

Anfitriões Guerreiros

Angela KUROVSKI

Resumo: O presente texto descreve e analisa três eventos: a Festa de Santo realizada pelos Kagwahiva Parintintin (AM), a Festa *Mbotawa* nos kagwahiva Tenharin e uma reunião com as autoridades oficiais que contou com a presença de povos de várias etnias do baixo Madeira. Minha tentativa de reflexão consiste em relacionar a dimensão social (ritos) e a cosmologia, procurando as correlações existentes. A partir desta sistematização de ritos e mitos, busco compreender os possíveis significados dados pelos kagwahiva às relações sociais por eles estabelecidas na contemporaneidade.

Palavras-chave: ritos; festas; mito; relações étnicas; aliança; rivalidade.

Introdução

Os Kagwahiva estão localizados na região dos afluentes orientais do médio rio Madeira e Tapajós e pertencem a um ramo da família lingüística Tupi-Guarani (cf. Rodrigues, 1986, p.39), da qual também fazem parte os Parintintin, Tenharin, Tenonde, Juma, Urueu-Wau-Wau, Amondawa e Jahoi. Entre seus vizinhos indígenas estão os Pirahã, Torá e Apurinã e regionais da Transamazônica.

Conforme Menendez (1997), no passado, os Kagwahiva classificavam a humanidade em duas grandes categorias, Kagwahiva e *Tapy* (Outro). A “identidade” interna estava organizada em três níveis: *Kagwahiva* (nós, gente), as metades exogâmicas *Kwandu/Mytŷ* e a identificação do grupo territorialmente localizado. Na categoria *Tapy* (Outro) incluíam seus inimigos, os Pirahã, chamados de *Tapyi'-gwŷgwi*. A partir dos primeiros contatos com a sociedade nacional, a categoria *Tapy* foi acrescida de mais duas, negros – *Tapy'yhum* - e brancos - *Tapy'ytig*.

No século XX, a coexistência com os brancos se acentuou, permitindo que os Kagwahiva estabelecessem relações com conjuntos diferenciados dentro desta categoria de alteridade. A qualidade destas relações, ao longo dos anos de contato, criou condições para novas leituras da “categoria Outro”, e, possivelmente, o estatuto das classificações sofreu algumas mudanças.

O presente texto pretende submeter à análise três eventos realizados pelos Kagwahiva (AM): a festa de Santo, a antiga festa *Mbotawa* e uma reunião com agências

oficiais. A idéia é comparar e buscar as correlações existentes entre estes eventos, relacionando os elementos dos ritos à cosmologia. Com isso pretende-se compreender os possíveis significados dados pelos kagwahiva, especialmente os Parintintin, às relações sociais que estabelecem na contemporaneidade.

A Festa de Santo: os Parintintin, “anfitriões civilizados”

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

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

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

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

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

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

O auge da festa é também o seu final, com a participação de um maior número de convidados, que inclui regionais da Transamazônica, moradores das demais aldeias indígenas, Parintintin residentes na cidade de Humaitá, Apurinã/Jahoi e alguns poucos Tenharin¹. Representantes de agências governamentais e não governamentais também são convidados a participar da festa. Espera-se destes últimos uma colaboração em alimentos. Geralmente, o *mordomo* coordena a hospedagem, distribuindo os convidados

¹ Esta festa é criticada veementemente pelos *amói* Tenharin, pois a consideram festa de branco. Geralmente não permitem que seus jovens participem, alegando que poderá influenciá-los a deixar os costumes Kagwahiva. No período que Pascoal residiu entre os Tenharin, segundo relatos, tentou implantar a mesma festa nas aldeias, mas enfrentou resistência dos mais velhos.

pelas casas da aldeia. Os jovens solteiros costumam armar suas redes na sede do posto da FUNAI e em outras instalações públicas, enquanto os casais se hospedam nas casas privadas.

São realizadas algumas apresentações, que incluem a dança do boi-bumbá e a dramatização da estória de Negro Francisco e o boi², quadrilha caipira, escolha da *boneca viva*, torneios de futebol e batizados de fogueira. A *boneca viva* é um evento semelhante à escolha da rainha de festa junina. As candidatas são escolhidas entre as crianças da aldeia e seus familiares estão incumbidos de vender votos, além de providenciar a compra do traje. Pascoal costuma orientar aos pais sobre o vestuário adequado das candidatas, que consiste em sapato e vestido social. Durante o desfile, as candidatas não devem usar tênis esportivo ou roupas simples, pois, segundo o organizador, os brancos que irão assisti-las podem fazer comentários jocosos. O dinheiro adquirido pela venda de votos será guardado na *caixinha do santo* e empregado nas melhorias da capela. Aquela que somar o maior número de votos vendidos será coroada boneca viva.

Entre as atividades, está também a realização da “*brincadeira da pata cega*”³, que consiste em enterrar um pato, deixando apenas a sua cabeça à vista. Os homens, de olhos vendados, se revezam tentando acertar a cabeça do animal com uma borduna ou vara de madeira. O pato é cozido e serve de refeição para os presentes. Este evento nos remete a “festa da predação”, que apresentarei logo em seguida. Vale notar que na festa de santo, as carnes de caça não são utilizadas na alimentação dos convidados, os animais abatidos são todos domésticos, como o pato, o boi e o porco.

O forró, momento mais esperado, é realizado na casa de reuniões ao som de músicas gravadas em fitas cassetes. O baile prossegue noite adentro, até ao amanhecer. Nesta ocasião, o mordomo também oferece café aos participantes do festejo.

A derrubada do mastro, no dia seguinte, marca o final da festa, os participantes freneticamente lançam os produtos (farinha e bananas maduras) que estavam pendurados no mastro uns nos outros. As mulheres jogam as sobras de gordura das

² As crianças encenam os personagens, caracterizados como peões de fazenda, sendo que uma delas fica embaixo do “boi” e realiza várias coreografias. A estória trata de Negro Francisco, funcionário da fazenda, e Catirina sua esposa, grávida, que deseja comer a língua do boi preferido do patrão. Negro Francisco mata o boi para atender ao pedido de Catirina. O patrão descobre e manda seus homens prenderem Negro Francisco, que sai em fuga. Por fim, o boi é ressuscitado pelo pajé.

³ Segundo Terezinha Corrêa (2002), antigamente, nas festas de Santo de Humaitá também realizavam a brincadeira da pata cega e a da corrida ao gato com um pote de dinheiro. O vencedor recebia como prêmio, no primeiro caso, o animal e, no outro, aquele que conseguia quebrar o pote recebia todo o dinheiro. Estas brincadeiras foram proibidas de serem realizadas pelo bispo da época.

panelas nas pessoas. Um momento de muita descontração e alegria, encerrado com banhos no igarapé.

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

Embora os conflitos devam ser reprimidos, a Festa de Santo não está imune aos antagonismos e quase sempre ocorrem desentendimentos e brigas entre indivíduos, algumas das vezes, entre próprios cunhados.

Vale destacar que os Parintintin costumam dizer, que a festa de santo não é da “*nossa tradição antiga, é da cultura do branco*”, todavia a realização deste evento parece preencher o lugar das antigas *Mbotava*, onde se construía as grandes alianças entre grupos locais, como será explicitado a seguir. Sem dúvida, é um espaço em que as alianças com o exterior são estreitadas, sobretudo com os regionais da Transamazônica. Isto nos leva a fazer um paralelo ao mito cosmológico. *Mbahira*, após a enchente, reconstrói o mundo na tentativa de anular as diferenças entre os Kagwahiva que ficam na terra e aqueles que vão morar em um patamar superior (os *Ivaga`ga*), detentores das coisas da terra. Um desentendimento entre grupos locais provoca esta separação e os Kagwahiva na terra são lançados a uma situação próxima a natureza (sem fogo, sem instrumentos). Na festa de Santo parintintin, observa-se que a diferença entre kagwahiva e “brancos” é minimizada pela imitação das festividades regionais⁴, ou seja, trazer o exterior para dentro, buscando englobá-lo. Nesta ocasião os Parintintin tentam mostrar não apenas sua semelhança cultural com estes regionais, em contraposição à representação local sobre *índio*, mas, também, construir uma imagem de superioridade frente a seus convidados.

Vale mencionar que nos depoimentos, registrados por Corrêa, sobre a Festa de Santo de Humaitá, um dos antigos moradores regionais relatou que os Parintintin, à época do contato, freqüentavam o festejo, mas, ao que parece, não havia uma preocupação em recebê-los bem. Nas palavras do entrevistado: “Quando foram

⁴ Apenas uma vez, os Parintintin realizaram a dança do *Yrerupukuru* na Festa de Santo. Nesta ocasião, “todos os brancos tiveram que dançar” (relato de *Tapi'ira`ga*, 1997). Mas este fato não se repetiu nas outras festas.

amansados, eles vinham aqui passear, tudo nu e com coruba [scabiose]. A vasilha que eles bebiam água (quando pediam) era jogada fora (...). Eles ficavam olhando” (Corrêa, 2002, p.100). Na Festa promovida pelos Parintintin, existe uma inversão dos fatos históricos e os Parintintin parecem não querer repetir o comportamento dos maus anfitriões acima. Como vimos pela descrição, durante a festa promovida na aldeia, os Parintintin cumprem uma espécie de protocolo, que parece ter o intuito de se apresentar bem ao exterior. Existe todo um esforço de organização e preparo das apresentações culturais e uma série de regras de conduta moral a ser seguida; regras, muitas das quais, não fazem parte de seu cotidiano.

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

Dito isso, na tentativa de estabelecer algumas correlações entre a Festa de Santo e a antiga Festa *Mbotava*, apresentaremos a descrição desta última.

Nhakâga: a festa da predação

Os Parintintin falam com entusiasmo sobre um passado de guerras e da prática de preparar a cabeça do inimigo. Certa vez, um Parintintin estava irritado com o desfecho de uma negociação externa e nos confidenciou: *Ele pensa que eu já esqueci, mas eu ainda sei fazer cabeça*⁵!

⁵ A cabeça de uma caça é considerada o melhor pedaço e comumente se oferece a um visitante de honra. Também é costume que o caçador receba a cabeça do animal na distribuição dos alimentos.

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

Nhakâga é traduzido como uma espécie de “troféu, feito da cabeça do inimigo”. Relatam que a cabeça era preparada e depois enfeitada com penas e conchas afixadas com breu. O guerreiro, que realizou o feito da captura do inimigo, dançava com o crânio amarrado ao braço. Já tinha observado que o antigo chefe carregava uma cabeça de anta seca, amarrada ao braço nas danças Kagwahiva. Ele explicou: *os Parintintin não fazem mais cabeça, a gente usa estas cabeças de animais só para parecer com os antigos*. (1997). Mencionaram que no Seringal Três Casas, até bem pouco tempo, ainda estavam conservadas três troféus - cabeças de inimigos brancos - que os Parintintin capturaram.

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

Em outra ocasião, na aldeia Canavial, surgiu um boato que os Pirahã estavam acampados nas imediações. Dona Catarina, uma das mais antigas Parintintin do

Canavial, se mostrou amedrontada diante da possibilidade de um encontro com este grupo. Perguntei-lhe o porquê, ela, então, passou a relatar as guerras e rivalidades ocorridas no passado entre os dois grupos. Para Dona Catarina tudo se passava como se tais práticas ainda pudessem ocorrer. Contou sobre um ataque à aldeia Parintintin pelos Pirahã, resultando em mortes nos primeiros. Os Parintintin, em outra oportunidade, vingaram este ataque, capturando um prisioneiro Pirahã. Conta que, era ainda uma menina, quando um dos seus parentes falou: “*olha cunhatã! Estão cantando, é hora do Pirahã morrer, vamos fazer biju, muito biju para festa*”.

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

Segundo Garcia de Freitas (1926) os Parintintin eram unânimes em dizer que comiam os inimigos em combates. A captura do inimigo era festejada na festa da *Nhakãga*. O preparo da cabeça consistia em descarná-la, colocando-a no móquem para assar. Em seguida era fervida numa panela. Os dentes eram retirados e utilizados para confecção de colares. O guerreiro dançava com a cabeça encaixada no braço esquerdo e, cantando, relatava como se deu o encontro e a captura do inimigo. Ocorria uma luta com o prisioneiro, antes de ser sacrificado e degolado. Os Parintintin, então, se aproximavam do corpo, perguntando com entusiasmo quem desferiu os golpes. A festa prosseguia com o oferecimento de *kagwi*⁶. Os Parintintin se colocavam enfileirados em linha de atiradores. O matador, a passos lentos, percorria da esquerda para direita, com a

⁶ D. Maria das Graças narrou que antigamente os Parintintin fabricavam bebidas fermentadas à base de milho e também de macaxeira e variedades de batatas. Estas bebidas eram consumidas, sobretudo nas festas da *Mbotawa* realizada no tempo chamado de *Pirakoiarupi*, época da piracema; e em demais comemorações. Contam os Parintintin que o *caui* foi inventado pela mulher de *Mbahira*, que mastigou o milho e misturou a pasta ao mel, deixando em um recipiente com água para fermentar por muitos dias. Interessante ressaltar que Nimuendaju (1924) estranhou que os Parintintin não levassem *caui* em suas viagens ao posto e, tão pouco se referiam a esta bebida em suas conversas. Atualmente o café que não apreciavam à época do contato, tornou-se uma das bebidas mais usadas, desde a mais tenra idade e ingerida em vários horários durante o dia. Nas festas contemporâneas as bebidas oferecidas costumeiramente são o café e sucos industrializados.

cabeça amarrada ao braço, cantando músicas guerreiras. Dois jovens o seguiam, oferecendo mel de abelha e água aos homens enfileirados, repetindo a seguinte frase: - “Eis aí o teu arco”. O crânio e os vasilhames de mel e água eram colocados na frente do grupo e todos desferiam flechas, gritando *Huá!* A festa continuava com outras danças. (Garcia de Freitas, 1926, p.67).

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

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

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

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

nas costas, e, o anfitrião canta para elas. Todos começam a se pintar e dançar o *Yrerupukuhu*.

Convidados e anfitriões se ornamentam com pinturas corporais, de acordo com sua metade exogâmica, utilizando o óleo de genipapo e algumas vezes o urucu. Conforme Peggion (2004) a metade *Myt̃y* é responsável por cuidar do moquém da anta, enquanto o imenso cesto de farinha de mandioca é carregado pela metade *Kwandu*⁷.

O início da festa é marcado pela oposição entre anfitrião e convidados. Estes últimos chegam ao local ritualizando a agressividade, falam alguns insultos e prometem atacar os anfitriões. O diálogo travado entre as duas partes opostas é semelhante ao existente no mito do “Jabuti e a Arara Maracanã”⁸.

- Onde está o dono da casa? - diz um dos visitantes
- Grita o anfitrião: - Está aqui!
- Aí vai taboca, jaboti! Aí vai taboca no teu rumo! - diz o visitante.
- Deixa vir, responde o anfitrião.

Os visitantes então lançam flechas sobre as cabeças dos anfitriões.

O anfitrião canta no meio dos convidados, lembrando feitos guerreiros e pede para as jovens solteiras falarem bem alto, na tentativa de espantar os maus espíritos. Posteriormente o moquém que está ao centro é flechado. Fazem uma grande roda e iniciam o *Yrerupukuhu*. A maioria dos homens porta instrumentos de sopro (*Yreru*), flautas de um cano, medindo cerca de 1,5m a 3m de comprimento; excetuando alguns mais velhos, à frente da fila dos dançarinos, que carregam flautas de três a cinco canos curtos, com tamanhos que variam entre 15 a 30 cm. O compasso é marcado pela batida do pé ao chão e pelo som do *agwahiva*, um traçado de sementes de pequiá, que funciona como um chocalho, amarrado ao tornozelo. Após duas a três voltas, as mulheres, pouco a pouco, entram na roda e se posicionam no lado externo, enquanto as flautas apontam para o interior do círculo. Com um dos braços enlaçam pela cintura seu par, enquanto a outra mão serve de apoio à flauta de seu parceiro. As mulheres *Myt̃y* dançam com

⁷ Parece existir aí uma inversão, mutum - pássaro coletor - cuida da caça, enquanto gavião - ave caçadora - dos produtos da agricultura.

⁸ Este mito trata do casamento do jabuti Mina e a Arara. O jaboti era criticado pela Arara, porque não conseguia subir na árvore para apanhar os frutos, por isto se separaram. Passado um tempo, a arara e sua família foram visitar a aldeia do jabuti. Jabuti vê o corpo da arara arranhado e desconfia que ela dormiu com o maracanã. A arara diz para sua família: vou oferecer mingau ao meu marido, se ele não aceitar vou embora. Preparou o mingau, mas o jaboti zangado afastou a cuia, mas, ao ver a arara se preparando para partiu, chamou-a: - vem cá, traz o mingau que eu agora tomo. Mas a arara partiu com seus pais e nunca mais o jabuti se casou com a Arara.

homens *Kwandu* ou vice-versa. Os mais velhos relataram que antigamente as mulheres não dançavam nesta festa, era uma festa essencialmente masculina.

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

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

	MBOTAVA	FESTA DE SANTO
Preparativos	Grupos para caça, coleta, Produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e ornamentos, preparação da tinta para pintura corporal	Criação de animais domésticos, produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e do boi, ensaios de hinos e danças.
Convite	Cartas formais às organizações governamentais e não governamentais, associações indígenas	Corte do tronco que servirá de mastro Convite pela rádio
Símbolos	Moquéem no centro do pátio	Mastro enfeitado próximo ao porto
Anfitrião	Anfitrião canta em meio aos convidados	Procissão com cantos circunda as casas da aldeia
Sacrifício	Noção de honra e status da comunidade que recebe Chefe do grupo que recebe organiza a divisão de trabalho entre metades Anta (animal selvagem)	Noção de honra e status da comunidade que recebe Divisão do papel anfitrião (juiz, mestre sala e mordomo) Porco, boi e pato (animais domésticos).
	Inicia com a ritualização do conflito coletivo.	Etiquetas de boa recepção aos convidados. Oposição entre grupos— torneios de futebol
Rivalidade e Conjunção	Dança coletiva. Brancos convidados assistem ou participam	Forró, brancos e indígenas dançam.
	A agressividade é canalizada para o inimigo, representado na anta. (flechas no moquéem)	Agressividade é contida e individualizada, (conflitos entre indivíduos no decorrer da festa). A agressividade é canalizada para o pato doméstico. (cabeça decepada pela borduna)
Dança	Yherupukuru	Forró, boi-bumbá, quadrilha
	Kwandu dança com Myty Afinidade e predação	Mulheres devem dançar sem recusar parceiros (consangüíneos ou não). Padrinhos de fogueira, controle da agressividade Consangüinidade Partilhada. Os afins são trazidos para o interior

	Músicas que tratam de feitos guerreiros Anfitrião que canta em língua Kagwahiva – prestígio	Hinos, orações. Prestígio do rezador, que conduz as orações e cantos (latim e português)
Alimentos	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala Distribuição de alimentos industrializados recebidos de doações (ONGs e órgãos governamentais) e alimentos assados/cozidos Café e sucos industrializados	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala Distribuição de alimentos. Sobras de comida são lançadas nos presentes Café e sucos industrializados
	Indígenas de outras aldeias e outros povos. Representantes das ONGs e órgãos governamentais	Regionais circunvizinhos, indígenas, Tora, Parintintin de outras aldeias e cidade. Representantes das ONGs e órgãos governamentais
	Alteridade na forma de cabeça do inimigo morto (cabeça da anta) e convidados brancos	Alteridade é sublimada nos convidados Sacrifício do pato.

Vários estudos antropológicos têm se preocupado em descrever e analisar as festas indígenas, que são tomadas como mecanismos de cooperação entre famílias no âmbito de redes que extrapolam as fronteiras étnicas, ao mesmo tempo em que as produzem e as expressam. Do mesmo modo em que estão amparadas num sistema de dádivas e prestações entre humanos de grupos sociais distintos e entre *humanos e não humanos*.

Fernandes menciona que as festas, realizadas entre os Kaingang, dedicadas à celebração de dias de santos e relacionadas ao catolicismo popular, se constituem em eventos que expõem a *parentagem* ao exterior e também a regimes de trocas simbólicas, matrimoniais e materiais (Fernandes, 2003, p.139). Tassinari (2003), nas suas análises sobre as festas Karipuna, aponta convergências entre a ética católica e indígena que revelam importantes mecanismos de congregação da diversidade, de aproximação de estrangeiros para uma rede já estabelecida de sociabilidade. Sztutman faz uma reflexão sobre os modos de comunicação da Guiana indígena, com base nas festas de caxiri e sessões xamânicas. Para o autor, “uma das questões chaves para se compreender a comunicação nas paisagens ameríndias reside na possibilidade de subverter limites entre as noções de humanidade e extra ou não humanidade” (Sztutman, 2002, p.3). No caso das duas festas, *Mbotava* e Festa de Santo, embora sejam bastante diferentes entre si, pode-se constatar a mesma estrutura e, sobretudo semelhanças entre o papel ocupado

por estes eventos na atualidade. Como mencionei, a festa *Mbotava*, praticada pelos Tenharin, foi retomada recentemente como um evento político, que conta com a presença de representantes de agências da sociedade nacional; na Festa de Santo, entre os convidados principais estão os brancos regionais. Também existe um esforço da aldeia anfitriã para atrair a participação de agentes de órgãos governamentais e não governamentais. Contudo, a festa da *Mbotava*, sobretudo por se tratar de uma festa antiga, consegue congrega mais convidados destas agências, ao contrário daquela.

Em ambas as festas, o anfitrião, chefe de um grupo local e, na outra, o juiz da festa, são doadores de carne e distribuidores de alimentos aos visitantes, todavia na festa *Mbotava* a carne consumida é de um animal selvagem, resultado da caça e simboliza o inimigo a ser canibalizado. Na Festa de Santo é oferecida a carne de animais domésticos, estes criados no decorrer do ano e sacrificados nos dias que antecedem ao evento pelo juiz da festa.

Vale ressaltar que até 1923 tem-se notícia que os Parintintin não utilizavam como fonte alimentícia os animais de criação, os quais eram seus xerimbabos. Contudo, na atualidade são consumidos sem restrição. Este fato é confirmado também pelos relatos do SPI, que tratam de uma visita dos Parintintin a um seringal. Nesta ocasião, em sinal de cordialidade, o seringalista manda matar um boi, que seria servido como refeição, mas os Parintintin se recusaram a se alimentar da carne de um xerimbabo⁹.

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

Na festa de Santo existe um esforço para manter a cordialidade entre visitantes e anfitriões. As hostilidades comumente ocorrem entre Parintintin, sendo que os mais

⁹ Este parece ser um comportamento peculiar dos Kagwahiva, como nos mostra o exemplo dos Kagwahiva Juma, localizados próximos a Lábrea (AM) que possuem vários animais de estimação, sobretudo papagaios, os quais são tratados como entes da família. Quando esses animaizinhos morrem são enterrados com um ritual de choro. Comunicação pessoal de Doraci Edinger (1996), que atuou em uma expedição conjunta entre OPAN/CIMI e FUNAI para atendimento de saúde deste grupo.

exaltados são amarrados até se acalmarem. Entretanto, caso, eventualmente, qualquer branco crie conflitos com os Parintintin é imediatamente retirado do local. A superioridade dos anfitriões diante seus convidados se expressa tão somente no prestígio daquele que convida e demonstra generosidade e hospitalidade, levando os convidados a contrair uma “dívida”. Como forma de reciprocidade, os Parintintin são convidados para as festas dos colonos e torneios de futebol¹⁰. Isto nos sugere que tanto esses brancos e quanto os indígenas estrangeiros, passam a ocupar o lugar dos antigos grupos locais, que se reuniam na grande festa *Mbotava*. Vale ressaltar que não existe um interesse efusivo na participação dos Tenharin nesta festa, embora sejam convidados e os Parintintin participem da festa da *Mbotava* realizada por aqueles. Com os Tenharin trocam-se alimentos, conhecimentos e festas, mas não casamentos. Ao que tudo indica, as experiências de casamento Parintintin/Tenharin comprovam que não houve troca recíproca. Os homens parintintin doados passaram a constituir definitivamente o grupo de seus sogros tenharin. Com os brancos e com outros povos indígenas (Torá, Apurinã), ao contrário, existe a possibilidade de trocas com vantagens ao grupo. No primeiro caso, se perdem mulheres, pois os Parintintin evitam que homens brancos constituam a população da aldeia, mas se ganham mulheres brancas. No segundo caso, indivíduos de outros povos são co-residentes e passam a fazer parte da rede de alianças do sogro Parintintin. Casamentos com os brancos e indígenas de outras etnias co-residentes são interessantes para a concretização do Projeto Parintintin de retomada do crescimento demográfico.

Como vimos, na festa *Mbotava*, a contratação da afinidade está presente. Na primeira as mulheres dançam somente com parceiros potenciais, os da outra metade. No forró da festa de Santo, os afins são trazidos para o interior e consanguinizados. As mulheres solteiras não devem recusar dança. Há que salientar que as trocas com brancos são ainda cercadas de muita cautela, as moças solteiras são extremamente vigiadas pelo organizador da festa, não sendo permitido, durante o evento, namoro entre estas jovens e visitantes. Contudo, a festa funciona também como um mecanismo para estender as redes de parentesco, e, portanto um espaço para negociação e contratação da afinidade.

Isto nos remete ao caso Karipuna, analisado por Tassinari (2003). O grupo mantém dois padrões de alianças, que, embora opostos e complementares, são voltados

¹⁰ Ocorrem disputas e torneios de futebol entre os Parintintin e comunidades regionais circunvinhas do km 37 e 45. Estas disputas parecem canalizar a oposição entre grupos e é uma questão de honra para os Parintintin vencer uma partida.

ora, para a abertura e, ora, para o fechamento das redes de parentesco. Um deles valorizando trocas com os muito próximos, no interior de um círculo endogâmico; e o outro com cônjuges do exterior que garantem que o círculo endogâmico não se perpetue no isolamento. Como diz a autora, a idéia de “mistura” revela a abertura do padrão de sociabilidade Karipuna para o exterior, sem, contudo negar a repetição de alianças no interior de círculos endogâmicos, que evitam “espalhar o sangue” e, assim, exercem controle sobre a “mistura” (Tassinari, 2003). Todavia, no caso Parintintin, encontramos dois planos de casamentos: Parintintin/Parintintin e casamentos Parintintin/*Tapy*. Contudo, parece que não se trata de controle da mistura; ou como, no caso analisado por Gow (1991) sobre o povo Bajo Urubamba, que se diz “gente misturada”. Em momento algum ouvi os Parintintin se referirem que estes casamentos com estrangeiros possam lhes conferir a condição de *misturados* e, mesmo os filhos destes casamentos não são classificados como *misturados*, mas sempre como Parintintin. Em outro aspecto, costumam dizer sobre o ideal de casamento Parintintin que “não é bom casar muito perto” (Igwa, 1996).

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

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

Vale lembrar a mitologia, no casamento da filha de *Mbahira*, o grupo afim ofereceu as carnes, entre elas, o porco e o pato. Na festa de Santo, todavia, o pato não é ofertado pelo grupo de fora, mas criado livremente no porto pelo futuro “juiz da festa”, e os Parintintin mostram, com certo orgulho, o animal aos visitantes. Contudo, na festa, esta ave parece simbolicamente ocupar um lugar próximo ao do inimigo, e o de um afim potencial. Observei que nos casos de casamentos com regionais, o sogro Parintintin quase sempre espera que seu genro ofereça em troca um animal doméstico a ser sacrificado na Festa de Santo para alimentar os convidados.

As diferenças e semelhanças entre ambas as festas podem apontar para a própria imagem que os Tenharin e Parintintin têm do Outro e como constroem as imagens deles mesmos, espelhada neste Outro. O sacrifício de uma ave aquática, no caso da Festa de Santo, é sugestivo, as características deste animal apontam para certa ambivalência, representando uma mediação entre o céu e terra. Isto nos sugere que, para os Parintintin, os convidados brancos regionais, embora representem a alteridade, são passíveis de domesticação e parecem estar associados a um grupo local, com o qual se trocam casamentos. Especificamente, estes brancos já não são classificados como inimigos, com os quais somente é possível a guerra e a predação, mas como parte das suas relações domésticas. No entanto, embora alguns *Tapy'ytiġ* possam ser afinizados, isto não impede que ocupem um lugar ambivalente - são próximos e distantes - por isto, ainda que parentes e co-residentes são chamados de *Tapy'ytiġ*, o Outro Branco. Enquanto que, para os Tenharin ainda existe uma oposição fortemente marcada entre Brancos e Kagwahiva, os brancos não são casamentos preferenciais.

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

Os Kagwahiva eram, no passado, cantores por excelência, compunham músicas sobre situações importantes que vivenciavam. De forma muito semelhante ao cantador

Araweté, os cantos Kagwahiva eram uma maneira de relatar acontecimentos, “ele conta-canta o que vê e ouve” (Viveiros de Castro, 1986, p.543). Ainda os mais velhos têm o domínio desta prática e, em algumas ocasiões, na aldeia Tenharin, os mais velhos, ornamentados com seus objetos rituais, costumavam circundar as casas, entoando canções. Geralmente, o cantador anda de um lado ao outro e, ao final de cada estrofe de versos, ocorre uma pausa em que são sopradas notas no *dirya*. As letras das músicas são curtas e uma mesma estrofe é repetida várias vezes.

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

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

23 de novembro de 1997, os primeiros raios de sol acabavam de surgir e a aldeia já estava “a pleno vapor”. Não era um dia comum, dali a algumas horas ocorreria uma importante reunião com autoridades oficiais. Professores, lideranças, agentes de saúde, mulheres e crianças das aldeias Parintintin, professores e lideranças das aldeias Tenharin, Jahoi, Tenonde e Torá realizavam os últimos preparativos para o encontro que iria ocorrer ainda pela manhã com a presença da Coordenadora da Secretaria Estadual de Educação, do secretário Municipal de Educação, de

representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de organizações não governamentais, CIMI (Conselho Missionário Indígena) e OPAN (Operação Amazônia Nativa). O tema da reunião seria sobre a regulamentação e reconhecimento do curso específico de formação para professores indígenas.

Na noite anterior à tão esperada reunião, professores e lideranças indígenas decidiram que realizariam uma dança Kagwahiva no início das atividades. Até então as negociações tinham sido realizadas entre os Parintintin e o secretário de educação municipal, mas este último se mostrava relutante em aceitar a proposta de reconhecimento e apoio financeiro ao curso diferenciado e específico para formação de professores indígenas. Este programa já estava em andamento desde 1995, desenvolvido pela parceria entre comunidades indígenas locais e uma agência não governamental (Operação Amazônia Nativa). Afirmava, o secretário, que os professores indígenas deveriam participar do Programa de Formação oferecido aos professores rurais, ou ingressar no Supletivo, proposta a ser implantada nas aldeias Tenharim. A relutância do secretário em aceitar as propostas parintintin estava amparada no argumento de não considerar diferenças entre os regionais e os povos indígenas locais. Nas palavras do secretário: “os índios já são aculturados e além do mais a pouca demanda não justifica tanto gasto de recursos” (1997). Diante do impasse, foi acionada a Secretaria Estadual de Educação - Manaus (AM) e convocada uma reunião, na aldeia, com a coordenadoria deste órgão.

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

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

Passados alguns minutos, os Parintintin romperam o silêncio, aproximando-se em fila indiana, entoando cantos na língua Kagwahiva. Os corpos estavam pintados à base de carvão e a cabeça ornada com akanitara¹¹. Portavam ainda arcos, flechas e

¹¹ Espécie de cocar ou diadema, confeccionada com penas de arara e mutum trançadas em fios de algodão.

flautas longas de um cano. Os mais velhos vinham à frente cantando na língua Kagwahiva, marcando o compasso com o agwahiva e flautas de cano curto.

Em sentido anti-horário, iniciaram a dança do antigo ritual de *Yrerupukuhu*. Após a primeira volta, as mulheres uma a uma procuravam seus pares. Flashes das máquinas fotográficas disparavam em meio à poeira levantada pela batida firme dos pés no solo arenoso. Uma das autoridades, surpresa, exclamou: - *Eu pensava que os Parintintin não eram mais índios, mas são índios mesmos. Olha que lindo! Tudo pintado, com cocar, sabem cantar na língua. Até as crianças sabem dançar. São índios mesmo!*

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

- Calma! É só um ritual, eles não vão machucar vocês.

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

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

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

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

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

Poderíamos analisar este evento como um típico ritual durkheimiano (2000), os grupos locais, partilhando signos, se apresentaram como unidade, ao contrário do que ocorre nas relações cotidianas permeadas por certa rivalidade latente entre diferentes aldeias Kagwahiva e entre grupos domésticos. Este esforço em exhibir ao exterior a solidariedade coletiva e coesão política dos grupos indígenas do baixo Madeira esteve, sem dúvida, amparado no discurso contemporâneo de etnicidade, fundado na categoria cultural “índios”. Como diz Mary Douglas, “somente exagerando a diferença entre dentro e fora, que um semblante de ordem é criado” (Douglas, 1976, p.15).

O ritual teve o efeito de assustar, encantar, mas também marcar claramente o antagonismo entre dois pólos, nós/ índios, eles/autoridades brancas. Esta união dos diferentes grupos indígenas do baixo Madeira, em torno de reivindicações comuns possibilitou apresentar ao exterior uma força política que às sociedades Parintintin e Torá, não o possuíam, sobretudo porque não contavam com uma população expressiva capaz de exercer pressão sobre os órgãos oficiais locais.

Neste ritual, os Parintintin articularam três registros. Primeiramente refizeram sua imagem a partir das próprias representações de índio genérico, reproduzida no

discurso das autoridades; em segundo, esta reconstrução não se constituiu como uma retórica vazia, mas esteve amparado nos recursos simbólicos próprios, na sua indumentária antiga, na sua língua materna, e na maneira como concebem a relação com os “Seus Outros” fundada na polaridade aliado/inimigo. Por fim, articularam de forma original o discurso contemporâneo de etnicidade genérica (nós: povos indígenas) às suas categorias próprias (polaridade aliado/inimigo). Esta ação criativa dos Parintintin, com efeito, os possibilitou negociar com as autoridades oficiais. Naquele dia, como em outros eventos ocorridos para negociações políticas com o Estado¹², não eram professores, agentes de saúde e lideranças Parintintin que se resignavam à palavra de uma autoridade não índia, eram realmente guerreiros Kagwahiva em uma “guerra invisível”. Gluckman (1974) já havia salientado que as relações de poder no ritual se invertem, no caso, as autoridades, representantes do poder na sociedade ocidental, são obrigadas a se submeter aos Parintintin.

A discordância entre as propostas oficiais e a dos Kagwahiva já se arrastava há meses, gerando um clima de hostilidade entre as partes. Para os Kagwahiva existem duas alternativas em caso de conflito declarado: a separação física ou a guerra, como relatado no mito cosmológico. Tanto uma, quanto à outra, não teriam condições de se concretizarem neste caso específico de negociação política com o Estado, exigindo, assim, dos Kagwahiva uma releitura das suas categorias próprias. Como Sahlins (1990) já havia salientado, “as pessoas além de organizarem seus projetos e darem sentido aos objetivos a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural, também pensam criativamente seus esquemas convencionais” (Sahlins, 1990, p.7).

Para os Kagwahiva existe uma linha muito tênue que separa aliados de inimigos, a aliança pode reverter-se em hostilidade dependendo do contexto circunstancial. A guerra, ou como se expressa na atualidade - uma simulação constante da guerra frente aos seus “inimigos” - não pode ser tomada somente na sua imagem negativa, como uma crise. Como já frizou Lévi-Strauss é, também, um meio de assegurar o funcionamento das instituições, estabelecendo o “vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo o caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura”. (Lévi-Strauss, 1976, p.327). Nos dias de hoje, um conflito real com órgãos estatais seria

¹² A reunião, promovida pelos Kagwahiva e Tora, para a implantação do Conselho de Saúde Indígena, ocorrido na cidade de Humaitá, na qual foram convidados órgãos governamentais e não governamentais, as populações indígenas tiveram a mesma atitude. Compareceram à reunião, paramentadas com sua indumentária antiga, suas danças e cantos. Esta demonstração de força alcançou excelentes resultados, além de garantir a fundação desta instituição, ocuparam os cargos de presidência e vice-presidência do Conselho.

impraticável, da mesma forma, manter um conflito permanente não é tolerável pelos Kagwahiva, caso ocorra, exige afastamento de uma das partes. Assim a ritualização da guerra surge como uma saída criativa para o impasse ocorrido nas negociações, funcionando como um mecanismo para acionar a reciprocidade. E as relações “de troca de dádiva não excluem, mas pressupõem a rivalidade, podendo assumir caráter mais ou menos “agonístico” ou, mesmo competitivo” (cf. Mauss, 1950, cf. Lanna, 1995).

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

O ritual, que aqui denominaremos “Encontro de Grupos Rivais”, ocorreu por ocasião de uma visita dos Kagwahiva Tenharim à aldeia Traíra. Os anfitriões receberam os visitantes de forma agressiva e os dois grupos passaram a se insultar mutuamente:

- “Vou quebrar minha borduna na sua cabeça”, falou o anfitrião, causando uma reação no visitante:
- “E eu vou quebrar o meu arco na sua”.

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

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

Isto nos aponta que o evento “simulação de guerra às autoridades” é bastante semelhante às demais cerimônias no que se refere ao aspecto da polarização entre grupos rivais: anfitriões e visitantes. Mas no caso daquele, os papéis foram invertidos, pois, geralmente, o que vem de fora é o agressor ritual. Os visitantes, neste caso

específico, não se tratavam de afins reais, mas antes de inimigos, agentes do governo que se negavam a estabelecer uma relação de reciprocidade positiva.

Esta ação dos Parintintin não se configura como um fenômeno isolado, vários etnólogos têm observado que cada vez mais as populações indígenas das terras baixas sul-americanas buscam amparo em suas próprias concepções cosmológicas e cerimoniais, remodelando-as de forma criativa para melhor enfrentar as relações desiguais com a sociedade envolvente. Vale mencionar a semelhança destas estratégias Parintintin com as utilizadas no evento, analisado por Jonathan Hill (2002), entre Wakuénai (Baniwa) de San Miguel, da região do alto rio Negro. Estes índios usaram o ritual de trocas cerimoniais, o *pudáli*, para se apresentar aos agentes brancos do governo, no intuito de transformar relações sociopolíticas ambíguas com estas instituições governamentais. Mas, este mesmo ritual foi utilizado, em outro contexto, para denunciar as relações de exploração que estavam submetidos pelos comerciantes locais.

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

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

O “*That all share food*” já apontado por Kracke (1978) e Schroeder (1995) continua operando nas relações internas Kagwahiva. O circuito interno de troca de alimentos permeia as relações entre grupos familiares aliados. Um exemplo é suficiente. Em determinada ocasião, uma família Parintintin dividiu um frango entre mais de dez

famílias. Os pratinhos circularam pela aldeia com um pouquinho de caldo e pedacinhos de carne. Em se tratando de estrangeiros, o não estabelecimento de troca por alimentos pode dificultar as relações entre as partes. Já presenciei fatos em que agentes sociais não índios foram convidados a se retirarem da comunidade por negarem-se a comer com eles, ou ainda por não se mostrarem generosos para com eles na partilha da comida. O oferecimento de comida às autoridades, só ocorreu porque a reunião transcorreu como os Parintintin esperavam e suas reivindicações foram aceitas, caso contrário, possivelmente elas seriam convidadas a se retirarem da aldeia, sem nenhuma generosidade.

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

A partir das descrições apresentadas seria possível submeter mitos e rituais a um sistema, procurando tratá-los, como afirma Oliveira Castro (1994), nas suas correlações ou “conjuntos conexos”, que podem apresentar algumas relações entre si e que nos informariam possíveis significados da sociedade Parintintin na contemporaneidade (em tabela anexo apresento uma síntese dos três eventos tratados, dos mitos e suas correlações).

Os relatos nos sugerem que tanto no mito, quanto no período histórico de decadência dos serviços assistenciais do SPI, os Parintintin passam pela “experiência do abandono” e dependem de alianças para reconstruir o seu mundo; no primeiro caso com heróis míticos, e, no segundo, com os “patrões”. Ao contrário dos demais eventos em que a rivalidade está presente, ainda que ritualizada, a Festa de Santo parece se apresentar como uma inversão, celebrando a aliança em sua plenitude. Tudo se passa como se os Parintintin, neste evento, buscassem travestir-se de “heróis civilizatórios” - não mais a espera da generosidade dos seus Outros, mas atuando como os grandes anfitriões, doadores de alimentos e cerimônias - devolvendo aos brancos a sua própria cultura.

A aliança é celebrada, sem, contudo excluir a possibilidade de predação, simbolizada no sacrifício do animal doméstico. Como os guerreiros antigos que compunham seus cantos, mudavam de nome e ostentavam seu troféu: a cabeça do

inimigo; na atualidade, a predação se expressa na acumulação de festas, saberes e tecnologias. Esta ânsia de se apropriar do saber da sociedade branca chega a ser impressionante. Um exemplo é suficiente: os agentes de saúde indígena, embora reclamassem do excesso de horas extras trabalhadas, em decorrência do atendimento aos colonos da Transamazônica que procuravam seus serviços de enfermagem e exames laboratoriais, mostravam certa satisfação em terem dominado um conhecimento da nossa sociedade, que lhes garantia superioridade frente a estes regionais. Como diziam: *antes nós precisávamos do branco, agora o branco precisa de nós*.

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

É possível, então, relacionarmos tais constatações com o “Mito Cosmológico”. O dilúvio marca a separação física e cultural entre “Gente do Céu” (cultura) e “da Terra” (natureza). Todavia, com a intervenção de *Mbahira*, é retomada a cultura, aproximando novamente “Gente do Céu” e “Gente da Terra”; ao mesmo tempo em que marca a diferença destes em relação a outros seres (*anhangás*, animais). Semelhantes entre si, “Gente do Céu” e “Gente da Terra”, darão origem à oposição entre metades exogâmicas. Do mesmo modo, os, outrora distantes, *Tapy'ytig* se tornaram mais próximos na atualidade e, portanto passíveis de afinização. Assim, a Festa de Santo parece apontar para a ritualização destas novas relações dos Parintintin.

Angela Kurovski

Pós-graduada pelo Programa de Antropologia Social – UFPR
kunhaiak@yahoo.com.br

Abstrat: This paper describes and analyzes there events: the fest of St held by people kagawahiva Parintintin (AM), the ancient party Mbotava and meeting with the official authorities that was attend by various ethnic group in Low River Madeira. My thought is to attempt to link the social dimension (rites) and cosmologies, seeking the correlations exist. From this systematization of rituals and myths, seek to understand the possible meanings Kagwahiva given by the social relations they have established in the contemporary.

Keywords: rites; party; myth; ethnic relations; alliance; rivalry

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mito, história etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 173p
- _____. “Saberes Locais, tramas identitárias e sistema mundial na Antropologia”. In: *Revista Sexta Feira*, outubro 1998, n.03, Fronteiras, Pletora Ltda, ISSN1415-689X, p.80-97.
- CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO. E. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”. In: *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- COHN, C.; SZTUTMAN, R. “O visível e o invisível”. In: *Guerras. Revista Sexta Feira*. São Paulo: Fronteiras, n.07, p.43 –56, 2003.
- CORRÊA, M. T. “Princesa Do Madeira”: os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM., São Paulo, 2002, f. 192. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). USP.
- DAL POZ, J. No País dos Cinta-Larga: uma etnografia ritual. São Paulo, 1991, f 360. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) USP.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM. E. *As formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2000 (2ª t). Coleção Tópicos.
- FERNANDES, R. C. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. São Paulo: 2003. 288f. Dissertação (Doutorado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade de São Paulo.
- FREITAS, J. G. “Os Índios Parintintin”. In: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 18, p. 67-73, 1926.
- GALLOIS, D. T. “Nossas Falas Duras: discurso e auto-representação Waiãpi”. In: Albert, B.; Ramos, A. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, p. 205 – 237, 2002.
- GOW, P. *Of Mixed Blood and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: Claredon, 1991.
- GLUCKMAN, M. “Rituais e Rebelião no Sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*, UNB, 1974.
- HILL, J. D. “Musicando o Outro: ironia, ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)”. In: Albert, B.; Ramos, A. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, p. 347-374, 2002.
- KRACKE, W. *Force and Persuasion: Leadership in Amazonian Society*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978.
- LANNA, M. *A Dívida Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora Unicamp, 1995. 254 p.

- LÉVI-STRAUSS, C. “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”. In: E. Shaden (ed). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 325-339, 1976.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus, 1997.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa: Edições 70, 1950.
- MENENDEZ, M. A. *A presença do branco na mitologia Kawahiva: história e Identidade de um povo Tupi*. Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação. UEP – Campus Araraquara, 1987.
- _____. Os Tenharin: uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais. São Paulo: 1989. (Dissertação de doutorado em Antropologia Social) FFLCH da Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, C. “Os Índios Parintintin do Rio Madeira (1924)”. Separata do *Journal de la Société des Américanistes*, XVI: 201-278, 1924. In: Paulo Suess (org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982.
- _____. “As tribos do Alto Madeira (1925)”. Separata do *Journal de la Société des Américanistes*, 17:137-172, 1925. In: Paulo Suess (Org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982.
- NUNES PEREIRA, M. *Morogüeta: Um Decameron Indígena*. 2º volume, 2ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.
- OLIVEIRA CASTRO, A. O. Mito, Rito e a Questão da Afinidade na Amazônia: um Exercício de reanálise Etnográfica. Rio de Janeiro, 127 f, 1994. (Dissertação de mestrado de Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEGGION, E. A. Forma e Função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharin (Kagwahiv, AM). Campinas/SP: 1996. 127 f. (Dissertação de mestrado: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas.
- _____. “Na certeza de contarmos com Vossa Valorosa Presença: o ritual Mbotawa entre os Tenharin do rio Marmelos”. In: XXIV Reunião Nbrasilera de Antropologia. GT Transformações Indígenas: Modos e Regimes Ameríndios de Alteração e Segmentação. Coord. STOLZE, T.; TEIXEIRA PINTO, M. 12 – 15 de junho, 2004. publicado nos anais.
- PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, E. S. “Kagwahiva Jahoi: localização histórica e atual. Dossiê sobre os Jahoi”. In: *Arquivos OPAN*, 1998 (não publicado).
- RODRIGUES, A.D. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento de línguas indígenas*. São Paulo: 1986.
- SAHLINS, M. Cosmologias do Capitalismo: o setor trans-pacífico do “Sistema Mundial”. In: ANAIS DA XVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Associação Brasileira de Antropologia. Campinas, p. 47-105, 1988.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 213p.
- SCHROEDER, I. Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin. Cuiabá, 1995, 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso.
- SZTUTMAN, R. “Comunicações Alteradas: festa e xamanismo na Guiana”. In: Comunicação à REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RS): GT Novas Abordagens do Americanismo Tropical, julho de 2002.
- TASSINARI, A.I. As festas Karipuna (AP) e a estruturação de redes e trocas. In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS - 2003, 27, Caxambu, GT15: Povos Indígenas. CD-ROM.
- VILLAÇA, A. *Comendo como Gente: formas de canibalismo wari (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992, 363 p.

- _____. “O que Significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 44, p. 57 -70, outubro de 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. 744 p.
- _____. “Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco”. In: *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis. V. 02, n.01, p. 05-46, dez 2000.
- WAGLEY, C. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde Silva Costa. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora USP, 1988, 316 p.

Recebido em 17/11/2008
Aceito para publicação em 30/03/2008