

“Os abandonados”: uma reflexão sobre o mito Cosmológico Kagwahiva “The abandoned ones”: the Kagwahiva Cosmological myth

Angela Kurovski*

Resumo: O presente texto propõe uma reflexão sobre o mito cosmológico Kagwahiva-AM. Inicialmente, apresentaremos os diversos níveis em que o mito se inscreve: geográfico, econômico, sociológico, cosmológico. Em seguida, procuraremos evidenciar as suas diferentes articulações. O segundo passo trata de comparar as versões disponíveis do mesmo mito umas com as outras e identificar as variações que as distinguem. Este estudo terá como base as análises de Lévi-Strauss. À medida do possível, buscarei estabelecer algumas relações entre o sistema cosmológico e a socio-história dos Kagwahiva Parintintin-AM.

Palavras-chave: Mito; Tupi/Kagwahiva; natureza e cultura.

Abstract: This text proposes a reflection on a Tupi Kagwahiv myth from the Amazon. Initially, we shall concentrate on presenting the various levels on which the myth is written: geographical, economic, sociological, cosmological. Following this we shall seek to present the articulations between them. The second step is to compare the available versions of the same myth and identify the variations that distinguish them. As far as possible we shall seek to establish some relationships between the cosmological and social history of the Kagwahiva Parintintin- in Amazonas.

Key-words: Myth; Tupi/Kagwahiva; nature and culture.

* Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Bolsista pela CAPES 2003-2005. O presente texto é parte da dissertação de mestrado “Anfitriões Guerreiros”: um estudo sobre rivalidade e generosidade entre os Kagwahiva Parintintin. angkurovski@gmail.com

Introdução

Este estudo volta-se para compreender os significantes e significados atribuídos aos kagwahiva Parintintin. Interessava-me, sobretudo, procurar a gramática subjacente ao discurso mítico e às relações que constituem os termos entre si. Para isto, defini como objeto de estudo o mito cosmológico Kagwahiva, que pretendo analisar em “pares de oposições diversamente combinadas”, as quais se constituem como “um feixe de elementos diferenciais”; uma compreensão à moda estruturalista de Lévi-Strauss (1993, p. 141). Assim, a discussão aqui proposta teve como referência teórica principalmente os procedimentos metodológicos utilizados por este autor em “A Gesta de Asdiwal” (1958) e em outros estudos.

A análise, inicialmente, preocupar-se-á em isolar e comparar os diversos níveis em que o mito Kagwahiva se inscreve: geográfico, econômico, sociológico, cosmológico; e para as articulações entre esses níveis. Em seguida, comparar as versões disponíveis do mesmo mito umas com as outras e identificar as variações que as distinguem. À medida do possível, buscar-se-á estabelecer algumas relações entre o sistema cosmológico e a sócio-história da situação pós-contato.

O texto toma a característica de uma reflexão inicial, sem pretensão alguma de esgotar o assunto, mesmo porque não se trata absolutamente de uma tarefa fácil, cuja complexidade exige do pesquisador muitos anos de estudos e levantamentos. Além do mais, o discurso mítico suscita muitas possibilidades de análise. Ainda assim, acredito que uma abordagem sobre a mitologia, mesmo que inicial, possa trazer novas possibilidades de entendimento sobre algumas relações entre o discurso mítico e os sentidos atribuídos pelos Parintintin à situação contemporânea, bem como poderá subsidiar análises subsequentes sobre outras dimensões da vida social e cultural Kagwahiva.

O mito escolhido trata da saga de um personagem Kagwahiva que parte em busca de um lugar celeste. Uma das versões foi publicada no Anuário Antropológico 99, em um estudo sobre a liderança Parintintin de Kracke e de Levinho (2002). Kracke já houvera recolhido uma versão similar apresentada em outra comunicação na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, abril de 1984. Miguel Menendez, 1987, registrou entre os Tenharin um mito semelhante a esses. Na publicação de Nunes Pereira (1980), encontra-se uma série de mitos, entre os quais: “A Vingança de Bahira”. As versões disponíveis apresentam conteúdo similar, distinguindo-se a nomenclatura dos personagens centrais e outras permutações apresentadas no decorrer do texto. Utilizar-se-á como referência

uma versão recolhida em 1999, entre os Tenharin, por Ednelson S. Pereira, esta, a princípio, parece fornecer maiores possibilidades de análise. As demais versões serão apresentadas em seguida.

O mito estudado é partilhado pelos diferentes grupos Kagwahiva: Parintintin, Tenharin, Tenonde, e Jahoi. Estes Kagwahiva estão localizados na região dos afluentes orientais do médio rio Madeira, próximo aos municípios de Humaitá e Manicoré - AM e pertencem a um ramo da família linguística Tupi-Guarani (Rodrigues, 1986, p. 39), da qual também fazem parte os: Juma, Urueu-Wau-Wau, Amondawa e Karipuna.

Convém esclarecer que, no texto, encontrar-se-ão ora termos pelo quais eles se identificam territorialmente (Parintintin, Tenharim), ora o termo Kagwahiva. Quando estiver destacado apenas este último, isto quer indicar que os fatos e análises serão comuns a este conjunto de grupos que se denominam Kagwahiva e estão localizados próximos aos municípios de Humaitá e Manicoré-AM. Ao passo que o uso apenas do termo Kagwahiva Parintintin tratará especificamente de grupos cujos primeiros contatos empreendidos pelo Estado Nacional datam de 1920, e que poucos anos mais tarde teriam sido encontrados, na sua maioria, vivendo em extrema pobreza e dizimados pelas doenças. Nos finais dos anos 1980, com a identificação das terras Parintintin Ipixuna e Nove de Janeiro, AM, terá início um processo pelo qual eles se reorganizam em novas aldeias. Os demais kagwahiva (Tenharim, Tenonde, Jahoi) passam também a manter relações mais intensas com as novas frentes de colonização, a partir do início das obras da BR 230 - rodovia Transamazônica - nos anos 1970.

As versões do mito cosmológico

Versão A - História de *Pyreapi'ğa* - Mito relatado por Albertino *Kairerana Kwara* Tenharin (1997)

Pyreapi'ğa era um Kagwahiva que detinha muitos poderes, e tudo que fazia dava certo. *Kairerana* implicava muito com *Pyreapi'ğa* e ambos brigavam constantemente. *Kairerana* ameaçava matar *Pyreapi'ğa*. Certo dia, *Pyreapi'ğa* ficara aborrecido com tanta briga e resolveu procurar outro lugar para morar com a família extensa dele. *Pyreapi'ğa*, então, visita o fundo da terra, mas encontra *Anhãğa*. *Pyreapi'ğa* volta e conta para sua mulher:

– Lá no fundo da terra não é bom, têm muito *anhãğa* (espírito de morto). Vou procurar outro lugar.

Viaja para as águas e encontra muito peixe. Ele volta e conta o que viu

para sua mulher. Resolve procurar outro lugar. Em uma nova viagem, visita as árvores, mas nas árvores moravam as abelhas e as *cabas* [vespas]. Volta para casa e conta que nas árvores têm muita caba e abelha. Vai, então, visitar o primeiro céu. Lá, é a casa dos urubus. *Pyreapi'ğa* volta e conta o que viu no primeiro céu.

– Muito urubu! Também não é bom!

Então viaja para o segundo céu, onde encontra as onças. Volta e conta que viu a onça e que irá procurar outro lugar, pois viver com as onças não é bom. No terceiro céu, lugar da *Ivaga'ğa* (gente do céu), é recebido pelas mulheres: a *Jipyrihã* e a *Gwevĩhundi*. Elas convidam *Pyreapi'ğa* para morar com *Ivaga'ğa*. O lugar é muito bonito, havia roças de cara, de milho, mas não tinha as coisas da terra. *Pyreapi'ğa* comenta que sentirá saudades das coisas da terra. A mulher, então, o aconselha, dizendo a ele que traga as coisas da terra que gosta. *Pyreapi'ğa* retorna para a casa e convida os parentes para morar no céu. Kairerana tenta convencer *Pyreapi'ğa* para que ele desista de seu intento, pedindo-lhe desculpas, mas a decisão de partir já tinha sido tomada. O pajé de *Pyreapi'ğa*, “combinado” com os pajés das mulheres celestes, faz aparecer um imenso cipó que vai do céu até a terra. *Pyreapi'ğa* começou a cantar e, à medida que batia em cada esteio da casa com uma borduna, a água começava a borbulhar. *Arekai'ğa* e *Arukama'ğa*, irmãos de *Pyreapi'ğa*, o ajudam, batendo nos esteios também. Do buraco dos esteios transborda muita água e a terra é tomada pelas águas. A casa vai subindo e os Kagwahiva que ficam na terra se agarram às palmeiras de *kaiwoe* [dendê da Amazônia] para não caírem na água e morrerem afogados. A prova de que isto aconteceu está nas marcas que temos nas palmas das mãos. Quando *Pyreapi'ğa* está subindo, vê que só tem água e muitos Kagwahiva podem se afogar. Lança, então, vários utensílios. O abano de fogo que ao tocar na água se transforma em arraia, a peneira grande em tartaruga e o pilão em piranha. O tipiti virou poraquê (peixe elétrico). *Mbahira* assistia a tudo, rindo muito da situação em que se encontravam os Kagwahiva. Quando baixou a grande enchente, os Kagwahiva estavam desolados, pois não tinham mais fogo, não tinham mais nada. O solo da terra não era mais frio como antes da enchente, se tornara quente. Os Kagwahiva começaram a andar pela terra e o primeiro pássaro que encontram é o *Myty* (mutum). *Pyreapi'ğa* tinha mandado as coisas de volta. Na floresta encontram anta, caítitu etc. Avistam do outro lado do rio *Mbahira*, que, então, decide ajudar os Kagwahiva. Rouba o fogo dos urubus...

Versão B, recolhida por Miguel Menendez em 1987.

Nharemboi-pui Tupana-gã morava com *Preapi*. *Piragua-uma*, *Arukama*, *Guabinhundi*, *Kanharerana-gã*, *Dijipuy* e *Bahira* moravam numa casa grande. *Kanharerana-gã* não gostava de *Tupana-gã*. Brigavam muito. Brigavam todos os dias. *Tupana-gã* cansou de tanta briga e foi procurar outro lugar onde morar. *Tupãnã'ga* baixa no fundo da terra, só tem

Anhã, conta para a mulher. Entra no tronco da árvore, só abelha, entra na água só tem peixe. Depois lembra que no último céu (têm quatro céus) tinha parentes, milho, cará, mandioca. *Tupangã* leva a casa grande para o céu. *Bahira* vai também, *Tupanaça* reza (canta) quando levanta a casa, dos buracos dos esteios sai água, muita água. Aí ficam 20 homens, 20 mulheres e 20 kurumim procurando serra grande.

Versão C - recolhida por Nunes Pereira (1980, p. 577-578), narrada por *Paquiri*.

Um dia os filhos de *Báira* brigaram com os filhos de *Diaí*. O grande chefe ficou zangado. Depois cantou, dizendo que ia levar toda a gente de *Diaí* para o céu onde morava. *Báira* foi subindo para o céu. E levava consigo a terra e gente de *Diaí*. Conforme subia, os rios e os lagos transbordavam. Mas ninguém queria ir atrás *Báira* e agarrava-se aos troncos e galhos de árvores, as palhas das casas. (Por isso ficamos com os sinais dos cortes das folhas das palmeiras nas mãos). *Diaí*, mesmo, se jogou do céu, caiu sobre uma palmeira e dali rolou para um pedaço de chão. *Báira* quando ia subindo para o céu jogou na água que subia, um pouco de pirão, que virou poraquê, um pilão, que virou jacaré, uma peneira grande, que virou tartaruga, uma peneira pequena, que virou tracajá, um abano que virou raia. Como só havia água e toda a gente que nela caía morria afogada. *Báira* teve pena. Fez aparecer, então de novo, a terra. E os companheiros dele, que iam pulando do céu, caíram sobre a terra. Por isso, nós, *Cauaiua*, existimos, explicou *Paquiri*.

Versão D - recolhida por Levino e Kracke (2002, p. 146)

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

– "Onde é que vamos brincar?" Ele respondeu:

– "Vou levar tudo - a casa, a terra, os caititus. Vou levar tudinho".
Levou-os todos

Kwatijakatuí'ga, *Arukakatuí'ga*, *Mbirava'umi'ga* e *Pyraharamarano'ga*.
Foram para cima da casa. Os filhos e a esposa ouviram cantar *Karamemua nhatiman i Ore rerogwówo rimba'e iaaá* (Com raiva das coisas,

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

Os diversos níveis do mito e suas articulações essenciais

A análise, inicialmente, isolará os diversos níveis do mito, procurando evidenciar as suas articulações essenciais, conforme propõe Lévi-Strauss (1993). Primeiramente, destacarei o aspecto da geografia do mito. Duas viagens do herói parecem ser de cunho geográfico. Ver-se-á que os aspectos físicos e geográficos descritos no mito são uma representação quase fiel da biodiversidade, dos processos socioeconômicos e geográficos encontrados na realidade Kagwahiva Parintintin, cuja característica tem sido a mobilidade.

Geralmente as aldeias kagwahiva são encontradas em terra firme, situadas nas imediações de um rio. A vegetação predominante nestas terras indígenas é a floresta tropical, contendo castanheiras e demais árvores de grande porte, também se encontram trechos de campos naturais. Extensões de terras firmes são alternadas por várzeas, igapós, lagos, igarapés e rios¹. O clima oscila entre duas estações, a das secas (maio a outubro) e outra de chuvas torrenciais (novembro a abril). Durante as chuvas anuais, os rios e lagos apresentam uma grande variação na elevação de volume de água. Tal fenômeno modifica completamente a paisagem natural, pois consideráveis extensões de florestas de várzea ficarão alagadas. Como se constata na narrativa mítica, as indicações sobre o clima, a flora e a fauna da região coincidem com o encontrado na realidade indígena. Trata-se da alternância entre um período seco e outro de chuvas em que se observam mudanças bruscas na paisagem. Quando o herói parte em busca do mundo celeste, a terra toda fora tomada pela inundação e apenas as palmeiras sobressaíram às águas. Este cenário mitológico aproxima-se do que ocorre no plano real. Nos períodos anuais das cheias, nas terras baixas, somente as copas das grandes árvores e palmeiras ficam acima das águas.

Encontramos então no quadro geográfico a seguinte configuração:

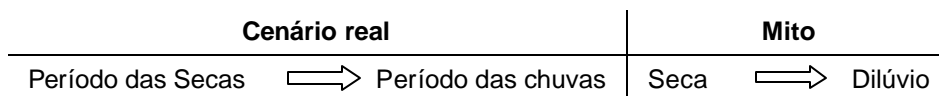


Figura 1: As estações amazônicas e o mito Kagwahiva

As atividades econômicas evidenciadas na narrativa mítica também acompanham a realidade Kagwahiva, sendo a caça mais abundante no período das cheias, enquanto que as de pesca e as de coleta ocorrem, com mais frequência, no período de estiagem. Antes do dilúvio, nosso herói visita as árvores (coleta) e as águas (peixes), conforme o padrão encontrado entre os Kagwahiva: pesca e coleta são fundamentais para a economia local na estação das secas.

No plano real, principalmente no período de secas, alguns irão enfrentar a escassez de pescado, sobretudo os Parintintin que vivem nas proximidades do igarapé Traíra, cujas águas de tonalidade clara tornam a produção de peixes mais rara. A população, então, se organiza em expedições, as quais serão realizadas, a dois dias da aldeia, descendo o igarapé via canoa até o rio Maici Mirim, onde a pesca, a caça e a coleta são abundantes ou, ainda, até as cabeceiras do igarapé e lago Pupunhas.

Plantas oleaginosas, como as palmeiras de tucumã, patauá, bacaba, babaçu, piquiá, buriti, murici, *kawoe* etc. referidas no mito, também constituem importantes fontes econômicas para os Kagwahiva. Essas plantas garantem um estoque de óleos para as pinturas corporais e cosméticos, alimentos e massas para a fabricação de vinhos, além de oferecer-lhes material para cobertura de telhados, fabricação de assoalhos e de paredes para as casas. Do mesmo modo que abanos, peneiras e demais instrumentos mágicos citados no mito, que fazem parte da cultura material Kagwahiva, cuja matéria prima é toda retirada da floresta. Inclusive, no passado, os Parintintin utilizavam o *pira'arãgava* (entalhes de cascas de árvores com formatos de peixes), um artifício utilizado pelo pescador para atrair os peixes.

O mito trata de várias idas e vindas do herói em busca de um lugar até a migração definitiva ao terceiro céu. Nos fatos reais, o deslocamento de um grupo kagwahiva que parte para outro local de moradia quase sempre será acompanhado de grandes transtornos. O grupo necessariamente precisará abrir novas roças, construir as casas e, em alguns casos, enfrentar surtos de malária, ao passo que deixa para trás grande parte

das benfeitorias realizadas no antigo lugar. Tais fatos se apresentam na descrição mítica inversamente: o herói e seus aliados são os que levam a terra, a caça, a casa; para os demais, resta a enchente e a penúria.

O intenso movimento do herói cessa quando ele inicia a jornada rumo ao lugar pertencente à *Ivaga'ğa*. Enquanto, no período crítico do dilúvio, aqueles que ficam em terra se encontravam em um estado de inércia, pendurados em troncos de palmeiras: a única alternativa para evitar a morte por afogamento. E quando as águas baixam, o movimento retorna em uma mesma velocidade anterior; a tarefa, então, será reconstruir o antigo lugar e retomar o estado de cultura. Tais considerações nos levam a crer na correspondência com o real:

seca: + mobilidade ——— cheias: + imobilidade.

A parte inicial da narrativa mítica menciona a abundância de peixes em contraposição à escassez de recursos alimentares no período de inundação. Os objetos mágicos, na forma de manufaturas, tornaram-se inúteis naquela situação, pois se transformavam em animais aquáticos, indicando um período de extrema penúria e perigo. Progressivamente, pela descendência do herói, a terra será novamente povoada de animais. As cheias, assim, parecem se configurar como períodos de maiores carências alimentares. Isto nos leva a postular:

Estação das secas: fartura – Estação das chuvas: carência.

No quadro sociológico, o mito inicia relatando a saga de um chefe de grupo familiar que convive em um mesmo espaço territorial com os outros grupos domésticos. As disputas internas e a conduta hostil dos dois grupos, seguida do conflito declarado, lançarão nosso herói em jornadas pelos diferentes lugares. Parece que seu desejo é encontrar um lugar onde seja possível empreender relações mais harmônicas e, portanto, lhe esteja assegurado o exercício da liderança junto aos seus filhos. Assim, o mito, ao passo que reforça como ideal esta harmonia entre co-residentes, traz implícito uma tensão entre a busca de unidade dos grupos e a dispersão destes.

Com efeito, no plano do real, os Kagwahiva se organizam economicamente em torno de grupos domésticos constituídos por vários grupos familiares. A regra de descendência é patrilinear, combinada com a residência uxorilocal temporária (Menendez, 1989; Peggion 1996).

Cumprida a obrigação do serviço ao sogro, o genro poderá partir com sua esposa e filhos e formar um novo grupo. Mas, caso um homem não organize um novo local para viver, a tendência é a de retorno ao antigo lugar, geralmente, próximo à residência de seus pais. Segundo Laraia (1986), a combinação da patrilinearidade com a uxorilocalidade temporária pode ser compreendida como uma reação ao seu fracionamento, pois não permite que um grupo de irmãos permaneça numa mesma unidade residencial, isto evitaria conflitos maiores entre parentes próximos. Convém observar que nos Kagwahiva Parintintin, mesmo que irmãos passem a constituir o grupo dos sogros, ainda assim eles manterão fortes laços de compromissos para com a linha patrilinear. Entre os Tenharin, Edmundo Peggion (1996) obteve as seguintes informações: um homem pode prestar serviços na roça de seu sogro, como na de seu pai, ao mesmo tempo em que mantém sua roça própria. A intensidade deste serviço prestado dependerá do grau de prestígio do sogro. Porém, caso se trate de um chefe poderoso, o filho não deixará a casa do pai.

Conforme Kracke e Levinho, o fato de fundar um novo grupo local é necessário para a reprodução da estrutura social Parintintin. Mesmo no caso de um filho que sucede ao pai na chefia do grupo, o estabelecimento de um novo lugar é o ato simbólico que autentica a liderança do filho. Desta forma, “os limites territoriais impostos a partir da demarcação das terras Kagwahiva podem representar um fator potencialmente desestabilizante para a sociedade Parintintin” (Kracke; Levinho, 2002, p. 147-149). Sem dúvida, sobretudo, após o estabelecimento dos postos do antigo SPI e, posteriormente a presença da FUNAI, a tendência é a de que os grupos tornem-se mais sedentários. Essa determinação de espaços territoriais bem definidos tem obrigado os Kagwahiva a restringirem seus deslocamentos dentro destes limites. É possível que essa situação favoreça uma maior aglutinação de diferentes grupos domésticos em um mesmo local, corroborando, assim, a necessidade de novos arranjos do antigo sistema patrilinear de chefia. Esta convivência muito próxima de grupos poderá criar uma predisposição para disputas entre chefes de grupos mais extensos. Existe a possibilidade de rivalidades latentes e sistemáticas transformarem-se em conflitos declarados. Nestes casos, geralmente, o indivíduo ou a família ampliada deixará o local e poderá se estabelecer junto à residência de outro grupo aliado; ou, ainda, dependendo das ambições do chefe, fundar um novo lugar para morar.

Atualmente, observa-se que os deslocamentos de famílias ou indivíduos pelo território demarcado ainda persistem. Além dos aspectos já citados acima, a necessidade de trocas por casamento, a busca de melhores

recursos naturais e de apoio de órgãos oficiais e instituições tem sido alguns dos fatores motivadores de deslocamentos de grupos domésticos e de formação de novos núcleos locais. Assim, parece que o mito e a realidade aproximam-se, ambos referem-se ao padrão ideal de residência Kagwahiva constituído por pequenos aglomerados e chefiados por um sênior.

O ideal da chefia que evita impor decisões ao grupo está implícito no mito. A cada retorno das viagens, o herói relata o que viu e tece opiniões acerca dos fatos ocorridos na jornada. Parece que a decisão em mudar de local tornou-se consensual, já que o herói conta com a ajuda de parentes consaguíneos para derrubar os esteios da casa. No plano real, caso se trate de um chefe poderoso que possua muitos filhos e as qualidades necessárias para o exercício da chefia de um grupo – entre elas, a generosidade – é possível que seu deslocamento atraia um grande número de seguidores. Além de filhos e de genros, poderão somar-se a ele outros grupos familiares.

Recentemente, entre os Tenharin, presenciei a mudança de um grupo formado por aproximadamente 100 pessoas, grupo este que acompanhou o tuxaua para um local próximo que fora fundado por um ancestral. Entre os Parintintin, nos dias de hoje, ao contrário do que ocorre entre aqueles, os deslocamentos não são de grande porte. Geralmente, as mudanças são realizadas apenas por um indivíduo ou pela família composta pelo pai, mãe e filhos, ocorrendo, mais frequentemente, migrações de uma aldeia a outra, ou ainda abertura de pequenas colocações nas imediações dos aglomerados maiores. Há ainda casos de mudanças para a cidade de Humaitá-AM, e outros, às fazendas de regionais, onde os Parintin se empregam como mão-de-obra. As mudanças sazonais para coleta de produtos naturais e ou visitas temporárias às cidades circunvizinhas ocorrem com certa constância. Portanto, o mito menciona a mobilidade de grupos como uma das características da organização social Kagwahiva, o que parece acompanhar a realidade indígena.

Semelhante aos Araweté, e aos Cinta Larga², os kagwahiva possuem o termo *Tavijara* – *àquele que vai à frente* – também usado para referir-se a “dono de lugar” ou ainda para a chefia da aldeia. Geralmente entre os Kagwahiva, o primeiro ocupante de uma região ou descendente de um ancestral que realizou o ato de fundar um novo grupo local será reconhecido como “dono do lugar”. O “dono do lugar” é uma categoria Kagwahiva, que de modo algum indica o sentido de posse de terra como é entendida pela sociedade capitalista ocidental, mas, sim representa a condição que um homem adquire pelo fato de preceder em um lugar,

logo, é esperado que a ele os grupos migrantes prestem-lhe respeito. Caso o “dono do lugar” consiga agregar ao seu lado um número expressivo de pessoas, além de sua família, poderá adquirir prestígio e assumir a chefia geral do grupo. Isto pode ser observado na aldeia estudada. Embora, em algumas ocasiões, os dois chefes de família possuíssem opiniões e encaminhamentos divergentes sobre determinadas questões, o chefe do grupo migrante imediatamente acrescentava que a decisão final caberia ao chefe local pela condição de “dono do lugar” que este ocupava.

Devo também salientar que, no plano do mito, a relação entre marido e mulher é marcada pela cumplicidade, o herói, no seu retorno, contava à mulher o que viu. Na viagem ao terceiro céu, a relação homem/mulher se inverte. A mulher foi aquela que recebeu o visitante e o aconselhou para trazer as coisas de que gostava em sua viagem definitiva. Parece que a mulher celeste é dotada de um status próximo ao do homem na terra, ela é a “dono de lugar”. No plano real, observa-se que o marido consulta regularmente a esposa sobre as decisões a serem tomadas, além do mais, os Kagwahiva reprovam desentendimentos ou separação entre casais. Vale ressaltar que, por se tratar de grupos de descendência patrilinear, a nossa percepção é a de que o espaço político feminino neste modelo de sociedade é bastante restrito, o que de fato não acontece nas relações quotidianas. Vejamos como exemplo o antigo chefe da aldeia Traíra, na verdade, o casal é uma “unidade de chefia”. Todas as atividades são combinadas entre ambos. Além disso, a esposa do chefe detém uma forte influência sobre os filhos e os genros dela, os quais constituem a quase totalidade da aldeia. Do mesmo modo, o tratamento conferido a ela pelo chefe do grupo doméstico migrante era de extremo respeito e consideração. Segundo relatos, foi esta mulher quem teve a iniciativa de convidar o chefe migrante e a esposa dele para se estabelecerem no local e, em consequência disto, ocorreram alianças entre os dois grupos domésticos e o surgimento da aldeia Traíra, nos anos 1980.

Ao que tudo indica, a patrilinearidade e a residência dos filhos próxima à dos pais estão destacadas como um ideal no mito. Isto poderia nos sugerir que a patrilocalidade parece prevalecer em relação ao padrão temporário uxorilocal ocorrido no plano real. Contudo não esqueçamos que o chefe vai morar no lugar da gente do céu, local este em que o anfitrião é uma mulher. Parece, assim, que existe uma tensão entre patrilinearidade e uxorilocalidade, pois um chefe somente se constituirá como tal à medida que está cercado por seus genros, os quais estão obrigados a lhe prestar serviços durante um período.

O mito não faz referência explícita às metades exogâmicas: *Kwandu* (gavião) e *Mytŷ* (mutum), nas quais os Kagwahiva se dividem. A questão sobre as metades exogâmicas, entretanto, nos coloca um problema adicional que será aprofundado na parte final do texto. Provisoriamente, aceitaremos a correspondência *Kwandu*: alto: céu e *Mytŷ*: baixo: terra (Kracke (1984a; 1984b; Menendez, 1989; Peggion, 1996).

As viagens do herói ao fundo da terra, ao lugar das onças celestes, lugar dos urubus e da *Ivaga'ğa* são de cunho mítico. Na sua primeira viagem, o herói explorara o mundo subterrâneo e concluiu pela impossibilidade de mudança, já que é o lugar dos *Anhãğa*. Segundo as crenças Kagwahiva, o fundo da terra é habitado por estes seres, os quais incorporam a categoria de espíritos de mortos e de seres mitológicos. Nas descrições Parintintin, esses são constituídos de características bizarras e ambíguas (natureza/ humano, masculino-feminina), citaremos alguns seres: o *Anhãğa huku'a* (assombração que parece comportar algumas características femininas, além de possuir longos cabelos emaranhados e entrelaçados em cobras); *Anhãğa kwaimbuku* (no qual a esposa é uma pedra); *Anhãğa piã*, entre outros. Eles podem subir até a terra e assombrar os vivos. No caso de parentes mortos, por ocasião do sepultamento, eram tomadas várias precauções a fim de evitar que os espíritos vagassem pela terra. Antigamente, o corpo do morto, enterrado em sepulturas profundas, era posicionado tendo sua cabeça ou os pés voltados para a água (Nimuendaju, 1924). Nos dias de hoje, em uma das aldeias, pode-se observar que as sepulturas localizam-se próximas a um rio³.

É interessante ressaltar que a água é um elemento presente em vários ritos, como por exemplo: nos casamentos tenharin e no ritual da menina moça, nestes, entre outros, os Kagwahiva costumam lavar as mãos e o rosto dos noivos e iniciados respectivamente. Antigamente, quando ocorria um falecimento, os pajés Parintintin benziam a água utilizada para cozinhar e como precaução se evitava tomar banho nos rios. Nos dias de hoje, realizam a festa de santo, cuja abertura se principia pela colocação de um tronco próximo à água; o encerramento, pelo banho coletivo no igarapé. Assim, no mito, encontramos a oposição:

Fundo da terra: mortos – terra: vivos⁴

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

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

Onça: Animal predador: Morte - Humanos: Vida

Em suma, nosso herói parecer reprovar a conduta de alguns de seus corresidentes e, para se livrar desta situação de conflito, resolve viver em outro lugar. Assim, o texto mítico sugere que, exceto o terceiro céu, *Ivaga'ğa*, no qual nosso herói é bem recebido por uma mulher e, portanto, onde existe a possibilidade de serem firmadas alianças; os demais lugares representam hostilidade, desconforto ou indicam relações negativas. Mas, em contraposição, o lugar da *Ivaga'ğa* não possuía os objetos culturais (casa, utensílios), nos levando a evidenciar outros pares de oposição:

Terra: cultura – *Ivaga'ğa*: carência da cultura da terra.

No final do mito, a oposição se inverte e gera uma nova oposição:

**Terrestres: terra: água de enchente: carência: natureza/*Ivaga'ğa* :
terra: ar: fartura: cultura**

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

As várias vozes do mito

Na primeira parte, isolamos os aspectos geográficos, econômicos, sociológicos e cosmológicos do mito em questão. O segundo passo, pois, tratará de integrar esses diferentes aspectos.

Como vimos, a mobilidade está presente no campo geográfico, econômico, sociológico e cosmológico. Contudo, as quatro visitas – mundo dos urubus (associado ao primeiro céu); os *Anhãğa* (mundo subterrâneo); mundo das onças celestes; mundo da *Ivaga'ğa* – somente podem ser realizadas por um Kagwahiva dotado de propriedades sobrenaturais. Nosso herói é um destes Kagwahiva, é um *ipaji – hete, ipaji* (*I* – ele, *paji* – poderoso; *hete* – muito = aquele dotado de muito poder), cuja eficácia permite-lhe fazer a mediação entre oposições extremas: alto e baixo; fundo da terra e terra; primeiro céu e terra; segundo céu e terra. Assim, poderíamos esquematizar o mito da seguinte forma.

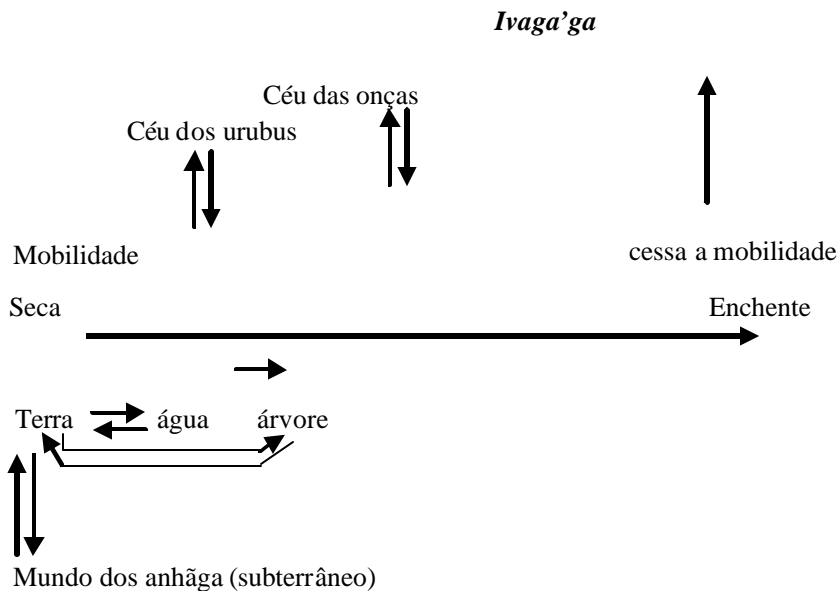


Figura 2: Esquema inicial do mito Kagwahiva.

A jornada de nosso herói expõe à vista uma intensa mobilidade: idas e vindas de e para vários lugares. Todavia, a não possibilidade de comunicação positiva com os diferentes seres que visita manteve o protagonista em um estado de inércia, ou seja, a permanecer na terra e em situação que lhe causava infelicidade. O intenso movimento decorrente das viagens sempre resultava em menos movimento (voltar ao ponto zero – terra). Ao passo que com os *Ivaga'ga* existira a possibilidade de comunicação e aliança. Assim o deslocamento do herói aos céus será configurado como uma mudança radical, o máximo do movimento; ao mesmo tempo em que representará o término da procura por um lugar. O fim desta mobilidade dará origem à separação entre os que partem (céu, alto) e os Kagwahiva que ficam (terra, baixo). Convém notar que os da terra e gente do terceiro céu são de uma natureza muito semelhante; ao contrário dos demais seres visitados. Poderíamos, então, sugerir que se estabelecem relações sociais entre termos concebidos respectivamente como: semelhantes a humanos e diferentes de humanos.

O mito, inicialmente, apresenta uma tensão resultante da convivência entre diferentes grupos em um mesmo espaço. O rival de *Pyhete'ga* representa o Outro. Mas é um “Outro” muito próximo, um corresidente, da sua mesma natureza. Nas viagens, tanto geográficas como cosmológicas, o “Outro” que nosso herói encontrará é mais distante, são seres de

uma natureza diferente. Percebe-se, assim, que as oposições entre *Pyhete'ğa* e o Outro vão oscilando em amplitude de distância mínima para máxima. A caba, abelha e a onça são caracterizadas como irritantes, agressivas, ferozes respectivamente, logo, a comunicação com estes seres torna-os passíveis de relações negativas. Os *Anhãğa* representam seres de natureza humana transformada e de aspecto bizarro; estão associados ao medo, ao estranho, e, para com esses os Kagwahiva devem manter uma relação de distância. O urubu e a onça – como veremos em detalhes em outra parte do texto – seriam inimigos dos Kagwahiva e a relação possível é a de predação e de roubo. Em suma, nosso herói está fadado a retornar à terra. Mas a situação neste lugar mostrara-se insustentável para ele: a convivência entre seus iguais não é mais possível sem conflitos. É no mundo *Ivaga'ğa* – representado por um ser de sexo feminino, suscetível à cultura da terra – onde o nosso herói encontrará a possibilidade de relação positiva.

No final, a relação entre *Pyreapi'ğa* e o Outro próximo (os Kagwahiva que ficam) se inverte para uma distância de amplitude máxima, o que se expressa no mito pela situação em que se encontram os Kagwahiva após o dilúvio, próximos ao estado de natureza: sem fogo, sem os objetos culturais, no limiar entre a vida e a morte. *Mbahira*, um ser de muito poder, terá o papel de restabelecer o estado de cultura, reduzindo a oposição entre seres humanos da terra e *Ivaga'ğa*. Ambos, seres culturais, separados pela distância insuperável entre os patamares terceiro céu/terra. Somente um *ipaji* poderá transitar entre esses mundos. Essas considerações acima nos levam a formular o seguinte esquema:

Cultura	Natureza
Natureza humana	Seres de outra natureza
<i>Ivaga'ğa</i>	Animais
Gente da terra	<i>Anhãğa</i>
<i>Mbahira</i>	Onça
	Urubu

Figura 3: Esquema – Humanos e diferentes de humanos

No esquema sociológico que se integra ao cosmológico poder-se ia estabelecer outro esquema:

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

Figura 4: Esquema – mulher celeste e mulher da terra

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

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

Figura 5: Eixos Fundamentais – natureza humana e outra natureza.

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

O primeiro ponto a sublinhar trata sobre os heróis míticos. Talvez a nomenclatura nos informe algumas relações. O nome *Pyreapi'ğa*, herói da versão de referência, pode ser traduzido como “aquele que enxerga longe” ou “tem uma visão boa”. Na versão coletada por Kracke, o herói é nominado de *Pindova'umi'ğa*. *Pindova*, em língua Kagwahiva, é o genérico para palmeira. Observe que a palmeira, no mito, representa um meio utilizado pelos Kagwahiva tanto para evitarem a morte por afogamento quanto para se protegerem dos animais aquáticos. A palmeira que sobressaiu das águas é um elemento da natureza e estava em contraposição à casa, que se deslocava da terra e subia aos céus. A casa é a transformação de matéria-prima oriunda da palmeira em objeto cultural. A maioria dos objetos mágicos: a peneira, o abano de fogo, o pilão, o tipiti são utensílios culturais originários do processamento de madeira e de palha. Esses objetos domésticos (tecnologias), alguns deles utilizados pelas

mulheres, quando lançados na água transformaram-se em objeto da natureza: ani3mais aquáticos.

Tupanã'ğa, na versão de Menendez (1980), é registrado como o herói que subiu aos céus. Embora o nome *Tupã* tenha recebido a tradução Deus pelos missionários, contam os Kagwahiva que *Tupã* está associado ao trovão, ele é o próprio trovão, é quem costuma lançar as rochas em formato de lâminas do céu. *Mbahira*, de posse delas, inventa o machado de pedra. Para designar machado de pedra, usa-se tanto o termo *Tupãji* quanto o termo *Mbahira itagwera*⁵.

Na versão registrada por Nunes Pereira, *Mbahira* ascende ao mundo celeste, levando consigo toda a terra e a gente de *Diaí*. Os filhos de *Diaí* - que poderiam ser genros potenciais - e o próprio *Diaí*, no entanto, recusaram-se a seguir o herói. Aquele preferiu enfrentar a morte ao risco de separar-se do seu lugar; ou ainda de seguir *Mbahira*. Na versão relatada por Menendez (1980), *Mbahira* acompanha *Tupanã'ğa* em sua jornada. A princípio, o deslocamento de *Mbahira* não parece denotar nenhuma dificuldade, mas nos coloca um problema adicional a resolver. A versão de referência e as informações etnográficas que obtive junto aos Parintintin destacavam o papel representado por *Mbahira* na reconstrução do mundo humano, ele e sua gente moram nas pedras; Kracke (1984b) também relata que *Mbahira* é gente das pedras.

Com efeito, independente de diferentes nomações que os heróis tenham recebido pelos narradores, é fundamental sublinhar a especialidade de todos eles: são *Ipajihete*, capazes de mediar oposições entre os diferentes mundos: céus e terra; o fundo da terra e terra. Poderemos inferir que a subida aos céus se realiza a partir de uma intervenção xamânica, o herói canta e, ao bater nos esteios da casa (árvores/manufatura), a água começa a transbordar e tomar toda a terra. Nessa façanha, o herói conta com a ajuda de seus irmãos, o que parece reforçar como ideal no mito a convergência de interesses entre pai, filhos e irmãos.

Em todas as versões, o herói levou as coisas da terra consigo, porém, em seguida, irá povoar as águas do dilúvio com animais aquáticos, os quais, entretanto, representam o não alimento. O estado de desequilíbrio e de perda dos utensílios culturais em que se encontra a gente da terra será progressivamente sanado pelas ações de *Mbahira*. Esse herói rouba o fogo dos urubus, inventa o machado de pedra, consegue flechas, descobre o mel, entre tantas outras façanhas.

Parece que o tempo é cíclico, a separação entre os Kagwahiva anuncia o refluxo da vida cultural para ser, por sua vez, reinventada por

Mbahira. Do mesmo modo, no plano real e horizontal, as estações e atividades sazonais acontecem ciclicamente. O período das cheias pressupõe menos movimento. É tempo de cuidar da fabricação de flechas e dedicar-se à caça, preparando-se, assim, para o período das secas: as expedições de coleta, de pesca, de trabalhos de roçado para o plantio, antes do início das chuvas.

No mito, superada a situação limiar (o fim da vida e a possibilidade de salvar-se), no patamar de baixo aparecerá uma oposição mais fracamente marcada entre terra firme e água, mantendo a oposição mais marcada entre céu e terra. O movimento é, então, restabelecido. *Mbahira* e os Kagwahiva terão que reconstruir o mundo cultural humano. Como no plano real, a mudança de um grupo doméstico para um novo lugar é um recomeço, a recriação de um espaço semelhante àquele antigo lugar de moradia que tinha sido deixado para trás.

É possível que os eventos migratórios contemporâneos sejam ainda narrados em um futuro próximo tanto pelos Parintintin quanto pelos Tenharin, ou cantados, a exemplo do que faz nos dias de hoje, o velho chefe Luís, um contador de histórias pela música. Assim como me foram narradas estas histórias de antigos chefes de grande prestígio: *Ika'apytim* e *Nhaparundi*; os quais partiram em longas jornadas, na companhia de suas famílias e aliados, em busca de um novo lugar. Isto nos sugere que esses exemplos contemporâneos – a mudança de *Agwahiva* e a família dele para uma nova aldeia Parintintin ou o deslocamento de chefes Tenharin para o antigo local de um ancestral – reproduzem, em menor medida, essas narrativas antigas que, por sua vez, guardadas as devidas proporções, aproximam-se do mito de criação. Permito-me comparar essas narrativas transmitidas pela oralidade a contos. Penso ser útil, para uma melhor compreensão do que estamos sugerindo, recuperar o que assinalou Lévi-Strauss (1993, p. 134) sobre a diferença entre o conto e o mito: Os contos “são constituídos sobre oposições mais fracas, não cosmológicas, metafísicas ou naturais” e “consistem em uma transposição enfraquecida de temas”, ao contrário do mito, cuja amplificação do tema lhe é próprio. Ambos, “mito e conto exploram uma substância comum, mas cada um a seu modo”. A relação entre eles é antes de complementaridade (idem, p. 136)

Nas descrições do SPI (1924) também se encontram outros exemplos que ilustram a mobilidade característica da sociedade Parintintin. No início do contato, nos anos 20, um dos grupos Parintintin enfrentou uma série de contratemplos para empreender uma longa viagem até sede da Inspetoria em Manaus, no intuito de estabelecer relações mais próximas

com a chefia regional do órgão. Em outros relatos, os funcionários do SPI também fazem menção sobre as frequentes visitas dos recém contatados às regiões circunvizinhas, embora tais excursões causassem uma série de transtornos ao SPI e também riscos aos indígenas, elas poderiam estar em conformidade a este padrão cultural encontrado: a mobilidade de grupos.

Dito isto, não estamos postulando que os mitos refletem literalmente a realidade, porém, estes trazem significados importantes para entendê-la, ao mesmo tempo em que podem nos fornecer suportes para a compreensão de ações discursivas contemporâneas produzidas pelos Kagwahiva Parintintin. Isto nos sugere que a história de um grande chefe Kagwahiva que parte em busca de um novo lugar não é exatamente a reprodução fiel da história mítica da criação, mas, sim de que existe certa homologia entre realidade e mito.

Passarei, pois, a tratar sobre as jornadas do herói mítico. Como está relatada no mito, a viagem ao primeiro céu, morada dos urubus, não é um bom lugar. Recorrer-se-á a outro mito Kagwahiva para explicar a presença do urubu. O urubu era o dono do fogo, *Mbahira* finge-se de morto e espera uma oportunidade para roubá-lo. Distraídos, os urubus preparavam-se para assar *Mbahira*, mas... Foram surpreendidos pela astúcia do herói que fugira com as brasas. Os urubus o perseguem em vão, mas não obtêm sucesso. De posse do fogo, *Mbahira* coloca à prova as habilidades de diversos animais. Destes, somente o sapo cururu conseguirá realizar a façanha de conduzir a brasa de uma margem do rio a outra. A aparência rugosa da pele de sapo seria decorrente das queimaduras ocasionadas justamente pelo calor incandescente das brasas, assim como a coloração vermelha dos camarões. *Mbahira* alargava a extensão do rio com uma varinha mágica para dificultar a tarefa do sapo. Exausto, o sapo foi puxado pelos Kagwahiva que o aguardavam na outra margem do rio. Cumprida a tarefa, *Mbahira* encolherá novamente o rio e saltará para junto dos Kagwahiva. Graças ao roubo do fogo, os Kagwahiva passarão a comer assado e cozido⁶. O urubu, desde então, torna-se inimigo dos Kagwahiva, pois será obrigado, pela ausência do fogo, a comer apodrecido.

Percebe-se assim que, tanto no mito de referência como no do "Roubo do Fogo", estão presentes os mesmos elementos que se relacionam: terra/fogo/água/céu. Teríamos, então, a oposição:

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

O mundo das onças celestes também é um mau lugar para se morar. No contexto Kagwahiva, a onça é considerada um animal feroz, um predador que se alimenta das mesmas espécies caçadas pelos Kagwahiva. Ela também pode atacar os humanos, assim, é possível um caçador não hesitar em matá-la quando ameaçado por ela. Além do mais, alimentar-se da carne de onça é descumprir regras de prescrição alimentar. Outro mito relata que uma mulher recusa o pedido de casamento de *Pereté* que, muito triste, casa-se então com uma onça, mas sofre a metamorfose. Transformado em onça, a sua vingança será devorar os Kagwahiva (Nunes Pereira, 1980). Estas constatações nos levam a inferir que a onça está associada ao comer cru:

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

A viagem ao oco das árvores – mundo do mel e dos insetos – é imediatamente relacionada às práticas de coleta e ao alimento que se come cru. O mel, também, está associado à *Mbahira*. Este alimento jorrou de seu ventre, quando ele cortava uma árvore com o machado de pedra.

Entre os Parintintin a coleta de mel é realizada, porém este produto faz parte da lista de restrições alimentares e de atividades em períodos de resguardo masculino. Ademais, as abelhas são consideradas irritantes⁷, sobretudo quando da extração de mel e as cabas, agressivas.

A abundância de peixes encontrada pelo herói *Pyreapi'ġa* na sua viagem às águas está em contraposição à carência trazida pela enchente. A princípio, o papel desempenhado pelo herói parece ser o de retirar o alimento e de criar as condições para a aproximação dos Kagwahiva ao estado de natureza para depois fornecê-lo, mas na forma de cru. Os animais aquáticos que povoam as águas do dilúvio e os demais animais devolvidos à floresta representavam um não alimento, pois os Kagwahiva não mais possuíam o fogo. Ao mesmo tempo, os objetos mágicos (domésticos e manufaturados) transformavam-se em animais não comestíveis. Isto nos remete imediatamente às categorias empíricas cru, cozido e apodrecido, estudadas por Lévi-Strauss, que se utilizará como ferramentas conceituais nesta análise. Teremos, então, um triângulo destas categorias que marca uma oposição entre elaborado – não elaborado, cultura/natureza (Lévi-Strauss, 1968, p. 25).

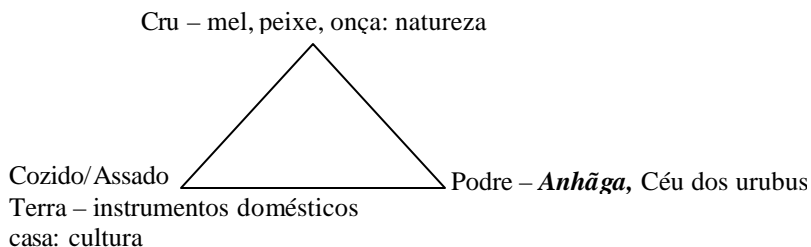


Figura 6: Triângulo Culinário – Mito Kagwahiva.

As categorias acima relacionadas nos permitirão dividir em dois polos os patamares que formam o mundo.

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

Figura 7: Pólos do Mito Cosmológico.

A água parece adquirir uma posição ambígua, representando tanto a vida quanto a morte. Se recorrermos a outro mito Kagwahiva, poderemos identificar que a água está para a vida. Vejamos: a mulher, representando a fecundação, originou-se do peixe jandiá que fora retirado de um rio pelo *Mbahira*. No final do mito cosmológico, as oposições entre os patamares do mundo de baixo (fundo da terra, água, árvores) se dissolvem e a terra será tomada pelas águas. Observe que um dos seres aquáticos é o jacaré, considerado um predador e não alimento (informações de Marazona Parintintin, 1998). A tartaruga também faz parte de restrições alimentares tanto para o período de gravidez quanto para o resguardo a ser cumprido pelo futuro pai, justificada pela crença de que acarretaria dificuldades no parto: o bebê demora a nascer (informações de Roseli; Eva Parintintin, 1999).

Terra e água tornam-se uma só por ocasião do dilúvio, mantendo-se a oposição de amplitude máxima entre água e céu. Talvez seja este o porquê de os mortos serem enterrados próximos da água. As árvores parecem representar um papel intermediário nesta relação entre a terra e o céu, a vida e a morte. Nas palmeiras, os homens estiveram pendurados, lançados a um estado limiar – entre a vida e a morte – e, portanto, diante do risco inexorável de se transformarem em *Anhãga*.

Vida - *Ivaga'ğa*

Limiar vida/morte : gente da terra

Morte – água/anhãga/predadores

Ao contrário dos outros mundos formados por animais e por seres de outra natureza (mortos, seres bizarros), o mundo *Ivaga'ğa* parece se constituir de seres à imagem e semelhança dos humanos (nossos parentes), dotados, porém, de imortalidade. Contudo, a floresta bonita de aves *Ivaga'ğa* (descrita brevemente na versão apresentada por Kracke; Levinho, 2002) não possui os objetos culturais. Nosso herói buscará conciliar a vida imortal e a cultura da terra, o preço desta escolha seria a separação. Após a subida do herói aos céus, somente os xamãs, detentores de poder sobrenatural, terão acesso a *Ivaga'ğa*. Aos Kagwahiva, gente da terra, restaria o sentimento de abandono. Contudo, pela ajuda de *Mbahira*, poderão retomar a cultura que lhes era peculiar e, assim, diferenciar-se, por um lado dos animais – seres da natureza – e, por outro, dos espectros – seres que mantêm uma relação negativa com humanos vivos. Aos humanos da terra, talvez, o preço seja o risco de estar suscetível à morte, ou diante da possibilidade de retorno ao estado de natureza, ou ainda de se transformarem em *Anhãğa*.

Com efeito, em todas as versões se destacam que hostilidades declaradas ou situações de comunicação negativa somente seriam superadas pelo afastamento de uma das partes. Parece, também, reforçar a ideia de que a rivalidade é um elemento presente na organização social Kagwahiva. Entretanto, o conflito declarado deve ser evitado, porque pode representar a morte, a separação, o abandono.

Na versão coletada por Menendez, entre os Tenharim, apenas 20 homens, 20 mulheres e 20 crianças ficaram na terra. Poderíamos então supor que o grupo do herói *Tupanã'ğa* é constituído não somente pela esposa e filhos, mas também pelos netos, noras, genros e outros grupos aliados. Isto nos sugere que o relato mítico segue o padrão observado nos

recentes deslocamentos entre os Tenharin, que já mencionei em exemplos acima. Nas versões recolhidas entre os Parintintin, o mito sugere como ideal a residência constituída pelo agrupamento mínimo formado pelo pai, mãe, filhos. Em uma das versões, o herói deseja somente que seus filhos e esposa o acompanhem. Ao que tudo indica, o mito reforça a patrilinearidade e a patrilocalidade. Este padrão de migração de um grupo formado pelo pai, filhos e filhas (versão recolhida por Kracke; Levinho) é encontrado de fato entre os Parintintin, como já relatei sobre a formação da aldeia Traíra, constituída pelos casamentos por trocas de filhos entre a família local e famílias migrantes. Assim, o mito nos coloca um problema a ser resolvido em relação à uxorilocalidade, já que um homem adquire poder também pela capacidade de atrair genros. Ademais, um chefe que detenha ao seu redor filhos e aliados alcançará maior prestígio e na sua velhice estará em uma posição mais tranquila. Os termos em relação genro e sogro sugerem a combinação: movimento da fase adulta e repouso na velhice. Como se observa nesta fala de um chefe doméstico Parintintin, quando lhe perguntei o porquê de quase nunca ir para a roça com seus filhos e genros: *eu trabalhei muito para meu sogro, agora posso descansar na rede, eles que trabalhem* (Agwahiva, 1997).

O tema da uxorilocalidade imediatamente nos remete às mulheres citadas no mito, que parece não ser um termo de menor importância. A mulher terrestre está presente em todas as versões e a mulher celeste é omitida nas demais narrativas. Vejamos, a mulher fora retirada da água pelo *Mbahira* (um peixe: alimento cru, não carne, transformado em mulher). Na terra, ela desempenhará o papel de transformação do milho cru em *Kagwim*, uma bebida cultural fermentada. Entretanto, o homem representa o grande agente de civilização. *Mbahira* e *Pyreapi'ga* são dotados de habilidades sobrenaturais que lhes permitem criar, destruir, manipular e inventar os estados de natureza e cultura. Em todas as versões está destacado que, no retorno, o herói conta o que viu à mulher. No cotidiano da vida real, como já nos referimos, a mulher não exerce um papel político de destaque no âmbito público, contudo atua como uma conselheira de decisões políticas nos bastidores. Por sua vez, as mulheres mais velhas são respeitadas e possuem grande prestígio. Afinal, um homem de prestígio e que possua muitas filhas poderá aglutinar um número significativo de genros. A mulher Kagwahiva traz para dentro do grupo o Outro, o da outra metade, o genro que deverá prestar o serviço da noiva para o sogro.

A versão registrada por Menendez menciona que o lugar de *Ivaga'ğa* possui roças e parentes do herói, mas não os objetos pessoais culturais

que lhe pertencem. Estes parentes ou as mulheres celestes parecem ocupar a condição de “dono do lugar”. A mulher celeste e os parentes, semelhantes aos seres da terra, estariam suscetíveis a aceitar o “Outro” e sua cultura, representando a possibilidade de relação e comunicação positiva; ao passo que com os demais seres a relação pode se constituir negativamente.

Em todo caso, a separação gera tristeza. A morte parece representar o corte definitivo de relações positivas. Os encontros com *Anhãğa* devem ser a todo custo evitados. A convivência e conduta hostil também devem ser impedidas, pois os conflitos entre grupos rivais produzem a separação: aliados potenciais podem tornar-se inimigos. A separação social nem sempre é definitiva, mas talvez o conflito alcance um desfecho inevitável: a morte de uma das partes opositoras, o afastamento da forma humana e a transformação em *Anhãğa*. A oposição intransponível entre terra e céu se traduziu na separação definitiva entre seres celestes e seres da terra: “*nós nunca mais o vimos*”. Mas, neste último caso, a mudança, a mobilidade vertical irá representar uma alternativa à morte. A uxori-localidade também pressupõe uma separação entre pai e filho, contudo, a separação é de cunho temporário, não existe um corte definitivo na relação e na comunicação entre as partes. A constituição de um novo grupo de trabalho pelo filho é também outra forma de separação, porém relativa, pois ainda se manterão fortes laços de solidariedade para com a linha patrilinear. Em suma, no mito, nosso herói opta pela vida. Sua partida, contudo, dará existência ao caos e ao prenúncio da morte de seus inimigos. Esta situação de desequilíbrio, por sua vez, será atenuada pela humanidade do herói: sentira pena e enviou um pouco de terra (em duas versões), povoou o rio e a floresta, forneceu a caça novamente. De alguma forma isso restabelecerá as relações de reciprocidade e permitirá um mínimo de comunicação entre os grupos, evitando, assim, o rompimento definitivo. *Mbahira* – cujo papel será representado sob a forma de provedor de bens culturais aos Kagwahiva – aparece como a mediação da oposição: *Ivaga’ğa*: seres que possuem as coisas da terra e gente da terra em estado próximo à natureza após o dilúvio.

A intervenção de *Mbahira* para evitar o fim dos Kagwahiva na terra nos remete aos relatos contemporâneos dos Parintintin, que obtive nos anos 90. Quando estes se referiam ao período de decadência dos serviços do SPI e de consolidação da empresa seringalista na região, costumavam enfatizar que tinham sido “esquecidos, abandonados, se dispersaram, cada um foi para um lado” trabalhar como mão de obra para empresa seringalista. Isto nos leva a refletir sobre os significados que são

atribuídos a esta experiência real de um contato desastroso com as frentes colonizadoras cujas consequências parecem se aproximar daquela situação de desequilíbrio vivida pós-dilúvio na narrativa mítica. Tomemos como exemplo apenas um relato recolhido por Schoroeder :

[...] depois ficou abandonado, só sorva e castanha para troca com marreteiro. Morreu muito velho [...]. Com a saída do SPI não tinha recurso... Senão tinha bastante gente. [...]. Rapaziada se espalhou ou morreu” (entrevista realizada por Schroeder, 1995, p. 75).

Amparada nesta aproximação, poderemos refletir sobre as ações e discursos Parintintin nos 90, período em que estava em curso a reorganização das aldeias parintintin. As falas discursivas pareciam sugerir que os Parintintin se colocavam em um papel semelhante àquele desempenhado pelo herói Mbahira: buscavam apropriar-se de tecnologias e de conhecimentos da sociedade nacional, os quais, englobados no interior pela cultura local eram redistribuídos internamente entre os grupos; ao mesmo tempo em que desejavam revitalizar os seus conhecimentos próprios. Essas ações eram entendidas por eles como forma de defesa diante da situação de intenso contato com novas frentes colonizadoras.

O mito parece expressar o ideal da convivência sem conflitos entre grupos que dividem um mesmo espaço territorial. No caso dos kagwahiva parece que uma solidariedade maior somente pode ser esperada no grupo doméstico, sugerindo assim um grande paradoxo: viver juntos é também trocar rivalidades, mas fechar-se em si mesmo é negar a reprodução da sociedade. A grande ambição passa a ser a busca de um lugar, em que seja possível estabelecer alianças, o que gera uma tensão entre a manutenção da unidade do grupo e a dispersão dele. Na atualidade, a justificativa do surgimento de novas aldeias menores está baseada na premissa de que precisamos proteger nossa terra das invasões, *ocupando os antigos lugares de nossos amói* (antepassados). Além disso, os fatores que parecem corroborar para a fragmentação dos agrupamentos maiores é justamente a dificuldade em se manter o modelo de organização social diante da diversidade de grupos domésticos que compõem as aldeias. Uma aldeia, constituída por um grupo doméstico (consanguíneos e aliados afins), permite ao chefe familiar abrir canais diretos de negociação com as agências da sociedade nacional, o que possibilita alcançar uma distribuição mais igualitária de bens e serviços; o uso mais equilibrado dos recursos naturais e o maior controle das rivalidades internas.

Entre os Tenharin, uma alternativa para a convivência próxima de diferentes chefes de grupos é a existência de um Conselho de lideranças cujos representantes são exatamente os chefes destes grupos familiares.

O chefe geral não deve tomar decisões sem a apreciação anterior deste Conselho. Certa vez, Kwaha Tenharin (1988) narrou que um antigo chefe de grande prestígio entre eles mantinha um grupo de guerreiros ao seu lado, os quais o acompanhavam em todas as suas viagens diplomáticas e nas guerras. Qualquer visitante que desejasse uma audiência com o referido chefe, necessariamente teria antes de consultar este grupo de guerreiros. Isto lembra o modelo de organização política dos Tupinambás descrito por Florestan Fernandes (1948). Conforme o autor, a menor unidade Tupinambá, a maloca, contava com um chefe ou principal que fora escolhido entre aqueles mais valentes, com maior número de parentes e esposas. Cabia a estes chefes tanto incentivar as tarefas rotineiras quanto as ações guerreiras contra os inimigos. Ao lado desta autoridade, mantinha-se um Conselho de chefes, uma espécie de órgão deliberativo e executivo, no qual o poder estava concentrado nas mãos dos velhos. Recentemente, as aldeias Parintintin também passaram a contar com um grupo de apoio à chefia, denominado lideranças. Geralmente em número de quatro a oito indivíduos, estes homens são os que têm a função de acompanhar os tuxauas nas viagens oficiais, além de discutir políticas públicas e tomar eventuais decisões por ocasião desses eventos. Da mesma forma, a divisão interna dos cargos é distribuída igualitariamente entre os diferentes grupos.

Resta-nos analisar o que o mito tem a dizer sobre as metades. Kracke, na tentativa de explicar a existência das metades, coloca um problema. Se existe a “possibilidade de postular a correspondência *céu:terra::metade Kwandu:metade Mitum*, como integrar neste esquema os *Anhãã*, os espíritos dos animais e as outras figuras mitológicas” (Kracke, 1984b, p. 05). Segundo esse autor, a cosmologia não é explícita sobre as metades, apenas faz uma indicação trivial às aves de estimação de *Mbahira* e dos *Ivaga’ã*, o mutum e a arara, respectivamente. Kracke (1984b, p. 17) afirma ainda que as histórias dos heróis mitológicos *Mbahira* e *Ivaga’ã* tratam mais profundamente dos dois princípios da patrilinearidade e uxorilocalidade. Sendo assim, para o autor, “não é a oposição entre metades que estaria destacada neste padrão, o que se representam nas figuras básicas da cosmologia são os princípios da sociedade e não os grupos em oposição”.

Primeiramente, tendo a discordar de Kracke sobre o argumento acima, pois os princípios de uxorilocalidade e de patrilinearidade já apontam para a questão da afinidade, da aliança e isto não exclui a lógica das metades. No mito registrado por Kracke (1984), o informante enfatiza a existência de dois céus, levando o autor a deduzir que existe não uma oposição diádica, mas triádica: terra /céu dos urubus / *Ivaga’ã*. Estes

três patamares, explica o autor, poderiam estar associados às duas metades *Kwandu* e *Mytŷ* e a terceira, à categoria *Gwyrayŷ'gwara*, que casa indiscriminadamente com parceiros da mesma metade. Mas, Kracke argumenta que esta associação é frágil, pois a fissão em três categorias é um processo recente. Além do mais, para o autor, as metades não possuem importância na vida cerimonial e cosmológica. O autor conclui que as divisões do espaço não correspondem tão nitidamente às partições sociais. Portanto, as diversas categorias de seres do universo Kagwahiva apresentam um conjunto complexo, até emaranhado de interrelações, mas que não se configuram em oposições nitidamente diádicas (Kracke, 1984b).

Gostaria, porém, de ponderar que esta situação é possível de existir no discurso mitológico, certas oposições passam de uma forma fortemente marcada para não marcada, podendo existir dois ou mais termos em relação. Em outro aspecto, como já nos alertou Lévi- Strauss (1993), a relação entre narrativa e sociologia é de natureza dialética e as instituições descritas podem ser o inverso das instituições reais. O relato mítico pode nos informar sobre as possibilidades inerentes do sistema, suas virtualidades latentes, como justificar seus aspectos negativos e mostrar suas inviabilidades, e não necessariamente corresponder a um retrato fiel da realidade; ou seja, nem sempre, o discurso mítico pode corresponder explicitamente a uma descrição da organização social. Além do mais, os temas são intermináveis e se desdobram ao infinito. “Quando acreditamos termos desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos, na verdade que eles se reagrupam, respondendo à solicitação de afinidades imprevistas” (Lévi-Strauss, 1991, p. 15). O esforço de compreensão estruturalista é antes uma tentativa de síntese, evitando se perder na confusão dos contrários e no nível do conteúdo.

O fato de a cosmologia não apresentar explicitamente as metades exogâmicas, isto não quer dizer que não possam estar subjacentes ao discurso mítico. Até onde sabemos, ao contrário de outros povos, a alteridade Kagwahiva não se explica pelo mito de nascimento de gêmeos, o qual daria origem à polaridade eu/outro. Mas, como vimos, a construção da diferença se expressa na separação de grupos que vivem juntos e se tornam rivais. Meu argumento é que as metades estão relacionadas à oposição: alto – baixo e à oposição marcada entre seres com os quais os Kagwahiva podem se relacionar positivamente; seres em que a comunicação mediada pelos objetos culturais não é possível. As relações entre humanos e seres mitológicos, como *Anhãġa*, onças celestes, o urubu, pelas razões já apontadas no texto, denotam maior perigo e somente podem ser mediadas pelos xamãs. Com os *Ivaga'ġa*, embora, um Kagwahiva

sem a eficácia xamânica não possa viajar até este mundo, *Ivaga'ğa* e Kagwahiva são seres de natureza semelhante.

Nosso herói, quando subiu ao mundo celeste, mesmo em uma situação de rivalidade, mostra-se generoso com a gente da terra: envia novamente os animais, fornece-lhes novamente a terra... Isto possibilita a *Mbahira* recriar o mundo. Desta situação, resultar-se-iam relações marcadas pela reciprocidade positiva, ao contrário das relações estabelecidas para com os urubus, em que foi necessário roubar o fogo. As relações são reconstruídas pela generosidade, nosso herói criou as condições para o fim do mundo e a morte dos seres da terra, porém, em outro momento, possibilitou novamente a vida. De qualquer modo, a gente da terra está fadada a conviver com o movimento vertical de vivos transformarem-se em espectros (imortais do fundo da terra), existindo a possibilidade de uma relação negativa. Igualmente, a gente da terra terá ainda que conviver com a mobilidade cíclica no plano horizontal, causada pelas mudanças climáticas (seca - chuva). Este é o preço de se negarem ao movimento radical vertical aos céus. Para àqueles que seguiram nosso herói, o prêmio é a imortalidade, sem transformar sua natureza. Conforme vimos, *Ivaga'ğa*, *Mbahira* e Kagwahiva da terra são três termos que se relacionam pela proximidade cultural. As organizações dualistas são culturalmente heterogêneas, mas um homem e uma mulher - ainda que pertencentes a metades diferentes - são seres de mesma natureza. *Ivaga'ğa*, *Mbahira* e gente da terra, embora distantes, são da mesma natureza, a diferença estaria no poder que possuem e na relação com a morte. Assim nos parece que, nesta oposição entre celestes: alto - terrestres: baixo, está subjacente a origem das metades.

Se este argumento estiver correto, poderíamos pensar que *Mbahira* permanece na terra, sua morada é as pedras. No mito ainda está explícita a relação de compromisso de *Mbahira* em restabelecer o estado de cultura para com os Kagwahiva da terra. Portanto, podemos deduzir que *Mbahira* está relacionado à metade *Mytŷ*. O mutum não voa alto, é terrestre e, portanto está associado aos que ficam na terra. Também o mutum é a primeira ave a ser avistada pelos kagwahiva, após o dilúvio. O mito, registrado por Nunes Pereira, que trata do casamento da filha de *Mbahira* com *Marupaí* talvez possa completar nossa análise. *Marupaí* era um caçador que perseguia um mutum. A filha de *Mbahira* o impede, pedindo-lhe que não mate o animal, pois este era xerimbabo de sua gente. Mais tarde, casaram-se. Na festa de casamento, a gente de *Marupaí* leva veado, anta, porco e pato, tucunaré, jandiá, branquinha, e a gente de *Mbahira*, o mel, pupunha, mamão, abacaxi (Nunes Pereira, 1980).

Conforme relatado, *Mbahira* está associado ao mutum e aos produtos de coleta. O mutum, como se sabe, alimenta-se de frutos e vegetais. A gente de *Marupai* traz o peixe, a carne e a caça, que poderia ser uma alusão ao gavião, ave caçadora. Convém lembrar que em uma das versões do mito cosmológico, quando o herói sobe aos céus, leva com ele os caititus. O caititu está classificado na metade *Kwandu*. Contudo, relacionar a coleta e a caça às metades não é ponto pacífico, pois como classificá-riamos *Tarave*⁸ (a ararinha/maracanã), que também se alimenta de frutos, semelhante ao mutum? Ora, poderíamos resolver da seguinte forma, *Mbahira* e ararinha são termos intermediários. *Mbahira* é um imortal dotado de poderes, está próximo a *Ivaga'ğa*, pois jamais será um *Anhãğa*, mas também próximo a terra, mora em pedras. A ararinha voa alto, mas não é caçadora.

Observe o nome das metades Gavião - Ararinha, Mutum - Nós antigos (relacionado à *Mbahira*). Da mesma forma, os mortais da terra são termos intermediários, os vivos da terra estariam fadados a se tornarem imortais da terra: espectros, *Anhãğa*, inimigos. Por sua vez, o *Anhãğa*, antes um ser vivo, dotado de cultura, com a morte transforma-se em uma assombração bizarra que perdeu sua face humana e está associado ao podre. O urubu era dono do fogo. O fogo está relacionado à cultura, quando o urubu perde o fogo, torna-se natureza, mas não come cru, come apodrecido (elaboração do cru). Onça, abelha/caba, animais ferozes, irritantes, respectivamente, estão associados ao cru (o primeiro alimenta-se do cru, e o mel comestível é um alimento ingerido cru). O peixe e a água parecem termos intermediários, o primeiro poderia estar associado ao cru, a não carne, e o outro à transformação (mel misturado a água, água para cozimento do cru). A água está associada à vida, mas também pode propiciar o caos, em cuja situação pode estar contida a possibilidade dos vivos da terra se transformarem em *Anhãğa*. Os mortos são enterrados próximos à água. Vejamos o esquema:

Patamares de Cima

Kwandu

(+) *Ivaga'ga*

Imortais do céu – partilha de alimentos

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



Tavaré
Mbahira

Patamares Médio

Myt?

Gente da terra

Vivo – uso do fogo,
Culinária,

Operação de mediação entre predadores e presa

Cabas (-), abelhas: produzem mel – coleta – alimento natural (restrição alimentar no resguardo)

- Água: a) Peixe-presas-não carne: cru
- b) Animais não comestíveis (jacaré)
- c) Animais sob restrições (tartaruga – restrição alimentar resguardo masculino)



Patamares de Baixo

Anhãga

(-) Imortais da terra – presas podres

- (-) comunicação negativa
- (+) comunicação positiva
- ↓ Transformação de mortais em imortais

Figura 8: Esquema do mito cosmológico kagwahiva.

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

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

Figura 9: Comunicação e distância.

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

Desta oposição marcada, que se realiza através de metáforas (gente do céu, *Ivaga'ġa*, relacionada ao alto; e gente da terra, ao baixo) correspondentes às metades *Kwandu* e *Mytŷ*, se dá a tríade: gente do céu, gente da terra e gente do fundo da terra (espectros de mortos).

O exemplo de *Anhãga kwaimbuku* parece ser ilustrativo neste caso: a mulher dele é uma pedra, que podemos entender como símbolo de imobilidade. Isto nos sugere que o mito, além de tratar do surgimento da diferença de gente do céu e de gente da terra, também reforça a exogamia. Parece que existe a necessidade de se projetarem alianças para fora, para o exterior do grupo consanguíneo, legitimando o ideal da afinização, pois as relações dentro de um mesmo grupo podem gerar discórdia ou ainda sofrer o risco da identidade na sua pureza total. Nesta relação entre grupos cabem tanto a hostilidade quanto a generosidade, ao passo que o corte definitivo da generosidade, da troca, resultaria em distância,

morte, inimigo predado e, inexoravelmente, torna-se *Anhãga*, o completo afastamento. E “a morte desfaz a tensão entre afinidade e consanguinidade que move o processo de parentesco e completa o percurso de desafinização” (Viveiros de Castro, 2000).

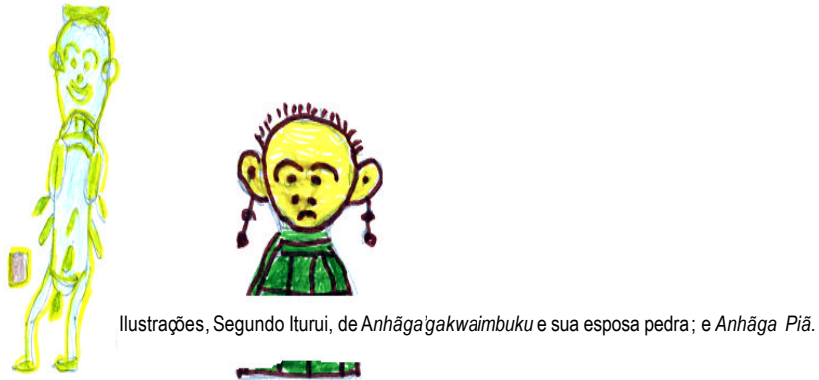


Figura 10 – Ilustrações de *Anhãga* – Ituruí ga Parintintin (1998).

Notas

¹ Ver Laraia, R.de B. (1986) sobre as características das aldeias em Tupi: Índios do Brasil.

² Tenotã mō, segundo Viveiros de Castro, é o que segue à frente, o que começa. O primogênito de um grupo, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça a fila indiana na mata. É aquele que começa, não comanda; é o que segue à frente (Viveiros de Castro, 1986). Nos Cinta Larga é o Bexipo, o que está à frente de uma caçada, pescaria, expedições de coleta de mel, etc. Entre o bexipo e seus seguidores instaura um vínculo de cunho funcional, embora de limitada duração (Dal Poz, 2004, p. 160). Entre os kagwahiva, qualquer pessoa pode circunstancialmente assumir o papel de *tavijara*. Pois *tavijara* também é aquele que toma a iniciativa de uma atividade ou possui as habilidades eventualmente requeridas para executar um trabalho. Aquele que sabe um canto, necessariamente irá colocar-se à frente do grupo de dançarinos, um grande caçador irá à frente da caçada, um professor é *tavijara* de sua escola etc. Necessariamente o *tavijara* de uma dada atividade como por exemplo, a caça, nem sempre é o chefe do grupo doméstico, mas um chefe, geralmente, é *tavijara* do seu grupo. Ver também Kracke e Levino [...] sobre a categoria “dono de lugar”.

³ Observei, certa vez, que antes de participarem de danças Kagwahiva, os enlutados Tenharin pintaram o rosto pelo negro do carvão e colocaram blusas de manga comprida de cor preta. Explicaram-me que era necessário tomar estas precauções para evitar males à família, pois não havia sido ainda realizado o rito dos mortos. Este ritual, realizado pelos Tenharin, consiste em uma reunião de parentes e aliados

do morto e, nesta ocasião, besuntam o corpo com óleo de babaçu. Ocorre cerca de três meses após o falecimento.

⁴ Kracke (1984b) postula a oposição Forma humana: Ivaga'ğa, Mbahira'ng, Kagwahiv, Tupã/ Forma não humana: Anhang, animais, jagwaporogwaw (onça).

⁵ Mbahira itagwera – ita – pedra – gwera, o emprego deste último termo depende do contexto, pode ser usado no sentido de velho, de podre, de fezes.

⁶ Mito recolhido durante meu trabalho com os Kagwahiva, narrado por Carlos Parintintin (1996). Nunes Pereira (1980), Kracke (1984b) coletaram mitos semelhantes.

⁷ Os Parintintin relataram que existem algumas precauções quando da retirada de mel. É necessário, sobretudo, cobrir os cabelos do coletor e de sua família.

⁸ Os Kagwahiva Tenharin acrescentam o termo – **Tarave** (Arara maracanã) na metade *Kwandu*, algumas vezes também utilizado pelos Parintintin e definido por eles como sendo o mesmo que *Kwandu*.

Referências

DAL POZ, João. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta – Larga*. 2004. Campinas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH/ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

KRACKE, Waud. Ivaga'nga, mbahira'nga e Anhang – gente do céu, gente das pedras e demos da mata: espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). *Cosmologia Tupi*. [s.l.]: Associação Brasileira de Antropologia, 1984b. (datilografado)

KRACKE, Waud; LEVINHO, José. Carlos. Um mundo em movimento: os Parintintin. *Revista Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 99, p. 145-156, 2002.

KUROVSKI, Angela. Distantes e próximos: um estudo sobre as metades exogâmicas Kagwahiva Parintintin. *Revista Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, n. 2, jul-dez 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrs.br/EspaçoAmeríndio>>. Acesso em: 20 fev. 2010

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: Índios do Brasil*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le triangle culinaire*. Paris: L' Arc 26, 1968.

_____. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (Ed). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 325-339.

_____. *Estruturas elementares do parentesco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edição 70, 1986.

_____. *O cru e cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Mitológicas, v. 1)

_____. *Antropologia estrutural*. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *Antropologia estrutural Dois*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. Estruturalismo e ecologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 146-173.

MENENDEZ, Miguel Angel. *A presença do branco na mitologia Kawahiva: história e Identidade de um povo Tupi*. Araraquara. Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação. UEP – Campus Araraquara, 1987.

_____. *Os Tenharin: uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1989.

NIMUENDAJU, Curt. Os índios parintintin do Rio Madeira (1924). In: SUESS, Paulo (Org). *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982a.

NUNES PEREIRA, Manuel. *Moroguêta: um decameron indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. (v. 2)

PEGGION, Edmundo A. *Forma e função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharin (Kagwahiv, AM)*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento de línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RADCLIFFE -BROWN, Alfred Reginald. O método comparativo em Antropologia Social. In: MELATTI, Júlio Cesar (Ed). *Radcliffe Brown*. São Paulo: Ática, 1978.

SCHROEDER, Ivo. *Indigenismo e política indígena entre os Parintintin*. 1995. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso, Mato Grosso, 1995.

SILVA, Aracy Lopes da. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

SPI. Relatório do Serviço de Proteção ao Índio – Amazonas e Acre. Manaus, 1924.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS, 1986.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 5-46, dez. 2000.

Recebido em 1º de outubro de 2009.

Aprovado para publicação em 28 de janeiro de 2010.