da beleza das mulheres, ou para o que estas acompanhassem os maridos nas excursões guerreiras, ou então para transtornar a supressão das relações sexuais que ocorriam até que a criança desmamasse, pois este tabu faria com que os maridos buscassem relações sexuais extraconjugais¹⁰⁶. Viu-se também que estas análises não explicam o fenômeno do infanticídio. Os homens Kadiwéu já não fazem mais excursões de guerra, mas as mulheres continuam a fazer o aborto.

O aborto e o infanticídio foram mais detalhadamente tratadas por Lecznieski, cuja etnografia se concentrou nas percepções acerca das crianças. De acordo com Lecznieski (2005: 210), interpretando uma série de mitos em que as crianças são protagonistas, as crianças ligam o interior ao exterior, através das práticas sociais de predação e cuidado, o que geraria uma economia política de crianças.

A forma como os Kadiwéu equacionam a reprodução do grupo controlando internamente os nascimentos e tomando crianças de outros grupos para serem criadas como suas, parece evidenciar, contudo, um relativo equilíbrio entre as relações de predação e produção: ao mesmo tempo em que predam seus inimigos, cuidam das suas crianças como se fossem suas.

(LECZNIESKI, 2005: 213)

Todavia, o cuidado desprendido às crianças cativas, segundo o entendimento deste trabalho, não deve ser considerado como uma prática *per se*, mas como forma de familiarização, ou seja, como parte do processo de transformação do Outro em Mesmo, e que, portanto, não ocorre apenas com

¹⁰⁶ A explicação do jesuíta Florian Paucke para o aborto também não difere muito das dadas por Sanchez-Labrador, no entanto, Paucke afirma que havia três razões para esta prática. A primeira ocorreria em épocas de pouca alimentação ou em casos de mudança de aldeia. Segunda aconteceria quando o homem desconfiava que o filho não fosse dele. A terceira razão seria um número excessivo de filhos, que dificultaria a busca de alimentos e o deslocamento (1959, II: 450).

as crianças. Apesar disso, Lecznieski nota que a afinidade não é apenas um problema amazônico, e que as crianças são parte da preocupação no que diz respeito à afirmação de certas relações sociais, envolvendo consanguíneos e afins.

O rapto de mulheres e crianças, no passado, a abertura para a incorporação de pessoas de fora, hoje, o fascínio pelas crianças dos outros, o grande número de estrangeiros dentro do grupo, assim como a popularidade das histórias sobre os corridos, revelam não apenas a centralidade da relação com o exterior, mas parece corresponder justamente a ideia da afinidade potencial como categoria dinâmica da diferença.

(LECZNIESKI, 2005: 210)

Contudo, a autora contrapõe à predação o conceito de cuidado, que não é capaz de avaliar também a relação com adultos predados (que não são cuidados), nem à constituição das relações historicamente constituídas com os Guaná. Por isso é analiticamente mais produtivo pensar em familiarização, a partir da etnografia de Fausto (2001), com vem sendo feito ao longo deste capítulo. Além disso, a autora vê nas crianças o lócus do social, como já foi criticado anteriormente, o que implica relações herméticas, cuja abertura ao exterior são as crianças, o que não condiz absolutamente com todo o material produzido sobre os Guaikuru e Kadiwéu.

Como foi tentado mostrar até aqui, entre os Guaikuru e os Kadiwéu a predação é a expressão por excelência da economia simbólica da alteridade, cuja dimensão negativa ocorre através do consumo e eventualmente da eliminação dos afins. Isso significa que nesta economia há a predação e a familiarização como formas de aumentar a demanda da afinidade e o infanticídio e a expulsão de estrangeiros como formas de diminuir a demanda. Apesar da aparente crueldade por se tratar de seres humanos e não de objetos, é preciso ter um mente, que antes de mais nada, aquilo compreendido como ser humano é sempre um constructo cultural, o que significa que para que pessoas possam ser eliminadas da constituição da afinidade é preciso que haja uma diferença de constituição entre quem deve e quem não deve ser eliminado.

No entanto, além da manutenção da beleza e da demanda de tempo e de carinho que uma criança impõe, pode haver outras razões mais profundas. Lévi-Strauss apontou a relação

estrutural entre infanticídio e captura, todavia, pensou nesta relação como uma forma supressão da endogamia de “castas” visando à coesão social:

Uma sociedades dessas [dos Kadiwéu], encontrava-se, pois, ameaçada pela segregação. Fosse por vontade, fosse por necessidade, cada casta tendia a se fechar em si mesma às custas da coesão do corpo social inteiro. Em especial, a endogamia das castas e a multiplicação das nuances da hierarquia podiam comprometer as possibilidades das uniões convenientes às necessidades concretas da vida coletiva. Só assim se explica o paradoxo de uma sociedade relutante à procriação, e que, para se proteger dos riscos internos de casamentos desiguais, chega a praticar um racismo às avessas, que consiste na adoção sistemática de inimigos ou de estranhos.

(LÉVI-STRAUSS, 1955: 184)

Vê-se que há aí uma importante mudança de interpretação, pois captura e infanticídio não devem ser pensados através da existência de um em função da existência do outro, mas a partir de um princípio social. Para Lévi-Strauss há um fundamento de sociabilidade que determina ambas as ações, a coesão social a partir de relações de aliança. Pensa-se, portanto, neste trabalho, que há de fato uma fundamentação social que une ambas as práticas, mas não pela coesão *per se*, mas pelo controle e produção de afins e da afinidade a partir destas práticas. De fato, a relação entre a construção das relações de afinidade e consanguinidade a partir de um ímpeto predatório é reificada por Viveiros de Castro, para quem “a predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão interna, como o elemento de construção das diferenças e dinamismos sexuais, etários e estatuários, que manifestam assim sua dependência da ordem global da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 167-168).

Considerando que se deve pensar no aborto e na captura como expressões de uma fundamentação social em comum, o aborto enquanto contraponto negativo da captura indica que haja uma importante participação feminina na predação. Isso porque há entre os Kadiwéu uma divisão social do trabalho cuja demarcação de gênero não é sempre nítida. Lecznieski (2005: 221-223) afirma que a divisão sexual do trabalho é entre os Kadiwéu fluida, em que homens e mulheres participam juntamente de uma série de atividades, como o cozimento dos alimentos, a limpeza das casas, a educação e o cuidado das crianças. Segundo a autora, a caça e a pescaria também são assuntos familiares e não meramente masculinos, e os homens também participam da

confeção da cerâmica, ao coletar as matérias-primas. Aparentemente os únicos trabalhos exclusivamente masculinos são o reparo de estradas, o corte de madeira no interior da reserva, a coleta de palmito e tudo aquilo que compreende a atuação política (negociações e conversas com lideranças locais, madeireiros, agentes da FUNAI, etc.)¹⁰⁷. Apesar disso há também participação feminina nas questões coletivas, como os trabalhos nas áreas da saúde e da educação.

Felipe Vander Velden (2010, 132-133), a partir de sua interessante etnografia sobre os animais de criação entre os Karitiana de Rondônia afirma que a predação e a incorporação de animais e crianças enquanto expressões de um princípio mais geral da oposição entre consanguíneos e afins, é comumente tratada na etnologia americanista (com poucas exceções) como um assunto masculino, mas que deveria ser pensada como um tema em que há participação de homens e mulheres. Velden afirma, destarte, que “[...] o material Karitiana parece apontar que a criação de animais deve ser vista como prática pertinente ao *conjunto das relações familiares*, que envolve, portanto, mulheres, homens e crianças: afinal, falar de *filhos* também implica falar em *paternidade*” (VELDEN, 2010: 133, ênfase original).

A predação Kadiwéu deve ser tomada, destarte, como um fenômeno masculino e feminino, o que não destoaria nem com a divisão das atividades por gênero entre eles, nem como o princípio canibal em outros grupos indígenas. Há uma interessante colocação na etnografia de Pechincha (1994). Uma senhora, ao explicar as motivações para as guerras de antigamente, diz que as guerras eram “por causa da criança. E iam, não era para brigar, ele quer pegar filho do outro índio para fazer cativo. Pegavam e traziam qualquer tamanho de criança. Vai criar e vai ficar como índio Kadiwéu. Acabou idioma dele (Senhora, aproximadamente 60 anos)” (PECHINCHA, 1994: 127). Ao serem indagados pela antropóloga a respeito do interesse em raptar as crianças, o casal responde

Por que ele foi criar outro índio? Índio Kadiwéu não fazia filho. Quando está grande, quando nasce (outra) criança, já mata. E enterra ali mesmo, já vai saindo para o mato. Não tem filho. Só quando está grande este filho, quando ele pode andar, e daí já vai fazer outro filho. Daí que ele vai

¹⁰⁷ Apesar de a autora realizar a partir disso uma distinção entre os planos público e privado, onde o primeiro é masculino e o segundo tanto feminino quanto masculino, esta distinção não será retomada aqui.

criar. Quando tem outro filho, já mata. *Isso é participação de negócio da mulher. Sempre Deus fez esse costume*¹⁰⁸.

(PECHINCHA, 1994: 127 *apud* LECZNIESKI, 2005: 84, ênfase adicionada)

Neste relato há algumas coisas importantes a se considerar. Em primeiro lugar não há aversão à procriação (Lecznieski, 2005: 84), e há uma ênfase na importância da criação dos filhos, mas também na participação da mulher “nos negócios”. Se se pensar que os tais negócios podem ser tanto a criação, pensada como familiarização, como predação, percebe-se que o movimento predação-familiarização é um assunto masculino e feminino e que a predação é intrínseca ao infanticídio. Isso significa que um não existe para compensar o outro, mas que ambos são partes de um mesmo processo cosmológico mais amplo¹⁰⁹. Além disso, há uma ressignificação contextual importante, pois o costume do infanticídio foi dado por Deus, o que demonstra que não há pecado nisso, antes, é uma ação prescritiva.

Ao se considerar que as dicotomias apontadas por Descola, em que há equivalência de relação entre animais domesticados e crianças cativas, não são estáticas, como ocorre nas múltiplas esferas de incorporação do parentesco, pode-se pensar que os termos alinhados pelo autor podem incluir outras categorias. A barreira entre animais caçados e animais de estimação também pode ser, em alguns casos, fluida, dado o costume de se criar os filhotes de animais caçados, como atesta abundantemente a etnologia americanista (Descola, 1998: 30). Além disso, adultos outrora crianças cativadas permanecem, ao menos entre os Kadiwéu, de certa maneira sempre inimigos, mas inimigos incorporados (domesticados, talvez), o que se reproduz em um sistema de atitudes a partir da assimetria social – os “contrário-parentes”.

¹⁰⁸ Não encontrei esta passagem na dissertação de Pechincha (1994), por isso a reproduzo a partir da tese de Lecznieski (2005).

¹⁰⁹ Assim sendo, ao se relacionar guerra, predação e familiarização, inseridas em uma lógica da construção e desconstrução da afinidade, percebe-se que a comparação realizada por Lecznieski (2005: 226), entre as expedições de guerra e as recentes viagens empreendidas pelas mulheres Kadiwéu (Berlin, Praga, etc.) é bastante frágil. Além disso, a autora retifica os estereótipos coloniais ao afirmar que o controle natal pode estar associado ao gosto pela aventura. Isso pode até ser crível, todavia carece de uma investigação mais aprofundada.

Neste sentido, deve voltar a pensar na predação como um assunto masculino e feminino, não apenas masculino, como propõe Velden (2010: 133), aliado a um princípio Kadiwéu em que não há uma rígida separação da divisão sexual do trabalho. É importante ressaltar que essa divisão sexual do trabalho não caracteriza a aquisição ou eliminação de afins potenciais como uma forma de trabalho propriamente dita, mas demonstra que entre os Kadiwéu as diferenças entre os afazeres e as preocupações masculinas e femininas são pequenas, constituindo antes formas coletivas de ações, como demonstrado através das formas de posse ameríndias.

As razões práticas que justificavam o aborto e o infanticídio não ocorrem mais (incursões guerreiras, por exemplo), mas ambas as práticas continuam existindo. Ao se considerar a predação como um assunto coletivo, inclui-se uma dimensão outra na esfera das relações sociais pós-predação. O cuidado de crianças não é um assunto meramente feminino e que a guerra não era um assunto meramente masculino, o que reafirma a dimensão coletiva das ações pragmáticas da economia simbólica da alteridade. Isso significa que há comparações estruturais entre as práticas da economia que revelam o *modus operandi* da aquisição e eliminação de afins potenciais. Para isso, contudo, não se pode pensar em uma rígida separação das esferas doméstica e pública, uma vez que ações caracterizadas como pertencendo a uma destas determinadas esfera incorrem de modo significativo na outra. Assim, por exemplo, a predação não é um assunto exclusivamente público, pois o cuidado das crianças ocorre na esfera doméstica. Nem o cuidado pode ser tomado como uma ação simplesmente doméstica, porque implica uma relação anterior com o exterior.

Levando-se em consideração que o selo das relações ocorre através da produção do corpo, ao mesmo tempo em que a afirmação da diferença ontológica através da produção da semelhança, as crianças passíveis de serem mortas por seus pais ainda não passaram pela produção de seus corpos, nem adquiririam um nome próprio, o que significa que não sejam sujeitos juridicamente constituídos. Ao invés disso, as crianças são sempre a representação virtual da afinidade potencial e, dada a sua incompletude categorial, é possível que a haja a eliminação não das crianças enquanto seres humanos, mas enquanto virtualidades, pois a sua consanguinidade ainda não foi construída. Em outras palavras, o aborto e o infanticídio (que ocorre logo após o nascimento) ocorrem porque às crianças ainda não foi embutida a subjetividade que caracteriza os Mesmos. A

eliminação assim é das relações potencialmente realizáveis, não das relações efetivamente realizadas.

As crianças, ao invés de do lócus do social, são afins potenciais, que precisam ser consanguinizados.

Há, por certo, um outro produto do processo do parentesco ao cabo do ciclo vital: a criança procriada, que completa o movimento de consanguinização iniciado com o casamento de onde ela provém. Esse novo indivíduo jamais é a réplica consanguínea de seus pais, pois seu corpo mistura os corpos destes (e portanto de dois cunhados [...]), e sua alma deve vir de um não-genitor: minimamente, de um antigenitor, isto é, um genitor de genitor (avós) ou um germano de sexo oposto ao do genitor (tio materno, tia paterna). Mais importante de tudo, essa criança dividida precisa ser *feita parente* de seus parentes, visto que, nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequências das relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem “culturalmente” uma conexão corporal “naturalmente” dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada o mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem. Isso significa que a criança precisa ser desafinizada: ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em um consubstancial. A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 447, ênfase original)

Ora, pensar que a qualidade de parente consubstancial das crianças não é um dado nas sociedades indígenas, mas que a consanguinidade é passível de aquisição através de um processo de consubstancialidade, em que o corpo é criado pelas relações sociais, é bastante condizente com o que foi analisado até aqui, tendo em vista as práticas sociais de familiarização. As crianças são, portanto, passíveis de serem tornadas consanguíneas, seus corpinhos precisam ser produzidos e por fim, com os nomes há a aquisição de subjetividade, o que implica em humanidade¹¹⁰. Ao

¹¹⁰ A questão dos nomes será tratada no capítulo seguinte. Quanto aos rituais de produção específicos das crianças (além da nomeação e do corte de cabelo), a “festa da moça” (que ocorre quando a garota menstrua pela primeira vez) é o momento mais importante das meninas. No passado havia um ritual de iniciação masculino, que objetivava claramente produzir seu corpo para a guerra, tornando-o resistente à dor. Na festa da moça a distinção entre cativos e senhores é bastante evidente, uma vez que os cativos têm funções rituais específicas (Pechincha [1994: 155]; Siqueira Jr. [1993: 94-100]; Lecznieski [2005: 229-231]). Os rituais de guerra masculinos já foram descritos por Sanchez-Labrador. Segundo o padre, o menino era pintado, um *nigienigi* (xamã) furava seu corpo com um dente de

realizar um infanticídio, não há a negação de um instinto maternal (como um ato antinatural) como os cronistas supunham, nem um ajuste da dedicação que uma criança necessita (como afirma Lecznieski [2005: 111])¹¹¹, mas há uma eliminação de uma relação potencial¹¹², possível pela ausência de subjetividade, pois a criação de crianças é a atribuição de uma humanidade¹¹³. É significativo que no idioma Kadiwéu, o substantivo para “coisa que atrapalha”, *linala*, pode-se referir à gravidez ou à amamentação. Isso demonstra o caráter de construção das relações, dos corpos e da humanidade: até que a condição humana de uma criança não esteja completamente desenvolvida, ela não pode ser considerada como um sujeito humano e fica à margem das relações constituídas¹¹⁴.

Após descrever o mito de Niwelanigi, o herói cultural que ensina a cozinhar a carne e fornece os atributos da cultura e os costumes, Pechincha (1994: 105-109) faz algumas

onça e seu corpo era besuntado de sangue, o que o incluída na categoria de homem (Sanchez-Labrador, 1910, II: 8). Clastres afirma a distinção entre o ritual de guerra e o de iniciação masculino (1980: 292-263), embora ambos parecem estar imbricados.

¹¹¹ De acordo com Lecznieski, o aborto é o inverso da criação, pois “reduz-se o número de crianças para melhor cuidá-las” (LECZNIESKI, 2005: 111). Bem, ao longo deste capítulo tentou-se demonstrar que a familiarização e a predação são os opostos estruturais para o infanticídio, partes de um mesmo processo de construção e desconstrução da afinidade, o que é suficiente para refutar a tese de Lecznieski. Todavia, a autora chama a atenção (sobretudo quando afirma que as crianças são o lócus do social) para uma atitude bastante notável, a educação das crianças, que são criadas de forma extremamente livre sem repressão verbal ou física. Sanchez-Labrador (1910, I: 278) notou que a criação é de condescendência e Boggiani afirma que durante a sua estadia entre os Kadiwéu a única repreensão a um criança foi feita por ele mesmo, porque o menino de 7 ou 8 anos havia dado uma facada em uma serva (Boggiani, 1945: 172). A própria Lecznieski presenciou apenas uma agressão a criança, pelo que a mãe foi severamente repreendida por seus parentes (2005: 69). A ausência de violência talvez esteja associada a uma incompletude dos seus corpos e de sua subjetividade, tornando-se uma oposição estrutural das relações como os inimigos.

¹¹² O mesmo princípio se aplica aos “corridos”, bastante referidos na literatura sobre os Guaikuru e os Kadiwéu e que consiste basicamente em uma expulsão de Outros da aldeia. Lecznieski (2005: 47-54) associa o fenômeno dos “corridos” à figura mítica do “trickster” Gü-ê-krig, que nos mitos busca ludibriar os índios, mas acaba expulso da aldeia. Ao invés de se pensar em uma mitopraxis, a figura de Gü-ê-krig pode representar uma forma de diminuição da afinidade, o que significa que os corridos são paralelos ao assassinato dos inimigos e ao infanticídio.

¹¹³ A humanidade deve ser considerada como uma atribuição da condição humana, enquanto detentora de subjetividade e *agency*, prerrogativa não exclusiva da humanidade enquanto espécie. Neste sentido, a distinção de Tim Ingold é fundamental: *humanity* como condição, *human kind* como espécie (Ingold, 1995).

¹¹⁴ De fato, Lecznieski (2005) faz afirmações semelhantes, embora calcadas em análises que divergem desta presente. Para ela o cuidado dedicado às crianças, o medo do rapto (por humanos ou espíritos), os mitos em que as crianças são protagonistas mostram que a humanidade da criança precisa ser construída.

considerações pertinentes a esta análise que precisam ser ponderadas. Segundo a autora, o rapto é associado à animalidade, as ações de Niwelanigi são associadas à cultura. Assim, a autora faz as seguintes comparações:

Canibalismo = carne crua

Comer carne crua = bicho – natureza

Natureza = reprodução biológica da sociedade

Impedimento da reprodução natural = cultura

Cultura = não tornar-se bicho

(PECHINCHA, 1994: 106)

É preciso lembrar que os bichos não são os animais, mas os espíritos, também chamados de cipós. A elaboração de Pechincha revela uma relação entre natureza e cultura que perpassa os diversos domínios da vida social (e que demonstra a passagem lógica de um estado a outro), o que se aproxima muito da presente análise. Segundo a autora, o rapto é a metáfora do canibalismo, e a mesma relação ocorre com a morte através de prescrições alimentares (o consumo de carne), o que revelaria uma equiparação entre nascimento e morte. Da mesma forma, há a ideia de que o nascimento, o rapto e a morte representam o momento de entrada em um novo mundo. Assim capturar é igual a parir. Parir é um ato da natureza, mas como há uma repugnância à natureza (como sugeriria Lévi-Strauss), a distinção da mulher em relação ao animal ocorre através do infanticídio. No entanto, esta análise reduz novamente a existência de um fato social a outro, ao invés de pensar em ambos como paralelos, como partes de um mesmo movimento. O problema é que ao se delimitar as esferas da natureza e da cultura atribuindo-se certas ações (culturais) a alguns dos estágios, parece haver uma redução fenomênica com o intuito de asseverar as condições teóricas a favor da etnografia. Um exemplo disso é a afirmação de que a evitação da transformação em espíritos seja um ato da cultura, pois parece aí não haver um

solapamento destes domínios ontológicos, o que é precisamente uma característica dos mitos Kadiwéu.

Além disso, a autora parece misturar algumas categorias, pois para ela o consumo de carne é a metáfora do canibalismo e o infanticídio é a diferenciação em relação ao estado bruto da natureza, quando o incesto é a metáfora da perfeita simetria, por ser uma autonomia em relação ao Outro, e isso conduz ao canibalismo metafórico (Viveiros de Castro, 2002: 178).

O mito de Niwelanigi também é analisado por Lecznieski, que conclui que o crédito canibal que se obtém a partir de uma relação predatória se direciona para o exterior do grupo, o que significa que “são os humanos Kadiwéu, tomadores de crianças dos outros (potencialmente transformáveis em humanos Kadiwéu), que abrem ‘crédito canibal’ (no momento em que raptam as crianças dos outros), um crédito que, como no caso da vendeta, não querem que seja pago, já que o pagamento significaria a perda de suas próprias crianças” (LECZNIESKI, 2005: 211). A figura do canibal é, no mito de Niwelanigi, associado à criança, de acordo com a autora, e mostra que o rapto é a realização de uma relação de pura afinidade. A relação entre infanticídio e rapto, mostra assim um equilíbrio entre predação e produção, pois, “ao mesmo tempo em que predam seus inimigos, cuidam de suas crianças como se fossem suas” (LECZNIESKI, 2005:213). Embora Lecznieski faça importantes considerações a respeito do temor da contrapredação (mas que deve ser inserida em um contexto de contrapredação mais amplo, que se estende aos espíritos, o que a autora não pondera) e entre a predação canibal e o papel cosmológico das crianças, mas este papel é sobrevalorizado, se se considerar que não apenas crianças eram raptadas, mas também mulheres, e que as crianças raptas se tornam adultos.

Apesar das ressalvas levantadas às considerações das duas autoras, elas mencionam alguns pontos importantes para esta análise: que a cosmologia Kadiwéu opera através de relações diacríticas entre os domínios da natureza e da cultura, e que o rapto é uma relação de duas mãos, onde o temor da contrapredação (da ação dos “bichos”) é constante. A predação, não é, portanto, uma simples relação de apropriação ou canibalização dos elementos dos outros, mas é uma sofisticada relação social estruturante e estruturada, em que esta em jogo uma série de agentes (Kadiwéu, outros, índios, animais, espíritos), perpassada por noções de propriedade que postulam uma existência de formas de subjetividade legitimizadas através de uma atribuição de uma

condição social de seu reconhecimento. A predação não é apenas uma forma de compreender a passagem da natureza à cultura, mas é o mecanismo por excelência de realização lógica desta passagem, na medida em que ela se realiza como operador que visa aumentar ou diminuir a afinidade. Neste sentido, os mitos analisados por Pechincha (1994) e Lecznieski (2005), em que as crianças Kadiwéu são capturadas por outros índios ou então por espíritos demonstra a contrapartida da predação dos Outros, ou seja, a contrapredação. As crianças, além disso, não são apenas predadas, como também trocadas, o que demonstra, como afirmado por Viveiros de Castro, que toda troca é uma predação, e que a verdadeira afinidade se institui por relações de predação canibal. Assim, a tentativa empreendida pelos Kadiwéu de trocar uma criança nativa por Gabriel, o filho de Lecznieski (2005: 78) deve ser compreendida como um ato de predação canibal, uma vez que seria selada por uma nomeação e uma incorporação, além da subsequente produção da afinidade, porque, afinal de contas, a predação consiste na efetivação da afinidade “eletiva”, como diria Goethe.

A renomeação será a ponte para o próximo capítulo, pois se trata de um elemento extremamente significativo. A nomeação – o ato de dar nome – está presente tanto nas práticas sociais Kadiwéu, quanto no cristianismo, o que gera um embate de significados em torno deste fenômeno, na medida em que se torna um significante em trânsito nas relações sociais, presente nos contextos simbólicos. Isto significa que a renomeação deve ser entendida como forma à qual diversos significados foram atrelados, o que gera, inevitavelmente, transformações cosmológicas, pois se um significado presente na cosmologia é transformada, a cosmologia não pode permanecer a mesma - pensando-se justamente na ideia aristotélica do devir e das transformações dos predicados.

7. A vida dos espíritos

“Reviver, se há um retorno da morte à vida – disse Sócrates – é efetuar esse retorno. Por esta razão nos convenceremos de que os vivos nascem dos mortos, como estes daqueles, prova incontestada de que as almas dos mortos existem em algum lugar, de onde tornam a viver”.

Platão. *Fédon ou da Alma*, p. 135.

Antes de iniciar a análise de alguns elementos da cosmologia Kadiwéu, ver-se-á alguns exemplos (aparentemente fúteis, porém bastante didáticos) para compreender como ocorrem as relações entre invenção, convenção, regras e contexto, e qual é o lugar da transformação. Adverte-se que os exemplos podem parecer banais, todavia, representam um bom protótipo para pensar tais relações. Bem, o rugby, como se sabe, consiste em uma disputa em que duas equipes adversárias precisam marcar pontos, atravessando-se a bola por uma linha previamente demarcada, através de sucessões de jogadas. Este é o *jogo*: uma sequência de realizações individuais inseridas em um plano coletivo, em que a inteligibilidade das ações depende da compreensão dos participantes, e que, portanto, constituem a própria sociabilidade, excluindo-se a produção dicotômica resultante de vencedores e perdedores. O rugby (ao contrário do futebol) não está presente em quase todas as sociedades do planeta, por uma série de razões. Este é justamente o *contexto*: o jogo pode apenas ter sentido em lugares em que exista uma disponibilidade lógica e social de aceitação de um esporte de contato sem equipamentos de proteção. Assim sendo, o contexto apresenta as condições de possibilidade de existência de um determinado fenômeno moral – ou de ocorrência da interpretação dele, na medida em que o contexto se torna significativo, ao fornecer os signos para a interação social. O rugby está pautado em uma série de princípios normativos através dos quais o jogo ocorre e que definem ou interditam as ações: *as regras*. São as regras que fornecem as possibilidades simbólicas das ações individuais, que apenas podem ocorrer dentre as possibilidades lógicas fornecidas pelo contexto. As regras só podem ser burladas porque elas existem e assim, mesmo um desrespeito às regras só pode acontecer porque há limites previamente estabelecidos. No jogo de rugby, o adversário só

pode ser derrubado pelos ombros ou quadris, quando alguém é derrubado de outra forma há uma penalidade. Isso significa que existe no plano pragmático a derrubada pelo pescoço, digamos, mas ela é invalidada. Entretanto, o jogador pode ser derrubado de forma faltosa, sem que o juiz o perceba, ou isso pode ocorrer de forma não intencional. Há aí uma interferência dos sujeitos nas regras do jogo pautadas pelo contexto, mas isso só é possível na medida em que existe uma possibilidade lógica disso acontecer – o que não acarreta numa ausência de ação diante das regras, antes uma determinação de possibilidades. Há ainda no rugby valores intrínsecos à prática esportiva, como o “cavalheirismo”. Desrespeitos aos adversários são punidos de acordo com as regras, mas há acordos entre as partes que não são pautadas pelo regulamento. Quando um jogador cai no chão, seu adversário o ajuda a levantar-se. A ausência deste gesto não é punida, mas implica em um mal-estar, pois há uma *convenção*. Assim, as *regras* não são necessariamente *convenções* (pois as primeiras podem ser impostas pelo contexto), nem as *convenções* são *regras*, pois as convenções são acordos entre as partes, regimentadas por uma compreensão de um determinado signo. A *invenção* é o ato criativo do sujeito perante as convenções ou regras do jogo, quando busca modificar os significantes em fluxo, quando tenta moldar as regras para seu próprio benefício, ou quando tenta regular interferir no contexto.

Veja-se assim, por exemplo, o futebol entre os povos indígenas. Entre os Xavante, o futebol foi associado à corrida de toras, e, portanto, assumiu uma concepção não apenas esportiva, como também ritual (Vianna, 2001: 38). Dessa forma, a separação das equipes de futebol ocorre através das metades exogâmicas. Não há no regulamento oficial do futebol uma norma que obrigue os jogadores a se separar segundo suas prescrições de parentesco e casamento, mas não entre os Xavante, onde as regras (no sentido normativo e simbólico) são diferentes¹¹⁵. Contudo, não se pode dizer que as regras sejam menos futebolísticas por causa disso. A questão é: através de um contexto indígena, novas regras foram criadas e o universo simbólico em que as regras são inseridas e mudadas foram tão ampliadas, quanto as convenções em si. E justamente

¹¹⁵ Entre os Kadiwéu, Marina Vinha (2003a, 2003b, 2004) vem pesquisando a prática do futebol, associando-a ao *ethos* guerreiro dos índios, embora, as pesquisas se baseiam em noções bastantes vagas de “tradição”, “processo civilizatório” e “esporte”, uma vez que seu objetivo é se questionar sobre “as mudanças observadas no corpo-sujeito Kadiwéu, guerreiro, da aldeia Alves de Barros, em situações de jogos tradicionais e de esporte, no ‘tempo dos senhores’ e no ‘tempo institucionalizado’” (2004:11). As devidas críticas à abordagem da autora já foram realizadas.

isso é a *transformação*. Uma mudança relacional que ocorre a partir da relação dialética entre invenção e convenção (atribuição de significados aos significantes em trânsito), podendo alterar as regras do jogo, ou mesmo o próprio contexto, e que parte impreterivelmente dos sujeitos em relação na medida em que é parte constituinte destas relações. Isso significa que a transformação não ocorre por si só e em um vácuo simbólico: os predicados dos sujeitos da transformação se transformam e assim o sujeito e os modos de compreensão dos próximos significantes.

Encerrando-se a metáfora esportiva, pode-se pensar da seguinte maneira. Neste trabalho, o contexto forma as condições simbólicas e sociais necessárias, as regras, para as lógicas de sociabilidade entre os agentes em mediação, o jogo, cuja relação forma convenções sociais se houver inteligibilidade mútua, ao mesmo tempo em que cria as condições de invenção por parte dos sujeitos. Da mesma forma, as alterações simbólicas relacionadas à experiência resultante dos conjuntos de relações são as próprias transformações. Soma-se a isso, que a análise da cultura em questão está pautada pelo próprio conceito de transformação.

Assim sendo, quando os jesuítas iniciaram a catequese dos povos Guaikuru no século XVIII, criou-se um contexto que possibilitou a existência do jogo, as múltiplas relações sociais entre os índios e os missionários, ao mesmo tempo em que instituiu as regras simbólicas e os limites lógicos para as sociabilidades. Quando os índios aceitavam o batismo cristão ocorria aparentemente uma convenção social, mas que não necessariamente estava calcada na mútua inteligibilidade sobre este signo. No entanto, ao fingir (se é que o estivessem) aceitar o batismo cristão com o intuito de se beneficiar com os resultados oriundos do batismo, os índios propunham uma manipulação das regras do jogo, da mesma forma que, quando os índios, posteriormente, realizavam um batismo às avessas (molhando-se uns aos outros com água benta e renomeando-se com nomes indígenas), eles interferiam criativamente nas convenções ao inventar um novo significado para o batismo. A cosmologia sofreu alterações nestes jogos, e estas modificações (da cosmologia indígena e do cristianismo) são compreendidas por sua transformação, presente no próprio pensamento indígena. A religião, tal como compreendida neste trabalho, ao fornecer os significantes, é *regra* que possibilita a formação de invenções e convenções, no interior de um determinado contexto. Quando se fala, portanto, em transformação, ela ocorre, através dos sujeitos, dos seus atos criativos e com disposição para

alterar as regras. Dessa forma, a religião que se transforma é ao mesmo tempo um vetor dos próprios Kadiwéu como também uma disposição para compreender a transformação cultural de forma mais ampla, além de, no plano pragmático, ser um fornecedor de signos para a apreensão dos sujeitos.

7. 1 Relato de uma experiência etnográfica

Com o intuito de explorar mais profundamente as relações entre predação, troca e as suas transformações, sobretudo através do cristianismo, este capítulo se inicia com o relato de um evento etnográfico. Em fevereiro de 2011 passei alguns dias na aldeia Bodoquena (*aticidi* em Kadiwéu) junto com dois colegas. Eu planejava havia algum tempo para fazer um trabalho de campo entre os Kadiwéu, que infelizmente nunca se concretizou. Em janeiro fui a Campo Grande para fazer pesquisas em algumas bibliotecas e em fevereiro fomos, os dois e eu, acompanhado de duas índias Kadiwéu nobres – mãe e filha – de Campo para Bodoquena, onde dormimos e seguimos no dia seguinte ao “campo dos índios”. A caminho da aldeia Bodoquena, a maior de todas dentro da reserva, eu soube que a Josiane era de certa categoria de filhos, criados pelos avós, os “filhos-netos”¹¹⁶. Os pais entregam os filhos aos seus pais (geralmente de forma matrilinear) para serem criados por eles, o que faz com que os “filhos-netos” chamem tanto seus pais – com os quais nunca deixam de ter contato – quanto seus avós de “pais”, multiplicando a consanguinidade produzida enquanto ente criador de relações sociais e de produtor de pessoas. Se os pais realmente precisam consanguinizar os filhos, pois as crianças são sempre Outros, e como tais, estrangeiros e afins potenciais, os Kadiwéu através da sua economia simbólica da alteridade inventaram uma maneira de fazê-lo mais eficazmente, através da multiplicação de genitores, ou

¹¹⁶Todos os nomes foram alterados.

de duplos genitores, alargando as operações simbólicas da economia da afinidade; adição e subtração dos afins, multiplicação dos genitores¹¹⁷.

Cada família Kadiwéu tem uma propriedade no interior da reserva, cujo tamanho depende de sua classe social. Dessa forma, as aldeias são divididas em inúmeros sítios, com distâncias bastante irregulares entre si, mas nas quais, geralmente, habita uma família nuclear, próxima à família da mulher. Em cada sítio há várias pequenas construções de madeira e palha em que os membros da família são acomodados, além da cozinha. Na família de Marta, que nos hospedou, havia, portanto, duas casas (uma para os filhos e uma para ela e o marido), a cozinha, e o banheiro, muito afastado. Além disso, a prefeitura de Porto Murtinho construiu nos sítios casas de alvenaria. No entanto, a maioria das famílias retirou as pias de cozinha, das quais as casas eram munidas, e as transportou para suas cozinhas tradicionais. A noção de higiene dos Kadiwéu, que reprime a preparação dos alimentos e a satisfação das necessidades fisiológicas em um mesmo espaço físico torna as cozinhas das casas de alvenaria inutilizados, e um princípio de separação completa da presença dos espíritos dos mortos, as transformou em depósitos – de objetos (aparelhos de som, instrumentos musicas, cerâmica, alimentos, entre outras coisas) e de gente, pois dormimos nos quartos das casas de alvenaria. Isso acontece porque quando alguém morre, a casa em que este ente habitava é destruída, para que o espírito do morto não reconheça a sua antiga residência. No entanto eu soube de um caso em que a mãe inconformada com a morte precoce do filho destruiu furiosamente a casa de alvenaria, apesar de sua idade avançada.

¹¹⁷ Esta forma de multiplicar os genitores com o intuito de consanguinizar as crianças lembra a interpretação proposta por Viveiros de Castro (2002: 447) e discutida no capítulo anterior, de que as crianças precisam ser desafinizadas e consubstancializadas, sendo que elas recebem sua alma de um genitor de genitor.

Figura 21: Residência Kadiwéu



Foto: Erik Petschelies

Em um determinado dia, Pedro, o marido da Marta me levou para ver as palmeiras de onde os palmitos, consumidos no almoço, haviam sido extraídos. Quando voltamos, Irina, a irmã da Marta estava sentada na mesa, próxima à casa de alvenaria, onde foram feitas as refeições, e pintava a pesquisadora que nos acompanhava. Para a execução da famosa pintura corporal Kadiwéu, o feitor deve misturar extrato do jenipapo com carvão moído, e aplicar a tinta preta com um palito ou um fósforo. Depois que a tinta seca na pele, o desenho é lavado com água corrente, e a cor preta gravada na pele não é mais o carvão anteriormente usado, mas é resultado de reações químicas entre a pele e o jenipapo. O carvão é usado apenas para que a desenhista possa observar os traços que aplica. O desenho aplicado no antebraço da pesquisadora era curvilíneo, enquanto o desenho que a Irina começava a fazer em mim era geométrico, a diferença entre os dois desenhos era, segundo a desenhista, de gênero¹¹⁸. Depois que o desenho foi aplicado em nós, fomos lavar os braços e quando voltamos, a família toda da Marta – a mãe, as irmãs e seus filhos – chegaram até sua casa. D. Josefina Baleia, a mãe da Marta, esperou que todos estivessem reunidos e atentos, e principiou a falar, primeiramente à pesquisadora, depois a mim, que desde que eu havia chegado na aldeia ela me considerava como um filho, que a partir dali

¹¹⁸ Isso é muito importante, porque significa que não há apenas um estilo de arte feito por homens e outro por mulheres, mas um para homens e outro para mulheres, o que revela mais uma assimetria social entre os Kadiwéu.

aquela seria a minha família e que eu precisava receber um novo nome, “no idioma”. A partir daquele instante meu nome Kadiwéu era Odaxilileloco e começou um momento de emoção coletiva, em que as mulheres e as crianças choravam muito e nos abraçavam, dizendo que me consideravam como irmão (tio, sobrinho, etc.), que eu era da família e que gostavam muito de mim.

Este ritual (se é que pode ser considerado isso), chamado de batismo, implica a incorporação do batizado em uma teia de parentesco e de em uma estrutura de assimetria social, as quais entre os Kadiwéu se sobrepõe. Depois eu soube que, sendo um solteiro branco de São Paulo, seria um marido potencial para as índias nobres, pois o status de nobreza é estendido para além dos Kadiwéu “puros”; isto é, aqueles que casam apenas entre si e não com índios oriundos de outras etnias ou tenham algum histórico de miscigenação; às mulheres Terena e aos brancos. No entanto, a Dona Josefina Baleia que me batizou e que se tornou a minha mãe (e não madrinha) – pois Marta passava a me considerar um irmão – era cativa, isto é, não nobre, e, portanto, eu deixava de ser um marido potencial das mulheres nobres e passava a ser um marido potencial para as mulheres cativas – o que frustrava as intenções de algumas mulheres em me tornar um afim via casamento, já que em uma sociedade que pratica uma endogamia de classes os homens nobres solteiros são uma raridade. Uma vez inserido na estrutura assimétrica inicia-se o ciclo de obrigações. Enquanto cativo há uma série de obrigações rituais para com os nobres – como o cuidado nas bebedeiras rituais e o conforto amigo em casos de estresse emocional ou problemas domésticos – e enquanto batizado há outras obrigações, mas para com a nova família, como o abastecimento alimentar em casos de visita e, mais abrangentemente, servir de referência simbólica e física no mundo dos brancos.

Nós chegamos à aldeia em um momento extremamente delicado, pois um irmão da Marta fora brutalmente assassinado na frente de sua família no interior da Reserva, e as suspeitas apontavam para o uso de entorpecentes pesados, sem o que, o grau de violência, segundo os Kadiwéu, jamais seria alcançado. Desta forma, em muitos momentos a história do assassinato era contada, o que acarretava em muita emoção, pois o período que os Kadiwéu destinam à lamentação é bastante extenso. Para amenizar as inimagináveis dores, os Kadiwéu recorrem ao auxílio de parentes, preferencialmente aqueles que habitam terras distantes, porquanto a alegria

de sua presença é uma forma de amenizar o sofrimento causado pela morte. O parente distante acionado para intervir nesta fase era o pesquisador, que nos levou consigo. A família da Marta, percebendo que naqueles dias poderíamos ser batizados pelos nobres, se antecedeu aos rivais e arranjou – ou arquitetou, para falarmos como Sahlins – um batismo antes deles.

Neste mesmo dia, e nos seguintes, as reações ao batismo foram bastante evidentes, alegria do lado da nossa nova família e decepção do lado dos nobres¹¹⁹. Quando partimos de volta para Bodoquena, alguns dias depois, houve o mesmo clima de emoção que houvera no dia do batismo, crianças chorando, adultos falando de sua estima por nós, todos nos abraçando e perguntado pela data do nosso retorno – que lhes devo até este momento. Na verdade eu nunca consegui entender bem o meu nome Kadiwéu *Odaxilileloco*, mas a minha mãe Dona Josefina Baleia junto com o meu amigo Jadson, filho do primeiro casamento da Marta, traduziram-no como “o movimento que o guerreiro faz com a lança para espantar seu inimigo”, ou algo do gênero. Na verdade *teloco* significa arremessar, *axi* significa cativar, *Ilegenaga* é batizar e *iale* é fugir, mas lança se traduz por *napocenigi*, mas não deixa de ser significativo um afim potencial ter em seu nome indígena o termo “inimigo”, ainda mais se tratando de uma referência à guerra.

Em todo caso, após a morte do filho da Dona Josefina Baleia, os Kadiwéu trouxeram o pesquisador até a aldeia, usufruindo das obrigações rituais que ele tem para com eles, e com isso acabaram por incorporar mais dois membros. É claro que não se pode substituir uma pessoa por outra de forma puramente mecânica – princípio que contrariaria a importância dada pelos Kadiwéu ao batismo expresso de forma tão emotiva – já que as pessoas são além de valores, objetos de troca, objetivação de relações sociais, o que quer que seja, pessoas amadas com as quais se convive. Entretanto, enquanto princípio de socialidade, na matemática das relações sociais, perdeu-se um membro, mas ganharam-se dois, compondo relações que expressam a economia simbólica da alteridade.

Neste breve relato, alguns elementos ficaram evidentes, e estes serão analisados mais profundamente, a saber, o batismo, a nomeação e a morte, e a relação destas instituições sociais

¹¹⁹ Não sei quanto aos outros acadêmicos que trabalharam com os Kadiwéu, mas suponho que todos tenham sido batizados, de um lado, ou de outro. O nome Kadiwéu de Darcy Ribeiro era Betega (Pechincha, 1994: 16).

(também a morte é uma instituição social, não apenas porque os efeitos da morte são sociais, mas também porque as concepções sobre a ocorrência da morte são culturais) com o xamanismo e o mundo dos espíritos.

7.2 Os espíritos e o mundo dos brancos

7.2.1. Xamanismo

Antes de analisar as transformações estruturais que possibilitaram a realização de um ritual de incorporação, cujo nome, ao menos, demonstra uma ressignificação semântica de um ritual católico, ao qual foram atribuídos, de forma metonímica, significantes nativos – o que revela, novamente, a relação entre a atribuição de significantes a significados oriundos de um contexto simbólico em que a invenção das convenções ocorre através de relações sociais – é necessário expor a atuação dos xamãs (e as suas subsequentes transformações), uma vez que a ação missionária católica (e evangélica atual) iniciava-se minando estruturas sociais concebidas como religiosas pelos missionários.

Desta forma, os xamãs eram compreendidos através da linguagem religiosas, e as suas práticas, embora fossem muitas vezes desacreditas pelos missionários, eram compreendidas pelos missionários como as realizações pragmaticamente mais compatíveis com as suas próprias crenças a respeito do sobrenatural. Isso significa que os xamãs representavam, para os missionários, adversários diretos pelo controle espiritual da população nativa, na medida em que os chefes indígenas correspondiam aos adversários políticos dos padres¹²⁰. Os missionários compreendiam, portanto, o xamanismo *através* da religião, ao associar o xamanismo a práticas religiosas, embora, ao menos no caso dos missionários que atuavam no Paraguai, eles

¹²⁰ A disputa entre jesuítas e chefes indígenas pelo controle político das missões já foi delineada nos primeiros capítulos, bem como as disputas entre padres e xamãs.

compreenderam a dimensão medicinal do xamanismo¹²¹. Dessa forma, Sanchez-Labrador comentando positivamente sobre a eficácia medicinal das plantas existentes na terra ocupada pelos Guaikuru, critica a “universal ignorância de seus usos” pelos “médicos Guaycurús” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 187)¹²².

Sanchez-Labrador (1910, II: 31-49) destinou várias páginas de sua obra à descrição dos xamãs e dos rituais de cura e funerários, revelando os métodos, a invocação dos espíritos auxiliares, a função dos cantos cerimoniais, o que demonstra, ao menos, uma preocupação com o xamanismo enquanto instituição e com os próprios doentes, além de, é claro, funcionar como um demarcador de diferenças em relação aos xamãs, em uma tentativa de estabelecer uma hierarquia entre as duas práticas.

A compreensão que os jesuítas tinham do xamanismo não era completamente uniforme. Para Sanchez-Labrador os xamãs eram adivinhos, muçulmanos e vampiros, e seus espíritos auxiliares – aliás, muito bem descritos e compreendidos pelo missionário – eram espíritos diabólicos. No entanto, Sanchez-Labrador também relata que advertia frequentemente os índios de que o método do xamã consistia simplesmente em charlatanismo. Parece haver aí uma aparente desconexão, pois o discurso missionário desconsiderava tanto as propriedades medicinais (por se tratar de “bruxaria”) quanto as espirituais (por ser charlatanismo) do xamanismo, entretanto, nos seus escritos Sanchez-Labrador deixa a entender de que a comunicação com os espíritos fosse real, embora o fosse com espíritos malignos.

Por sua vez o padre jesuíta Martin Dobrizhoffer (1784) dedicou um capítulo todo aos xamãs, intitulado “Sobre os feiticeiros dos Abipones, ou melhor dizendo seus impostores”. O substantivo usado para se referir aos xamãs é “Zauberer”, que significa tanto bruxo, feiticeiro, mago ou mágico e “Betrügern” também pode ser traduzido por trapaceiros ou vigaristas. Apesar

¹²¹ A compreensão da cultura nativa através de padrões culturais próprias não é exclusividade dos missionários religiosos, mas está na gênese do próprio fazer antropológico, como demonstraram Wagner (1975) e Viveiros de Castro (2009). Neste contexto surgiu a concepção – tão decisivamente criticada por Clastres (1974) – de que os povos indígenas eram compreendidos pela falta de estruturas sociais que organizam as sociedades ocidentais, um poder centralizado e coercitivo (o “R” do rei), legislação rígida (“L” de lei) e a crença monoteísta (“F” de fé), além de mercado capitalista.

¹²² Os métodos de cura xamanística serão analisados posteriormente, quando se tratar de doenças e da morte.

das diferenças semânticas entre os termos referentes ao xamanismo, sobre as quais a antropologia se ocupou bastante, é interessante notar que os dois termos referidos aos xamãs parecem paradoxais, já que o primeiro, feiticeiro, postula a existência de um sistema ritual e mágico, circunscrito e significativo, factível e funcional, enquanto o segundo, impostor, representa justamente o contrário, a ausência de uma sistematização significativa de métodos possivelmente avaliáveis. No entanto, a ligação entre a bruxaria e a enganação não diz respeito à sua funcionalidade ou aplicabilidade, mas trata-se de uma questão de valor e de ética cristã, e neste sentido, não importa se as ações xamanísticas de fato fossem verossímeis ou não, mas a importância está em como isso ocorria e aí a figura do diabo é importantíssima. Isso significa que a questão fundamental não era se o xamanismo era verídico ou não, mas como as curas ocorriam, se era através de ervas medicinais (cujo uso era incentivado pelos jesuítas) ou se ocorriam através de forças espirituais e uma vez que os índios não eram cristãos, estas só podiam ocorrer através do diabo¹²³. Justamente por isso não há diferença, para os missionários, entre os termos designados, e a enganação à qual se referem não diz respeito à eficácia, mas às forças espirituais que moviam o xamanismo, pois em qualquer caso isso não pode ser real.

A noção do auxílio espiritual do diabo aparece de forma distinta na obra dos missionários que reduziram os Guaikuru. Dos três principais cronistas, Dobrizhoffer parece ter sido o mais ferrenho opositor ao xamanismo, enquanto Sanchez-Labrador parece ter compreendido o xamanismo de modo menos ideológico e feroz, enquanto Paucke se ocupou menos deste assunto, quando comparado aos dois anteriores, embora também tenha associados práticas nativas a figuras malévolas cristãs.

A descrição de Sanchez-Labrador sobre o xamanismo entre os Eyiguayegui é bastante notória, dada a perspicácia do missionário, e a descrição detalhada. De acordo com o missionário (1910, II: 31-43) os *nigienigis* são os médicos ou feiticeiros, mas como enganadores, ele chama-

¹²³ Sabe-se bem que os missionários cristãos costumavam – e costumam – associar as figuras espirituais nativas ao Diabo cristão, com o intuito de criar uma relação negativa entre os nativos e as os seus espíritos tradicionais. Birgit Meyer, por exemplo, demonstrou, todavia, como a noção de diabo tornou-se o elemento fundamental através do qual o diálogo entre o cristianismo e a cosmologia Ewe (Gana) fosse possível (Meyer, 1999: 83-111).

lhes de adivinhos, bruxos e vampiros, como os que haveria na Polônia¹²⁴. Suas insígnias principais são uma cabaça recheada de pequenas frutas secas, chamada de *lodani* e um plumeiro de penas de avestruz, o *otigadi*. Havia algumas mulheres xamãs, as *nigiēna*. Não havia qualquer tipo de pagamento, apesar dos xamãs receberem algumas coisinhas, e em cada parcialidade (grupo politicamente independente) havia diversos *nigienigis*¹²⁵. A função de *nigienigi* apenas poderia ser realizada após um treinamento, e de acordo com o jesuíta, havia vários candidatos, pois não haveria necessidade de talento especial para isso¹²⁶. A aprendizagem do ofício de xamã consistia, basicamente, no manuseio correto dos instrumentos e na aprendizagem dos cantos cerimoniais durante uma embriaguez ritual. Os *nigienigis* se comunicavam com espíritos chamados de *latenigis* (segundo Sanchez-Labrador, seriam espíritos malignos, pais da mentira), que instruía os xamãs durante as suas conversas¹²⁷. Por isso, eles não praticariam a verdadeira medicina, mas sim a bruxaria e a feitiçaria. As realizações de um *nigienigi* eram curar doenças; guardar o povo contra inimigos através de cantos e danças; dissipar tempestades; prever o futuro dos recém-nascidos; prever a prosperidade das viagens; e por fim, os *nigienigi*

sonham que seu *Latenigi*, ou Diabo, leva-os voando sobre as nuvens, e que colocados em tanta eminência, mostram-lhes os males que podem lhes suceder, enfermidades, fome, etc, e que eles, dotados de virtude prodigiosa, impedem que tais coisas caiam sobre os Eyiguayeguis. Voltam aos seus toldos, ainda que por terra, sem tocar o solo e sem serem sentidos. Em suas mãos têm as chaves das chuvas que fertilizam a campanha, a espada do terror que contém contra seus inimigos, e é por isso que nas expedições militares e nos passos perigosos, um *Nigienigi* conduz a vanguarda nas colunas ou coluna.

¹²⁴ Embora a associação de Sanchez-Labrador entre vampiros e xamãs tenha como base características negativas, ela evoca uma imagem deleuziana: vampiros, como feiticeiros, não se reproduzem por filiação, mas por contágio. Eles são como os animais, seres múltiplos, cujas matilhas “se desenvolvem e transformam por contágio” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, IV: 23).

¹²⁵ Darcy Ribeiro (1980: 211), que empreendeu um estudo bastante interessante do xamanismo Kadiwéu, afirma que havia pagamento antecipado para as curas, pois os familiares dos doentes temiam que o xamã realizasse seu ofício com má vontade. Contudo, não se espera que o xamã acumulasse riquezas, por isso ele os bens eram consumidos rapidamente e divididos com outras pessoas.

¹²⁶ De acordo com Darcy Ribeiro (1980: 206) não há processo de instrução e a atuação deste ofício não se baseava na vontade, mas na descoberta de vocações, descobertas em sonhos ou experiências em que o próprio xamã passara por uma cura.

¹²⁷ Ribeiro (1980: 207) afirma que os xamãs aprendem a faculdade de ver os espíritos de xamãs mais velhos.

Sanchez-Labrador não duvida da possibilidade de comunicação com espíritos – até porque a existência do Diabo e de seus espíritos malvados são bem enfatizados na Bíblia e a tradição cristã elaborou uma rica iconografia sobre o Diabo, como o “senhor dos deuses ‘pagãos’ e espíritos, que se tornaram integrados à diabolologia cristã como demônios” (MEYER, 1999: 41) – mas estes são necessariamente servos do Diabo. A dúvida de Sanchez-Labrador recai, portanto, sobre as qualidades morais oriundas das práticas xamânicas, o que acarreta, por consequência em uma negação sistemática e impiedosa de sua veracidade. Tanto os espíritos quanto a comunicação pareceriam ser aceitas pelos missionários. Deste modo a figura do Diabo é constante nas descrições missionárias. Assim, ao descrever um ritual de cura, ele afirma que “crentes homens e mulheres que não se deve olhar para o Nigienigi quando tem ao seu lado o Diabo nas suas curas, ou morrem ou perdem a vista, ninguém em tal ocasião abre os olhos” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 38). Ao fim da cura em questão, que se tratava de um caso infantil, o jesuíta diz que “ainda que não haja diabo assistente na esteira do médico, há diabruras deste que venham ao vício do monstro infernal” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 38). Ainda expondo a relação entre os *nigiengis* e os *latenigis*, o missionário aponta que ela na verdade se trata de uma ficção refinada, pois os verdadeiros diabos são os próprios médicos, pois o Diabo não atenderia ao chamado de um simples valentão (Sanchez-Labrador, 1910, I: 44).

Bem, o Diabo então aparece como figura constante nas descrições do missionário, hora como auxiliar dos xamãs, ora como o próprio xamã¹²⁸. Mas a associação entre o Diabo e o xamã não deve ser pensada como uma possessão espiritual, antes como uma figura de linguagem que visa desacreditar o xamanismo, sobretudo em suas composições morais. Em algumas passagens menos fervorosas e mais descritivas, Sanchez-Labrador revela a constituição dos espíritos como elaborada pelos índios.

¹²⁸ Segundo Dobrizhoffer (1784, II: 76-78) os xamãs Abipon recebem um espírito (classificado como maligno) que consideravam um avô, cuja imagem é a das Plêiades.

Entre esta casta de impostores havia um que dizia que seu *Latenigi* ou fantasma que invocava e se lhes aparece, era um tigre disforme. Em uma ocasião viajamos juntos e passamos a noite nas margens do rio Aabeneyona. Éramos uma comitiva de uns onze. O médico, ao pôr do sol, se foi pelas margens de um bosque, que a oriente nos tocava imediatamente. Ficamos sem saber por aproximadamente uma hora porque se demorava tanto em um local realmente repleto de tigres. Ao fim voltou, e de modo misterioso disse que havia falado com seu *Latenigi*, tigre feroz para outros, mas manso para ele. Pediu que ninguém se afastasse das esteiras que nos serviam de barraca, sob pena de ser despedaçado por algum tigre, e que o seu oráculo o havia ameaçado disso.

(SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 191, ênfase original)

Posteriormente, ao desrespeitar as regras impostas pelo xamã, este o repreendeu, dizendo-lhe, “*am agupelguagi*, você não tem entendimento” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 191, ênfase original). O missionário ainda relata outro desentendimento com o mesmo xamã. Ao regressarem para a Redução de Belén, o tigre do xamã anunciou para este a vinda de outro missionário, que, de fato, chegou na Redução em um momento em que o xamã se encontrava em uma expedição para cortar palmeiras. A previsão correta da dupla tigre-xamã (*latenigi-nigienigi*) foi considerada um acaso pelo jesuíta, baseado em fantasias (Sanchez-Labrador, 1910, I: 192).

A onça, “tigre” no dizer dos missionários, é apresentada como a forma dos *latenigi*. Em outras palavras, não se trata de um espírito de uma onça, mas uma onça em forma de espírito, algo como uma onça espiritual, um ser não material, mas que manteve em sua forma cósmica características dos animais, como a imagem e a mansidão ao invés da ferocidade. No entanto a mansidão da onça espiritual só pode existir como caráter notável na medida em que a ferocidade é uma característica conhecida. A onça é, portanto, o espírito auxiliar mais importante dos xamãs, ajudando-os nas curas, nas previsões e nas guerras¹²⁹. Dobrizhoffer aponta outra característica nas relações entre xamãs e onças entre os Abipon, pois os xamãs eram capazes de se transformarem em onças para demonstrar a sua ferocidade. Todavia, não se tratava de onças “artificiais”, mas o corpo do xamã transformava-se em um corpo de onça (Kitzmantel, 2004: 103). O xamã

¹²⁹ Em outro momento Sanchez-Labrador relata que havia na Redução de Belén outro xamã, cujo *latenigi* também era um tigre que o auxiliava em suas previsões (Sanchez-Labrador, 1910, I: 192).

[...] ameaça a todos seus companheiros de que se transformaria em tigre e que ali mesmo os despedaçaria a todos. Enquanto começa a imitar o rugido do tigre, os vizinhos se dispersam com incrível desordem, mas ficam escutando de longe as vozes fingidas. Oh! Começam a lhe brotar manchas de tigre por todo o corpo! Oh! Já lhe crescem unhas!, exclamam atônitas e com temor as mulheres, ainda que não possam ver o trapaceiro, que se esconde em sua cabana, mas aquele pavor frenético provoca em seus olhos coisas que nunca existiram.

(DOBRIZHOFFER, 1784, II: 85)

Apesar de haver uma aparente diferença entre o xamanismo destes dois grupos Guaikuru, há, na verdade, o mesmo princípio subjacente. A relação entre xamãs e onças apenas pode ser possível quando há uma equiparação corporal, e a comunicação entre eles ocorre quando ambos apresentam a mesma perspectiva (não exatamente no sentido atribuído por Viveiros de Castro [2002]), seja a da onça, seja a do xamã e neste sentido é possível, e necessário que tanto o espírito auxiliar quanto o próprio xamã sejam onças¹³⁰. Desta forma, a relação entre o xamã e a onça não é de imitação, nem de semelhança, mas como uma relação comunicacional factível mediante a tradução (Carneiro da Cunha, 1998) dos significantes oriundos do encontro entre dois devires.

Os devires-animais não são sonhos nem fantasias. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir-animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real.

(DELEUZE & GUATTARI, 1980, IV: 18)

¹³⁰ “Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] vendo-nos como não-humanos, é a si mesmo que os animais e espíritos veem como humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 350). A relação comunicacional baseada em uma capacidade de percepção e tradução dos significantes é, assim sendo, possível na medida em que os múltiplos devires instauram transformações compatíveis. O xamã é um dos “seres transespecíficos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 351) capazes de perceber os animais em sua forma humana.

Isso significa que o foco não deve ser a noção de realidade posta por missionários (e antropólogos), mas que a noção de transformação expressa nas cosmologias indígenas através do contato entre as espécies animais que possuem um fundo cultural em comum, cuja percepção é apenas possível na medida em que transformam seus modos fenomenológicos, deve ser vista como uma relação, cuja ênfase, por causa desta dupla relação entre os termos em questão, é ela mesma¹³¹. Isso significa que não importa pensar em que medida é possível que este contato transcendental seja possível, mas que tanto o devir-onça do xamã quanto o devir-xamã da onça são reais na medida em que a relação existe como fonte de significantes¹³². A relação entre os humanos e os animais é ancorada em um complexo de relações sociais, em que animais, espíritos, plantas e humanos são dotados de subjetividade – embora o nível de consciência não seja uniforme entre estas espécies, e nem todos os grupos indígenas compreendem estas relações da mesma maneira – em que o ponto de vista determina a percepção da realidade (que abarca a pluralidade perspectívica – isto é, une e não enquadr) e a forma como os Outros são compreendidos, e justamente estas barreiras cósmicas são ultrapassadas pelo xamã em sua capacidade de visualizar as transformações dos devires e de traduzir as mensagens. A figura da onça não representa assim apenas um espírito auxiliar, mas um sujeito pleno dotado de consciência e de intencionalidade, atributos estes comuns às espécies em comunicação, cuja presença ocorre para além das fronteiras do xamanismo como comunicação, pois está calcada em um modo de percepção da realidade como atributo do social.

¹³¹ Segundo Viveiros de Castro os sujeitos não estão no mundo (como em um quadro que precede a perspectiva), eles são o mundo, formando um tecido de perspectivas (2012: 157).

¹³² Entre os Parakanã, por exemplo, a relação entre os sonhadores e os cantos sonhados se expressa através de sua parte-jaguar, pois isso permite a percepção do movimento da predação (Fausto, 2005: 28-29). É justamente a relação entre os devires que determina o ponto de vista que perceberá a direção em que a predação segue (e em qual ela volta). O que Fausto chama de parte-jaguar pode ser lido com devir-jaguar.

Figura 22: Caça às onças



Fonte: PAUCKE, 1959, II: prancha LXV

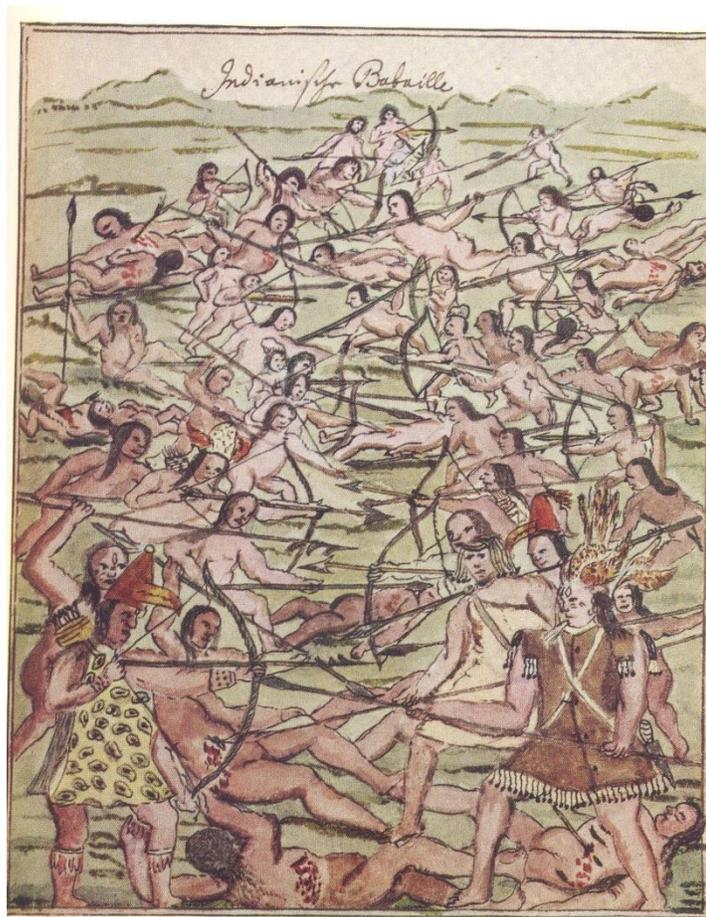
Ao descrever os animais existentes na terra habitada pelos Guaikuru, Sanchez-Labrador aponta sobre o uso de peles onças: “fazem também umas zamarras ou jaquetas que põe principalmente quando vão à guerra, porque creem que a coragem do animal morto da pele se comunica com quem a leva” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I: 189). Prática semelhante também ocorria entre outros grupos Guaikuru, como os Toba e os Mocovi, como atesta a caça às onças e o uso de sua pele como proteção contra ataques inimigos (Koch-Grünberg, 1902: 69-78, 105-109). Há nesta colocação do jesuíta um importante elemento: os índios acreditavam que quem vestisse a camisa feita com pele de onça receberia os atributos do animal, como a coragem. Isso significa que a coragem é pensada como uma característica intrínseca à personalidade da onça, como adjetivo transespecífico, uma vez que pode ser possuído por seres humanos ou onças. No entanto, é possível relacionar a pele da onça como atributo específico aos humanos de outra forma, quando a capacidade da onça continua sendo mantida por quem usa a pele, mas não há uma atribuição

direta. A noção ameríndia de que a humanidade é o fundo geral de todos os seres pressupõe uma atribuição verificável aos olhos.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana [...]. A noção de “roupa” é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais [...].

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 351, ênfase original)

Figura 23: Guerreiro com roupa de onça



Fonte: PAUCKE, 1959, II: prancha XLII

Ora, o uso das roupas feitas de pele de onça não tem como intenção obter a coragem *do* animal, mas a coragem *enquanto* animal. Se a onça esconde embaixo de sua pele a sua natureza humana, o ato de um humano vestir uma pele de onça é uma representação perfeita de como as relações entre animais e humanos são compreendidas. O uso da pele da onça não visa, portanto, adquirir a coragem da onça, mas obter a coragem de uma onça, através de transformações dos devires em relação, onde o devir-onça do guerreiro é tão real quanto o devir-guerreiro da onça, mediados pela compreensão de que a realidade é palpável via ponto de vista. Não há filiação, nem atributos outros, há imanência do ponto de vista e usufruto da subjetividade. Como apontam Deleuze e Guattari, “as características animais podem ser míticas ou científicas. Mas não nos interessamos [enquanto feiticeiros] pelas características; interessamo-nos pelos modos de expansão, de propagação, de ocupação, de contágio, de povoamento” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, IV: 20). A relação do xamã e da onça, bem como do guerreiro e da onça deve ser compreendida como uma série transformacional onde os devires relacionados formam os significantes aos quais, no plano pragmático, os significados serão atribuídos, pois nesta relação não são reproduzidas ações e conteúdos, são criados planos e formas. E estas duas relações devem ser compreendidas paralelamente como duas formas de predação, pois a caça às onças é equiparada a uma morte aos inimigos, o que torna a caça às onças uma modalidade cósmica semelhante à guerra (Fausto, 2005: 25). A predação das onças ocorre assim por dupla ocorrência, como presa do xamã e do guerreiro.

Precisamente a relação dos xamãs com os espíritos auxiliares e dos guerreiros com a figura da onça é caracterizada através da relação de predação. Fausto (2008: 335) afirma que a figura do jaguar aparece como a do predador por excelência, e que a jaguaricidade é uma marca do mestre (enquanto categoria cosmológica). Assim, “em sentido lato, todo mestre é um jaguar. E é fácil entender por quê: o dispositivo principal de produção de englobamento, portanto, de magnificação da pessoa, é a incorporação canibal. A predação é um vetor assimétrico de identificação-alteração: quem come contém o outro e a sua alteridade dentro de si” (FAUSTO, 2008: 335). Pode se acrescentar o contrário: todo jaguar é um mestre.

Ora, numa relação xamanística há três elementos: o homem, o xamã e a onça, sendo que os predicados desta gramática ontológica são sujeitos de direito na medida em que possuem

subjetividade. Isto significa que é são categorias limitadas quando se considera o restante de todos os entes possíveis. “O homem se torna/é xamã” e o xamã se torna/é onça”, são orações completamente compatíveis com o caminho inverso: “A onça se torna/é xamã” e “o xamã se torna/é homem”, não porque há um fundo místico, mas porque nas relações categoriais um predicado se perdoa do sujeito que se torna um predicado ontológico. Isso significa o seguinte: o homem é ele enquanto tal, mas numa relação com os espíritos auxiliares, há uma alteração ontológica imanente à relação. O xamã é um não-homem, porque há uma transformação da primeira na segunda categoria. O xamã se torna onça porque a onça é tão não-xamã quanto não-homem, e a comunicação que pode acontecer entre a onça e o xamã é possível porque as categorias abarcam aquilo que o sujeito precisamente não é. A relação é assim expressa em predicados ao sujeito da transformação, que passa a ser outra coisa sem deixar o que é, através dos predicados que lhe fornecem seu estatuto ontológico – ou seja, enquanto aquilo que ele é. E justamente esta atribuição de predicados e a possibilidade de comunicação são possíveis porque a comunicação é através da predação. O xamanismo é uma transformação do sujeito através dos predicados predadores. Isso significa que enquanto categoria há homem, cujo outro qualquer é qualquer coisa que não seja aquilo (música, por exemplo), mas o seu outro (não qualquer) é a categoria de não-homem, que é exatamente seu oposto, o que numa relação de xamanismo (em que o xamã é uma categoria mediadora e por isso é homem ou não-homem) é a onça. O outro qualquer abarca o não-outro, mas não o contrário: por isso a relação não é entre o xamã e a onça, mas entre o homem, o xamã (como categoria mediadora predadora e comunicacional) e a onça, ou os seus opositores lógicos, o não-homem, o xamã, e a não-onça.

Os xamãs, quando compreendidos como detentores de imenso prestígio – mas instável – eram muito perigosos para os missionários. O que Gow apontou para o mundo amazônico, certamente também se aplica ao Chaco, que os povos indígenas compreendiam “a mensagem espiritual do cristianismo como uma nova forma de xamanismo [...], [por isso] esta mensagem específica está sujeita a toda a instabilidade radical do conhecimento xamanístico em geral [...]” (GOW, 2006: 234)¹³³. Dobrizhoffer corrobora com esta afirmação, pois segundo o missionário,

¹³³ “Não sem razão, o Toba considera os cristãos espíritos maldosos ou feiticeiros vingativos” (KOCH-GRÜNBERG, 1902:109).

os Abipon costumavam lhe dizer que “o padre ou é mago, ou é nascido de mãe profética” e que qualquer obra de pirotecnia ou algo do gênero é “tomado entre eles como provas de magia” (DOBRIZHOFFER, 1784, II: 79).

Desta forma, há um fenômeno social dado em certo contexto, cujo entendimento é realizado através de estruturas de pensamento e experiências próprias a cada sujeito, o que norteia os aspectos percebidos e compreendidos deste fenômeno: os missionários entendiam o xamanismo como prática satânica e os índios compreendiam o cristianismo como xamanismo. Da mesma forma, os resultados pragmáticos desta mediação estavam submetidos aos interesses políticos e simbólicos de cada agente, que divergiam completamente, pois a relação de mediação em que o xamanismo representava um tipo de prática incompatível com os preceitos cristãos, enquanto, por outro lado, o cristianismo, embora aparentemente incompatível como o xamanismo em sua constituição litúrgico-religiosa, era uma fonte extra de conhecimento e experiência. Os missionários queriam subtrair, os xamãs adicionar.

Os xamãs eram o único veículo através do qual a relação entre seus espíritos auxiliares – preferencialmente a onça – e o mundo dos vivos era possível. Os xamãs, como ocorre entre tantos povos indígenas, empreendem viagens espirituais nas quais dialogam com espíritos e animais em sua condição de sujeitos (quando estes veem-se a si mesmos como humanos [Viveiros de Castro, 2002: 350]), e através destes diálogos o xamã descobre a doença e a cura do seu paciente, sabe dos momentos ideais de caça ou de guerra, ou o lugar onde uma nova casa ou aldeia deve ser construída¹³⁴. Após a morte, as almas dos xamãs e dos capitães realizavam viagens entre as estrelas, enquanto a dos homens comuns vagueava pela terra (Rodrigues do Prado, 1839: 29)¹³⁵.

Todos elles contam que alguns dos seus lhes apparecem depois de mortos, e todos dizem que os seus capitães por excellencia passeam depois da morte pelo ar montados em bellos cavallos, e vendo coisas mui bonitas; e os seus padres lhes fazem crer que a só a elles é permitido o vel-os e conversal-os para advirtirl-os de algum perigo eminente da sua tribu; e do meio por que este se

¹³⁴ Entre os Abipon, o diálogo entre os xamãs e os espíritos ocorria de forma diferente dos Mbayá. Os xamãs incorporavam o espírito de algum morto, possivelmente um avô, que respondia as questões que lhe eram postas pelos índios (Dobrizhoffer, 1884, II: 80), o que parecia ser não apenas uma relação com um espírito auxiliar, mas com um oráculo. Para os Toba a alma dos mortos nasce nos animais, sobretudo nos cães (KOCH-GRÜNBERG, 1902:109).

¹³⁵ Os xamãs Abipon retornavam à terra de suas viagens em forma de meteoros (Dobrizhoffer, 1784, II: 84).

deve evitar, de tal forma que basta um d'estes embusteiros para pôr em confusão e fazer a maior mudança, entre os supersticiosos índios. Elles crêm igualmente em um espírito maligno a que chamam Nianigugigo¹³⁶.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 361)

Há entre os Kadiwéu dois tipos de xamãs – que também eram e são chamados de “padres” (esta nomenclatura claramente não é coincidência) – os *nidjienigi* responsáveis pela cura dos doentes e os *otxikonrigi*, feiticeiros malvados que atacam seus adversários magicamente¹³⁷. Na verdade todos os *nidjienigi* são *otxikonrigi* potenciais, pois o sucesso das curas – o domínio sobre a vida através de espíritos auxiliares poderosos – implica o domínio sobre a morte, o que faz com que o ofício de *nidjienigi* fosse um estágio primário de *otxikonrigi*. Ao mesmo tempo em que os xamãs suscitam respeito, eles também suscitam temor e ódio, pois uma cura malsucedida é sempre atribuída a um feitiço mais poderoso (Ribeiro, 1980: 182), o que gera violência contra xamãs, que são às vezes agredidos e até mesmo assassinados¹³⁸. Eu soube que há não muito tempo atrás um xamã foi atropelado na reserva e faleceu. Em todo caso, assim os xamãs são capazes de curar os doentes, também podem causar as doenças. Parece haver aí uma relação estrutural com o Carcará, a figura mitológica do Enganador, que pode causar danos ou acarretar benefícios aos Kadiwéu. Assim como o Enganador representa o duplo em um, o xamã enquanto aquele que reúne pontos de vista separados e os traduz nas suas relações e nas suas esferas de contato (Carneiro da Cunha,

¹³⁶ Acredito que esta seja a única referência a este espírito maligno.

¹³⁷ O termo “padre” usado para se referir aos xamãs indica claramente a relação entre contexto, invenção e convenção. Isto indica que os índios entenderam que havia uma equivalência entre as ações dos xamãs e dos padres católicos (provavelmente missionários), o que torna a suposição invertida igualmente válida: os padres são tão xamãs quanto os xamãs são padres. Contudo, esta relação de assimilação sintática somente pôde se desenvolver no interior de certo contexto simbólico, dado e construído através das relações sociais, através das quais a ressignificação de significados cristãos é possível.

¹³⁸ O mesmo acontecia entre os Abipon. Quando um chefe morria, todos os xamãs eram perseguidos (Dobrizhoffer, 1784, II: 260).

1998) também apresenta uma dupla face em uma única função¹³⁹. Justamente esta capacidade de perceber o ponto de vista do Outro, ou seja, ver os espíritos e os animais em sua condição de sujeito autônomo relaciona o Carcará ao xamã: o xamã Kadiwéu, como duplo e que vê os animais e os espíritos em sua condição de sujeitos é o equivalente cosmológico do Carcará que munido de sua subjetividade percebe os humanos em sua condição humana. Isso é possível porque há uma clara distinção nos mitos, quando os xamãs empreendem as suas viagens e quando o Carcará fala aos Kadiwéu comuns, como ocorre nos mitos de origem. Assim sendo, o desaparecimento do Carcará nos mitos de origem ocorre ao mesmo tempo em que a atividade xamanística diminui entre os Kadiwéu, o que leva a crer que de fato ambas as transformações sejam parte de uma todo mais geral, onde as relações estruturais entre os diversos elementos da cosmologia sejam responsáveis pelas microtransformações estruturais.

Nos dias em que passei entre os Kadiwéu e perguntava sobre os padres, sempre recebi respostas vagas que deixavam a entender que os padres não existem mais ali, mas sem muita ênfase. Todavia é difícil de acreditar que o xamanismo tenha deixado de existir entre os Kadiwéu, sobretudo nas aldeias mais afastadas no interior da reserva. A impressão que eu tenho é que o xamanismo entre os Kadiwéu tenha se tornado uma atividade privada em detrimento aos cultos evangélicos e os atendimentos da Sanasa que apresentam um caráter antes público. Após o combate de jesuítas, capuchinhos e evangélicos o xamanismo deve ter reservado a sua performance para o interior (do mato, das casas, das relações sociais).

Dessa forma, o xamanismo entre os Kadiwéu apresenta um ator social que representa em suas relações sociais, um duplo, tal como o Carcará. No entanto, ao mesmo tempo em que há uma relação de semelhança, há uma relação de diferença. O xamã é um humano que precisa se transformar e assumir um devir-animal para que possa se comunicar com os espíritos. O Carcará é um animal mítico que se comunica com os animais e com Deus. O Carcará não é apenas o mensageiro entre os mundos dos humanos e de Deus – tal como o xamã – mas subentende-se que esta comunicação é possível mediante uma prévia transformação xamanística. Isso significa que,

¹³⁹ A associação do xamã com uma ave não é exclusividade dos Kadiwéu. Os Ashaninka do alto Juruá consideram o pássaro japó um xamã poderoso, e o xamã, entorpecido de ayahuasca sabe vê-los em sua condição humana (Carneiro da Cunha, 1998: 15).

em certa medida, a natureza humana do Carcará não é revelado por conta de uma transformação anterior que pudesse possibilitar a comunicação com os humanos que não são o xamã. O Carcará transforma-se através de um devir-xamã, tal como xamã através de um devir-animal, o que significa que o Carcará é ele mesmo um animal-xamã, um devir transformacional como a onça¹⁴⁰. Viu-se no capítulo 5 que a figura de uma entidade suprema não era presente nos primeiros relatos missionários, mas que ela é fruto de uma série de transformações estruturais, ocorridas a partir das relações com outros registros cosmológicos, sejam cristãos ou indígenas. Go-noêno-hodi foi a última divindade a interagir com o Carcará (antes de se transformar em Aneotedogoji), e esta relação refere-se ao relacionamento do xamã e do espírito auxiliar. A partir disso, podem-se compreender as relações estruturais entre os termos:

Go-noêno-hodi : Carcará :: xamã : onça

No entanto, as microtransformações acarretaram em metamorfoses na compreensão de Go-noêno-hodi e do próprio Carcará, bem como do xamã. Aparentemente a existência de dois tipos xamã foi registrada apenas por Darcy Ribeiro, o que faz deste registro uma fotografia de um momento singular na história das transformações cosmológicas. O xamã como múltiplo é assim uma forma pragmaticamente adaptada de um princípio mitológico, que o é o duplo do Carcará, o que implica outra comparação, invertida:

Xamã : onça :: Carcará : Go-noêno-hodi

¹⁴⁰ Talvez o horror à gemelaridade esteja precisamente fundamentado numa disparidade social em relação ao duplo, que no caso dos gêmeos ocorre de forma corporal. Entre os Eyiguayegui gêmeos eram mortos pelos xamãs, diferentemente de outras crianças indesejadas, que eram mortas pelas próprias mães (Sanchez-Labrador, 1910, II: 29-31). Os Mbyá-Guarani, e os Tupi de modo geral também matavam os gêmeos (Lévi-Strauss, 1991: 64). Para Lévi-Strauss, “toda unidade contém uma dualidade e [...] quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver verdadeira igualdade entre as duas metades” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 67). A dualidade ontológica talvez devesse ser pensada como um princípio estruturador que engloba uma série de relações duais, como natureza e cultura e simetria e assimetria. No caso dos Kadiwéu, a relação entre uno e duplo – ou múltiplo – parece tanger os limites do xamanismo e as suas representações mitológicas.

Esta relação de uma inversão estrutural – que também é momentânea como todos os tipos de transformações – mostra que o Carcará como multiplicidade se assemelha muito mais a própria figura de um xamã do que a um espírito auxiliar, e que o espírito auxiliar do Carcará-Xamã é Go-noêno-hodi (e não o contrário), o que é possível pela relação que os índios estabeleceram entre os xamãs e os padres, o que é perceptível na congruência de significados entre os termos padre e xamã.

Xamã : espíritos auxiliares :: padre : Deus

No entanto, os missionários protestantes que se instalaram entre os Kadiwéu procuram dissociar a imagem do deus cristão da figura mitológica de Go-noêno-hodi, ao criar uma corruptela desse termo, com um novo significado. Aneotedogoji foi o substantivo encontrado, ao passo em que Go-noêno-hôdi se tornou o “herói de lendas”. O mesmo aconteceu com outros termos indígenas, ou seja, a manipulação do significado das palavras visando instaurar novos significantes e novas convenções. *Nidjienigi* se tornou o “curandeiro”, e não xamã, e *niwigo* palavra que significa(va) “espírito” é traduzido por “ídolo”, o que torna um *niwicomigi* um “idólatra”. Da mesma forma, *acidağa* é “uma pessoa que amaldiçoa (como um feiticeiro) ou judia”. Um estudo mais aprofundado das relações entre os missionários e com as suas constantes invenções significativas e os xamãs é necessário, pois os missionários terem instaurado estas manipulações semânticas não implica que estas fossem aceitas pelos Kadiwéu, e nem que os Kadiwéu não tivessem instaurado as suas próprias ressignificações.

A partir deste balanço diacrônico de transformações estruturais, repleto de assimilações mitológicas e equivalências cosmológicas, pode-se perceber que há na cosmologia Kadiwéu um ingrediente que nutre a permanência de certas categorias analíticas nativas, calcadas em operações mnemônicas realizadas através de compreensões sintagmáticas dos aportes paradigmáticas instaurados através da manipulação semiótica dos contextos simbólicos, que é justamente a relação de dupla transformação dos devires em relação, e que a transformação de um destes termos acarreta em mudanças em outros termos. Assim sendo, a relação entre a

transformação dos devires da onça e de xamã, ou do guerreiro, é exemplificada no verbo Kadiwéu –*akaloi*, que significa “caçar e matar como onça”.

7.2.2 Batismo

O batismo é o primeiro dos sacramentos, quando a criança aceita Jesus Cristo como o único meio de salvação e é redimida do pecado original, cometido por Adão e Eva. O primeiro contato dos povos Guaikuru com a instituição do batismo foi através das missões jesuíticas, cujos missionários se concentravam, sobretudo, na salvação da segunda geração de residentes nas missões, isto é, as crianças. Os jesuítas acreditavam que o batismo de crianças facilitaria a aceitação da fé cristã. Os adultos Guaikuru que residiam nas missões, embora geralmente rejeitassem o cristianismo, nutriam certa curiosidade pela fé cristã (Saeger, 2000: 149). Apesar disso, os Guaikuru sempre tentaram evitar o batismo, mesmo nas missões. Os dados mais substantivos sobre os batismos entre povos Guaikuru são das missões Abipon – não há, ao menos no estudo de Saeger (2000), registros sobre os batismos entre os Mbayá, o que, no entanto, não significa que não os tenha havido, muito pelo contrário – onde o percentual de adultos batizados era extremamente baixo, menos de 5%. Os índices de crianças batizadas aumentam consideravelmente, mesmo assim, representam uma parcela ínfima da população infantil geral. Entre os Toba os registros são bem maiores do que entre os Abipon, no entanto, apesar do baixo índice de batismo entre estes povos, o número de índios cristãos é bastante elevado, chegando a 70% do total (Saeger, 2000: apêndice B). Infelizmente o autor não investigou aprofundadamente esta discrepância entre índios cristãos e índios batizados, no entanto, é preciso considerar que as motivações pessoais e políticas dos missionários que anotavam os dados não podem ser esquecidas. Além disso, seria importante tentar entender os padrões e requisitos que os índios deveriam apresentar para que fossem considerados cristãos, e ainda, por que isto era realizado por algumas pessoas e por outras não. Desgraçadamente não há espaço nem capacidade intelectual suficientes neste trabalho para chegar a conclusões sobre este assunto que tanto carece de exames mais profundos, nota-se apenas que as asseverações de Sanchez-Labrador sobre o batismo entre os Eyiguayegui (na Redução de Belén) encontram paralelos entre outros povos Guaikuru.

Sanchez-Labrador relata um caso que teria auxiliado os missionários e superar o temor que os índios tinham do batismo.

A tentação mais forte dos infiéis nesta parte da América em recusar o batismo, mesmo na hora da morte, é que comumente morrem aqueles que o recebem. Para que os Guaycurús não tropeçassem nisso, Deus dispôs que muitas vezes este sacramento também fosse um medicamento para a saúde. Experimentando-se este admirável efeito em uma mulher adulta, que já estava ao cabo da vida, e em alguns bebês moribundos que sararam sem outra medicina. Vindos os missionários desenganados de seu antigo erro e bastante dóceis aos Guaicuru e Cadalodis, formalizaram a sua nova igreja.

(SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 71)

O missionário chama a atenção neste relato; que conclui afirmando que a vontade dos Guaikuru em se tornar cristãos aumentava; para dois assuntos importantes: primeiro que os índios associavam a morte com a água do batismo, pois quem era batizado no leito geralmente morria (o que fazia com que os Guaikuru culpassem a água pela morte) e em segundo lugar que o batismo é um sacramento fundamental, do qual os missionários dispõem impreterivelmente, até porque a cura através de suas propriedades mágicas é possível.

A associação entre a água do batismo e a morte dos doentes não ocorria simplesmente porque os doentes faleciam após receber a água, mas ela está ligada a concepções nativas de doença, morte e controle do sobrenatural, através das quais o batismo era interpretado. Para os Guaikuru a morte não ocorria de forma natural, mas era sempre ato de um xamã poderoso e malvado. Sanchez-Labrador relata que os Guaikuru “não concebem que morrer é uma condição inseparável da condição humana, e que ninguém morre naturalmente [...]” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 45)¹⁴¹. Apesar de Sanchez-Labrador ter interpretado o medo que os Eyiguayegui tinham do batismo através de uma razão prática – pois o batismo *in extremis* era seguido de morte – há uma razão simbólica, que não era ignorada pelo jesuíta, mas foi atribuída aos seus modos de índios “infiéis”.

¹⁴¹ Sanchez-Labrador (1910, II: 45) ainda afirma que os índios concebiam a morte como um agente poderoso que tirava a vida das pessoas quando queria.

Ora, os padres foram associados aos xamãs, que como detentores de modos de comunicação entre as espécies são capazes de salvar ou matar. Como a morte nunca ocorria de forma natural, mas era sempre resultado de um feitiço mais poderoso, as mortes que ocorriam após o batismo não eram, para os Eyiguayegui, resultado da ação da água, mas eram ações de feitiçaria cometidos pelos jesuítas. As mortes eram, portanto, atribuídas aos feitiços lançados pelos padres, na medida em que estes foram considerados xamãs poderosos, e Deus era o seu espírito auxiliar¹⁴².

Além disso, Eyiguayegui entendiam que o batismo e a “água dos cristãos”, como a água benta era denominada pelos índios (Sanchez-Labrador, 1910, II: 125), influenciariam diretamente no seu sistema funerário e na sua escatologia. Em um caso narrado pelo jesuíta, uma feiticeira Toba moribunda, cativa entre os Eyiguayegui seria batizada pelo padre Romero. Os Eyiguayegui advertiram-no para que não a batizasse, “porque se morre batizada é enterrada na Igreja, e neste caso estamos todos perdidos. Crê, Padre, esta mulher depois de batizada se converterá em tigre, e se está próxima, acabará com todos nós. Para evitar este estrago, não a batize, e lhe arrumaremos um lugar afastado” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 72). Sanchez-Labrador adverte que os Eyiguayegui não acreditavam que a almas dos mortos ressuscitassem nos animais (como entre os Toba), nem criam em transmigração, mas que “a verdade é que aos Latenigis os médicos atribuem diversas figuras, e uma delas é a de tigre” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 72).

Isso demonstra que para os Eyiguayegui os padres eram de fato xamãs poderosos, pois as suas ações refletiriam diretamente nas relações entre os xamãs e os espíritos auxiliares, e mais precisamente, o batismo acarretaria em uma alteração nas duplas transformações que marcam a relação entre o devir-onça do xamã e o devir-xamã da onça: não haveria mais uma relação espiritual entre os devires, mas uma transmigração do devir-onça do xamã para o interior do corpo de uma onça – uma oncidade completa da xamã – e estas consequências seriam graves. É de se imaginar que o temor que os Eyiguayegui tinham do batismo se justifica precisamente pelo

¹⁴² Os jesuítas no Brasil colonial recebiam acusações semelhantes por parte dos xamãs Tupi, que afirmavam que os missionários infligiam as doenças através da água do batismo e causavam as mortes através da pregação (Monteiro, 2001: 61). Entre os Yanomami as acusações de causar doenças são parte de uma dinâmica política intercomunitária que se estendeu aos objetos materiais e aos brancos (Albert, 1992), revelando mais uma perspectiva ameríndia frente às doenças, aos objetos, aos ritos e aos brancos.

perigo que os xamãs podem representar em vida, aliado ao perigo que os mortos representam normalmente. Como notado por Dobrizhoffer, a incorporação de uma onça do espírito do xamã – ou seja, a confusão proclamada da relação entre xamã e onça – era vista com muito medo.

Em todo caso, o batismo era considerado pelos Eyiguayegui uma forma de alterar as relações entre xamãs e espíritos auxiliares, pois o batismo seria uma forma de cerrar a comunicação entre o xamã e seus espíritos e acarretaria em uma transformação corporal. Isso significa que o batismo já foi compreendido pelos Eyiguayegui como uma forma usada por certos xamãs de realizar transformações corporais e espirituais nas pessoas que recebiam a água benta¹⁴³.

Darcy Ribeiro relata uma instituição notável entre os Kadiwéu (1980: 12-14). Segundo o autor, entre os Kadiwéu havia uma correlação entre o corte de cabelo realizado nos meninos no ato de sua nomeação, e a configuração de sua personalidade. Durante esta “cerimônia de nomeação”, denominada de batismo, o garoto tinha seu cabelo cortado de acordo com a personalidade que seus familiares gostariam que tivesse. Um procedimento acarretava em um guerreiro valente, o outro em um filho dedicado e atencioso. No entanto, no caso dos xamãs (que iniciam a aprendizagem do ofício na infância) o corte de cabelo não ocorria, “porque tanto os batizados de um ou do outro modo poderiam transformar-se em *nidjenigi* ou *otxikonrigi*” (RIBEIRO, 1980: 14). Isso significa que o batismo é neste caso não uma forma cristã de molhar a cabeça da criança para que inicie sua vida cristã, mas um ritual de nomeação, em que a sociedade visa imprimir seus desejos nas características psicológicas das crianças. O batismo Kadiwéu como relatado por Ribeiro é uma apropriação e ressignificação de uma convenção cristã para estabelecer novos significantes. Entretanto, mesmo este batismo é uma forma de interferir na ação do xamã, e mais precisamente, no duplo do xamã.

Na língua Kadiwéu, *nilegenaganegegi* significa “batismo”, sendo que o “lugar de batismo” é traduzido por *lilegenaganegegi*. O verbo “batizar” é *-ilegenaga* e “ser batizado” tem a mesma

¹⁴³ Há um caso notável de ressignificação dos sacramentos cristãos realizado pelo chefe Neçu no século XVII, que após matar os missionários, vestiu-se com suas roupas e realizou um batismo nas crianças (Fausto, 2005: 393-394). O desbatismo é assim uma retransformação.

tradução de “molhar-se”, *-dinilege*, sendo que todas estas palavras têm o mesmo radical da palavra *-nilege (tiligo)*, que significa “tirar ou pegar depressa”. Não é possível obter muita informação a partir destas traduções, mas percebe-se que o termo batizar é oriundo do vernáculo molhar, e que a aura sagrada acrescentada pelas religiões cristãs ocorre neste caso de forma situacional. Além disso, estas palavras apresentam uma raiz comum com uma expressão misteriosa, “tirar ou pegar depressa”. Não consigo imaginar outra relação entre batizar e tirar algo rapidamente, que não esteja calcada em uma dimensão religiosa, mais precisamente na eliminação dos pecados e dos demônios através da purificação da água. Contudo, há uma ligação entre a interferência do batismo nas relações entre o xamã e os espíritos auxiliares – e na ação do xamã como duplo – e a eliminação dos pecados através da água, que é exatamente o caráter transformacional do batismo. O batismo transformava os corpos dos xamãs e agora transforma os espíritos dos crentes, a transformação como elemento primordial do batismo persistiu apesar de ter sofrido uma inversão simétrica.

7.2.3 Doenças e curas

As doenças entre os Kadiwéu se adéquam à classificação proposta por Carlos Fausto para o mundo amazônico.

Em quase todos os grupos amazônicos encontramos duas grandes categorias básicas de doenças, fundadas em uma concepção dual dos constituintes da pessoa: há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo e doenças que resultam da exteriorização, perda, raptos de componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou singularização da pessoa [...]. No primeiro caso, a terapia consiste em retirar o objeto estranho do corpo do paciente; no segundo, em recuperar a alma e fixá-la novamente em seu substrato material.

(FAUSTO, 2001: 337)

A primeira das doenças consistia em retirar do corpo do paciente, através da sucção, um objeto que seria a causa do mal. Como notou Sanchez-Labrador.

Todo seu método [dos xamãs] consiste em cantar, dar gritos desaforados, com os quais atende aos enfermos e balançar forte a cabeça, e sugar [...]. Muitos [pacientes] morrem atormentados com o clamor e a sucção de seus *nigienigis* ou médicos.

(SANCHEZ LABRADOR, 1910, I: 187)

Nestas curas, o xamã consulta os espíritos auxiliares para saber a causa da doença, os procedimentos de cura e a parte do corpo onde a sucção deve ocorrer, para o que ele não usa alucinógenos. O diálogo com os espíritos auxiliares é possível graças aos instrumentos do xamã, a cabaça e “uma pena de avestruz utilizada para *capturar* os bichos – entendam-se os espíritos malfazejos” (LÉVI-STRAUSS, 1955: 164, ênfase adicionada), enquanto o xamã enuncia cantos cerimoniais¹⁴⁴. Os espíritos auxiliares guiam a ação xamanística, e a sucção retira do corpo do paciente o objeto malfazejo.

Sanchez-Labrador relatou extensivamente o método de cura dos xamãs, sobretudo aquele relacionado à extração de objetos (1910, II: 31-45). Após muitas sucções, o xamã retira do corpo do paciente “um pouco de palha, uma espinha e casco dela, e ainda um peixe, vírico ou outra coisa” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, II: 37). Uma cura semelhante foi anotada por Ribeiro (1980).

Quando chegamos para visitar o capitão [Matixúa, o paciente], lá estava João Gordo [poderoso xamã, filho de Chamacoco] sentado na ponta de um banco, muito sem jeito; o coitado anda com medo daquele pessoal depois das ameaças que lhe fizeram por cantas todas as noites. Um irmão de Matixúa pedia a ele que fizesse alguma coisa para aliviar o velho. João saiu para apanhar o chocalho e o penacho e voltou pouco depois. Já da porta pôs-se a chocalhar o maracá e a agitar o penacho de ema na direção do Matixúa. Aproximou-se assim e começou a soprar e cuspir em seco e abanar a barriga do Matixúa. Repetiu esta operação algumas vezes, a seguir iniciou uma massagem nas imediações de hérnia que deve ter sido dolorosíssima, porque o velho se retorcia todo, embora não gemesse nem uma vez. Então, João repetiu o abanamento e passou a apalpar mais levemente a barriga do doente, abanando sempre, com o penacho como se fosse uma ventarola. Finalmente inclinou-se e começou a chupar a barriga do Matixúa, enquanto balançava o penacho nas costas, com a mão direita e apalpava com a esquerda. Chupou em dois lugares próximos da inchação. Depois de cada sucção, levantava-se e fazia enormes esforços como se fosse vomitar, por fim, cansadíssimo, resfolegante e vermelho com o sangue que lhe subia à

¹⁴⁴ O canto cerimonial é uma maneira de se comunicar com os espíritos (Manizer, 1934: 307).

cabeça, cuspiu alguma coisa na mão. Mostrou-nos, então, o que extraíra da barriga do capitão: algumas espinhas de peixe muito pequenas e uma larva de pau podre que, ao sairmos, enterrou no quintal, junto da casa.

(RIBEIRO, 1980: 223)

Embora neste relato não haja a evidência de uma comunicação com os espíritos auxiliares, há o manuseio dos instrumentos que permitem o diálogo com eles. Ribeiro conta de outra cura realizada por João Gordo, em que “imitava guinchos, assobios, gemidos, tosse, falava em todas as ‘línguas’ que ele pôde imaginar e batia a cabaça com grande estrépito” (RIBEIRO, 1980: 222). Nas curas realizadas por outro xamã, Morcego, assistidas por Darcy Ribeiro, há uma clara referência à comunicação com os espíritos – que se realiza através de linguagem não humana, como fica evidente com a cura feita por João Gordo – pois em determinado momento, Morcego, que estivera sentado, levantou-se para “chamar o seu *bicho*” (RIBEIRO, 1980: 224). O autor conta que “Morcego passou a falar em tom cada vez mais alto e com vozes diferentes, intercalando assovios, gemidos, vociferações, como se mantivesse um diálogo desesperado com outras pessoas” (RIBEIRO, 1980: 224).

Os cantos cerimoniais entoados pelos *nijiengi* são precisamente o diálogo com os *latenigi*, cujas relações são compreendidas no idioma do parentesco (como filho ou neto) ou da amizade. Os *latenigi*, além da onça, podem ser outros animais, como cães, caramujos, pássaros, ou ainda índios Xamacoco (Manizer, 1934: 308) ou *padres* Terena (Ribeiro, 1980: 231-253) e até mesmo médicos brasileiros (Ribeiro, 1980: 180).

A outra doença citada por Carlos Fausto, a fuga da alma, foi bem descrita por diversos cronistas. Almeida Serra anotou um interessante relato, em que a alma fugitiva da doente Martha foi recuperada vagando muito longe do corpo dela.

[...] olhando [os índios] para Martha a viram em lethargo; pelo que houve grande algazarra, e assentaram todos que a morta velha lhe tinha roubado e levado a alma; para embarçar este roubo e fuga montaram a Cavallo imediatamente bastantes Uaicurús, com lanças e porretes, e foram fazer, com grande gritaria, uma violenta e encaniçada escaramuça na estrada, e á vista d’este presidio; apesar d’esta cavahada a alma sempre passou; pelo que um padre já estava nu, mascarado de preto, vermelho e branco, e ornado de penas, tudo em horrida figura, se lançou a

correr n'uma violenta carreira para reconduzir a roubada alma da Martha, que foi achar d'aqui a quatro léguas embaraçada na passagem de uma bahia, gastando n'esta diligencia desde as nove horas da manhã até ás cinco da tarde, em que voltou com a mesma apressadíssima carreira, trazendo no seu penacho a obsecada alma; elle fixo sobre os membros quando este unigene vinha chegando ao rancho da enferma, lhe atiravam as velhas com quantos tições de fogo acharam, para afugentar o Nianigugigo: chegando em fim o afatigado padre ao pé do doente se lançou por terra com o ventre para cima com mil medonhos gestos, urrando suffocadamente em quanto algumas velhas, umas succedendo umas ás outras sobre a barriga lhe iam calcando, e elle bebeu duas grandes porções de agua, o que tudo junto lhe produziu um copioso suor, até que de repente como um furioso possesso, muda o penacho das suas partes, para as da enferma; que immediatamente bafeja e vai repetindo entre urros os mesmos hálitos, sobre a boca, ventas, ouvidos e olhos, e assim fez reentrar no corpo da enferma a fugitiva alma. E como no grande intervallo de tempo que fez o padre, se renovaram os cáusticos [aplicados pelos portuguezes antes do início do ritual] que, agitando o sangue, principiavam a avivar o doente no tempo mesmo em que o unigene fazia estas extravagancias, o que lhe deu grande credito.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 366)

A fuga da alma guarda inúmeras relações com a extração dos objetos malfazejos, como a comunicação com os espíritos e a baforada do xamã. O diálogo dos xamãs e dos espíritos auxiliares (cujo princípio é fundamental em ambas as doenças) foi anotado pela maioria dos cronistas, e há entre estes relatos uma notável semelhança. A cura a seguir foi anotada novamente por Almeida Serra, e apresenta alguns elementos destacados ao longo deste trabalho, e por isso, servirá de referência.

Esta evocação consiste, em que a noite toda até quase madrugada, está o unigene em pé, sempre em movimento com um grande penacho de pennas de ema alçado na mão esquerda, e na direita um cabaço com seixinhos dentro, que continuamente faz bastante, e compassado zunido. N'esta figura vocifera o padre a noite toda ao som do cabaço, com canto confuso e palavras, que os outros Uaicurús dizem não entendem por ser um dialecto, só privativo entre o unigene, e o Nianigugigo. E lá pela meia noite redobram furiosos açoutes, com berros e medonhas vozes, elle boceja, urra como um bode, onça, e touro, rosna como cão, guincha, assobia, falla com voz de falsete finíssima, e logo com outra grossa e horrenda, tudo em confusa e apressada mistura, para fingir, que todos aquelles diversos sons são vozes do Nianigugigo que muitas vezes repugnante ao primeiro chamado e, ainda outros muitos toda a noite repetidos, não vêm ao meio do penhasco, communicar-se com o padre, graça que guarda para outra occasião, em que lhe seja mais favorável.

(ALMEIDA SERRA, 1850: 367-368)

Bem, ao tomar os dois tipos de doenças em conjunto, percebe-se que há alguns princípios em comum. A ação do *nijienigi* baseia-se em uma comunicação com o *latenigi*, a qual apenas ele compreende. No entanto, é preciso pontuar esta relação delicada. Já foi dito que não se trata apenas de uma invocação de um espírito pelo xamã, mas a relação entre xamã e espírito auxiliar – como foi pontuado por Lévi-Strauss (1955: 164) – é fundamentada pela captura dos espíritos. A relação entre “senhor e xerimbabo” é descrita como dialética por Fausto (2001: 337), na medida em que os verdadeiros xamãs Parakanã são os inimigos oníricos domesticados nos sonhos, os quais, enquanto opostos simétricos da guerra e da caça, substituem mortos e corpos por cantos e nomes, e a predação pela familiarização. Analogicamente, é possível pensar o xamanismo Kadiwéu como uma guerra, onde os Outros adicionados aos afins efetivos durante a guerra são substituídos pelos espíritos auxiliares capturados pelo maracá e pela pena, e são descartados após a cura pelo xamã, como o são os afins indesejados pelo grupo. Um canto anotado por Darcy Ribeiro e entoado pelo xamã Morcego e um *latenigi* (uma onça, um dos *latenigis* mais poderosos) deixa a predação espiritual bem evidente.

3) Latenigi: Oh! Meu amigo, meu amigo. Coitado, meu amigo, coitado (declamação)!

4) (assobio – leve)

5) Latenigi: Coitado de você (declamação). Estamos no meio do Brasil. Coitado de você. Cuidado! Cuidado! Cuidado, amigo, cuidado! Estamos no Brasil. Coitado de você.

6) (assobio, muito brando)

7) Latenigi: Estamos no Brasil (recitado, breve). Coitado!

8) Morcego: Não vá correr, não corra! Vem aqui. Fique aqui! Venha!

9) Latenigi: Agora já está morto (declamação). Você vai morrer. Já está morto. Agora não tem mais barulho da noite... Você já vai morrer. Não tem mais barulho. Você já vai morrer.

10) (assobio)

11) Morcego: Vem cá, não vá correr (trêmulo).

12) (rugidos)

13) Latenigi: Cuidado! Você já está morto. Você tomou remédio do Brasil. Cuidado!

14) (rugidos)

- 15) Latenigi: Cuidado! É o Brasil aqui (declamação)! Cuidado! Cuidado! Brasil!
- 16) (assobio muito brando)
- 17) Latenigi: Cuidado, amigo (declamação)! Cuidado! Não deixa ir embora. Fugir! Cuidado! Cuidado! Brasil!
- 18) (recitativo angustiado, ininteligível)
- 19) Morcego: Vem meu amigo. Vem meu amigo. Meu amigo. Pode chegar, meu amigo.
- 20) (imita o ruído de onça)
- 21) Coitado deste padre. Coitado! Engraçado este padre. Coitado! Engraçado este padre.
- 22) (guincho de macaco)
- 23) Latenigi: Quando eu vi amigo, eu já disse: vou levar amigo prá minha casa. Quando eu vi amigo, eu já disse: vou levar amigo prá minha casa.
- 24) (guincho – igual a 22)
- 25) Latenigi: Oh! Meu amigo, coitado. Já vou conhecê-lo. Quero levá-lo comigo. Coitado! Coitado!... meu amigo, já estava morto.
- 26) (guincho e pausa)
- 27) Morcego: Vamos, amigo. Vou levar você prá casa. Vamos lá no Pantanal, amigo. Vou levar você prá casa. Lá dentro do *naká-kúdi* (arrozal).
- 28) (guincho).
- 29) Latenigi: Vamos, é aqui a nossa casa. Vem aqui meu amigo, agora eu vou lhe dar uma coisinha.
- 30) (guinchos)
- 31) Morcego: Vem aqui, vem aqui.
- 32) Latenigi: Vou dar uma cachoeira de água prá você. Toma! Você não quer a cachoeira d'água? Toma! Será que você não me conhece? Não lembra mais de mim? Veja! Eu sou passarinho. Eu sou *adjô-lô-píu*. Veja! Você não me conhece? Eu sou passarinho. Eu sou *dji-gô-txoi*. Não vê? Você não me conhece, amigo? Veja! Eu sou mesmo o *djáo-txowí-uahá*.

(RIBEIRO, 1980: 238-241, itálico original, sublinhado adicionado)

Ribeiro (1980: 241) aponta que o diálogo ocorria entre Morcego e a onça, da qual ele se tornava uma vítima, até que os pássaros do pantanal vieram salvá-lo. A relação entre os *nijienigi* e os *latenigi* ocorre assim no idioma da predação canibal, como formas ou metáforas da guerra. Os *nijienigi* buscam predar os *latenigi*, seus amigos, consanguíneos e contrários, os quais, por sua vez, tentam realizar o mesmo, predar e consumir os xamãs. Isto demonstra que a relação entre *nijienigi* e *latenigi* não é a incorporação espiritual, mas uma relação de inimizade guerreira e afinidade “eletiva” metafórica composta pela predação, onde o Outro é ao mesmo tempo amigo e inimigo, tal como ocorre com a predação e a familiarização. E o diálogo entre o *nijienigi* e o *latenigi* é possível a partir do momento em que há uma relação de equidade corporal entre ambos, o que é motivado por uma dupla transformação que coloca os seus devires em relação¹⁴⁵. Isso significa que nem o xamã se transforma em onça, nem a onça em xamã, mas há uma relação entre as categorias ontológicas mobilizadas pelas subjetividades com o intuito de realizar as relações sociais, ocorrendo as duplas transformações dos devires, relacionado, assim, o devir-onça do xamã e o devir-xamã da onça – o humano em onça sem deixar de ser humano e a onça em humano sem deixar de ser onça, através do processo com três termos anteriormente descrito¹⁴⁶.

Assim, como o xamanismo se expressa através da predação, tal como a guerra, é de se notar que a segunda doença, a da fuga da alma, parece uma ritualização da guerra¹⁴⁷. As doenças não devem ser consideradas dois tipos completamente diferentes, mas duas variações de uma forma comum de doença espiritual, cujo início e fim ocorre nas relações sociais – de um xamã para outro, dos xamãs humanos aos espirituais. O primeiro tipo de doença – o ataque xamanístico que culminava na eliminação de objetificações da doença espiritual do corpo do paciente – tem

¹⁴⁵Estas transformações são muito expressivas quando se considera as metamorfoses corporais sofridas pelo xamã. Fumar um cachimbo de fezes de onça ou de cão transforma-nos em onças (Ribeiro, 1980: 121).

¹⁴⁶Esta relação é bastante notável nos Chiquitos, onde os objetos malfazejos eram resultado da vingança dos animais (Dobrizhoffer, 1784: 261).

¹⁴⁷Na verdade trata-se de uma guerra na Amazônia. A fuga da alma é compreendida lá como o rapto de uma alma humana por parte de um animal. Para os humanos trata-se de uma doença, para os animais de uma guerra em que o outro humano é transformado em um afim, constituindo uma predação familiarizante (Fausto, 2002: 13). Infelizmente as informações sobre os Kadiwéu são insuficiente para elaborar um paralelo mais profícuo – mas entre os Chiquitos determinadas doenças eram resultado da vingança dos animais (Dobrizhoffer, 1784: 261) – o que torna uma etnografia com trabalho de campo entre os Kadiwéu algo extremamente necessário.

assim propriedades comuns com a segunda doença, a fuga da alma. A fuga da alma é a causa da doença de Martha e ela é recuperada através de um ataque ritual dos homens, que a buscam na floresta, para que Martha não morra. A ação do xamã é o inverso da outra doença: ao invés de extrair um objeto que representa o ataque espiritual, ele introduz o espírito do doente de volta em seu corpo. Ora, ambas as doenças podem ser causadas por xamãs poderosos, em ambas o corpo representa uma fronteira que precisa ser ultrapassada para que a cura seja efetivada, pela eliminação de objetos que representam (enquanto signos) o ataque do xamã e a doença, e pela introdução da alma fugitiva.

Na doença dos objetos malfazejos, o xamã retira um objeto do corpo do doente, a cura ocorre. Na doença da alma fugitiva, ela escapa do corpo e é reintroduzida nele após um ataque de guerreiros, a cura acontece. As doenças são, em muitos aspectos, opostos complementares. A causa da primeira doença não é a introdução de um objeto, mas é a transformação da doença – como princípio social e cosmológico – em um objeto. A causa da segunda é a transformação da relação entre corpo e alma indígenas, fazendo com que o espírito do doente assuma algo como um espectro do seu corpo, visível para os espíritos auxiliares e para o xamã, que guiam os guerreiros em sua empreitada de recuperá-la. A cura ocorre por modos inversos: pela retirada do material, pela introdução do imaterial. Pela ação solitária e pela ação coletiva.

Ribeiro (1980: 225) notou que o *nijienigi* é um intermediário entre o paciente e o *latenigi*, que esclarece a enfermidade e a cura. Fausto (2001; 337) aponta que os objetos são as causas das doenças. No entanto, entre os Kadiwéu, os objetos não parecem ser a causa das doenças, mas uma materialização delas, ao mesmo tempo em que parecem ser a materialização da ação de outro xamã. Isso significa que as espinhas de peixe não causam efetivamente a doença, mas ela é uma representação material que indica tanto a doença, quanto a ação do xamã. Os objetos malfazejos são o que Peirce chamou de *índice*¹⁴⁸. O índice é um tipo específico de signo, que faz

¹⁴⁸ Não há espaço nesta dissertação para pontuar acertadamente as questões semióticas às quais se faz referência. No entanto, deve estar claro que durante todo o trabalho, o signo é pensado à maneira de Saussure, como uma relação diádica entre *langue* e *parole*. O conceito de signo desenvolvido por Peirce é triádico, entre o objeto real, o *representamen*, e o observador. O símbolo é um signo auto-evidente, cujas interpretações sempre idênticas. O signo é qualquer coisa que possibilite uma interpretação, e o símbolo um signo específico cuja compreensão é igualitária. O símbolo liga-se então a um observador e a um objeto e a sua interpretação provém de uma associação clara entre si e seu objeto por ideias claras de modo que o signo seja sempre decifrado como aquele objeto. Por outro lado, Para Roman Jakobson “a linguística saussuriana fala da *langue*, que possibilita uma troca de *parole* entre os

referência direta a um objeto ou evento anterior. O índice deixa um rastro, que possibilita apreender a sua anterioridade. A pertinência de pensar no objeto malfazejo enquanto um signo índice materializado que remete às ações xamanísticas é fundamentado, novamente, por Deleuze e Guattari (1980, II: 62). A relação dos índices com o referente faz deles signos territoriais, por privilegiarem a relação entre territorialidade e desterritorialidade, ao invés da relação significante-significado. Além disso,

enquanto a substância é uma matéria formada, a matéria é uma substância não formada, física ou semioticamente. Enquanto a expressão e o conteúdo têm formas distintas e se distinguem realmente, a função tem apenas “traços”, de conteúdo e de expressão, cuja conexão ela assegura: não podemos mesmo mais dizer se é uma partícula ou se é um signo.

(DELEUZE & GUATTARI, 1980, II: 99)

Ora, os objetos malfazejos são índices e matérias, elas não são formadas completamente como substância, são signos, mas também são objetos, e dizem respeito à sua origem. Quer dizer, o xamã saber que encontrará algo – mas não sabe o que é. Isso é o signo, o lastro que se liga imediatamente ao seu referencial, o outro xamã, e é assim um signo referencial completo, mas um objeto incompleto. A sua materialidade *indica* ação e temporalidade e, portanto, é uma partícula de uma relação social, além de um signo e um objeto. O objeto malfazejo é uma forma de, nas palavras de Deleuze e Guattari, deixar um território (não no seu sentido geográfico, mas como “marca qualitativa” [DELEUZE & GUATTARI, 1980, IV: 122], ou seja, como plano de ações que possibilita as expressões) para demonstrar a ação xamanística inserida em um

interlocutores. Tal conjunto de possibilidades já previstas e preparadas implica a existência de um código, e esse código é concebido pela teoria da comunicação como ‘uma transformação convencionada, habitualmente de termo a termo e reversível’, por meio da qual um dado conjunto de unidades de informação se converte em outros: por exemplo, uma unidade gramatical numa sequência de fonemas e vice-versa. O código combina o *signans* (significante) com o *signatum* (significado) e este com aquele. (1961: 76-7, ênfase original) A concepção que Saussure tinha de signo, pressupõe uma distinção entre o mundo da representação e o mundo da realidade. Assim, os signos, que pertencem ao mundo da representação, são compostos pelo significante, suas qualidades materiais, e pelo significado, seu intérprete imediato, e aquilo que corresponde ao objeto de Peirce, o referencial é posto, simultaneamente longe da representação e da realidade. Este dualismo, *langue* (língua) e *parole* (fala, palavra), segundo Lévi-Strauss (1958: 75), mostra dois aspectos complementares que a linguagem oferece: o primeiro estrutural, em que a língua pertence a um tempo reversível, e o segundo estatístico, em que pertence a fala a um tempo irreversível. Desta forma a língua remete-se a uma sincronidade, na medida em que por ela ocorre a troca de palavras (Jakobson, 1953).

complexo de relações sociais onde as fronteiras corporais precisam ser ultrapassadas para que haja comunicação entre os xamãs humanos e não humanos.

Figura 24: Instrumentos dos xamãs



Fonte: MÉTRAUX, 1963: prancha 73.

A relação dos xamãs – e dos seres humanos em geral – com os espíritos é compreendida através do idioma da predação, onde os espíritos realizam uma contra-predação para capturar os homens, de forma análoga às capturas realizadas pelos homens. As constelações, por exemplo, são formadas por pessoas capturados pelos “bichos” ou “cipós” (os espíritos) transformadas em estrelas (Ribeiro, 1980: 48). Além disso, há incontáveis mitos da contra-predação dos espíritos, que visam roubar as crianças Kadiwéu. Em um deles as crianças Kadiwéu estavam brincando lá fora, quando anoiteceu e elas decidiram-se por dormir no terreno. À noite veio um cipó e os carregou ao céu, transformando-as em estrelas (Ribeiro, 1980: 94). Além deste mito, Ribeiro (1980: 93-95) anotou outros sobre o rapto de crianças, o desmembramento de pessoas pelos espíritos, cujos membros se tornaram astros, e Pechincha (1994: 93-97) recolheu o mito da heroína Nitikana, que foi roubada. Ora, considerando-se que, portanto, a ação dos espíritos é uma contra-predação aos humanos, e que esta está inserida em um complexo de relações de predação que envolvem humanos, espíritos auxiliares, mortos (como se verá) e animais, o argumento de Lecznieski (2005: 95, por exemplo) de que os mitos representam o temor de perder os filhos que acarretaria em uma falência da ordem social que se baseia nas crianças como os seres relacionais por excelência, parece demasiado fraco, justamente por ignorar que este temor não é uma

representação de um medo infligido aos outros, mas que é parte de um complexo de relações com seres não humanos, os quais operam através dos mesmos ímpetos sociais.

Quando os corpos são pensados como invólucros, roupas ou fronteiras que possibilitam a compreensão das relações sociais através de indícios simbólicos que se realizam fundamentadas sobre um complexo de significação, o espírito, por consequência, também precisa ser visto de outra forma. Para os Kadiwéu, os espíritos não são formas não visuais dos corpos, nem são as substâncias imateriais que movimentam os corpos – como indica o caso Martha, que mesmo após a fuga de sua alma permaneceu parcialmente viva, até que o retorno de sua alma complementasse a sua vida. Os espíritos dos Kadiwéu, como já ficou bastante evidente, são detentores de ação política e subjetividade e se assemelham assim aos vivos. Mas os espíritos também não são meros espectros dos vivos, justamente porque os espíritos, após a morte do corpo, se afastam por completo de seu corpo anterior e da memória que tinham dele, mantendo certa independência em relação ao seu corpo que já não existe mais, mas que não é completa.

7.2.4 Morte

A morte acarreta em uma separação radical do corpo humano e do espírito. Com a morte de alguém, se seguem os rituais funerários que intentam completar a cisão entre corpo e alma¹⁴⁹. Os espíritos auxiliares não são como o espírito dos mortos, já que os espíritos auxiliares relacionam-se com os devires dos xamãs – e podem ser animais, padres Kadiwéu ou Terena, índios Xamacoco e médicos brasileiros. Por sua vez os espíritos dos mortos são seres diferentes dos espíritos auxiliares, pois jamais auxiliarão os *nijienigi* em suas curas – ou seja, os mortos jamais serão *latenigi* – porque eles são *niwigo* (espíritos).

A imagem de um parente morto, em um livro ou um filme, por exemplo, não gera apenas saudades, mas um verdadeiro mal-estar (Lecznieski, 2005: 177), porque aquela pessoa viva não é mais o mesmo ser do morto que permanece, eventualmente, vagando pela terra. O espírito do

¹⁴⁹ Incluindo cantos cerimoniais (Manizer, 1934: 307), que parecem aí uma inversão estrutural dos cantos dos xamãs. Os xamãs cantam para chamar, as mulheres para afastar.

morto, tal como conceituado pelos Kadiwéu, difere-se da alma cristã, a essência imortal (e quase divina) que anima o corpo humano. Os espíritos dos mortos são sujeitos dotados de intencionalidade e subjetividade e parece se conformar parcialmente ao conceito delineado por Leif Grünewald (2012) a respeito das concepções ameríndias. Segundo este autor (2012: 250), a alma (tal como concebida por diversas sociedades de tradição judaico-cristã, suponho) é uma imagem representacional do corpo da pessoa humana. Os grupos indígenas elaboraram um conceito denominado pelo autor de Anti-Psiquê (em uma evidente alusão do autor, não dos índios, ao Anti-Édipo de Deleuze e Guattari [1973] e ao Anti-Narciso de Viveiros de Castro [2009]), que não é caracterizada por acatar uma estética representacional do corpo humano, mas sim por elaborações em torno do movimento e da transformação de seus eixos estruturais. Dentre os povos estudados por Grünewald (Araweté e Yanomami), ele percebeu uma mesma condição virtual atualizada de formas singulares. Apesar de algumas ressalvas serem necessárias à elaboração do autor, há alguns pressupostos que parecem se adequar à noção de alma entre os Kadiwéu. Grünewald demonstra bem que a noção de alma entre os ameríndios não remete a uma representação imagética do corpo humano, nem que a alma é uma essência do corpo que se desprende com a morte, mas que a ruptura entre corpo e alma pode ocorrer em diversos momentos. No entanto, as almas desprendidas dos corpos não são sujeitos plenamente constituídos de subjetividade e são, portanto, quase sujeitos, e a relação das pessoas com os espíritos apenas pode acontecer quando há uma ruptura com as dimensões espaço-temporais que caracterizam as realidades em que cada um dos sujeitos está envolvido, o que acarretaria em uma ampliação da noção de ponto de vista, que assegura ao seu possuidor a condição de sujeito pleno. Entretanto, entre os Kadiwéu (e talvez outros povos indígenas) não se pode pensar nem que haja sujeitos plenos fora de seu ponto de vista, e talvez que fora os humanos não haja sequer sujeitos plenamente dotados de consciência¹⁵⁰. Além disso, a forma como os espíritos são caracterizados, como sujeitos, inimigos, afins, etc, parece não corroborar a ideia do autor de que a relação entre espíritos e humanos não é fundamentada sobre uma experiência subjetiva (existe algum tipo de

¹⁵⁰ Veja-se, por exemplo, que entre os Jivaro a atribuição de subjetividade não parece ocorrer de forma plena para todos os detentores de consciência, mas por gradações, que acarreta em diferenças substantivas entre plantas, animais, espíritos, humanos falantes de línguas não Jivaro e falantes de Jivaro, porque a atribuição ocorre a partir de capacidade de comunicação (Descola 1993b: 123-125; 1998: 25).

relação que não seja caracterizada por uma experiência subjetiva?), mas sobre o delineamento de dimensões espaço-temporais diferentes, embora tangíveis. Enfim, fica-se com a ideia de que o pensamento se torna imanente à alma (e não às funções cerebrais, localizadas no corpo) e que o espírito é um ente que não representa um corpo humano, mas que ele é fundamentalmente um resultado de transformações¹⁵¹.

Sanchez-Labrador (1910, II: 40-49) descreveu a morte e os rituais subsequentes entre os Eyiguayegui. O *nijienigi* quando percebia que a cura não teria sucesso e que o seu paciente faleceria, interrompia o tratamento, conversava com seu *latenigi*, e anunciava uma visão do espírito em um cavalo galopante, o que era interpretado como uma previsão da morte. Os moribundos eram então pintados e enfeitados para que cheguem ao lugar os mortos e fossem reconhecidos como ricos. Com a morte do paciente, o *nijienigi* conferia o espírito do morto se retirando para a floresta. Após a morte do paciente, as mulheres iniciavam um ritual de lamentação feminina, em que as mulheres choravam muito e listavam as façanhas guerreiras do morto. O morto era enrolado em uma manta e levado ao cemitério, que era afastado da aldeia. Cada família enterrava seus mortos juntos e cobriam as covas, fazendo com que elas se parecessem com os toldos e tornando o cemitério uma espécie de aldeia dos mortos. Junto ao morto ficavam seus pertences, muitas vezes animais sacrificados, sobretudo cães e cavalos e algumas vezes algum cativo seu – os quais também eram enterrados nos toldos familiares (Almeida Serra, 1850: 185). As almas dos xamãs e dos capitães realizavam viagens estelares, enquanto a dos homens comum ficava vagueando pela terra a procura dos seus. Após o enterro do morto, a sua família se mudava para um novo toldo, e o membro mais velho do grupo escolhia novos nomes para os parentes do morto (consanguíneos e afins). Os enlutados cortavam o cabelo, abstinham-se de peixe e carne e eram basicamente alimentados pelos seus servos, pois passavam a maior parte do dia em silêncio ou lamentando-se. O período de luto encerrava-se com a ordem do chefe, as pessoas voltavam a se pintar, a frequentar festas e a se alimentar regularmente.

Há na etnografia de Darcy Ribeiro (1980: 186-196) uma atualização das concepções acerca da vida, da morte e dos espíritos. Os cemitérios permaneceram longe das aldeias e as

¹⁵¹ A mesma ideia parece se adequar aos *latenigi*, pois ambos os tipos de espíritos se não são representações, são imagens.

covas familiares eram cobertas por panos, sendo que nas covas eram enterrados parentes afins e consanguíneos, bem como os servos. Junto ao morto eram colocados seus pertences seu cavalo favorito para que o morto continue usando-o. A família parou de abandonar a residência, que passou a ser queimada. Quando era uma boa casa, as tábuas eram distribuídas, bem como os outros pertences do morto e seus animais. Os cabelos dos enlutados não eram cortados, pelo contrário, longas cabeleiras passaram a representar o luto, que podia ainda durar alguns meses. Os parentes afins e consanguíneos mudavam seus nomes Kadiwéu, mas não os nomes em português, que eram usados apenas nas relações com estrangeiros. A adoção de um nome em português, além do nome Kadiwéu, gerou uma mudança significativa nas relações sociais dos Kadiwéu e nas formas compreender uma memória coletiva, pois os nomes Kadiwéu do morto não podiam ser pronunciados (o que significa que não se podia falar do falecido), no entanto, a adoção de um nome imutável tornou a memória dos mortos permissível. Além dos nomes Kadiwéu, os termos de parentesco com os quais os parentes do morto se designam também eram modificados.

De acordo com Ribeiro (1980: 194-195) os rituais funerários têm como objetivo excluir os espíritos da sociedade dos vivos, já que estes haviam se tornado perigosos com a morte, e integrá-los em sua nova sociedade, a dos mortos. A comunidade dos mortos é idêntica a dos vivos, e o enterro do corpo assegura que ele efetivamente viva em outro lugar. A parafernália, os animais e os servos enterrados juntos com o morto asseguram o seu status na sua nova sociedade. As duas comunidades não são completamente isoladas, pois o *nijienigi* realiza a comunicação entre os dois mundos.

Siqueira Jr. (1993: 100-118) demonstrou a continuidade de certas práticas sociais referentes à escatologia Kadiwéu, bem como a transformação de outras. Segundo este autor, nem todas as mortes são atribuídas ao *nijienigi*, pois muitas vezes a família de pessoas com as quais o morto tinha desavenças é culpada¹⁵². O túmulo é coberto por um pano ou cobertor, os alimentos deixados no túmulo para o espírito se tornam proibidos para quem o tiver oferecido. Os bens são divididos entre a família e a casa é destruída. O espírito permanece eternamente com o idade com

¹⁵² Contudo o autor não explica de qual forma as mortes são atribuídas a pessoas que não são *nijienigi*.

que o corpo faleceu, e na sociedade além-túmulo há as mesmas assimetrias sociais entre nobres e cativos que na sociedade dos vivos. Após o sepultamento todos os participantes tomam banho, trocam de roupa e inicia-se o luto com o choro ritual e o corte de cabelo. Após o banho o parente mais velho dá os novos nomes. Os enlutados usam sempre a mesma roupa, evitam a pintura e os adornos, as festas e até mesmo sair da aldeia. Sete dias após a morte ocorre o “velório da cruz”, que consiste em um velório de uma noite de duração, quando uma cruz é colocada na cova do falecido. Orações católicas são entoadas por um benzedor e há jogos de baralho e bebedeira. Então a casa do morto pode ser destruída, ou ao menos reconstruída. Os lutos duram geralmente alguns meses e geralmente se encerra por conta de alguma festividade, como o Dia do Índio. Assim

[a]s restrições relacionadas ao luto, a troca de nomes e termos de parentesco e a destruição da casa do falecido evidenciam o esforço em afastá-lo e excluí-lo definitivamente da comunidade dos vivos e a necessidade desta última em reorganizar-se a partir da perda de um dos seus membros. O luto é suspenso, portanto, quando o morto deixa de ser perigoso, em função do cumprimento dos devidos preceitos e cuidados.

(SIQUEIRA, 1993: 111-112)

Segundo o autor a troca de nomes envolve apenas os parentes consanguíneos, tal como a troca dos termos de parentesco¹⁵³. A troca de nomes implica uma mudança de relação entre a pessoa que trocou o nome e a que o nomeou. Esta pessoa passa a tratar o parente consanguíneo como um *ocodjegui*, uma pessoa que perdeu um parente e já mudou de nome após o corte de cabelo. Este termo é um referencial temporário de posição social, já que, a rigor, todos os nomes são temporários e todas as pessoas serão, em algum momento, *ocodjegui*.

A mudança de nomes, a destruição da casa e o corte de cabelo são formas de manter uma distância em relação aos espíritos, que intenciona não apenas inseri-lo na sociedade dos mortos e

¹⁵³ Há uma extensa lista da terminologia Kadiwéu em Siqueira Jr. (1993: 171-175). O autor dá alguns exemplos de como a morte altera estas terminologias. *Eiodi* significa mãe, enquanto *ia* é mãe viúva ou irmã da mãe falecida, *eiodo* é pai e *iatewagra* é pai viúvo ou irmão da mãe viúva ou falecida, *iadido* é a irmã do pai, enquanto *idagra* é a tia viúva ou irmã do pai falecido. Além disso, há ainda as variações entre ego masculino e feminino em alguns casos, mas não nestes exemplos (Siqueira Jr., 1993: 172).

afastá-lo da sociedade dos vivos, mas garantir que não haja aproximação entre os vivos e os espíritos, como fica evidente no relato dos Kadiwéu¹⁵⁴. Segundo a índia Albertina,

Nós índios não recebemos um nome à toa, só quando morre alguém trocamos o nome, porque os parentes da gente mesmo mortos ainda tentam procurar os parentes. Por isso tem algumas pessoas que ficam encarnadas, porque não trocam de nome quando seus parentes morrem. Por isso devemos trocar o nome e a pessoa que morre fica perdida dos seus parentes, e o espírito da pessoa não que saber daquele novo nome, porque não conhece quem é.

(SIQUEIRA JR., 1993: 112-113)

Isso ocorre porque, “para os espíritos nós vivos somos mortos” (SIQUEIRA JR., 1993: 106). Há aí um princípio de relação entre os seres bastante evidente, caracterizado pelo perspectivismo, tal como fundamentado por Viveiros de Castro (2002: 350). Para os mortos, os vivos estão mortos, e para os vivos os mortos é que estão mortos. Os mortos acham que os vivos morreram e ficam com saudade deles, buscando-os para morar com eles em suas aldeias. As aldeias dos mortos são vistas pelos humanos vivos como cemitérios. Os campos dos espíritos “são os mesmos dos Kadiwéu com a diferença de que suas caças são os cupins, nos quais vêm cervos e veados, e a carne de caça, as folhas vermelhas da paineira” (RIBEIRO, 1980:76-77). Além disso, a ausência de materialidade dos espíritos acarreta em uma não realização de todas as necessidades corporais, e os espíritos não mantêm relações sexuais porque são imateriais (Ribeiro, 1945:77).

De acordo com Pechincha (1994: 104-105), o cosmos Kadiwéu se divide em céu, água, superfície da terra e mundo subterrâneo. O céu é a morada Gô-noêno-hôdi e dos espíritos (bichos ou cipós). As águas são habitadas pelos *niogotijeje*, homens brancos obrigados a morar na água

¹⁵⁴ A questão da nomeação entre os Kadiwéu ainda respeita uma série de prescrições sociais a respeito de seu uso, pois os nomes são propriedades familiares.

por descumprir regras sociais¹⁵⁵. O subterrâneo é a morada dos *ooleodi*, os homens de mãos longas que ainda não foram retirados do buraco por Gô-noêno-hôdi¹⁵⁶. Por fim, há ainda a morada dos espíritos das pessoas comuns, que é justamente o cemitério, além dos campos comuns aos vivos. No entanto, apenas os xamãs são capazes de ver os espíritos, que ficam procurando seus parentes, o que torna a relação entre os espíritos dos mortos e os xamãs uma variação da relação dos xamãs e dos seus espíritos auxiliares, na medida em que elas ocorrem por meio da transformação dos seus devires, possibilitada através da metamorfose dos seus atributos corporais e de suas características fisiológicas, sobretudo a visão, que deve ser entendida não apenas como um dos sentidos naturais, mas como um atributo social diferente dos outros seres. Ver para os xamãs é a condição de possibilidade de enfrentar uma determinada experiência.

De fato, isto retoma uma questão fundamental, parcialmente respondida por Lecznieski.

Como as práticas de troca de nome e mudança ou destruição da casa após a morte de um parente próximo demonstram, o que importa, o que é visível para os mortos são os nomes e o lugar onde moravam. O fato de a imagem – no caso do rapaz do filme – também entrar para este repertório parece indicar a importância do registro, de uma marca perene, concretamente fixada (como é o nome)¹⁵⁷. Mas por que a aparência física dos vivos que ficaram não chama a atenção dos mortos, por que eles não reconhecem seus parentes vivos pela aparência corporal? Por que o corpo físico não aparece como um lócus de fixação da pessoa, assim como o nome e a imagem? Talvez pelo caráter efêmero do corpo frente à morte. O corpo e a face são marcas visíveis da vida que desapareceram com a morte, enquanto o nome e a casa, permanecem, transcendem a morte.

Talvez estas ideias remetam, ainda, a uma outra. Assim como a pessoa social é construída fundamentalmente pela manipulação do corpo – via pinturas, por exemplo, - o que diferencia vivos e mortos, ou o que faz com que os mortos não reconheçam os seus parentes vivos pela aparência corporal, é que uns e outros tem corpos diferentes, embora o espíritos possa ser comum

¹⁵⁵ Segundo a autora *nioogo* significa água. De acordo com o Dicionário de Língua Kadiwéu, “água” é traduzido por *ninyogodi*, o que faz dos *ninyogotijegi* “animais aquáticos” ou “bichos da água”, insta salientar o duplo sentido de “bicho”. O dilúvio referido na Bíblia é traduzido, por consequência, por *aboogo-ninyogodi*, o que também significa “enchente” e “cheio de água”.

¹⁵⁶ Acredito que estas sejam as únicas referências a estes seres.

¹⁵⁷ A autora se refere a um episódio em que os Kadiwéu afirmavam não assistir ao filme *Brava Gente Brasileira* (realizado sobre os Kadiwéu com a participação de muitos deles) por conta dos males que a visão da imagem de um ator Kadiwéu falecido poderia causar.

a ambos. Os nomes, porém, podem ser um atributo comum a uns e outros, apto a identificá-los. Nesse sentido, poderíamos dizer que os nomes aparecem como equivalentes, ao inverso, do rosto.

(LECZNIESKI, 2005: 179-180)

A autora chama a atenção para uma questão importante, mas não a desenvolve satisfatoriamente. Ela se pergunta, por que os corpos não chamam a atenção dos espíritos, quando a pergunta deveria ser, por que as imagens dos vivos não chamam a atenção dos mortos como a imagem dos mortos chama a atenção dos vivos? Justamente aí se encontra a concepção de espírito, tal qual formulada pelos Kadiwéu. O espírito auxiliar dos *nijienigi* é o *latenigi*, enquanto os espíritos dos mortos são os *niwigo* (que se diferem dos corpos mortos, *naijegi*), mas o que também pode ser traduzido por “foto”. Isso significa que para os Kadiwéu o espírito dos mortos é uma *imagem* dos vivos, o que justifica o temor que se tem da *imagem* das pessoas mortas, pois a imagens dos vivos se transforma em uma imagem sem corpo, em um índice sem referencia, um signo sem lastro. Justamente a tão falada separação entre vivos e mortos consiste em criar imagens que estejam desprendidos dos seus corpos, e a visão do corpo de uma pessoa falecida se torna a imagem do espírito dela. Isto significa que os Kadiwéu não temem a imagem de pessoas que faleceram, pois a morte separa as imagens dos vivos e dos mortos, mas o temor consiste na visualização da imagem de um espírito. Precisamente a imagem, tal como evocada por Grünewald (2012), revela a constituição dos espíritos, apesar das ressalvas anteriormente feitas. Segundo o autor, o espírito (alma em suas palavras) não é uma metáfora ou uma dimensão imaginária de um corpo humano, mas é uma dimensão que se atualiza constantemente e quando o espírito se afasta do seu corpo ele evoca uma imagem cristal (Grünewald, 2012: 262).

No limite, o imaginário é uma imagem virtual que se afixa no objeto real e, inversamente, para construir um cristal de inconsciente. Não basta que o objeto real, a paisagem real, evoque imagens semelhantes ou vizinhas; é preciso que ele extraia sua imagem virtual, ao mesmo tempo em que esta, como paisagem imaginária, se engaja no real seguindo um circuito onde cada um dos dois termos persegue o outro, intercambia-se com o outro. A “visão” é feita deste dobramento ou desdobramento, essa coalescência.

(DELEUZE, 1997: 83)

A visão à qual Deleuze se refere não deve ser pensada como a união da imaginação com a realidade como se estas fossem duas esferas cognitivas separadas à Kant, mas como a união do objeto virtual e do objeto real que imprimem significações recíprocas. Estendendo este conceito de imagem aos conceitos Kadiwéu de espírito, pode-se dizer que a visão que horroza-os é justamente aquela em que se sobrepõe as imagens virtuais dos espíritos e as imagens reais dos mortos, captados de alguma forma, seja fotografia ou cinema. O dobramento da imagem perceptível pela visão é a união de estatutos ontológicos que devem ser completamente afastados, pois, como afirma Descola (1993b: 425) para os Jivaro, para que os vivos estejam completamente vivos, é preciso que os mortos estejam completamente mortos.

Há aqui, novamente, uma relação com os xamãs e seus espíritos auxiliares. Foi dito que esta relação não se fundamenta em uma incorporação espiritual, mas em uma dupla transformação dos devires, respectivamente do xamã e do espírito, que se comunicarão. É possível pensar que esta dupla transformação dos devires gerará a imagem-cristal – nos termos de Deleuze (e Guattari) – por evocar uma imagem de duplo. O cristal criado pela relação entre os devires é a imagem da mediação que torna a comunicação possível, e, além disso, é aquilo que caracteriza tanto os xamãs, quanto os espíritos, e, por consequência, os não xamãs. O duplo do cristal da transformação dos devires como condição de possibilidade de comunicação transespecífica é a principal característica do xamanismo, e, exatamente é nele que reside a condição sempre perigosa e instável – como diria Gow (2006: 235-237) dos xamãs. A imagem cristal é parte do xamanismo, porque apenas os xamãs estão aptos a lidar com ela. O mal estar causado por uma imagem de uma pessoa morta não reside, portanto, apenas na imagem de seu corpo, mas no dobramento da imagem que a sociedade pode (e deve) evitar porque há xamãs, especialistas neste tema. O perigo do dobramento da imagem é a morte daquele que a vê, porque ele não é um xamã e reflete uma transformação estrutural da evitação dos nomes, introduzida por imagens fotográficas ou cinematográficas, que por sua vez se reestruturou com a adoção de nomes em português que assume a função social de criação mnemônica coletiva.

Além disso, as transformações cosmológicas ocorridas a partir da relação com o cristianismo fizeram com que o céu continuasse a ser a morada de Gô-noêno-hôdi, mas têm acesso a ele somente os evangélicos, os outros mortos permanecerão no lugar dos espíritos

comuns, como relatado por uma índia Kadiwéu: “o nosso espírito não vai para o céu, só o espírito daquele que é crente que vai para o céu, agora o nosso espírito fica por aqui mesmo” (SIQUEIRA JR., 1993: 102)¹⁵⁸.

Esta divisão escatológica entre o espírito dos crentes e dos não crentes não representa, contudo, uma diferenciação de valores morais (como pensam os acadêmicos), mas remete a uma assimetria social que também estava calcada na cosmologia. Enquanto antes os espíritos dos xamãs e dos capitães iam ao céu em suas viagens interestelares, houve um reordenamento estrutural que inclui nesta categoria de espíritos, os espíritos dos crentes. A diferença consiste, logo, não na finalidade moral que abarca as noções de alma extraídos do falecimento dos corpos, mas nas ações que estes espíritos desenvolverão. Ora, se a terra é a morada dos espíritos comuns dos mortos (os *niwigo*), e o céu é a morada de Gô-noêno-hodi (ou Gonoenogodi, “nosso Criador” ou ainda Aneotedogoji, “aquele que nos fez”) e dos bichos (cipós), os espíritos auxiliares, isto significa que os espíritos dos crentes sobem ao céu para se tornar *latenigi*, espíritos auxiliares dos xamãs, enquanto os espíritos das pessoas comuns continuam vagando pela terra, para se tornar a alteridade máxima dos vivos. As influências do cristianismo não promoveram uma ruptura social, mas fomentaram um esquema predatório, aumentando exponencialmente a demanda de espíritos auxiliares, que agora inclui as almas dos crentes.

7.3 O batismo canibal

Este capítulo se iniciou com um relato etnográfico, em que alguns elementos foram destacados e analisados diacronicamente, tentando demonstrar as transformações cosmológicas que originaram as condições de possibilidade de realização deste evento. Viu-se, portanto, as relações entre xamanismo e espíritos, o batismo, e a renomeação como medida de criar um afastamento em relação aos espíritos, tentando evitar o dobramento das imagens.

¹⁵⁸ Pechincha (1994: 104) faz a mesma afirmação.

Durante o relato algumas questões foram respondidas. O batismo é uma parte da economia simbólica da alteridade, e visa produzir afins, inserindo o batizando em uma rede de parentesco em que há diversas obrigações rituais. A obtenção do nome Kadiwéu é parte do processo de familiarização que, juntamente com a pintura corporal, imprime no batizando as marcas da sociedade da qual ele passará a participar. No entanto, pode-se perguntar ainda, se há, para além destas significações pragmáticas, questões de ordem cosmológica mais profundas. O que significa, portanto, ser batizado e receber um nome Kadiwéu?

O batismo é resultado de uma reorganização estrutural frente ao cristianismo, pois representa a transformação tanto de termos cristãos, quanto de termos indígenas, já que o batismo Kadiwéu ocorre sem água, mas com a atribuição de um nome. O nome, no entanto, não é apenas uma etapa da familiarização resultante da predação – nem é a apresentação do batizando para Deus e para a comunidade – mas é uma maneira de garantir que a pessoa que tenha recebido o nome novo seja inserido no sistema social em que o dobramento da imagem seja uma evitação fundamental. O nome tem assim uma função ao mesmo tempo semelhante e diferente da pintura corporal. Eles apresentam uma função em comum no que diz respeito à produção de uma *persona*, no sentido de Mauss (1938), ou seja, como detentores de direito, em que as pinturas faciais se assemelham às máscaras, que ratificam a representação de um papel no drama social, ou seja, demonstram as expectativas sociais. Mas há também uma correlação inversamente proporcional, porque os detentores de um nome novo corroboram o afastamento dos vivos e dos mortos, e isto é certamente uma transformação dos rituais de familiarização dos cativos e dos outros Outros (descritos no capítulo 6). Neste sentido, o dobramento da imagem é a inversão do desdobramento da representação.

Isto significa que a atribuição de um nome também representa a inserção em um ciclo cósmico em que o fim da vida humana continua em alguma outra esfera, seja no céu como espírito auxiliar, seja transformado em espírito de um morto, como alteridade máxima. A evitação do nome do morto e da visão de sua imagem real como rastro da imagem virtual do espírito, bem como a destruição da casa do falecido é a principal ação para evitar que os vivos sejam reconhecidos pelos espíritos e sejam raptados por eles. Há aí um trânsito de perspectivas: os vivos se veem como vivos e evitam os mortos para evitar a predação realizada por eles,

enquanto os mortos se veem como vivos e os vivos como mortos e querem ficar junto deles. A predação dos mortos é vista pelos vivos como assassinato, a mesma ação é vista pelos mortos como aproximação amigável. A predação dos mortos é pensada pelos vivos como uma contra-predação, enquanto a sua evitação é uma anti-contra-predação. A única diferença entre a familiarização dos vivos pelos mortos e dos Outros pelos vivos é a ausência de consubstancialidade, que não pode ser realizada pelos mortos, porque eles são imateriais, ou seja, são apenas imagens.

A atribuição de um nome Kadiwéu visa, portanto, iniciar um ciclo de troca de nomes que, se houver conjugalidade, ocorrerá até a morte do batizando. As relações de afinidade determinarão o repertório de nomes ao qual o batizando terá acesso e a sua conduta revelará a trajetória de seu espírito após a sua morte. Além disso, a atribuição de um nome, enquanto familiarização é pensada como uma nova forma de incorporação do Outro enquanto resultado de transformações estruturais. Se a predação é uma forma positiva de aumentar a afinidade e os afins, e se toda troca é uma predação – porque nas trocas não são objetos e valores que são trocados, mas signos e elementos emocionais – o batismo é predação e deve ser compreendido como parte da predação ontológica parte da economia simbólica da alteridade: os Kadiwéu realizam um batismo canibal.

Conclusão

Na segunda parte desta dissertação viu-se que os mitos de origem Guaikuru e Kadiwéu revelam uma teoria sociológica nativa, segundo a qual o princípio fundamental da socialidade não é a reciprocidade, mas a predação. A predação, no entanto, deve ser inserida em uma lógica mais ampla, que dispõe de mecanismos de produção e eliminação da afinidade (que mantém uma relação englobante com a consanguinidade, de forma graduável e concêntrica). Os mitos de origem demonstram uma força centrípeta capaz de abarcar significantes vindos do contexto simbólico, e lhes atribuir significados que reafirmam a relação de predação. Nos mitos percebe-se assim como as invenções atribuem significados aos significantes, da mesma forma em que a atribuição destes significantes apenas é possível dentro dos limites lógicos das regras do jogo simbólico. Na medida em que os mitos se transformam a partir de sua relação com o contexto, as convenções sociais vindas do contexto se transformam com ele.

Os mitos de origem não mostram assim apenas a passagem mitológica da natureza para a cultura, mas revelam as disposições sociais através das quais o Outro deve ser compreendido, e o vetor que permeará a forma como as relações sociais são compostas. Isso significa que nos mitos a predação é o princípio fundamental, e que as relações sociais com outros índios, brancos, espíritos e animais será formulada através desta lógica mais ampla, denominada de economia simbólica da alteridade. Esta economia é perpassada por aquilo outrora denominado de ímpeto Carcará, segundo o qual, as finalidades das ações não seguem uma linha moral rígida, mas antes são formuladas contextualmente. Dessa forma, a economia simbólica da afinidade consiste na produção e eliminação de afins e no aumento e na diminuição da própria afinidade. Todavia, não se deve pensar em ações pragmáticas maquiavelicamente arquitetadas, traçadas visando alcançar determinadas metas, mas que a economia simbólica da alteridade é antes um princípio de estruturação das relações sociais, o que significa que esta economia representa, portanto, a lógica intrínseca à formulação das próprias relações.

A análise das diversas facetas da vida social, através da ótica de predação e da familiarização (que neste trabalho é pensada como forma de produção efetiva do Mesmo a partir

da predação) revela uma série de homologias estruturais (possibilitando uma descrição kineográfica), que não demonstram somente, tal como no mito de origem a passagem da natureza à cultura, mas analogias entre relações sociais, estruturadas por um mesmo princípio de socialidade, em que ora a afinidade aumenta, ora ela diminui.

Além disso, esta análise diacrônica das facetas mencionadas revela a forma através da qual o par predação-transformação se relaciona com o contexto simbólico. Os significantes oriundos do contexto são ressignificados semanticamente através da predação ontológica, pois na economia simbólica da alteridade a captura do Outro leva consigo a sua subjetividade que se relaciona no interior do contexto simbólico instaurado pela captura e que está em perpétua transformação. Assim, ao mesmo tempo em que a predação é um vetor social e a faceta positiva da economia, ela revela as formas pragmáticas que possibilitam a transformação, na medida em que ela é responsável pela incorporação efetiva dos significantes. Em suma, a predação é uma busca, que leva consigo significantes, os quais reinterpretados transformarão a cosmologia, e assim a experiência, a partir da qual os significados são atribuídos, e assim em um ciclo dialético eterno. A predação é o vetor, o contexto, a abertura.

As analogias estruturais mencionadas ao longo desta parte, e que mostram as homologias relacionais entre elas, podem ser desenhadas em um esquema geral da economia simbólica da alteridade, em que o primeiro termo da relação mostra a sua positividade (ou seja, o aumento da afinidade) e o segundo a negatividade (a subsequente diminuição).

+ - + - + -
rpto : infanticídio :: casamento : assassinato :: batismo : corridos

Desta forma, a economia simbólica da alteridade, expressa através da predação, da familiarização ou da eliminação da afinidade e dos afins, é antes uma lógica das relações sociais, do que uma agenda política pragmaticamente factível. No entanto, é preciso considerar que a alteridade, enquanto reconhecimento de subjetividade alterna, não é exclusividade dos homens, cuja humanidade constitui antes uma posição do que um princípio.

O aumento e a diminuição da afinidade, enquanto formas produtoras de parentesco e de socialidade, foram apresentadas por meio de uma análise das relações sociais, que buscou demonstrar tanto a produção e diminuição da afinidade e dos afins, mas também que o problema da predação não se restringe aos contatos humanos, e que, tal como nas esferas da vida social ponderadas, o parentesco precisa ser compreendido como produção e consumo simultaneamente: há nascimentos, casamentos, divórcios, mortes e expulsões. O parentesco é um processo em que o aumento e a diminuição de suas partes constituintes operam concomitantemente.

Esta economia simbólica da alteridade gera arranjos sociais englobantes e multidimensionais, que diferem, portanto, do esquema da assimilação do Outro e da dissimilação de si, proposto por Viveiros de Castro (2002: 452). Os humanos se dividem em Mesmos e em Outros. Os Mesmos se dividem em afins efetivos e consanguíneos, que são repartidos em consubstancializados e em socializados. Os Outros se dividem em Aliados e Inimigos, mas os inimigos são afins potenciais. Os inimigos se dividem em cativos ou mortos, que podem ser *latenigi* ou *niwigo*, e os cativos podem ser afins efetivos ou consanguíneos, que se dividem como mostrados acima. Isto significa que a teia social de classificação da alteridade Kadiwéu antes de respeitar uma bipartição dinâmica (como a de Lévi-Strauss para os mitos Tupi na *História de Lince* [1991]), apresenta um caráter rizomático (Deleuze & Guattari, 1980, I), porque as classificações são infinitas e não têm bordas. São direções multidimensionais: não existem pontos, mas linhas, não há raízes, mas sim direções, não há fim, há centro. Justamente por isso, é melhor que se tenha um esquema imaginário do parentesco e dos arranjos sociais Kadiwéu, uma figura ficaria demasiado confusa.

Viu-se que a predação é expressa em um idioma religioso – o batismo – e como a renomeação, que ocorria apenas nos nascimentos e nas mortes, passou a ser uma forma de incorporação. A nomeação faz referência, necessariamente aos mundos dos espíritos e à contra-predação, pois a renomeação é uma forma de proteger os vivos dos espíritos, a alteridade máxima, bem como a uma transformação de caráter subjetivante. A predação, ela mesma é passível de transformação estrutural, evidenciada pela transformação da captura de crianças em trocas, pela capura de mulheres e arranjos matrimoniais entre chefes em buscas matrimoniais

com Terena e brancos, pelas expedições de guerra em expedições de reconhecimento territorial, pela taguagem animal em demarcações de ferro.

Ao propor que, para os Kadiwéu, a sociogênese se fundamenta na predação e não na reciprocidade (o que se estende a uma compreensão de troca como incorporação), e que mesmo a predação é um vetor social inserido em um princípio de socialidade mais amplo, a economia simbólica da alteridade, é de se notar que há certa semelhança com a recente obra de Fernando Santos-Granero, *Vital Enemies* (2009)¹. O livro de Santos-Granero discorre sobre a predação entre distintos povos ameríndios, em uma perspectiva histórica e etnográfica. A predação e a decorrente aquisição de cativos inserem-se em uma discussão mais ampla sobre a existência de escravos entre os ameríndios, e também sobre a definição propriamente dita de alguns conceitos fundamentais sobre os estudos sobre predação e também escravidão, como “cativo”, “servo” e “escravo”. Contudo, a ênfase do autor é demonstrar que a escravidão ameríndia não é um fenômeno hermético, mas uma prática social que apenas pode adquirir significado quando analisada no interior de um leque de noções culturais denominada “máquina de escravos”, que precisa ser inserida em uma “economia política da vida ameríndia” (Santos-Granero, 2009: 199)².

O ponto central da máquina de escravos é presumir que o Outro é sempre menos humano e mais selvagem do que o Ego, e que, por estarem mais próximo da esfera da animalidade eles são tanto considerados inimigos como animais de caça, termos em muitas línguas indígenas coincidem. O Outro é um meta-afim e um afim ideal com o qual não há aliança matrimonial e as relações com os inimigos são marcados pela assimetria e pela hierarquia. A máquina de escravos não visava apenas produzir escravos, mas transformar os cativos de guerra em seres humanos e em parentes. A assimilação dos cativos era realizada por filiação adotiva e a sua gradual consanguinização, sobretudo pelo casamento dos filhos dos cativos com filhos dos senhores. Todavia o objetivo da máquina de escravos não é a incorporação de substância, conhecimentos

¹ Agradeço a John Monteiro pela indicação. Infelizmente quando do contato com o livro de Santos-Granero, esta dissertação já se encontrava em um estado avançado de escrita, por isso, as observações sobre *Vital Enemies* correm o risco de serem superficiais e não apresentarem as devidas colocações que este livro merece. No entanto, parece imprescindível ponderar algumas passagens desta obra.

² O conceito de máquina de escravos (no original *slave machine*) foi inspirado no conceito “máquina de guerra” de Deleuze e Guattari (1980, V, sobretudo), em inglês, *war machine*.

rituais ou afinidade potencial, mas da própria vida. Santos-Granero afirma que a “a fonte cósmica de vida é finita, geralmente fixada, escassa, desigualmente distribuída, e em constante circulação” (SANTOS-GRANERO, 2009: 204). Dessa forma a predação tem como objetivo adquirir as potencialidades de vida dos Outros, porque “nas eco-cosmologias ameríndias, a vida mesma é definida como o recurso mais escasso” (SANTOS-GRANERO, 2009: 207). Como há apenas certa quantidade de energia vital disponível, os ameríndios compreenderiam que um equilíbrio entre a energia generativa dos animais e dos humanos é necessária, o que implica regras de caça e de guerra, por exemplo. A captura de mulheres e de crianças, bem como de objetos rituais ligados à fertilidade é fundamental na produção de vida, o que também explicaria os troféus de guerra ameríndios, pois os índios levariam as partes do corpo que acreditariam concentrar mais potencialidades de vida. As guerras indígenas também são partes do processo da economia política da vida, pois em um lugar onde a vida é uma fonte escassa, é necessário privar os inimigos do máximo possível de potencialidades de vida, já que estas também são disputadas por outros seres que habitam os cosmos indígenas, como espíritos, além dos próprios animais. Nesta economia da vida seria preciso balancear os termos. Os abortos e os infanticídios ocorreriam, pois sem crianças pequenas a liberdade de movimento seria maior, e seria mais fácil obter vida.

Entretanto, algumas considerações são necessárias. De fato, este trabalho, tal como o livro de Santos-Granero (2009), visa demonstrar que a predação não pode ser compreendida se excluída do contato com outras práticas sociais correlacionadas, o que torna a sua compreensão possível apenas quando inserida em um complexo cultural mais amplo. Estas práticas (“máquinas de escravos” para Santos-Granero) são parte deste complexo amplo de práticas sociais (“economia política da vida” para ele). As semelhanças entre os dois trabalhos cessam aí. A diferença fundamental entre o livro de Santos-Granero e a interpretação da predação como proposta neste trabalho é a finalidade deste conjunto de práticas sociais e metafísicas. Para Santos-Granero, a economia política da vida visa controlar as potencialidades de vida existentes na floresta, pois a vida é pensada nas eco-cosmologias como uma fonte escassa. A preocupação desta dissertação é outra, e se aproxima mais de concepções elaboradas por Viveiros de Castro (2002; 2009) e Fausto (2001; 2002; 2005; 2008), onde a predação é um dos movimentos, precisamente o somatório, de um complexo de ações denominado “economia simbólica da alteridade” (cujo conceito remete a Viveiros de Castro [2002]), que visa produzir relações de

parentesco, da afinidade ideal progressivamente à consanguinidade. Nesta economia os corpos e as relações são produzidos através de ações subsequentes à predação, a familiarização dos Outros, que se entende como “a conversão de relações de predação em familiarização, modelizada como uma passagem da afinidade à consanguinidade” (FAUSTO, 2005: 24). A familiarização consiste, assim sendo, em imprimir as marcas e os signos do grupo social nos corpos dos recém-incorporados, inserindo-os em um sistema de significação em que o seu corpo criado é uma fronteira transponível para a comunicação com outros seres. Isto porque “humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco” (FAUSTO, 2005: 11). No caso Kadiwéu é muito evidente que os *niwigo* – os espíritos dos mortos – participam ativamente desta disputa, como sujeitos dotados de consciência, o que parece não ser considerado por Santos-Granero. Desta forma, neste trabalho a predação é pensada como um vetor social transespecífico (Fausto, 2005: 11), ou seja, entre as espécies que povoam o cosmos ameríndio, onde nas relações entre estas espécies de gentes há sempre um vetor de predação, cuja direção precisa ser conhecida para manter o controle. Como há um lado positivo nesta economia simbólica da alteridade, também há um lado negativo, que consiste na eliminação de afins e na diminuição da afinidade, precisamente, o aborto, o infanticídio e os corridos.

A diferença, dessa maneira, entre o livro de Santos-Granero e esta dissertação consiste não apenas em um modelo de análise, mas em concepções de relações sociais entre as espécies de detentores de consciência e na formulação de interpretações a respeito de práticas sociais comuns. Na economia de Santos-Granero visa-se acumular potencialidades de vida, na apresentada neste trabalho, a economia visa equilibrar relações a partir de interesses simbólicos e pragmáticos, através da produção e da eliminação de afins, do aumento e da diminuição da afinidade. Na economia política da vida, as relações são um meio, na economia simbólica da alteridade as relações são os meios delas mesmas, porque elas não têm fim.

Apesar da interessante interpretação heurística proposta pela economia política da vida, há alguns entraves etnográficos, além da fórmula geral um tanto cósmica. Os Guaikuru representam justamente um dos grupos estudados por Santos-Granero. O aborto e o infanticídio são explicados por ele como formas de manter a liberdade de movimento necessária aos povos

chaquenhos. Entretanto, como foi visto no capítulo 6, o aborto e o infanticídio foram historicamente associados ao nomadismo Guaikuru – o que por si só já é problemático, porque a correlação entre infanticídio e nomadismo ocorre sobretudo entre os Guaikuru, o que significa que não sejam elementos necessariamente unidos, o que uma comparação no caso chaquenho revela – desconsiderando diversas outras motivações sociais. Derivar práticas sociais de uma anterior, além disso, é uma maneira de não abordar os significados intrínsecos àquela ação. Na proposta de Santos-Granero os Guaikuru realizavam uma matemática em que seria mais vantajoso matar seus filhos para capturar outras pessoas, ou seja, uma diminuição de potencialidade de vida no interior do grupo acarretaria, necessariamente, em um aumento de potencialidade de vida no exterior. Porém, como foi visto no próprio capítulo 6, o aborto e o infanticídio não são contrários ou derivações da captura, mas são seus opostos complementares. Não existe aborto para que exista captura, mas existe aborto porque há captura, pois ambos são partes da economia simbólica da alteridade, mas em lados opostos.

Além disso, quando Santos-Granero se refere a uma fonte escassa de potencialidade de vida, em sentido cósmico – cujo delineamento conceitual é um pouco vago – pode-se pensar, ao invés disso, em potencialidades de consciência, ou de subjetividade, e estas sim são escassas e disputadas. Carlos Fausto chama isso de “agência” (como tradução para *agency*): “a capacidade que, na falta de melhor termo, podemos chamar “agentiva” é distribuída desigualmente no cosmos – não apenas porque nem tudo a tem, mas também porque há uma hierarquia entre os seres que a têm” (FAUSTO, 2005: 17). Isto significa que a agência (como denominada por Fausto) ou a consciência de uma existência enquanto sujeito dotado de subjetividade é uma fonte escassa nos cosmos ameríndio, disputada pelos sujeitos que inseridos nele através da predação e da familiarização. Há inúmeros exemplos de como a consciência de si é hierárquica e desigualmente distribuída, pode depender de diversos fatores e a predação ontológica é uma forma de diminuir a consciência do outro, seja através da guerra, da caça e da comunicação transespecífica³. Na Amazônia, por exemplo, para os povos Jivaro, há uma gradação da consciência e da autonomia dos sujeitos baseada em seu nível de comunicação, o que inclui, além

³ Fausto (2005: 16-19) dá inúmeros exemplos de como a caça é transformada em comida, ou seja, de como os sujeitos são transformados em objetos.

dos humanos, espíritos, animais e algumas plantas (Descola 1993b: 123-125; 1998: 25). Os Paumari transportam as relações de predação para relações comerciais, nas quais eles próprios são as presas, em que o papel do predador é o de domesticador, o que torna os Paumari domesticáveis e não devorados (Bonilla, 2005: 59). Entre os povos Guaikuru, entre os Toba as relações de predação podem ser transferidas para relações de subordinações propositais que visam a obtenção de vantagens cedidas pelos mestres da caça e também na conquista amorosa (Tola, 2010: 12). Os Terena preferem a convivialidade em detrimento à disputa predatória pela consciência. Para os Kadiwéu o Outro é transformado em Mesmo através de sucessivos processos de adaptação corporal e inserção em um sistema universal de predação por meio da obtenção de um nome, o que, em um duplo movimento, transforma os Outros em animais semelhantes aos cavalos, mas também em seres humanos, diferenciando-os do resto da humanidade e da animalidade.

Enfim, a questão de uma escassez cósmica poderia ser avaliada na forma de uma manipulação política das consciências de si e das formas de comunicação transespecífica, pois estas resultam – para qualquer que seja o ponto de vista – na formação de parentesco. Esta dissertação teve como objetivo demonstrar isso em sua segunda parte, quer dizer, as maneiras através das quais as relações de predação são coextensivas a diversos agentes e devem ser inseridas em um complexo cosmológico de produção de pessoas e de parentesco e como a transformação é a sua pedra filosofal.

Considerações finais

O *devoir* é uma captura, uma posse, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação.

Gilles Deleuze & Félix Guattari. *KAFKA – Por uma Literatura Menor*, p. 21

A relação dos Kadiwéu com o cristianismo não está baseada em um processo de rejeição ou aceitação de preceitos morais, mas ocorre a partir de uma série de relações estruturais, em que os preceitos indígenas da “abertura ao outro”, como diria Lévi-Strauss (1991: 14), transformação como alteração de si e do Outro – ou seja, *devoir* – são fatores fundamentais. Ora, diversos autores (por exemplo, Cannell [2006], Capiberibe [2004], Meyer [1999]) vêm mostrando que o cristianismo não é um bloco monolítico inalterável, mas que o cristianismo pode ser expresso através de cosmologias e manifestações culturais locais, e mais do que isso, o cristianismo é uma construção histórica, de caráter construtivista, que se altera lentamente, na medida em que os agentes e as concepções se alteram. A religião, portanto, como um todo, é constituída historicamente. Isso significa que há de se pensar o que delimita o próprio entendimento do que seja o cristianismo, e se realmente são fatores morais que, embora teologicamente não deveriam, são passíveis de interpretações culturais nativas. A relação entre missionários e ameríndios é marcada por noções religiosas que servem como pontes entre as culturas em contato, na medida em que a cultura do Outro é reduzida a estas categorias e é compreendida através delas – os missionários entendiam os xamãs como agentes demoníacos e os índios entendiam os padres como xamãs. Contudo, isto não significa que aquilo que se compreende por religioso seja marcado pelas mesmas características nestas sociedades, muito menos que característica que delimitam o campo religioso sejam interpretados da mesma forma. Desta forma, a máxima de Nietzsche de que não existem fenômenos morais, apenas interpretações morais de fenômenos deve ser alterada: não existem em toda parte os mesmos fenômenos, nem mesmo as mesmas

interpretações¹. Entretanto, há, entre os campos em comunicação significantes que, mesmo em casos de atribuições diferentes de significados, os quais podem causar mal entendidos produtivos, formas de compreensão das questões morais do Outro, justamente através da delimitação conceitual da cultura do Outro, que neste processo não é uma apreensão da realidade como objeto, mas uma interpretação e mesmo uma criação daquilo que se compreende como realidade e cultura.

Neste sentido, o cristianismo é um fornecedor de significantes para as culturas indígenas, que reinterpretem e reinventam-no através da atribuição de significados nativos. Ao se colocar em evidência estes três elementos – abertura ao outro, transformação e contexto simbólico – é possível haver indicações para começar a compreender por que os povos ameríndios aderem, transformam e rejeitam o cristianismo com tanta facilidade, e quais são os resultados pragmáticos destas relações. Um exemplo desta transformação é a figura de Deus entre os Kadiwéu, que não existia antes do contato com os jesuítas, se transformou em um xamã, em espírito auxiliar e em herói lendário.

Da mesma maneira certos fenômenos religiosos são passíveis de interpretação através desta nova relocação semântica ou metonímia significante. A morte de Jesus pode ser interpretada como uma sobreposição de duas instituições, comuns ao cristianismo (ao menos como são descritas na Bíblia) e às sociedades indígenas, o sacrifício e a aliança como troca². A noção de sacrifício, tal como grafada por Mauss e Hubert (1899) consiste em uma relação entre a vítima e o sacrificador, que ocorre quando os homens e os deuses não estão em contato direto, e o sacrifício – antes de ser uma forma de oferenda – é um meio de comunicação com os deuses. Os autores cunharam a seguinte fórmula: “o sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais ela

¹ “Não há quaisquer fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral de fenômenos” (NIETZSCHE, 1886: 97).

² Uma interpretação mais apurada seria capaz de inserir sacrifício de Jesus em um esquema mais geral de sacrifícios bíblicos, seja como afirmação dos rituais anteriores, seja como negação deles, tornando-se algo como um anti-sacrifício hebreu. Para uma apuração dos sacrifícios rituais veja o livro Levítico. A aliança de Deus e dos homens inciou-se com o dilúvio e é constantemente refeita. No livro do Genesis há diversas sequências em que o sacrifício acarreta em aliança (ou ao contrário), como, por exemplo, a aliança de Deus com Abrão e o sacrifício de Isaac.

se interessa” (HUBERT & MAUSS, 1899: 151). Evidentemente a morte de Jesus não se enquadra perfeitamente nas categorias de sacrifício objetivo ou de sacrifício pessoal, mas mantém com a fórmula sacrificial uma relação estrutural. Jesus foi morto, após um longo tempo de espera e de sofrimento (a entrada ritual, do mundo profano para o mundo sagrado do sacrifício), com o intuito de realizar uma aproximação entre Deus e os homens, que ocorre após a partida de Jesus ao céu e a sua ressurreição (a saída). Entretanto na morte de Jesus ocorre o inverso do sacrifício “primitivo”: Deus sacrificou seu filho para que este pagasse os pecados dos homens, ou seja, o sacrifício acarretou em uma mudança moral do estatuto de uma parte envolvida no sacrifício, que não seja nem a própria vítima (Jesus), os sacrificantes (os judeus), os sacrificantes (os soldados) e quem o mandou (Deus), mas quem o recebeu (os homens). Segundo Hubert e Mauss, “é no sacrifício de uma pessoa divina que a noção de sacrifício chega à mais alta expressão” (HUBERT & MAUSS, 1899: 209). Sobre o sacrifício de Jesus, os autores afirmam que

Visto que o sacrifício conserva seus efeitos secundários, a criação da divindade é obra dos sacrifícios anteriores. E isto não é um fato acidental e sem alcance, dado que, numa religião tão abstrata como o cristianismo, a figura do cordeiro pascal, vítima habitual de um sacrifício agrário ou pastoral, persistiu e ainda hoje serve para designar o Cristo, isto é, Deus. O sacrifício forneceu os elementos da simbólica divina.

(HUBERT & MAUSS, 1899: 212)

Bem, a morte de Cristo deve ser compreendida, portanto, como um sacrifício realizado por Deus para restaurar um esquema moral que possibilitasse uma relação mais pura entre Ele e os homens, o que fez com que a divindade (ao menos em sua aspiração religiosa; não se trata das realizações políticas da Igreja Católica para criar a divindade de Cristo) de Jesus fosse resultado do sacrifício.

Além disso, o sacrifício de Cristo expressa exemplarmente o modo de sociogênese que Mauss apreendeu dos povos sem escrita, a reciprocidade. Há, no sacrifício a tripla obrigação: dar, aceitar e retribuir. Deus precisou restaurar a ordem moral através do sacrifício, os homens precisam aceitar a morte de Cristo para a salvação de suas almas e precisam retribuir seguindo o

exemplo de Cristo, buscando levar uma vida santa e se tornando profetas da salvação³. Deste modo, o sacrifício de Cristo não é apenas uma restauração moral e a criação de uma divindade, mas uma forma de sociogênese, que se inicia após o sacrifício ritual.

De acordo com Viveiros de Castro (2002: 459-472), o modelo sacrificial de Hubert e Mauss não se aplica exatamente ao contexto amazônico, mas o sacrifício ameríndio se relaciona antes com o xamanismo, e algumas formas de xamanismo e profetismo amazônicos (xamanismo horizontal e vertical) podem ser compreendidas como transformações estruturais de alguns aspectos ressaltados pelo modelo mausseano, que, entretanto, opera como condicionamento anti-sacrificial. Deste modo, “o xamã horizontal pan-amazônico impede a coincidência entre poder político e potência cósmica, e assim a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. Pois a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 472)⁴. Na medida em que o modelo clássico de Mauss é insuficiente para abranger as transformações amazônicas, Viveiros de Castro (2009: 115-116) recorreu à oposição entre totemismo e sacrifício proposto por Lévi-Strauss n’*O Totemismo hoje* (1962a), segundo a qual o totemismo é metafórico, o sacrifício metonímico. O totemismo é um sistema interpretativo de referência que postula diferenças culturais a partir de ordens naturais, e se concentra na *langue*, enquanto o sacrifício é um sistema técnico de operações que afirma uma série única de relações, cuja contiguidade se efetua a partir de uma relação de mediação entre termos polares e não homólogos (os homens e os deuses), e se concentra na *parole*. No esquema conceitual proposto por Viveiros de Castro, o canibalismo opera como de forma anti-totêmica, por realizar transformações da ordem da continuidade e da descontinuidade, que no caso Tupi marcou um processo de temporalidade e uma forma de constituir um desequilíbrio entre grupos rivais, que, além disso, ainda servia de forma de constituição de si e do outro.

³ A interpretação da tripla obrigação do sacrifício de Cristo é bastante livre, pois há, na Bíblia o polêmico livre-arbítrio, embora as consequências da não aceitação dos padrões morais bíblicos (sofrimento eterno) tornam-no bastante impositivo e doutrinário.

⁴ Xamãs horizontais são aqueles cujos poderes são derivados de seu carisma pessoal, e cuja atuação se concentra no exterior do grupo. Os xamãs verticais são algo como os mestres cerimoniais, cuja ação que se voltam para a reprodução das relações internas ao grupo (Viveiros de Castro, 2002: 468).

Bem, mas afinal de contas, qual é a relação entre o sacrifício do Deus cristão, a troca e o canibalismo anti-totêmico? E qual a relação do sacrifício de Jesus com a troca? Ora, o discurso cristão prega a morte de Cristo como uma salvação para as almas dos cristãos, na medida em que sua morte tirou os pecados do mundo⁵, o que serviria de modelo moral para condutas de vida⁶. A relação entre o canibalismo anti-totêmico e o sacrifício de Cristo se encontra justamente na noção ameríndia de predação. A predação, como foi exposto ao longo deste trabalho, é a forma indígena de inserir signos e pessoas, e que se expressa através de um canibalismo efetivo ou metafórico. O canibalismo é a forma anti-totêmica, pois não representa distinções culturais, nem modos de descontinuidade, mas entre os Kadiwéu a predação canibal metafórico insere os cativados em um esquema relacional marcado pela assimetria, embora isso, de certa maneira, represente um solapamento da dicotomia entre simetria e assimétrica, por constituir a assimetria como valor cardinal. Ora, ao se deparar com um discurso cristão que prega o sacrifício de Deus como forma de troca – de dívida e de canibalismo metafórico – ele se choca contra a teoria nativa da predação como sociogênese. Ora, se o canibalismo é não totêmico e a morte é “um mecanismo de produção ritual da temporalidade coletiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009: 120) e não um modo de restauração moral e se esta se institui pela troca e não por predação, há um duplo embate: na forma e no conteúdo, ou como diria Lévi-Strauss, na forma e na força. A predação canibal postula a morte como forma de socialidade extrema inserida em um esquema mais amplo de relações sociais e de apreensões da subjetividade, que é tanto não totêmica quanto não recíproca, enquanto o sacrifício é a demonstração, através da morte, de uma nova forma de vida, exposta por meio da volta do mundo dos mortos (o que representa um extremo perigo para os ameríndios) como troca obrigatória.

⁵Afirmar que o sacrifício de Cristo é parte de uma relação de troca com os homens não é destituído de fundamentação filosófica e teológica. Parte da troca é a dívida. A carta de Paulo aos Coríntios expressa justamente esta dívida, afirmando que Deus pagou um preço muito alto pelos homens, sacrificando seu filho. Para Nietzsche justamente o sacrifício de Cristo torna-o uma dívida e uma culpa, fazendo com que o cristianismo esteja fundamentado em uma má consciência, dos homens perante a Deus: “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 1877: 79).

⁶ É o próprio Nietzsche que afirma que Jesus não veio à terra para salvar os homens, mas para lhes ensinar a viver a partir de certo tipo de moralidade (Nietzsche, 1895: 62-63).

Mas como os Kadiwéu resolveram o impasse metafísico oriundo de uma relação em que um dos termos prega a reciprocidade oriunda de um sacrifício e uma volta do mundo dos mortos como instauração de um padrão de moralidade particular, enquanto o outro termo da relação compreende a sociogênese como obtenção sem troca e que considera o mundo dos mortos o lugar da alteridade máxima?

A solução está na própria constituição da socialidade. Um retorno aos conceitos de contexto, regras, jogo, convenção, invenção, significantes em trânsito e predação-transformação como devir auxiliará na apresentação dos exemplos subsequentes. Ora, tem-se dito ao longo desta dissertação que o contexto fornece os significantes, as regras os limites lógicos para as convenções, que são acordos sociais, e para as invenções, que são as ações sociais específicas, pois procuram alterações culturais. Os usos destes conceitos não se atrelam exatamente às formulações de seus criadores, que serviram de inspiração para seu uso neste trabalho, por isso eventuais críticas de especialistas em filosofia da linguagem, semiótica ou nas obras de Lévi-Strauss, Deleuze e Guattari, Wagner e Viveiros de Castro devem considerar que as reformulações contidas nesta dissertação se devem antes a tentativas de estabelecer um diálogo entre estas teorias, e com a que se apresenta nesta dissertação, do que em profanações propositais.

Os exemplos a seguir podem parecer demasiado mecânicos, mas a complexa teia de relações sociais, com as quase infinitas possibilidades de atribuição de significados aos significantes, descrita nos capítulos anteriores demonstra que os próximos exemplos são apenas resoluções didáticas que facilitam a compreensão da transformação cosmológica através da predação e da significação.

O primeiro exemplo é a relação entre os chefes Guaikuru e as chefes Guaná. O contexto – o fornecimento dos significantes – é o Chaco pré-Conquista, onde havia uma intensa interação social entre grupos indígenas de culturas distintas e semelhantes. O estabelecimento de padrões de socialidade; como os cativos e as guerras, as trocas comerciais, linguísticas e cerimoniais, as alianças rituais e de casamento, a subjugação, eliminação e incorporação de grupos, pessoas, substâncias, conhecimento e objetos; é o contexto simbólico. As relações sociais são os jogos, e as regras destes jogos estão inseridas no contexto e formam as suas condições de possibilidade de existência. A relação entre os Guaikuru e os Guaná era de troca de pessoas e objetos, certamente

baseada em coerção social. Este tipo específico de interação e de aceitação de determinado padrão comportamental é a convenção. Para que os Guaná não fossem eliminados pelos Guaikuru, em algum momento da história – que não pode ser determinado – começou a haver o casamento de chefes Guaikuru com as chefes Guaná, e esta ação social específica que visa a alteração do modo de relação social é a invenção criativa de uma nova convenção. Pode-se afirmar o contrário, a obtenção de bens materiais europeus (após a Conquista, evidentemente) fez com que o padrão convergisse em alianças de casamento. Poderia se dizer o contrário, que as alianças de casamento geraram a rapinagem dos Guaikuru, não faria diferença, pois de todo modo representa uma invenção de uma convenção. Esta relação, contudo, não é estática, mas é formada por círculos que se englobam, pois as invenções podem se tornar convenções, que, se expandidas podem ser tornar regras, ou contextos. Na relação entre Guaná e Guaikuru, o casamento dos chefes Guaikuru e das chefes Guaná é apenas um dos contextos, do mesmo modo outro em outro momento poderia ser destacado. A questão é que, qualquer que seja a invenção neste contexto específico, ela culmina na predação dos Guaná por parte dos Guaikuru. Os Guaná, uma vez tornada uma população tributária, foi predada e familiarizada pelos Guaikuru, que se tornaram os tomadores de mulheres (e não devolveram com outras mulheres em seus lugares) e inseriram os Guaná em um esquema concêntrico de produção de parentesco, a economia simbólica da alteridade. O casamento gerou afins e ampliou a afinidade potencial à qual os Guaikuru tinham acesso. A incorporação de pessoas, e com elas seus rituais, mitos, conhecimentos, corpos, substâncias, língua, etc, e a subsequente familiarização, ou seja, as maneiras simbólicas de reduzir às diferenças a favor das semelhanças, é a forma como aos significantes em trânsito que acompanham as relações são atribuídos novos significados. Sabe-se que estrutura social assimétrica dos Guaná foi assimilada pelos Guaiuru, o que significa que nas relações com os Guaná os Guaikuru predaram não apenas as pessoas, mas seus conceitos, que assimilados culturalmente, foram submetidos a uma reelaboração semântica e inseridos em sua cosmologia. A predação da estrutura culminou em uma transformação de seus significados, os quais inseridos no sistema de significação social Guaikuru, transformou-o também. Os significantes oriundos da relação foram predados pelos Guaikuru, foram transformados, e com eles alguns aspectos de sua constituição social se transformou. Evidentemente não é possível que estes fossem exatamente as

ordens dos fatores, mas a questão é que a transformação ocorre via predação de forma dialética com as relações sociais ao atribuir significados aos significantes oriundos do contexto simbólico.

O segundo exemplo é o caso relatado no segundo capítulo, sobre Sanchez-Labrador. O contexto é a Redução de Belén, em que havia além dos Eyiguayegui, índios Guarani e os missionários, inserida em uma disputa ibérica pela região fronteira, em que índios de diversas culturas conviviam, mas em que, principalmente, índios Guaikuru ditavam as regras. As regras do jogo – que é constituído pelas interações entre os agentes – são os limites lógicos que condicionam as invenções, que são as ações sociais visando uma incisão social. As regras são assim aportes e limites para as ações, que se realizam em seu interior e a partir delas. As convenções são os signos compartilhados coletivamente, ou ao menos os signos que parte dos agentes espera que o fossem. As convenções dizem respeito à compreensão da comunicação, da etiqueta, das maneiras, enfim, das ações cotidianas. As regras do jogo são formadas pela catequese jesuítica, pela proibição da realizar diversas práticas indígenas (guerra, cativo, aborto, embriaguez ritual, sexo pré-matrimonial), como também a imposição das estruturas sociais ameríndias aos padres (manutenção da chefia, da hierarquia entre os povos, a despeito da verticalização das relações sociais). Desta forma determinada invenção apenas pode ocorrer na medida em que seus significados tenham algum sentido para alguma das partes envolvidas no jogo, em que as regras fornecem os limites para a atribuição de significados aos significantes em jogo. Sanchez-Labrador casou entre os Eyiguayegui, teve filhos, se pintou, participou da vida ritual, tornou-se um afim. Sanchez-Labrador foi predado e incorporado ao conjunto de regras sociais, de obrigações, direitos e deveres. Com sua aliança matrimonial, Sanchez-Labrador, provavelmente, tornou-se genro de um homem, e o sogro é associado ao jaguar. A figura do sagro jaguar, a abertura do crédito canibal e do genro estrangeiro marcam perfeitamente a relação de predação, e as modificações às quais o padre foi submetido são as marcas da familiarização. Isto significa o seguinte: a predação e a familiarização do padre são invenções de convenções sociais novas na medida em que demonstram a atribuição de significados novos aos significantes em trânsito com o intuito de alterar as regras. As práticas sociais estabelecidas pelos Eyiguayegui eram as convenções, a inserção do padre nas redes de parentesco a invenção, por conta do significado que ele deu aos significantes da relação (pintura, corte de cabelo, etc.) com o fim de

alterar as regras do jogo – as incursões guerreiras Guaikuru. A predação do padre resultou para os índios em uma ampliação magnífica de seus afins potenciais, ao mesmo tempo em que possibilitou criar a distância necessária para os ataques aos europeus (que não cessaram por causa do casamento do padre com uma mulher Eyiguayegui), pois abriu um crédito canibal em favor dos doadores de mulheres. Em todo caso, a predação é a forma da relação social necessária para a transformação da cosmologia, que sem se transformou através do contato com alguns preceitos cristãos como o batismo. Ao significante do batismo outro significado foi atribuído, a incorporação de pessoas batizadas transformou esta noção e a cosmologia com ela.

O terceiro exemplo é a resolução do enigma anteriormente mencionado. A solução metafísica dos Kadiwéu é resultado de sua própria organização cosmológica, pois, se o esquema moral da reciprocidade do sacrifício do Deus resulta em um solapamento dos preceitos morais vigentes e atribui a exclusividade da subjetividade aos homens, o princípio da predação como forma de incorporar e transformar englobou a noção bíblica. Isso se expressa quando os Kadiwéu afirmam que apenas crentes vão ao céu e que as demais almas continuam vagando pela terra, porque as almas dos crentes se tornaram *latenigi*, isto é, espíritos auxiliares. Ora, o sacrifício de Cristo de fato culminou no reordenamento moral que determina apenas a redenção dos verdadeiros cristãos – porque apenas as almas cristãs sobem ao céu – mas no céu as almas ali viventes são predadas pelo xamã, já que a relação entre os xamãs e seus espíritos auxiliares se expressa na predação e é o xamã que cuida para que as almas dos que ficaram na terra não raptem os vivos. Na metafísica das relações de predação e das formas de transformação, as almas dos crentes transformadas pelos cristianismo são predadas pelos xamãs, o que equivale a dizer que o a cosmologia Kadiwéu predou a moral cristã, ressignificou-a e se transformou nesta relação. Mas isto não impede que os índios sejam cristãos. Em termos cênicos: ser e não ser, eis a questão.

Assim, a atribuição de significados aos significantes oriundos do contexto passa pela predação, que transforma os significantes e a própria cosmologia. Neste sentido, mesmo as intervenções dos índios nas estruturas sociais, nas relações de poder e no contexto simbólico passam necessariamente por dentro das próprias estruturas, o que torna a ação social dirigida para o exterior, um vetor que passa pelo interior. A ação é externa, mas o caminho é interno. Portanto, toda ação passa pela constituição do ego, o que faz de todas as experiências exteriores,

experiências subjetivas. Acho que é mais ou menos isso que o Viveiros de Castro (1999) quis dizer, que do ponto de vista dos índios, tudo é interno. Do ponto de vista dos Kadiwéu, o Carcará e Cristo são presas e eles predadores. Isso tem implicações filosóficas bastante importantes. Se para os Kadiwéu a predação é uma forma de incorporação de um sistema de ideias, e se a predação é forma e fonte de transformação, a ideia de que a predação de um sistema de ideias pode gerar novas ideias e novas relações não é absurda. Isso significa que, afinal de contas, a predação é produtora de relações, e que nas relações entre os pensamentos, o resultado acarretará em outras relações, estas, porém, transformadas. Desta forma, a etnografia que se buscou fazer aqui trata antes de mais nada dos modos de transformação cosmológica, tornando-se uma kineografia, uma etnografia do devir.

E justamente o par predação-transformação é eixo central das relações sociais dos Kadiwéu e eixo central desta dissertação, por isso, a transformação é a relação por excelência. O conceito de transformação é representa a relação epistemológica entre a análise empírica das alterações cosmológicas Kadiwéu e a teoria subjacente aos preceitos empíricos, porque a transformação é ela mesma um conceito não inexorável – mas passível de transformações – e este conceito é tanto o vetor da análise, quanto das modificações cosmológicas elas mesmas, além de servir de ponte comunicacional entre as antropologias em questão – entre as compreensões ontológicas (do ser enquanto tal) – dos índios e do etnólogo. Dessa forma, ao invés de se ser pautada por um dualismo categorial, a relação entre teoria e empiria ocorre na medida em que ocorre uma relação entre a antropologia da antropologia e a antropologia dos índios – conceito que deve ser entendido como a construção primordial do conhecimento dos seres (humanos ou não) enquanto tais. Isso significa que compreender o conceito ameríndio de transformação como uma categoria analítica com o mesmo poder de significação dos conceitos da tradição filosófica ocidental (neste caso, o conceito ameríndio de transformação está intimamente ligado ao conceito de “devir”) pautada uma relação comunicacional entre os dois modos de conhecimento, mas também uma relação de transformação. Viveiros de Castro (2012: 163) apontou que numa relação entre a antropologia e os conceitos nativos, a antropologia apropriar-se-á dos conceitos, transformando-os, operando em um discurso entre a antropologia acadêmica e a antropologia nativa, de forma a “reantropologizar o pensamento: o pensamento antropológico e, por via dele, a tradição intelectual que ele banha. Em suma, pensar a antropologia ocidental por via das

antropologias indígenas, antes que o contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012: 164). Isto significa que a relação entre os pensamentos é ela mesma uma relação em transformação, de cujos devires e apropriações se constitui uma antropologia mais reflexiva e que pode auxiliar a pensar em uma antropologia que não estivesse calcada nos pressupostos da metafísica kantiana. Ora, a concepção de metafísica de Kant tornou legítimas apenas as questões que dizem respeito às possibilidades fenomenológicas e morais de acesso ao real, na medida em que contempla apenas questões epistemológicas relativas ao transcendental do ponto de vista ético (Viveiros de Castro, 2012: 166). Se na filosofia Heidegger equacionou o problema ontológico do acesso ao real através de uma crítica à metafísica de Kant e na psicanálise Winnicott reposicionou o acesso ao real através de uma concepção processualista (Ribeiro, 2005), talvez a antropologia – esta disciplina que pensa o pensamento do Outro – devesse levar este pensamento tão a sério que a saída primordial para a questão do acesso à realidade – a própria, a do Outro, o acesso do Outro a sua própria e à do etnólogo – e a constituição do ser enquanto tal, os modos de descrever o mundo e de compreendê-lo fosse uma metaantropologia baseada nas metafísicas dos povos estudados por ela. Enfim, como é possível perceber, a questão da transformação da transformação é um ponto central para a compreensão da antropologia dos Outros e para a antropologia da compreensão da antropologia.

Referências bibliográficas

Fontes

A BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1996.

AGUIRRE, D. Juan Francisco. (1793) “Etnografía del Chaco. Manuscrito del Capitán de Fragata D. Juan Francisco Aguirre”. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Buenos Aires, Local del Instituto, Tomo XIX, 1898.

ALENCASTRO, Antonio Pedro de. *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o coronel Antonio Pedro de Alencastro, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1860*. Cuiabá, Typ. da Voz da Verdade, 1860.

_____. *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o coronel do Corpo de Engenheiros, Antonio Pedro de Alencastro, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1861*. [n.p.], Typ. da Voz da Verdade, 1861.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de (1800). “Memória ou informação dada ao Governo sobre a Capitania de Matto-Grosso”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 2, p. 19-49, 1840.

_____. “Extracto da Descrição da Provincia de Mato-Grosso, feita em 1797, feita por Ricardo Franco de Almeida Serra, Sargento-Mór de Engenheiros”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 6, p. 156 – 196, 1844.

_____. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Uaicurus e Guanás com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, vol. 7, p. 204-212, 1845.

_____. “Continuação do parecer sobre o aldeamento dos índios Uaicurus e Guanás com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro vol. 13, p. 348-395, 1850.

ANTONINA, Barão de. “Itinerário das Viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o Baixo-Paraguay na Província de Mato-Grosso: feitas nos annos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descriptas pelo Sr. João Henrique Elliott”.

- Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 10, p. 153-177, 1848.
- AYALA, S.C. & SIMON, F. *Album Graphico de Matto-Grosso*. Corumbá/Hamburgo: 1914.
- AZARA, Félix de. (1809) *Viajes por la America Meridional*. 2 vol. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998.
- ____ (1904) *Descripción general del Paraguay*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- BOENO, José Antônio Pimenta. “Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Matto-Grosso, José Antonio Pimenta Boeno, na abertura da terceira sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial, em o dia 1.o de março de 1837”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, vol. 2, p. 172-176, 1840.
- BOGGIANI, Guido. *Guaicurú – sul nome, posizione geografica e rapporti etnici e linguistici de algune tribú antiche e moderne dell’America Meridionale*. Roma: Società geografica italiana, 1899.
- ____ (1945). *Os Caduveos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- CACERES, Luiz d’Albuquerque de Mello Pereira (1777). “Exploração do Rio Paraguay e primeiras praticas com os índios guaycurús”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 28, p. 70 - 88, 1865.
- CAMELLO, João Antonio Cabral. Notícias Práticas das Minas do Cuiabá e Goyazes, na Capitania de S. Paulo e Cuiabá, que dá ao Rev. Padre Diogo Soares, o Capitão João Antonio Cabral Camello, sobre a viagem que fez ás Minas do Cuiabá no anno de 1727. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 4, p. 487 - 500, 1842.
- CASTELNAU, Francis de. (1852) *Expedição às Regiões Centrais da América do Sul*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.
- D’ALINCOURT, Luiz. (1825) Resumo das explorações feitas pelo engenheiro Luiz D’Alincourt, desde o registro de Camapuã até a cidade de Cuyabá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 20, p. 334-345, 1857.
- DEBRET, Jean Baptiste (1834). *Viagem Pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1972.
- DOBRIZHOFFER, Martin (1784). *Geschichte der Abiponer*. 3 vol. Wien: 1784.

- _____ (1784). *Historia de los Abipones*. 2 vol. Santa Fé, Argentina: Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, 1968.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1793)*. Petrópolis: Kapa Editorial, 2008.
- FLORENCE, Hércules (1875). *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas (1825 a 1829)*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- FONSECA, Hermes Ernesto da. *Falla com que o excellentissimo senhor general Hermes Ernesto da Fonseca abriu a 1.a sessão da 21.a legislatura da Assembléa Provincial de Mato-Grosso no dia 3 de maio de 1876*. Cuiabá, Typ. da "Situação," 1876.
- FREIRE, Zefirino Pimentel Moreira. *Falla dirigida á Assembléa Legislativa Provincial de Mato Grosso na abertura da sessão ordinaria no anno de 1844 pelo exm. senhor presidente da provincia, o coronel Zefirino Pimentel Moreira Freire*. Cuiabá, Typ. Provincial, 1844.
- GELA LIWAI LOTAGANAGAXI ANEOTEDOGOJI. Niterói: Liga Bíblica do Brasil, 1999.
- JARDIM, Ricardo José Gomes. *Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Matto-Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial, em o 1o de março de 1845*. Cuiabá, Typ. Provincial, 1845.
- _____ *Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Mato Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 10 de junho de 1846*. Cuiabá, Typ. Provincial, 1846.
- LEVERGER, Augusto. *Relatorio do presidente da provincia do Mato Grosso, o capitão de fragata Augusto Leverger, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 10 de maio de 1851*. Cuiabá, Typ. do Echo Cuiabano, 1852.
- _____ *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o capitão de mar e guerra Augusto Leverger, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1852*. Cuiabá, Typ. do Echo Cuiabano, 1853.
- _____ *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o capitão de mar o guerra Augusto Leverger, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1854*. Cuiabá, Typ. do Echo Cuiabano, 1854.
- _____ *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o chefe de divisão Augusto Leverger, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 4 de dezembro de 1856*. Cuiabá, Typ. do Echo Cuiabano, 1856.

- MARACAJÚ, Barão de. *Relatorio com que o exm. snr. general barão de Maracajú, presidente da provincia de Matto-Grosso, abriu a 1.a sessão da 23.a legislatura da respectiva Assembléa no dia 1.o de outubro do corrente ano.* Cuiabá, Typ. de Joaquim J.R. Calháo, 1880.
- MOUTINHO, Joaquim Ferreira. *Notícia sobre a Provincia de Matto Grosso seguida d'um roteiro da viagem da sua capital á São Paulo.* São Paulo: Typographia de Henrique Schroeder, 1869.
- OLIVEIRA, Joaquim José de. *Relatorio do presidente da provincia de Mato Grosso, o major doutor Joaquim José de Oliveira, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1849.* Rio de Janeiro, Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Comp., 1850.
- OSORIO, Albano de Sousa. *Relatorio do vice-presidente da provincia de Mato Grosso, o tenente coronel Albano de Sousa Osorio, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1857.* Cuiabá, Typ. do Noticiador Cuiabano, 1857.
- PAUCKE, Florian. *Zwettler Codex 420. Hin und her, hin süsse, und vergnügt, her bitter und betrübt.* 2 vol. Wien: Wilhelm Braumüller Universitäts- Verlagsbuchhandlung, 1959.
- PEDROSA, João José. *Relatorio com que o exm. snr. dr. João José Pedrosa, presidente da provincia de Matto-Grosso, abriu a 2a sessão da 22a legislatura da respectiva Assembléa em 1o de outubro.* Cuiabá, Typ. de J.J.R. Calháo, 1879.
- PENNA, Herculano Ferreira. *Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Matto-Grosso pelo exm.o conselheiro Herculano Ferreira Penna em 3 de maio de 1862.* Cuiabá, Typ. do Matto-Grosso, 1864.
- _____. *Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Matto-Grosso pelo exm.o conselheiro Herculano Ferreira Penna, em 3 de maio de 1863.* Cuiabá, Typ. do Matto-Grosso, 1864.
- PIMENTEL, João José da Costa. *Falla dirigida á Assembléa Legislativa Provincial de Mato Grosso na abertura da sessão ordinaria em 3 de maio de 1850, pelo exm. sr. presidente da provincia, coronel João José da Costa Pimentel.* Cuiabá, Typ. do Echo Cuiabano, 1850.
- PIRES DE CAMPOS, Antonio. (1723) Breve notícia que dá o Capitão Antonio Pires de Campo do gentio bárbaro que há na derrota da viagem das Minas do Cuiabá e seu recôncavo... *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil.* Rio de Janeiro, v. 25, p. 437-451, 1862.

REGO, Francisco Raphael de Mello. O Forte de Coimbra, sua fundação e os acontecimentos que com ella se relacionam. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, v. 67, p. 171-215, 1904.

RELATÓRIO DE 1848.

RELATÓRIO DE 1887.

REZENDE, Estevão Ribeiro de. *Falla com que o Presidente da Província de Matto Grosso fez a abertura da segunda sessão ordinária da segunda legislatura da Assembléa Provincial no dia 2 de março de 1839*. Cuiabá, manuscrito, 1839.

RIBEIRO, Manoel Alves. *Discurso recitado pelo exm. vice-presidente de Mato Grosso, Manoel Alves Ribeiro, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1848*. Cuyabá, Typ. Provincial, 1848.

RIVASSEAU, Emílio. *A Vida dos índios Guaycurus. Quinze dias nas suas aldeias (sul de Mato Grosso)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

RODRIGUES DO PRADO, Francisco. [1795] *História dos índios cavalleiros ou da nação Guaycurú*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, vol. 1, p. 25-57, 1839.

SANCHEZ-LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. 2 vol. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

SCHMIDEL, Ulrich (1567). *Abenteuer in Südamerika, 1535 bis 1554*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1926.

SOARES, João Cipriano. *Falla dirigida pelo excellentissimo senhor doutor João Cipriano Soares, actual presidente da provincia de Mato Grosso á respectiva Assembléa Legislativa no acto de sua installação em 3 de maio de 1847*. Cuyabá, Typ. Provincial, 1847.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnole (1871) *A Retirada da Laguna – Episódio da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Melhoramentos, 1963, 16ª edição.

_____. *Em Mato Grosso invadido (1866-1867)*. São Paulo: Melhoramentos, 1929.

Bibliografia

- ACÇOLINI, Grazielle. “Xamanismo e Protestantismo entre os Terena: Contemporaneidades”. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v.6, n. 1, p. 24-47, jan/jun de 2012.
- AGNOLIN, Adone. “Companhia de Jesus”, “Concílio de Trento (1544-63)”, “Missão”, “Redução” (verbetes). IN: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- ALBERT, Bruce. “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami”. *Anuário Antropológico/89*, p. 151-189, 1992.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Traduções do Fundamentalismo Evangélico”. IN: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- _____. “Tradução e Mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”. IN: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- _____. “Missões transculturais (‘missões de fé’), “Pentecostalismo”, “Protestantismo histórico” (verbetes). IN: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. “Trânsito religioso no Brasil”. *São Paulo em Perspectivas*. São Paulo, v. 15, n. 3, jul/set de 2001, p. 92-100.
- AMOROSO, Marta. “A primeira missa: memória e xamanismo na missão capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós, 1872-1882)”. IN: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- ANDRADE, Ugo Maia. *Memória e Diferença: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- ANGIONI, Lucas. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- _____. “Introdução”. IN: ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

- ARECES, Nidia R.. “Los Mbayás en la Frontera norte paraguaya. Guerra e Intercambio en Concepción, 1773-1840”. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, n. 9, 1998.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARRUTI, José Maurício P. A.. “A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas”. IN: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BALDUS, Herbert. *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*. Leipzig: C.L. Hirschfeld Verlag, 1931.
- _____. “Introdução”. IN: BOGGIANI, Guido (1945). *Os Caduveos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- _____. “Introdução”. IN: FREUDT, Erich. *Índios de Matto Grosso*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1946.
- BENJAMIN, Walter (1929). *A imagem de Proust*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (v.1). São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- _____. (1934). “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (v.1). São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BION, W. R.. (1965) *As Transformações: a mudança do Aprender para o Crescer*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- BONILLA, Oiara. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 11 (1), p. 41-66, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Le Sens pratique*. Paris: Minut, 1980.
- CANNELL, Fenella (Org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006.
- CAPIBERIBE, Artionka. *Os Palikur e o Cristianismo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2001, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____. “Os Palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. “Política Indigenista no século XIX”. In: _____ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.
- _____. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 4 (1), p. 7-22, 1998.
- _____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Societé des Americanistes*, publié avec le concours du CNRS, 71, 191-208, 1985.
- CARVALHO, Francismar Alex. “Etnogênese Mbayá-Guaicuru: Notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio Paraguai (c. 1650-1800)”. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 3, n. 4, 2006.
- CARVALHO, Silvia M. S.. “Chaco: Encruzilhada de povos e ‘Melting Pot’ cultural”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.
- CASTRO, Iára Quelho de. *De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a resistência*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, 2010, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____. *Os Chané-Guaná e os europeus na constituição do Gran Chaco colonial*. XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.
- CLASTRES, Pierre (1974). *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. (1980). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- COLINI, G. A. (1894a) “Prefácio”. In: BOGGIANI, Guido (1945). *Os Caduveos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- _____. (1894b) “Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá”. In: BOGGIANI, Guido (1945). *Os Caduveos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

- CORRADINI, C. M. *Os Guaicuru – Kadiwéu no contexto da Guerra do Paraguai: Fronteiras, Relações Interétnicas e Territorialidade*. Dissertação de Mestrado em História, 2007, Universidade Estadual de Maringá, Maringá.
- _____. “Os Guaikuru: Patrulheiros da fronteira Brasil-Paraguai à serviço do exército imperial brasileiro”. *Revista Territórios e Fronteiras*, v.1, n.1, p. 80-88, 2008.
- CORTESÃO, Jaime (1951). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596 – 1760)*. Campo Grande: Alvorada, 2010.
- CRAIA, Eladio C.P. “Deleuze e a Ontologia: o Ser e a Diferença”. In: ORLANDI, Luiz B. L. (Org). *A Diferença*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. (1975) *KAFKA. Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. (1980) *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2000, 5 vol.
- DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Editora Abya Yala, 1988.
- _____. “Les Affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro”. *L’Homme*. Paris, 126-128, XXXIII, p. 171-190, 1993a.
- _____. (1993b) *As Lanças do Crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 4 (1), p. 23-45, 1998.
- DORATIOTO, Francisco. *Maldita Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DOPP, Romélia Rodrigues. *Pedagogia Kadiwéu e a formação da criança: olhares de mulheres adultas Kadiwéu*. Dissertação de mestrado em Educação, 2009, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.
- DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro – Prática de disputa nas missões católicas em Angola Colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

- _____. “Coyote Anthropology, dialética e obviação”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, v. 54, n. 2, p. 1079-1090.
- DUMONT, Louis (1967). *Homo hierarchicus – o sistema de castas e as suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.
- FABRE, Alain. “Los pubelos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los Guaycuru”. *Suplemento Antropológico*. Assunción, n. 41/2, p. 7-132, 2006.
- FARAGE, Nadia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fieis – História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 8 (2), p. 7-44, 2002.
- _____. “Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 11 (2), p. 385-418, 2005.
- _____. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 14 (2), p. 329-366, 2008.
- FERNANDES, Florestan. (1952) *A função social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- FRANCO, Patrik Thames. *Os Terena, seus antropólogos e seus Outros*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2011, Universidade de Brasília, Brasília.
- FRAZER, James. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York: MacMillan, 1922.
- FREUD, Sigmund. *Das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, 1972, v. 2.
- FREUD, Sigmund & BREUER, Josef (1893) “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”. In: FREUD, Sigmund. *Das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, 1972, v. 2.
- FRIČ, Alberto Vojtěch. *Onoenrgodi-Gott und Idole der Kad’uveo in Matto Grosso*. Proceedings of the XVIII session, International Congress of Americanists, p. 397-407, London, 1912.
- FRIČ, Pavel & FRIČOVA, Yvonna (Eds.). *Guido Boggiani: Fotograf (1861-1901)*. Praga: Nakladatelstvi Titanic, 1997.

- GADELHA, Regina Maria A.F.. *As Missões Jesuíticas do Itatim: um estudo das Estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GAGNEBIN, Marie. “Prefácio – Walter Benjamin ou a história aberta”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (v.1). São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- GALLOIS, Dominique (Org.). *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.
- GALLOIS, Dominique & GRUPIONI, Donisete. “O Índio na Missão Novas Tribos”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Volume I). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GARCIA, Uirá Felipe. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, 2010, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- GAY, João Pedro (1863). *História da República Jesuítica do Paraguay*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- GEERTZ, Clifford (1968). *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1809). *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.
- GONÇALVES, Rodolfo Frank. *Filhos de São Francisco e Índios: a ação missionária dos capuchinhos trentinos na noroeste paulista (1890-1920)*. Dissertação de mestrado em História, 1997, Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo.
- GOW, Peter. “Forgetting conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World”. In: CANNELL, Fenella (Org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006.
- GRAZIATO, Vânia Perroti Pires. *Cerâmica Kadiwéu: processos, transformações, traduções*. Dissertação de mestrado em Poéticas Visuais, 2008, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- GRIFFITHS, Glyn. *The organization of two styles of Kadiwéu discourse*. Cuiabá: Summer Institute of Linguistics, 1973.
- _____. *Dicionário de língua Kadiwéu*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2002.
- GRUPIONI, Luís Donizete (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- GRÜNEWALD, Leif. “O Anti-Psiquê: Reflexões sobre corpos e seus duplos na Amazônia”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n.2, p. 249-268, jul/dez de 2012.
- HANKE, Wanda. “Cadivéns y Terenos”. *Arquivos do Museu Paranense*. Curitiba, v.2, p, 79-86, 1946.
- HARTMANN, Thekla. *A contribuição da Iconografia para o conhecimento de índios brasileiros no século XIX*. São Paulo: Edição do Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, Série Etnologia, v. 1, 1975.
- HERÁCLITO DE ÉFESO. “Fragmentos. Sobre a Natureza”. *Os Pensadores*. Pré-Socráticos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicuru: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação de Mestrado em História, 1998, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1945) *Monções*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976.
- _____. (1956) *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. (1959) *Visão do Paraíso: os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- INGOLD, Tim. “Humanidade e Animalidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 39-53, 1995.
- JAKOBSON, Roman (1953). “A Linguagem comum dos Linguistas e dos Antropólogos”. In: *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____. (1961). “Linguística e Teoria da Comunicação”. In: *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JOSÉ DA SILVA, Giovani. *A Construção Física, Social e Simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu (1899 – 1984): Memória, Identidade e História*. Dissertação de Mestrado em

- História, 2004, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, Mato Grosso do Sul.
- ____ “Notícias da Guerra que não acabou: a Guerra do Paraguai (1864-1870) lembrada pelos índios Kadiwéu”. *Fronteiras-Revista de História*, Dourados, v.9, n° 16, p. 83-90, 2007.
- ____ *Os Kadiwéu e seus etnógrafos de além do Atlântico: História e Antropologia nos séculos XIX e XX*. XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011a.
- ____ (Org.) *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra*. Curitiba: Editora CRV, 2011b.
- ____ *De Mbayá-Guaikuru a Kadiwéu: uma sociedade de artistas e guerreiros*. XI Encontro de História do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, 1 a 5 de outubro de 2012.
- KAFKA, Franz (1913). “Wunsch, Indianer zu werden”. *Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt am Main: Fischer, 1970
- ____ (1919) *A Metamorfose*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.
- ____ (1925) *Der Prozeß*. Frankfurt am Main: Fischer, 1960.
- KANT, Immanuel [1781]. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbentian, 1997, 4ª Edição. Tradução de Alexandre F. Morujão.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. “De ‘Sateré Puro’ (*Sateré Sese*) ao ‘Novo Sateré’ (*Sateré Pakup*): Mitopraxis no Movimento Evangélico entre os Sateré-Mawé”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- KITZMANTEL, Angelika. *Die Jesuitenmissionare Martin Dobrizhoffer und Florian Paucke und ihre Beiträge zur Ethnographie des Gran Chaco im 18. Jahrhundert*. Tese de doutorado em Antropologia, 2004, Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. “Die Guaikurústämme”. *Globus*, LXXXI, 1-7, 39-46, 69-78, 1902.
- KÓK, Glória. *Os Vivos e os Mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- ____ *Os Kaiapó, os Mbayá-Guaicuru e os Payaguá nos “dezertos, ainda indecisos, pella linha imaginária” (século XVIII)*. VIII Reunión de Antropologia del Mercusur, Buenos Aires, 2009.

- LA BOÉTIE, Etienne (1574). *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
- LAURIOLA, Elaine Moreira. “Entre ‘Corpo’ e ‘Alma’: a não-conversão dos Yekuna no Brasil”.
In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- LECZNIESKI, Lisiane Koller. *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Tese de doutorado em antropologia social, 2005, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, ano VIII, v. LXXXVII, 131-146, 1942.
- _____ (1949) *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.
- _____ (1950) “Introdução à obra de Marcel Mauss” IN: MAUSS, Marcel (1950). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____ (1955) *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____ (1958) *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- _____ (1962a) “O Totemismo hoje”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1976.
- _____ (1962b) *El Pensamiento Salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____ (1964) *O Cru e o Cozido (Mitológicas 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- _____ (1971) *El hombre desnudo (Mitológicas 4)*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1983.
- _____ (1991) *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & BELMONT, Nicole. “Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines”. *L’Homme*. Paris, 3. III, p. 102-108, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier (1988). *De Perto e de Longe*. São Paulo; Cosac Naify, 2005.
- LOUKOTKA, Čestmír. “Nouvelle contribution a l’étude de la vie et du langage des Kaduveo”. *Journal de la société des Américanistes*. Tome XXV, p. 251-277, 1933.
- MANIZER, Henrich H. “Musica e instrumentos de musica de algumas tribus do Brasil”. *Revista Brasileira de Musica*, Rio de Janeiro, fascículo I, p. 304-327, 1934.

- MARTINS, Rodolfo Gilson. “A importância dos Jesuítas e Bandeirantes no Itatim”. In: CORTESÃO, Jaime (1951). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596 – 1760)*. Campo Grande: Alvorada, 2010.
- MARTINS, Rodolfo Gilson & KASHIMOTO, Emília Mariko. *Uma longa história em um grande rio: Cenários Arqueológicos do Alto Paraná*. Campo Grande: Editora Oeste, 2005.
- MAUSS, Marcel (1925). “Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”. (1950) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. (1938). “Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de Eu”. (1950) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. (1968). *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. “Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício”. In: MAUSS, Marcel (1968). *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- MESQUITA, Julio de. *O Taumaturgo do Sertão – Frei José Maria de Macerata*. Cuiabá. 1928.
- MÉTRAUX, Alfred. “Ethnography of the Chaco”. In: STEWARD, Julian H.. *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1963.
- MEYER, Birgit. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- MICELLI, Sérgio. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, v.1, p. 109-223, 1999.
- MONTAIGNE, Michel de (1580). “Dos Canibais”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1972.
- MONTEIRO, John M. “Os Guarani e a História do Brasil meridional. Séculos XVI – XVII”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992a.
- _____. “O Escravo Índio, esse Desconhecido”. In: GRUPIONI, Luís Donizete (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992b.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Tupi, Tapuia e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre-Docência, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

- MONTERO, Paula. “Introdução”. In: _____ (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006a.
- _____ “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: _____ (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006b.
- _____ (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- _____ “Apresentação”. In: DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro – Prática de disputa nas missões católicas em Angola Colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.
- MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- MOURA, Noemia. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do pentecostalismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dissertação de mestrado em História, 2001, Dourados, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.
- MOURA, Noemia & ZORZATO, Osvaldo. “O processo de apropriação do Protestantismo norte-americano pelos Terena através da Uniedas”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich (1877). *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____ (1886). *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.
- _____ (1895) *O Anti-Cristo: maldição contra o Cristianismo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- NORDENSKIÖLD, Erland. *Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco*. Göteborg: Elanders Boktryckeri, 1918.
- BERG, Kalervo. *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Washington: US Govt. Print Off, 1949.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do Índio ao Bugre*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.
- ORLANDI, Luiz B. L. (Org.). *A Diferença*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

- OTRUBA, Gustav. “Einführung”. In: PAUCKE, Florian. *Zwettler Codex 420. Hin und her, hin süsse, und vergnügt, her bitter und betrübt*. 2 vol. Wien: Wilhelm Braumüller Universitäts- Verlagsbuchhandlung, 1959.
- OVERING, Joanna. “A Estética da Produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, n. 34, 1991, p. 7-33.
- PADILHA, Solange. *A Arte como Trama do Mundo: Corpo, Grafismo e Cerâmica Kadiwéu*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, 1996, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- PANSICA, Rafael. *Sobre o Perspectivismo ameríndio e vice-versa*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2008, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- PECHINCHA, M. T. S.. *Histórias de Admirar. Mito, Rito e História Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 1994, Universidade de Brasília, Brasília.
- PEREIRA, Levi Marques. “O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.
- _____. ”Traduzir as Mitológicas”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. (1964). *O Cru e o Cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- PETSCHELIES, Erik. “Fragmentos de História: Índios e Colonos em Sorocaba (1679-1752)”. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba, v. 38, n. 2, p. 279-313, dezembro de 2012.
- PIAGET, Jean. *La construction du réel chez l'enfant*. Paris: Delachaux e Niestlé, 1967.
- _____. (1968) *O Estruturalismo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- PLATÃO. “Fédon ou da Alma”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1984.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- _____. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

- PRIMERIO, Fidelis. *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: Martins Fontes, 1942.
- RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. “A realidade como questão em Heidegger e Winnicott”. *Natureza Humana*, 7(1), jan-jun de 2005, 95-128.
- RIBEIRO, Darcy. “O sistema familiar Kadiwéu”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 2, p. 175-192.
- _____. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- RIVIÈRE, Peter. “A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 7 (1), p. 31-53, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1754). “Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.
- SAEGER, James Schofield. “Another View of the Mission as a Frontier Institution: The Guaycuruan Reductions of Santa Fe, 1743-1810”. *The Hispanic American Historical Review*, v. 65, n. 3, p. 493-517, 1985.
- _____. *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 2000.
- SAHLINS, Marshall (1981). *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press, 2009.
- SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- _____. “A religião Guarani e o Cristianismo”. *Revista de Antropologia*. V. 25, São Paulo, 1982.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador – D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SERAFIM LEITE, S.J. (1963). *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga, Portugal: Livraria A. I., 1993.

- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*. Nº 32, 1979.
- SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Terras e Territórios Indígenas no Brasil”. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro, v. 12, p. 101-109, junho de 1979.
- SGANZERLA, Alfredo. *A História do Frei Mariano de Bagnaia*. Campo Grande: FUCMT, 1992.
- SIQUEIRA JR., Jaime. *Arte e Técnicas Kadiwéu*. São Paulo: SMC, 1992.
- _____. “*Esse Campo custou o sangue dos nossos Avós*” – A construção do tempo e espaço Kadiwéu. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 1993, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo.
- SMITH, Herbert H. “O fabrico de louças entre os Cadiueus”. In: _____. *Do Rio de Janeiro a Cuyabá: notas de um naturalista*. São Paulo: Melhoramentos, 1922.
- SOUZA, José Luiz de. “Da institucionalização e apropriação do espaço à (in)visibilidade dos lugares simbólicos: discussões sobre o “Batismo de Lugares” de Paul Claval. *Geografia & Educação*. Associação dos Geógrafos Brasileiros. Uberaba. Ano I, Nº 1, julho de 2007, p. 68-75.
- _____. “Tradição e Mudança: uma geografia da arte indígena Kadiwéu”. In: Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente, Londrina, 2005.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- STEWART, Julian H.. *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1963.
- STRATHERN, Marilyn (1988). *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, 2005, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- TAUBATÉ, Modesto de & PRIMERIO, Fidelis. *Os Missionários Capuchinhos no Brasil*. São Paulo: Editora La Squilla, 1929.

- TAYLOR, Anne-Christine. “L’art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la cultura jivaro”. *Journal de la société des Américanistes*. Tomo 71, 1985, p. 159-173.
- _____. “Les masques de la mémoire: Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro”. *L’Homme*. Paris, 165, p. 223-248, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TOLA, Florencia C.. “‘Eu não estou só(mente) em meu corpo’. A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco Argentino”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 13 (2), p. 499-519, 2007.
- _____. “Maîtres, chamanes et amants”. *Ateliers d’anthropologie* [em ligne], 2010. Disponível em: [HTTP://ateliers.revues.org/8538](http://ateliers.revues.org/8538). Consultado em: 07/10/2011.
- VEIGA, Juracilda. “As religiões cristãs entre os Kaingang: Mudança e Permanência”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, 2010, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.
- VIANNA, Fernando Luiz Brito. *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para os índios Xavate*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2001, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo.
- VIETTA, Katya & BRAND, Antonio. “Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004
- VINHA, Marina. “A sociedade Kadiwéu numa ótica elisiana”. In: *7º Simpósio Internacional Processo Civilizador – História, Civilização e Educação*, 2003a, Piracicaba – SP, p.1-16.
- _____. “Esporte entre os índios Kadiwéu”. *Revista Brasileira Cienc. Esporte*, v. 24, n. 3, p. 145-158, 2003b.
- _____. *Corpo-sujeito Kadiwéu*. Tese de doutorado em Educação Física, 2004, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

- VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós? Os Wari encontram os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.
- _____. “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)”. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Volume I). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- _____. “Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 11, p. 445-464, 2005.
- _____. “Conversão, Predação e Perspectiva”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 14 (1), p. 173-204, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Brasileira”. In: MICELLI, Sérgio. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, v.1, p. 109-223, 1999.
- _____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Metaphysiques cannibales: lignes d’anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- _____. “O intempestivo, ainda” In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. “‘Transformação’ na Antropologia, Transformação ‘Antropologia’”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 18 (1), p. 151-171, 2012.
- WAGNER, Roy (1975). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- WEBER, Astor. *Os Eyiguayegui-Mbayá-Guaicuru: Contribuições conceituais da antropologia*. V Encontro de Produção Científica e Tecnológica, Campo Mourão, 2010.
- WEBER, Max (1920). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WIJK, Flávio Braune. “O Evangelho Transformado: Apropriações Xokleng (Jê) do Cristianismo Pentecostal”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Volume I). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- WINNICOTT, Donald. W.. *O Brincar & e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953). “Investigações Filosóficas” In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- WULFF, Enrique. “José Sanchez Labrador (1717-1798), naturalista y filólogo manchego”. *Revista Panace@*, vol. IX, nº. 26, 2007.
- WRIGHT, Robin M.. “Apresentação”. In: _____ (Org.). *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Volume I). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Volume I). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- _____ (Org.) *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- WRIGHT, Robin M. & KAPFHAMMER, Wolfgang. “Apresentação”. In: _____ (Org.) *Transformando os Deuses – Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil* (Volume II). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

Web sites

- www.sil.org/ Acesso em 13/10/2011
- www.uniedas.com.br/ Acesso em 13/10/2011.
- www.crl.edu/brazil Acesso em março de 2011
- www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p Acesso em abril de 2011
- www.novastribosdobrasil.org.br/ Acesso em 08/12/2011
- www.dipm.de/ Acesso em 08/12/2011
- www.socioambiental.org Acesso em 25/05/2012

Anexo

Figura 25: Cerâmica Kinikinau



Fonte: CASTRO, 2010: 282.

Figura 26: Cerâmica Kadiwéu.



Foto: Erik Petschelies (coleção particular)