

Giovana Acacia Tempesta

“A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima.”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Robin Michel Wright.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 07/05/2004.

BANCA

Prof. Dr. (Orientador) Robin Michel Wright

Prof. Dr. Márcio Silva

Profa. Dra. Mariza Corrêa

Maio de 2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

T246p

Tempesta, Giovana Acacia

**A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo
entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima / Giovana Acacia
Tempesta - Campinas, SP : [s.n.], 2004.**

**Orientador: Robin Michel Wright.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Índios Wapichana. 2. Índios Macuxi. 3. Cosmologia.
I. Wright, Robin Michel. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Aos Wapichana, Macuxi, Ingarikó, Patamona e Taurepang, que, há décadas, lutam pela
homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol:
Bandeira branca enfiada em pau forte

Resumo

Este estudo trata dos resguardos, um conjunto de restrições de alimentos e atividades acionadas nos momentos de nascimento e menstruação pelos Wapichana e Macuxi em Roraima. Ao articular ética alimentar e aspectos de etnofisiologia, os resguardos integram uma economia política do sangue, cuja finalidade é manter os corpos dentro dos limites do humano, corpos que são constantemente assediados por “bichos” de todas as espécies. Por ocasião do nascimento, a abstenção de alimento, sexo e atividades cotidianas observada pelo grupo dos consangüíneos de ego indica que o corpo não nasce pronto, mas tem de ser submetido a um processo de humanização que marca de modo indelével o vínculo de substância entre pais e filhos. Especialmente, o enfoque na etnofisiologia permite vislumbrar as associações entre o social e o cosmos.

Abstract

This study concerns “resguardos”, a set of restrictions on food and activities which are set in motion at the times of birth and menstruation among the Wapichana and the Macuxi Indians in the State of Roraima. In articulating alimentary ethics and aspects of ethnophysiology, the “resguardos” integrate a political economy of the blood, the purpose of which is to keep the body within the boundaries of the human condition, bodies that are constantly being threatened by all species of “bichos”. At birth, abstinence from sex and daily activities observed by ego’s kindred indicates that the body of the newborn is not yet finished, but must be submitted to a humanization process that indelibly marks the link between parents and children. The study of ethnophysiology, especially, allows us to glimpse the associations between the social and the cosmos.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço aos Macuxi e Wapichana que conheci em Roraima, por terem me apresentado com bons momentos de conversa e também de silêncio, apresentando-me um outro modo de ver e viver o mundo.

Ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), na pessoa do senhor Jacir José de Souza, que me deu o aval para realizar a pesquisa de campo na TI Pium. À FUNAI local, na pessoa de seu administrador, Martinho Alves, que intermediou meu contato com o CIR.

Na TI Pium, a família de dona Zenilza tornou-se minha família, e a seus membros dedico o carinho que apenas se dedica aos parentes. Aos habitantes do Pium com quem tive mais contato, meu eterno respeito e meu sincero agradecimento.

Foram muitos os que, de diversas formas, deram-me apoio em Boa Vista. Nos nomes que cito, reconheçam-se e perdoem-me aqueles que porventura eu omito: Ana Paula, Elaine e Enzo, Teonília, Laura, Cirino, Olendina, Miriam, Reinaldo.

À Capes, que me destinou uma bolsa de estudos sem a qual o curso de mestrado não teria sido viável.

À coordenação do programa de mestrado em antropologia social, que liberou a verba para as passagens aéreas, sem a qual a pesquisa de campo dificilmente poderia realizar-se.

Aos colegas da turma de 2002 do mestrado em antropologia social na Unicamp, especialmente a Felipe Vander Velden e a Carla de Jesus Dias, com quem compartilho a paixão pelo “mato” e pela causa das assim chamadas minorias.

Aos fundadores e coordenadores da Associação de Pós-Graduandos do IFCH que, em 2002, tornaram-se amigos: Eliana, Raimundo, João, Danilo, Daniela, Flávia e Rafael.

À professora Nádia Farage, que fez com que eu me apaixonasse pela antropologia, sugeriu-me o tema da presente pesquisa, cuidou de meus primeiros contatos com os Wapichana e acompanhou a maior parte da elaboração deste trabalho.

Ao professor Robin Wright que, com grande generosidade, ajudou-me a finalizar esta dissertação, apontando para novas possibilidades de leitura dos meus dados.

Às professoras Mariza Corrêa e Suely Kofes, que leram a primeira versão deste texto e sugeriram importantes modificações. Ao professor Márcio Silva, que fez comentários instigantes por ocasião da defesa desta dissertação.

A Nashieli, Bertrand, Rose, Lucien, Christiano, Daniela e Rodrigo, que colaboraram comigo na fase de conclusão deste trabalho.

Aos meus pais, José Carlos e Neide, e a meu irmão Rafael, que, a seu modo, mesmo sem entenderem bem do que se trata, sempre valorizaram meus estudos.

Ao Daniel, que é feito de azul.

Sumário

Introdução	11
O contexto etnográfico	25
Mapa	39
Capítulo 1- Pensar o comer	41
Capítulo 2 - Substâncias vitais, substâncias letais	73
Capítulo 3 - As restrições após o parto	97
Conclusão	125
Fotos	129
Bibliografia	135

Introdução

O presente estudo versa sobre as práticas de resguardo, um conjunto de restrições de alimentos e atividades observadas em situações rituais pelos Wapichana e Macuxi¹ em Roraima, e pretende ser uma contribuição ao conhecimento etnográfico, ainda escasso, sobre esses dois povos, vindo somar-se à etnologia do norte-amazônico.

Partindo do inventário dos alimentos e atividades proibidos nos momentos de nascimento, menstruação e, por derivação, doença e morte, com foco naquilo que C. Lévi-Strauss (1991) chamou de “qualidades sensíveis” (“pesado”, “gordo”, “forte”, “doce”, “azedo” e outras), chegamos ao esboço da ética alimentar local, que se apresenta estreitamente vinculada à etnofisiologia, isto é, à concepção local sobre o fluxo de substâncias no corpo, como sangue, sêmen, leite materno, fezes, urina, suor, gordura e lágrimas.

De modo importante, as práticas de resguardo, marcadores sensíveis das distintas fases do ciclo vital, articulam elementos de ética alimentar e etnofisiologia, revelando uma concepção singular do humano, segundo a qual os corpos têm de ser humanizados pelos parentes para serem reconhecidos como “gente”. Existe, portanto, uma relação intrínseca entre processos corporais e sociais, que um olhar sobre os resguardos nos permite vislumbrar.

Trata-se aqui de considerar o corpo em sua positividade, focalizando o valor simbólico do comer, bem como as condições morais sob as quais um discurso relativo ao corpo se pode fazer eficaz.

Para os Wapichana e Macuxi no Pium, corpos não nascem prontos. De acordo com sua cosmologia, os humanos dividem o mundo com seres naturais e entes sobrenaturais que podem vir a representar sérias ameaças à condição humana. Como várias outras cosmologias amazônicas, a cosmologia em questão afirma a possibilidade de passagens entre os planos de existência, dado que a humanidade é uma questão de perspectiva (E. Viveiros de Castro, 1996), e que as metamorfoses (transformações de homem em animal ou em “espírito”) não são apenas possibilidades lógicas, mas perigos

¹ Utilizo as formas “Wapichana” e “Macuxi” tal qual empregadas, na escrita, pelos indígenas no Pium. Para os Wapichana, veja-se M. Cadete s. d. Ao longo da dissertação, por comodidade de exposição, emprego, por vezes, o termo “os indígenas no Pium”, em substituição aos nomes próprios Wapichana e Macuxi.

iminentes para os seres humanos. Daí a importância, no Pium, dos saberes e práticas relativos ao corpo, como os resguardos, que se apresentam como esforços de contenção dos corpos nos limites da condição humana.

A reflexão que pretendo desenvolver nas páginas seguintes baseia-se em dados etnográficos que reuni durante a pesquisa de campo que realizei na TI Pium, Roraima, entre os meses de março e junho de 2003. Dados preliminares sobre os resguardos encontravam-se na tese de N. Farage (1997), cujo tema são as práticas retóricas entre os Wapichana em Roraima, permanecendo a descrição etnográfica mais recente sobre esse povo. Além de dados etnográficos, seu trabalho forneceu a inspiração teórica que norteia esta dissertação.

Meus dados foram elaborados em diálogo com materiais etnográficos das Terras Baixas da América do Sul, e analisados sob inspiração de trabalhos recentes produzidos por antropólogos alinhados à assim chamada antropologia do cotidiano, cujos princípios foram formalizados por J. Overing (Overing & Passes, 2000), embora já estivessem presentes em dois importantes artigos anteriores da autora (J. Overing, 1991; 1999)².

De acordo com estes antropólogos, o apanágio do plenamente humano é a socialidade, um ideal de harmonia baseado na generosidade, que coincide com a construção continuada de laços de parentesco, em nível local. Socialidade tem a ver com *relatedness*, o sentimento de estar relacionado a outras pessoas (C. McCallum, 1998), e também com a aptidão social/cultural das pessoas (M. Strathern, 1997a).

A forma forte da socialidade, quando a harmonia entre co-residentes mostra-se prazerosa e produtiva, é chamada de convivialidade, e manifesta-se, por exemplo, nas grandes festas que envolvem vizinhos de outras aldeias (P. Gow, 2000; P. Rivière 2000), mas também, no Pium, nas adjuntas, mutirões para a construção da casa ou abertura de um

²Os limites deste trabalho não permitem realizar uma discussão sobre o tema das restrições alimentares (*food taboos*) que abrangesse análises como as de Kensinger & Kracke, orgs. (1981), T. Langdon (1975), K. Taylor (1974; 1979) e outros autores dos anos 60 e 70, que se pautaram por uma abordagem estruturalista, classificatória. Embora tenha sido necessário realizar um recorte teórico restrito, acredito que a antropologia do cotidiano oferece inovações teóricas e metodológicas importantes em relação a essas leituras estruturalistas mais clássicas. Mas isso não impede que eu empregue alguns dos argumentos de M. Douglas (1966) sobre substâncias impuras, nem que eu tome o trabalho de C. Hugh-Jones (1979) como paralelo para pensar sobre o rendimento simbólico das associações entre cultivo da mandioca e poderes procriativos das mulheres, por exemplo.

roçado, em que uma refeição especialmente farta, regada a caxiri³, é oferecida em troca do trabalho braçal dos parentes e compadres do proprietário da casa ou roçado. Significativamente, em diversos contextos amazônicos, assim como no Pium, um dos principais veículos da socialidade são as trocas de comida, que instituem um fluxo de alimentos e trabalho no interior da aldeia, tornando a todos idealmente parentes.

A opção teórico-metodológica desses antropólogos em muito nos interessa, visto que, ao reafirmar a positividade do cotidiano para o estudo das populações indígenas da Amazônia, eles insistem no valor das ações corriqueiras, informais e domésticas para a manutenção da socialidade. De fato, também no Pium, atividades rituais, como os resguardos, são mais ou menos indistintas das práticas cotidianas. Assim, atividades banais, como a alimentação e o cuidado com as crianças, são tarefas fundamentais de construção da socialidade.

No Pium, é no domínio da intimidade doméstica, onde têm lugar as refeições, o parto, a amamentação e a educação dos filhos, que se pode ler o mesmo processo de “aparentamento” de que fala P. Gow (1991) em sua etnografia das populações nativas do Baixo Urubamba, inspirada na tese de J. Overing. Ocorre que essas práticas de aparentamento remetem à responsabilidade que os parentes devem demonstrar pelo bem-estar uns dos outros, diariamente, responsabilidade que se manifesta nas práticas de resguardo, nas sessões de cura xamânica e na execução das tarefas mais rotineiras.

Para os Wapichana e Macuxi, as situações de maior vulnerabilidade da pessoa, como o nascimento, a doença e a morte, não dizem respeito apenas ao bebê, ao doente ou ao defunto, mas requerem ações concertadas de todo o grupo de consangüíneos (pais, filhos e irmãos de ego).

Isto porque, em cada um desses eventos críticos, os consangüíneos são chamados a reafirmar seus laços de parentesco, para si e para os outros, e devem demonstrar ao bebê ou ao doente que ele não está sozinho em meio aos “bichos” e, no caso de falecimento, devem demonstrar a toda a aldeia que eles também morrem um pouco. No caso da mulher menstruada, a reclusão que deve observar tem por finalidade não prejudicar pessoas e seres da natureza, especialmente os vegetais, uma demonstração de responsabilidade em relação à coletividade.

³ Bebida fermentada feita de mandioca.

O que o material sobre resguardos no Pium nos sugere é uma sobreposição entre ações de aparentamento e o processo de humanização dos corpos, no sentido de afastar a predação dos entes sobrenaturais. Tais entes sobrenaturais são chamados de “bichos”, o que poderíamos traduzir mais ou menos como “almas”, duplos de todos os seres (Wapichana: *panaokarunao*), em oposição aos animais domésticos e aos animais selvagens, referidos como “animais”. (Para uma discussão mais detalhada sobre as várias classes de *panaokarunao*, veja-se N. Farage, 1997, capítulo 2).

Assim, se a troca baseada na generosidade é o modo de relação por excelência entre humanos, as relações entre humanos e os seres naturais e sobrenaturais se dão, de outra forma, sob a égide da predação. Os homens predam as espécies animais e vegetais e, de outro modo, são predados pelos “bichos” e espíritos dos mortos (Wapichana: *ma'chai*). Para se prevenir contra possíveis vinganças dos “chefes” das espécies naturais, os humanos observam princípios de caça, pesca, agricultura e culinária; para se prevenir contra a sedução dos “bichos” e dos parentes mortos, observam uma ética alimentar e recorrem ao xamanismo.

Os Wapichana e os Macuxi no Pium sabem que a socialidade é um ideal de difícil realização, pois há que fazer frente, ainda, ao ataque dos *kanaimés*⁴ e à ação dos feiticeiros. Mas é preciso perseverar, sob pena de sucumbir à predação e tornar-se “outro”, morrer.

Ainda de acordo com J. Overing (1991), a socialidade é expressão da moralidade nativa, e apóia-se em um julgamento estético. Nesse sentido, as capacidades de socialidade, que são as virtudes (generosidade, cooperativismo) e as capacidades de auto-controle e autonomia da pessoa, são identificadas ao comportamento propriamente social, avaliado como bom, civilizado, belo, limpo e contido.

Agency é outro conceito importante para a antropologia do cotidiano. Estarei utilizando este conceito, traduzido como agencialidade, no sentido de capacidade de ação, reflexão e sentimento⁵. Embora praticamente todos os seres do universo sejam dotados de

⁴ Os Wapichana e Macuxi no Pium dizem que *kanaimé* é um homem que virou “bicho” e que faz mal às pessoas. *Kanaimé* é a forma forte da vingança (cf. N. Farage, 1997). Significativamente, os *kanaimés* nunca habitam o lugar onde vive o falante, mas vêm de sítios longínquos, como a Guiana.

⁵*Agency* distancia-se dos conceitos de “papéis”, “domínios”, “esferas” e “prerrogativas”, tão célebres na literatura sobre as Terras Baixas (veja-se a discussão sobre o tema e a recusa a uma aplicação estanque dos conceitos de papéis, domínios e esferas em M. Strathern, 1988, capítulo 4).

agencialidade, apenas os humanos dedicam-se a desenvolver suas habilidades para a socialidade. Assim, muitos povos indígenas na Amazônia concebem o corpo humano como fruto de agencialidades individuais complementares, que lhe imprimem um conjunto de atributos, sentimentos, pensamentos e emoções plenamente humanos.

Cabe destacar que os antropólogos alinhados com a antropologia do cotidiano propõem pensar a construção do social pela via da corporalidade, empreendendo um deslocamento teórico-metodológico em relação aos estudos sobre corpo elaborados nos anos 60 e 70, sob inspiração de M. Mauss (1974)⁶, como os de R. DaMatta (1976) sobre os Apinayé, M. Carneiro da Cunha (1978) sobre os Krahô, J. C. Crocker (1985) sobre os Bororo e E. Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapíti. Contudo, tais monografias guardam uma perspectiva substantivista que convém retomar para a presente análise dos resguardos no Pium.

Este estudo inspira-se, igualmente, nos trabalhos de M. Strathern (1988, 1995, 1997b) na Melanésia e de F. Héritier na África (2000), que são particularmente reveladores do rendimento analítico de se tratar o corpo como linguagem do social. Além disso, tomo as análises de P. Clastres (1972), C. Hugh-Jones (1979), P. Menget (1979; 1993), A. Seeger (1981), Stolze Lima (1986; 1995) e A. Vilaça (1992; 1993) como paralelos etnográficos para situar os resguardos no Pium junto ao rol dos estudos contemporâneos sobre alimentação e corpo nas Terras Baixas.

Mas as práticas de resguardo ecoam sobretudo a “couvade”, fenômeno que se tornou célebre na literatura etnológica, desde os anos 60, como uma espécie de somatização dos sucessos do parto pelo pai do recém-nascido (A. Métraux, 1963). Mas, assim como o chamado “totemismo” perdeu seu status de fenômeno etnográfico *sui generis* com C. Lévi-Strauss (1962), a couvade como instituição exótica autônoma foi bastante criticada (P. Rivière, 1974) e, mais recentemente, passou a integrar a cosmologia (R. DaMatta, 1976; M. Carneiro da Cunha, 1978; P. Menget, 1979; J. C. Crocker, 1985; E. Viveiros de Castro, 1986; 2002, entre outros), e é sob uma perspectiva cosmológica que pretendo estudar as práticas de resguardo no Pium.

⁶ O artigo de R. DaMatta, A. Seeger, E. Viveiros de Castro (1987) condensa aspirações teórico-metodológicas que nortearam muitos trabalhos posteriores sobre o corpo nas Terras Baixas.

No Pium, a categoria central no conjunto dos resguardos é “reimoso”. Recorrente em toda a região amazônica (H. Maués & M. Maués, 1973), o termo “reimoso” refere-se ao alimento “pesado”, que faz mal a uma pessoa em estado delicado de saúde, mas que, em condições normais, dá força e ânimo para as atividades cotidianas, assim como é fonte de prazer. A conjunção do alimento reimoso com pessoas em momentos críticos do ciclo vital será pensada, ainda, nos termos de uma conjunção entre categorias impuras, nos termos de M. Douglas (1966).

Para os indígenas no Pium, a noção de “peso” associa-se à de “força”, e ambas ligam-se a idéias de podridão, leveza e neutralidade, cujo lastro moral eles enfatizam. A ênfase no peso dos alimentos conduz à questão sobre o modo como a gordura age sobre o sangue, e indica uma trilha que nos leva ao problema da regulação ritual dos orifícios corporais (E. Viveiros de Castro, 1977 a). Além disso, a relação entre gordura e sangue remete, por vezes, ao apodrecimento, etapa crítica no processo de produção dos corpos mas também no preparo de certos alimentos, como o caxiri e a farinha de mandioca. Temos, pois, que o alimento ou, de modo mais geral, a “cozinha”, articula-se à corporalidade de modo necessário.

Em suas *Mythologiques* (1964-1971), C. Lévi-Strauss demonstrou, com base nos mitos recorrentes nas Américas, a associação estreita entre o advento da cozinha e os demais atributos da vida breve, que caracterizam a condição humana. Nesta obra, C. Lévi-Strauss apresenta a tese de que os sistemas classificatórios implicados na dieta alimentar podem ser bastante reveladores do pensamento indígena. Verdadeiro marco para o estudo dos sistemas classificatórios, o conjunto das *Mythologiques* (1964-71) eleva a culinária ao estatuto de código organizatório das “qualidades sensíveis”, cuja propriedade fundamental seria a de traduzir mensagens presentes nos demais códigos fundamentais.

Admitindo que a culinária desempenha um papel fundamental no pensamento indígena, ligado ao advento da mortalidade, não pretendo, todavia, analisar a cozinha no Pium como um código tradutor de outras mensagens, tendo em vista a crítica de autores como M. Sahlins (1979) e J. Overing (1984; 1885) ao racionalismo de C. Lévi-Strauss. Optei, de outra maneira, por focalizar o modo específico de pensar e experimentar as relações entre corpo e alimento imersas como estão na moralidade e na estética do cotidiano vigentes no Pium, tendo em vista o caráter simbólico de toda ação.

Certo é que, no Pium, o inventário dos resguardos parece aberto à inclusão de novos alimentos e atividades proibidos, e que há alguma discordância quanto a certas proibições, mas, no geral, tais contradições indicam uma margem de variabilidade do sistema, e apenas testemunham a centralidade de algumas categorias. As divergências referem-se, pois, à inclusão ou não de algum item em determinada categoria, e jamais focalizam as categorias em si.

Do estudo sobre as restrições alimentares compreendidas pelos resguardos no Pium, depreendem-se princípios de ética alimentar que versam sobre o alimento apropriado, os modos de preparo do alimento, as pessoas que podem participar de sua elaboração, as circunstâncias em que se pode ou não ingerir certos alimentos, com base numa concepção de corpo propriamente humano.

Mais especificamente, a moralidade local declara a negatividade do excesso de sangue no corpo, de seu odor pronunciado, da magreza extrema, do gasto de sêmen após um nascimento, da fala fraca, do olhar penetrante. Ela recobre, pois, a alimentação, os movimentos e a atividade sexual durante os momentos rituais, restringindo-os drasticamente, sendo que ao “guardar a boca” sobrepõe-se o “ficar guardado”, isto é, recluso, afastado das tarefas cotidianas, consideradas violentas (cortar capim, atear fogo à roça, apertar parafusos etc.) e prazerosas (beber caxiri, fumar, comer carnes gordas etc.).

Para os indígenas no Pium, o corpo bonito, forte, é sinônimo de um corpo bom, adequado para o trabalho, capaz de movimento e agilidade, sede de importantes virtudes morais, como a generosidade. O corpo considerado propriamente humano é aquele que exhibe os sinais da conduta humana adequada, como já destacou N. Farage, a respeito dos Wapichana (N. Farage, 1997).

Tal ênfase no corpo, em sua produção e singularização, corresponde à idéia, bastante difundida nas Terras Baixas, de que a vida se dá nos corpos, e com eles se encerra (cf. E. Viveiros de Castro, 1996). Para os indígenas no Pium, quando o corpo apodrece sob a terra, resta apenas o espectro do cadáver, potência imaterial, que não mais pertence, de direito, ao plano de existência ocupado pelos humanos. Esta é, possivelmente, a razão da fixação dos indígenas pelo aspecto corporal, a saúde e os sintomas de doença, e pela alta elaboração que dedicam às práticas de construção de corpos íntegros.

A contextualização etnográfica das restrições e prescrições alimentares vigentes no Pium indica que elas integram a cosmologia em pauta. Pois, entre os indígenas no Pium, as determinações sobre *o que* se deve comer, e em que circunstâncias, apóiam-se no conhecimento a respeito das substâncias corporais (sangue, gordura, sêmen, leite materno, fezes, urina, suor, lágrimas), assim como numa concepção específica sobre a regulação dos orifícios do corpo (boca, umbigo, olhos, ânus, vagina, pênis, moleira, seios). Substâncias marcadas simbolicamente, mostram-se ambíguas, a um só tempo criativas e destrutivas, essencialmente poderosas e, por isso, alvos de atenta vigilância: é nesse sentido que se pode falar numa economia política do sangue e substâncias corporais, pautada por idéias mais amplas sobre o cosmos.

De modo singular, para os Wapichana e Macuxi no Pium, o corpo propriamente humano caracteriza-se por odores nem sempre percebidos como agradáveis. O cheiro atribuído ao sangue menstrual e à disenteria é percebido como podre, forte, ruim, desagradável; igualmente podre encontra-se o sangue dos enlutados, os consangüíneos de um morto. O cheiro podre do sangue nessas fases do ciclo vital atrai os “bichos” que, “ofendidos”, enviam flechas invisíveis que atingem a “sombra” (“alma”) dos humanos e os fazem adoecer e mesmo morrer. Por isso, é preciso ficar recluso, para ocultar dos “bichos”, entes imortais, os processos orgânicos.

Especialmente o sangue menstrual é percebido como mal-cheiroso, e reputado como nocivo às pessoas em geral. O sangue menstrual “empanema” os homens e destrói as plantações; além disso, ele atrai os “bichos” da água e da mata, que “flecham” a sombra da mulher.

Uma mulher menstruada que não observa resguardo traz perigos para si e para terceiros. Signo da deterioração tanto quanto condição de possibilidade para a procriação, o sangue menstrual, na figura de sua portadora, deve ser mantido sob controle. Isto porque possui as propriedades de anular temporariamente a agencialidade masculina e de despertar a agencialidade dos “bichos” predadores. Esta propriedade do sangue denota que a vida é afeta à corrupção e, mais ainda, que a podridão deve necessariamente fazer parte da vida, muito embora de maneira assistida, conforme nos ensinam as mulheres Wapichana e Macuxi, quando preparam caxiri ou quando guardam resguardo.

Notavelmente, alterações de odor, quantidade e qualidade do sangue menstrual são atribuídas à ingestão indevida de alimentos situados nas categorias “doce”, “salgado” e “azedo”, bem como ao contato da mulher com temperaturas extremas (frio ou calor). Temos que proibições alimentares são explicadas em termos de etnofisiologia, e que a etnofisiologia responde a imperativos de ordem cosmológica. Os artigos de A. Fine (2003) sobre práticas de aleitamento na França rural e de Steward & Strathern (2002) sobre os cuidados com o sangue menstrual na Melanésia fornecem paralelos, mesmo que longínquos, para perscrutar o percurso das substâncias no corpo e seu valor cosmológico para os Wapichana e Macuxi.

Dimensão orgânica, o sangue é princípio vital, que tende à deterioração, como já escreveu N. Farage (1997). Tudo se passa como se qualquer substância vital, expelida aleatoriamente do corpo sem estar destinada à renovação da vida, fosse equacionada imediatamente à morte, e como ela combatida. Afinal, a impossibilidade de conter a perda de sangue lembra aos homens o inevitável de sua condição: a mortalidade.

Quanto à minha experiência no “campo”, posso dizer que eu mesma fui alvo da maneira como os indígenas no Pium relacionam-se com esses “afins potenciais” que são os estrangeiros. Desde o primeiro dia na aldeia, fui tratada com grande hospitalidade. Cientes das diferenças de hábitos que nos separavam, meus amáveis anfitriões interessavam-se por minhas preferências: A “professora” comeria peixe, damorida? Gostaria da farinha? Acostumar-se-ia à rede e aos insetos? Estaria apreciando “o Brasil”?, indagavam-me, gentis. Ao tentar tornar familiar a mim seu modo de vida, logravam tornar-me familiar a eles, ao modo de uma paciente “domesticação”⁷.

Igualmente cientes do tema de minha pesquisa, aconselharam-me, do primeiro ao último dia de minha estada, a conversar com as mulheres mais velhas, porque “estas mulheres de hoje já não guardam mais resguardo”, lamentavam-se todos.

⁷ Utilizo o termo “domesticação” no mesmo sentido que muitos outros grupos indígenas atribuem a suas relações com os brancos, conforme atestam os artigos de *Pacificando o Branco* (Albert & Ramos, 2002), especialmente os de C. Howard, Grenand & Grenand, R. Wright, L. van Velthem e D. Gallois.

Os fundos do posto de saúde da aldeia foram minha morada, o que contribuiu para que eu fosse identificada, ainda, como “enfermeira”. Porém, a afetividade e um descuido técnico (meu botijão de gás estava vazio) fundamentaram minha semi-adoção por D. Zaíra, a parteira oficial da aldeia, que me ofereceu as refeições cotidianas e me abriu sua casa, sem o que a pesquisa teria se mostrado sem dúvida mais espinhosa.

Jeferson, um líder regional Macuxi, traduziu assim o tema de minha pesquisa para a platéia, que sorria, constrangida, na primeira reunião que presenciei no Pium: “Ela quer conversar com as mulheres sobre como faziam antes, quando tinha filho, quando ficava moça, que só podia comer peixinho pequeno, sem sangue, carazinho, piaba. Mas hoje em dia ninguém guarda mais resguardo; por isso as mulheres estão assim, doentes, sem força.” Para minha surpresa, a segunda frase do período viria a se repetir invariavelmente a cada entrevista, com pessoas de ambos os sexos e de todas as faixas etárias.

Apesar de meus esforços para obter informações sobre os resguardos de doença e de luto, as pessoas associavam o termo “resguardo” às restrições de parto e de menstruação, delas derivando, por insistência minha, as regras relativas ao tratamento de doenças e à morte de um parente. O conjunto de meus dados expressa, pois, essa ênfase dos indígenas, que pareciam, com isso, desejar conduzir-me pelas trilhas da moralidade local.

Primeiramente, a identificação do tema de pesquisa às mulheres não significa que os homens não conheçam o assunto, mas indica que as conhecedoras legítimas dos assuntos do corpo são as mulheres idosas. De fato, obtive junto aos homens adultos e mais velhos informações minuciosas relativas aos resguardos e às conseqüências que sobrevêm às infratoras. No entanto, fui aconselhada, desde o início, a procurar as mulheres mais velhas, as narradoras legítimas dos fatos do “tempo antigo”, aquelas que “sabiam contar direitinho como se fazia antes”.

E, a cada conversa, percebia que as mulheres mais jovens, mães de poucos filhos, dominavam um amplo repertório sobre as restrições de resguardo, mas nem por isso sentiam-se à vontade para falar sobre o assunto, referindo-se constantemente às mulheres mais velhas.

Assim, compreendi que a dimensão da experiência vivida é altamente valorizada, e apenas as mulheres mais velhas, que deram à luz muitas vezes, que guardam em seus corpos os efeitos desses eventos, aquelas que realizaram partos de outras mulheres,

cuidaram de muitas crianças e consultaram os xamãs, conhecem todas as restrições e sabem explicar algumas de suas razões.

Nas entrevistas, as práticas de resguardo eram invariavelmente situadas num rol de idealizações mais amplas sobre o passado, tempo imemorial, quando as pessoas viviam até os cem anos de idade, não existiam doenças, os brancos eram amigos dos índios, havia muitas árvores frutíferas, peixes gigantes no rio, muita caça na mata e a terra era mais fértil. Tanto as pessoas mais velhas quanto as mais novas não se cansavam de sublinhar que “as mulheres de antigamente” eram mais fortes e trabalhadoras, “*porque* guardavam resguardo”, ao contrário do que ocorre atualmente.

Mas eu sublinho que, a despeito das idealizações sobre um passado paradisíaco, elaboradas pelos próprios Wapichana e Macuxi, as práticas de resguardo ainda são observadas, e a elas se atribui grande importância no que concerne à saúde dos adultos e das crianças, bem como são chamadas a integrar o rol dos hábitos e noções que distinguem a natureza dos indígenas e a dos brancos. Afinal, como diziam meus interlocutores, existe a “ciência indígena” e a “ciência do branco”, o pajé e o médico, as folhas do mato e os remédios de farmácia.

É curioso que o riso e a gargalhada, essas formas polidas da evitação, tenham marcado as primeiras conversas sobre os resguardos, práticas relacionadas à intimidade da vida doméstica, bem como aquelas sobre feitiçaria, kanaimé e panema. Em geral, indicavam-me que se tratava de tema simbolicamente carregado, e que eu deveria insistir com muita diplomacia⁸.

Em geral muito receptivas, as pessoas permitiram que eu gravasse em fitas cassete as conversas sobre os resguardos. Ao todo, foram 54 entrevistas dirigidas, de caráter individual, embora os familiares do(a) entrevistado(a) participassem muitas vezes das conversas. Além disso, anotei escrupulosamente nos cadernos de campo todas as informações obtidas em situações coletivas, que me pareciam de algum modo relevantes, e que serviram de mote a novas entrevistas individuais.

⁸ Infelizmente, nenhum parto doméstico ocorreu na aldeia durante minha permanência e, felizmente, ninguém faleceu. Presenciei uma única sessão xamânica e uma reza contra susto aplicada a um bebê. Elegantemente discretas, as mulheres raramente falavam sobre seu próprio ciclo menstrual, preferindo recorrer à experiência das “antigas”. Todavia, convivi com mães e pais de crianças pequenas e com rezadores, e sublinho que as infrações aos resguardos são matéria de conversas frequentes na aldeia.

Optei por utilizar nomes fictícios para proteger a privacidade dos meus interlocutores, mas mantive a primeira letra de seus nomes reais para que eles possam se reconhecer no texto.

Porém, como seria previsível, alguns dos melhores depoimentos não puderam ser registrados, devido à incompetência da pesquisadora, e os olhares, sorrisos, suspiros e interjeições que me foram confiados ao longo da pesquisa, esses jamais poderiam sê-lo, devido às limitações da forma escrita, incapaz de imortalizar as sensações que estruturam a experiência humana, como bem escreveu M. Proust. Tampouco minhas palavras seriam suficientes para retribuir toda a generosidade que meus anfitriões demonstraram comigo; aqui reconheço minha enorme dívida para com eles.

Professores pacientes, eles, sim, Wapichana e Macuxi ensinaram-me, de bom grado, os nomes dos peixes, os modos de preparar a comida, princípios de etiqueta, regras de socialidade, o valor da generosidade, a ojeriza à mesquinharia, técnicas de caça e pesca, os procedimentos para o parto e o pós-parto, os cuidados com as crianças, a importância da intervenção xamânica, os perigos que jazem nos rios e igarapés, enfim, os “mistérios” que há no mundo.

Alegres e vivazes, diariamente as crianças me davam aulas de habilidades e autonomia; tentavam, no mais das vezes em vão, mostrar à branca que lhes dava “bombons” como se degola galinhas, trata-se os peixes, coleta-se frutos, come-se pimenta, bebe-se caxiri, dança-se forró. Sábias e altivas, as mulheres, que usam sedutores cabelos compridos e enfeitam-se com o que houver à disposição, que detêm entre os dedos os fios da produção de novos e de velhos corpos, contaram-me sobre sua serenidade frente aos fatos da vida; partos, mortes de filhos, o duro trabalho na roça, doenças, nada parece subjugar-las. Respeitosos e circunspectos em minha presença, os homens me explicaram aspectos da confecção de arcos e flechas, de redes de pesca, de construção das casas. Todos eles me ensinaram muitas coisas e, principalmente, deram-me uma lição sobre dignidade, mostrando que jamais devemos nos curvar diante de nenhuma forma de opressão.

As ocasiões privilegiadas para as melhores conversas eram as noites claras de verão, quando faltava a energia elétrica que, em outras noites, possibilitaria a audiência do Jornal Nacional, da novela das oito ou de uma partida de futebol (os Wapichana e Macuxi

do Pium são flamenguistas fervorosos) no malocão⁹. Nessas noites, dona Zaíra me convidava para sentar no terreiro silencioso e conversar sobre a vida, ao luar; a nós, vinham juntar-se seu marido, alguns de seus filhos e um genro, que muito me contaram sobre o modo de vida indígena, temperado com os ataques de kanaimés, as histórias de Bocais, as desavenças políticas no interior da aldeia, as rusgas familiares, as fases da lua e muito mais.

Tive a felicidade de tomar parte em duas festas bastante apreciadas na aldeia: a festa do dia do índio (19 de abril) e a festa do dia das mães (17 de maio)¹⁰. Comemorações de todo um dia e uma noite, as festas no Pium atraem pessoas de toda a região do Taiano, e são famosas pela abundância de comida e de “brindes”, sem os quais nenhuma festa é considerada completa. Por ocasião da comemoração do dia do índio, fui convidada a participar da *parixara*, dança tradicional, cujos movimentos imitam pássaros e outros animais, sendo acompanhada de cantos em Macuxi.

Os presentes que recebia sob a forma de frutas, legumes e pimenta eram retribuídos com grande quantidade de fotos, artigo altamente apreciado por pessoas de todas as idades.

A tarefa constante da escrita, embora gerasse alguma curiosidade (eu era constantemente interrogada sobre tudo o que precisava *copiar*), não despertou grande espanto entre os indígenas, já completamente habituados à escola e a seus desdobramentos.

Viver o cotidiano da aldeia, ainda que por período tão curto, ajudou-me a treinar o olhar para enxergar aquilo que meus anfitriões viviam como evidente: as trilhas que interligam as casas, os perfis que aparecem ao longe no horizonte, a relação de medo e curiosidade em relação aos forasteiros, o trabalho do rumor que constitui, nos bastidores, a trama da vida social. Este olhar algo treinado permitiu-me estabelecer com eles um diálogo, nem sempre fácil, mas, de todo modo, fascinante.

⁹ O malocão é um grande pátio recoberto com palha de buriti, onde ocorrem as grandes festas e as reuniões comunitárias. Na última década, o CIR (Conselho Indígena de Roraima) vem incentivando a construção desses centros políticos nas aldeias em Roraima.

¹⁰ As principais datas comemoradas na aldeia, com direito à festa no malocão, são Dia de São Sebastião (20 de janeiro), Dia do Índio (19 de abril), Dia das Mães (2º. domingo de maio), Festa Junina (mês de junho), Dia dos Pais (2º. domingo de agosto), Dia das Crianças (12 de outubro) e Natal (25 de dezembro). As festas são tanto mais apreciadas quanto maior o número de convivas (“parentes” provenientes de outras malocas) e mais notável a fartura alimentar. Em geral, a presença de “brancos” não é bem-vista pelos mais velhos, ainda que as despesas dos eventos normalmente sejam financiadas por políticos das cidades vizinhas.

Pretendendo salvaguardar algo da riqueza desse diálogo, esta dissertação inicia-se com uma breve apresentação do contexto onde se deu a pesquisa de campo, contexto esse que vem sofrendo alterações políticas importantes na última década.

O capítulo 1 é dedicado ao estatuto do comer e das categorias alimentares para os indígenas no Pium, a fim de qualificar os atributos morais que se pretende imprimir nos corpos, assegurando-lhes, diariamente, a “humanidade”.

No capítulo 2 procuro desenvolver o tema da etnofisiologia, concentrando-me nas idéias locais sobre a menstruação e os perigos cosmológicos a ela associados.

O capítulo 3 concentra-se nas restrições observadas após o parto, que invertem a dieta e a rotina dos pais do recém-nascido, e contém uma discussão sobre gravidez, parto, crescimento e morte que contempla materiais etnográficos de origens diversas.

Na Conclusão alinhavo alguns fios e deixo muitos outros por alinhavar, à espera de nova oportunidade para desenvolver o tema da corporalidade na Amazônia.

O contexto etnográfico

A TI Pium, situada à margem direita do rio Uraricoera¹¹, na região de campos ou lavrado de Roraima, integra a região do Taiano, área ocupada tradicionalmente pelos Wapichana, grupo de filiação lingüística Arawak. Nas últimas décadas, um grande contingente de Macuxi, grupo de filiação lingüística Carib, chegou à região, e ocorreram casamentos interétnicos, modificando-se a composição étnica local.

A TI Pium é composta por uma única aldeia, onde habitam 267 indivíduos, sendo 183 Macuxi, 77 Wapichana, 4 Sapará¹² e 3 brancos, de acordo com o censo produzido pelos próprios indígenas, no ano de 2003. O Pium dista cerca de 100Km da capital, Boa Vista, sendo uma das muitas aldeias mistas no leste de Roraima.

A primeira língua falada na aldeia é a portuguesa, havendo uma única família bilíngüe em Wapichana e português e alguns adultos que conhecem a língua Macuxi, mas que não a empregam no cotidiano.

A economia local baseia-se na caça, pesca, agricultura e coleta de frutos, além de atividades remuneradas introduzidas na última década, como os postos de professor e agente de saúde; outras possibilidades de obtenção de renda são empregos esporádicos nas fazendas que circundam a aldeia, em Boa Vista ou nos garimpos a noroeste do estado, tendo em vista que se trata de uma região cujo subsolo é rico em ouro, diamantes e minérios.

Além do vale do rio Uraricoera, os Wapichana ocupam tradicionalmente o vale do rio Tacutu, ao lado dos Macuxi, os quais habitam também a região de serras mais a leste do estado. Atualmente, os Wapichana são uma população total de 10 a 11 mil indivíduos, habitando o interflúvio Branco/Rupununi, na fronteira entre o Brasil e a República da Guiana, constituindo a maior população de falantes de Arawak no norte-amazônico (P. Rivière, 2001). Na Guiana, a estimativa é de 6 mil indivíduos Wapichana vivendo em aldeias e cidades, representando porcentagem significativa do total da população indígena

¹¹ Como a tese de N. Farage (1997) versa sobre os Wapichana no vale do rio Tacutu, optei por realizar a pesquisa de campo no vale do rio Uraricoera, a fim de constatar a ocorrência de semelhanças e diferenças etnográficas entre as áreas, de modo a complementar o conhecimento etnológico, ainda escasso, sobre esse povo.

¹² Embora cadastradas como Sapará, essas quatro pessoas identificaram-se para mim como Macuxi, dizendo desconhecer a razão pela qual são classificadas como Sapará.

(J. Forte, 1990). Em território brasileiro, estima-se uma população de 3 a 4 mil indivíduos vivendo em aldeias e 1 mil em cidades e fazendas, no estado de Roraima (N. Farage, 1997).

Os Macuxi somam hoje 19 mil indivíduos, a esmagadora maioria vivendo em território brasileiro, além de cerca de 50 aldeias na Guiana (P. Santilli, 2001). No Brasil, a população Macuxi distribui-se ao longo dos vales dos rios Tacutu e Uraricoera, dos rios Surumu e Miang e do interflúvio Cotingo-Maú, em aldeias geralmente mistas com indivíduos Wapichana, Taurepang e Ingarikó; sua localização atual é idêntica à registrada no século XVIII, quando dos primeiros contatos com os europeus (T. Koch-Grünberg, 1979).

Os Saporá já eram considerados extintos no início do século XX, sendo que T. Koch-Grünberg (1979) registra a existência de alguns indivíduos dessa etnia ao longo do rio Uraricoera. Não conheço dados mais recentes sobre essa etnia.

Quanto à mitologia, menciono apenas de passagem os mitos que o missionário D. Mauro Wirth (1946; 1950) coletou entre os Wapichana em território brasileiro, na década de 1930. Embora não seja minha pretensão realizar uma análise dos mitos Wapichana, gostaria de sublinhar alguns pontos de contato entre eles e meus dados, que surgirão ao longo da dissertação.

Nesses mitos (D. M. Wirth, 1946), Tominikáre (que atualmente é identificado ao Deus dos cristãos pelos Wapichana catequizados) teria criado o mundo e todas as coisas que nele há, com o auxílio de seus irmãos Duídi e Mauáre, num tempo em que homens e animais gozavam de uma existência mais ou menos indistinta, metamorfoseando-se e auxiliando-se uns aos outros.

Outro ciclo de mitos (D. M. Wirth, 1950) refere-se, basicamente, à origem da vida breve (C. Lévi-Strauss, 1991). Nesses mitos, o dilúvio apresenta-se como símbolo de renovação do universo, e a derrubada da árvore da vida (que oferecia todas as variedades de alimento pronto) pelos homens simboliza a consciência da responsabilidade¹³ pelo seu destino, representado pela origem dos tuxauas, dos insetos e dos animais selvagens, do dia e da noite, dos alimentos cultiváveis, do trabalho árduo e dos utensílios de caça e pesca, da separação das funções corporais de alimentação e excreção, além de narrar fatos referentes

¹³ Veja-se o importante artigo de S. Hugh-Jones (1988), que trata do modo como a mitologia dos grupos de língua Tukano na região do Vaupés mostrou-se capaz de incorporar a versão indígena sobre o contato e a consciência da responsabilidade histórica dos índios por sua sujeição aos brancos.

à relação de predação entre afins (notadamente entre sogro e genro), baseada na assimetria das trocas matrimoniais.

Os mitos esclarecem que a aliança pode se efetivar apenas entre dois humanos, ainda que um deles o seja apenas momentaneamente. Corpos (humanos ou animais) são apresentados como roupagens que podem ser trocadas a qualquer momento; por exemplo, para casar-se com o homem que o criou, um papagaio despoja-se de suas penas e assume a forma de uma mulher, e passa a proceder como tal, isto é, a ir à roça e a preparar beiju. Ademais, no momento da especiação, a comensalidade aparece como atributo plenamente humano, ao lado dos distintos modos de preparo dos alimentos e dos indícios da corruptibilidade do corpo humano (flatulência, fezes).

Quanto à organização social, no Pium, atualmente, não há metades, clãs, grupos de filiação patri ou matrilinear ou regras de residência explícitas. Os indivíduos Macuxi que chegam das serras já trazem família formada, nuclear ou extensa, assim como os Wapichana vindos da Guiana. Os indivíduos Wapichana e Macuxi que nasceram no Pium casam-se com indivíduos Wapichana e Macuxi oriundos das aldeias da região do Taiano ou, mais raramente, de aldeias na Serra da Lua, no Surumu e no Amajari.

O casamento não é marcado por rituais específicos, mas alguns rapazes recorrem ao expediente de “carregar” a noiva para a aldeia onde nasceram, costume justificado pela vergonha que sentem em pedir a mão da moça ao pai dela. Após viverem algum tempo na aldeia dos pais do rapaz, os noivos geralmente voltam para a aldeia natal da moça, onde abrem seu roçado e constroem sua casa, de preferência próximo à casa dos pais da mulher.

As mulheres preferem claramente viver junto a suas mães, mas isso nem sempre é possível, sendo que tal preferência é justificada pelo auxílio mútuo que se prestam, em termos de trocas alimentares, do trabalho na roça e da criação dos filhos. De outro modo, espera-se que os genros sejam especialmente generosos com o sogro, generosidade que se expressa em presentes de carne e peixe crus (invariavelmente mediados pelas mulheres) e no auxílio na reforma da casa ou na manutenção da roça do sogro.

Quanto à filiação, para se considerar e ser considerada como Wapichana, por exemplo, a pessoa tem de ser filha de pai e mãe Wapichana; um filho de mãe Wapichana e pai Macuxi, por exemplo, será sempre um “índio misturado”.

A realidade com que me deparei em 2002 em tudo contrasta, pois, com as notas sobre os Wapichana que L. Herrmann (1946 a; 1946b) publicou nos anos 40, com base em dados colhidos por D. Mauro Wirth e por T. Koch-Grünberg, no vale do rio Branco, nas primeiras décadas do século XX.

L. Herrmann fala em endogamia tribal, exogamia local, matrilinearidade e matrilocidade como regras que teriam regido a organização social dos Wapichana “no passado”. Ela atribui o desaparecimento dessas regras ao contato com os brancos, especialmente os missionários. Independentemente da influência que os missionários e outros atores sociais tenham exercido sobre a cosmologia e a organização social dos povos indígenas em Roraima, ao longo dos muitos séculos de contato, cabe aqui destacar a especificidade do momento histórico presente para as aldeias da região do Taiano, um momento de intensificação das relações entre Wapichana e Macuxi, povos cujo contato interétnico remonta, ao menos, ao século XVIII (N. Farage, 1991), sendo que os Macuxi tradicionalmente dominavam as demais etnias no vale do rio Uraricoera, inclusive os Wapichana (O. Sampaio e Silva, 1980). Vejamos.

Desde meu primeiro dia no Pium, deparei-me com um sem-número de comentários desse tipo: “Já nem sei mais o que eu sou. Meu pai é Wapichana, minha mãe é Macuxi, mas ela veio de lá da serra.” Ou ainda: “Aqui já é tudo misturado. Eu sou Macuxi, meus pais vieram da serra, mas eu já nasci aqui, no Pium.” Tais formulações, a despeito da confusão classificatória que aparentam, permitem estabelecer um trinômio que alia sangue, solo e memória na composição da auto-representação dos Wapichana e Macuxi vivendo atualmente no lavrado.

Nesse sentido, a etnia dos pais, o local de nascimento (do interlocutor e de seus pais) e o tempo de permanência na aldeia onde se vive no presente revelam-se como critérios indígenas para a atribuição étnica, ao lado do conhecimento da “língua materna” e de uma série de outros fatores, como o reconhecimento da identidade de ego por seus co-residentes ou o costume de alimentar-se de damorida, por exemplo. Trata-se, pois, de uma configuração identitária que admite graus e variações, e que, acima de tudo, é engendrada no dia-a-dia, em meio a disputas políticas entre parentelas.

Questionados sobre a predominância étnica na aldeia, os indígenas referiam-se a uma época de maioria Wapichana em toda a região do Taiano, situação que se teria

modificado há mais ou menos vinte anos, quando os “parentes da serra”, predominantemente Macuxi, teriam imigrado para a região. Devido aos casamentos interétnicos que se originaram desse movimento migratório, todos os adultos atuais (indivíduos de 40 anos para baixo) se dizem “misturados”, ou afirmam deliberadamente desconhecer sua identidade étnica e, por vezes, também a do cônjuge.

É interessante que, numa assembléia regional, cogitou-se o emprego do designativo “Macuchana”¹⁴, termo que alguns líderes indígenas consideram mais apropriado para dar conta do fenômeno de intercasamentos que continua a ocorrer. Mas é verdade que, em alguns contextos de discurso, indígenas de várias etnias identificam-se tão somente como “Macuxi”, uma provável estratégia de resistência étnica frente aos “brancos” (S. Baines, 2003), ambas as identidades, “índios” e “brancos”, concebidas em bloco¹⁵.

Diante da complexidade da classificação étnica, uma identidade tribal supra-aldeã não faz sentido nesse contexto e, portanto, não cabe aqui falar em “os Wapichana” ou “os Macuxi”, designações atribuídas de fora, a menos quando está em pauta a atuação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), que focaliza as “comunidades”. Assim, atualmente, a “comunidade do Pium” é a entidade política imbuída de sentido para os indígenas.

Sublinho que este complexo panorama identitário influenciou diretamente as falas de meus interlocutores sobre os resguardos. Assim que expliquei aos indígenas o motivo de minha estada no Pium, fui advertida de que apenas “nas serras”, a região acidentada a nordeste do estado, eu encontraria as mulheres que “realmente” fazem resguardo. As atuais práticas de resguardo no Pium eram-me descritas pelos indígenas como reminiscências pálidas de um tempo em que as pessoas viviam até os cem anos de idade, quando não existiam doenças, os brancos eram amigos dos índios, havia muitas árvores frutíferas, peixes gigantes no rio, muita caça na mata e a terra era mais fértil. O abandono das restrições do resguardo pelas mulheres seria, em parte, responsável pela feição atual da aldeia, que ora é definida nos termos de decadência em relação a esse passado idealizado, ora é indicada como “mais avançada” que no tempo dos antigos.

¹⁴ O termo “Macuchana” presta-se a elucubrações que concorrem para confirmar a tese de P. Gow (1991), aqui endossada, de que o parentesco é o idioma por meio do qual os indígenas apreendem as mudanças históricas. Entretanto, por não se tratar de designativo oficial e amplamente difundido, optei por deixar para uma próxima oportunidade a tarefa de explorar suas múltiplas implicações.

Contudo, se na região serrana haveria maior respeito por certas normas e costumes tradicionais, lá também agiriam os kanaimés ou rabudos, “homens que viraram bicho”, e que praticam toda sorte de males contra as pessoas. De modo importante, os Wapichana e Macuxi acreditam que, como símbolos máximos da vingança, kanaimés são os outros. Diziam os indígenas que os kanaimés teriam abandonado o lavrado porque “não gostam de muita gente”, mas, ainda assim, aconselhavam-me a jamais percorrer sozinha as trilhas que levam às roças e ao rio, como medida de segurança contra eventuais ataques desses e de outros entes predadores dos humanos¹⁶.

Cabe destacar que, em Roraima, as aldeias no lavrado são mais dispersas e menos numerosas do que as localizadas nas serras. A estas zonas ecológicas distintas, que correspondem, respectivamente, à savana e à floresta, sobrepõem-se associações simbólicas que se fazem importantes da perspectiva do discurso indígena sobre classes de pessoas e também do ponto de vista político.

A grande concentração de gente que caracteriza o Pium tem a ver com o elevado *status* da aldeia em relação às demais aldeias da região do Taiano, que circundam a vila do Taiano (um pequeno pólo urbano regional), quais sejam, as TIs Morcego, Serra da Moça, Serra do Truaru, Raimundão, Boqueirão, Mangueira, Sucuba, Anta, Barata/Livramento. Essas aldeias concentram um número de habitantes que, em 1990, variava de 100 a 550 indivíduos, Wapichana e Macuxi em sua grande maioria (ISA, 1991), cifras corroboradas pelos dados da Funai no ano de 2002.

A TI Pium é o “pólo-base” da região do Taiano, isto é, a aldeia que serve como sede para as assembleias de tuxauas (representantes políticos indígenas) regionais e para os cursos de formação de agentes indígenas de saúde, bem como realiza as festas mais concorridas num raio de pelo menos 500Km.

Tal estrutura político-sanitária remonta às transformações históricas ocorridas em fins do século XIX, quando a pecuária foi eleita como modelo oficial de atração e fixação de contingente populacional no vale do rio Branco, como apontam N. Farage e P. Santilli

¹⁵ Quanto à noção de identidade que emprego, tenho em mente sobretudo os apontamentos de C. Lévi-Strauss (1983), que vão no sentido de desconstruir o conteúdo substancial e fechado que muitos pensadores conferiram a ela.

¹⁶ Porém, certa vez, uma enfermeira branca com experiência nas serras me disse que lá os indígenas acreditam que o sítio onde os costumes tradicionais são mantidos é a Guiana, de onde vêm também os kanaimés. É

(1992). Terras devolutas, entre as quais terras habitadas tradicionalmente por Wapichana, Taurepang, Jaricuna, Macuxi, Saporá, entre outros (T. Koch-Grünberg, 1979), foram cedidas a particulares com consentimento do Estado. Os indígenas tornam-se trabalhadores, vaqueiros, agregados dos fazendeiros, especialmente na região dos rios Uraricoera, Amajari e margem direita do rio Branco (Farage & Santilli, 1992: 274). Nesse período, origina-se uma elite local, que se dedica à expropriação das terras indígenas e à formação de grandes latifúndios monocultores.

Devido às pressões políticas dessa elite, a demarcação de terras indígenas no estado, impulsionada nos anos 80, produziu “ilhas” de indígenas em meio às fazendas, um cenário de pulverização territorial que gerou sérios conflitos.

No final dos anos 70, para fazer frente à situação de expropriação de terras, violência e, muitas vezes, extermínio físico, os indígenas da região serrana começaram a se organizar em torno de lideranças indígenas instituídas pelas agências indigenistas ao longo do século XX. Com apoio da Diocese de Roraima, deram início às assembleias de tuxauas, sediadas inicialmente no rio Surumu, sede de uma missão beneditina atuante até os dias de hoje.

Tais assembleias deram origem ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), que, nos anos 90, expandiu sua área de atuação para o lavrado. Criaram-se conselhos políticos regionais, que dividiram o estado em sete “regiões”: Serras, Surumu, Amajari, Serra da Lua, Raposa, Taiano e Catrimani (P. Santilli, 2001). Os conselhos impõem uma hierarquia: na aldeia, elege-se um tuxaua que, por sua vez, concorre com tuxauas de aldeias vizinhas pelo posto de tuxaua regional; o ponto máximo dessa escala são os cargos na sede Conselho Indígena, em Boa Vista. No ano de 2003, o coordenador geral do CIR era um Macuxi das serras, e o vice-coordenador era um Wapichana da Serra da Lua.

Ao lado das assembleias, nos anos 80, a Igreja Católica patrocinou a criação de gado nas aldeias do leste de Roraima, iniciativa batizada de “projeto do gado”, pautando-se por um objetivo triplo de oferecer aos indígenas uma estratégia de ocupação do território, uma garantia de segurança alimentar e um modo de fortalecer os laços entre as aldeias de

interessante notar a espacialidade da alteridade: o “outro”, mais tradicional e perigoso, está sempre situado mais a nordeste.

cada região, já que, ao final de um ano, cada rebanho é repassado a uma aldeia vizinha. O “projeto do gado” está em vigor até os dias de hoje nas aldeias na região do Taiano.

Mas, apesar da resistência que os indígenas em Roraima opuseram e continuam a opor aos projetos de extermínio cultural, político e físico que desde muito os assediam (Farage & Santilli, 1992), restaram seqüelas que um novo ator vem tentando amenizar, nas últimas décadas. De fato, após a imposição da escrita, da língua portuguesa e dos símbolos da nação (bandeiras, hinos, datas cívicas etc.), a escola vem se configurando como um importante instrumento de intervenção social para os indígenas em Roraima, ao menos desde os anos 90.

Ocorre que professores indígenas, formados fora de suas aldeias, proferem hoje um discurso de revigoração das tradições de seu povo, que se inicia pelo ensino escolar das línguas maternas, e vai mais longe, em direção à valorização de antigas festas e rituais indígenas nas aldeias. Esses professores atuam, por vezes, como verdadeiros representantes políticos, ao lado dos tuxauas¹⁷. No Pium, o “esquecimento” das línguas Macuxi e Wapichana é lamentado atualmente e, para impedir que seus filhos cresçam sem jamais terem ouvido a língua materna, muitos pais passaram a reivindicar professores indígenas bilíngues. Igualmente, a escola vem patrocinando atividades culturais no malocão, de modo a “resgatar os verdadeiros costumes indígenas”¹⁸.

No presente, no Pium, as atividades políticas e as grandes festas ocorrem no imponente malocão, o maior pátio central da região do Taiano, construído há cinco anos, sob orientação do CIR. A construção do malocão e o sentimento de superioridade que suscitou entre os moradores da aldeia relacionam-se ao desejo de receber bem os vizinhos, os parentes de perto e os de longe, mas também os forasteiros que, como esta pesquisadora, provavelmente levarão a lugares distantes a impressão de “civilização” causada pela construção.

Realmente, eram traços de civilização que os moradores do Pium enfatizavam quando enumeravam as vantagens de minha opção por viver alguns meses em sua aldeia. Ressaltavam, ainda, a afluência periódica de grande quantidade de pessoas vindas de outras

¹⁷ Atualmente, os professores indígenas contam com sua própria organização, a OPIR, aliada ao CIR.

¹⁸ Convém recordar que, como bem escreveu A. Ramos (1990), em toda parte os indígenas contam sua própria versão do contato, e chegam mesmo a apropriar-se de instrumentos políticos dos brancos para fazer

aldeias, o que “alegrava” o Pium, ao contrário do que se passaria nas aldeias nas serras, onde, ao cair da tarde, “tudo é muito triste”.

A construção do malocão fez-se simultânea à opção de muitos moradores por casas de alvenaria, recobertas com folhas de zinco ou alumínio, um modo de construção adotado há poucos anos, considerado mais civilizado que as paredes de adobe e a cobertura de palha de buriti ainda exibida pela maioria das 50 casas atuais. A posse de freezers, fogões a gás, aparelhos de televisão, panelas, motocicletas etc. igualmente distingue o estilo de vida no Pium daquele atribuído aos “índios brabos”, especialmente os Yanomami, com quem os moradores do Pium têm mais contato.

“Tem o índio brabo, aquele que vive sem roupa, no mato, e o índio manso, que sabe conversar, que conhece branco, que somos nós, os Wapichana, os Macuxi”, explicou-me, certa vez, uma auxiliar de enfermagem Wapichana. Como se vê, um conjunto de traços diferencia os “índios brabos” dos “índios mansos”, “civilizados”, como meus interlocutores gostavam de dizer: o tipo de comida com que se alimentam, a forma de relação que estabelecem com o brancos, o hábito de usar roupas, o conhecimento da escrita e da língua portuguesa, a posse de bens considerados urbanos, o uso do dinheiro, o estilo das construções, entre outros.

O termo “civilizado”, porém, qualifica dois conjuntos de categorização social: aquele que relaciona tipos de índios entre si (mais e menos civilizados, mais e menos aparentados, fazendo com que um índio Yanomami, ainda que “brabo”, seja sempre um “parente” Yanomami) e outro que contrapõe os índios em geral, de um lado, e os brancos, de outro (há os brancos amigos e os brancos inimigos, mas os brancos, por mais amigos que sejam, serão sempre brancos, jamais “parentes”). Para os indígenas do Pium, assim como para as populações do baixo Urubamba (P. Gow, 1991)¹⁹, “brabo” e “civilizado” caracterizam classes de pessoas, e opõem civilização e selvageria como modos de vida extremos, mas forjados, ambos, historicamente.

valer sua voz. A escrita é um desses instrumentos poderosos, ao lado do discurso sobre os direitos à posse da terra e à diferença cultural.

¹⁹ A tese de P. Gow (1991) revelou-se leitura preciosa, que me ajudou a compreender melhor a problemática política recente que estrutura a auto-representação atual dos indígenas no Pium. Embora eu não esteja preparada para realizar aqui uma discussão mais profunda sobre o tema, julguei relevante reunir nesta contextualização etnográfica alguns dados e considerações que poderão inspirar novos estudos na região.

É interessante que, embora identifiquem-se como índios civilizados, os moradores do Pium evitam como podem as viagens a Boa Vista, cidade, segundo eles, infestada de carapanãs, onde é preciso pagar por tudo, até mesmo pela água, quando se tem sede, fato que consideram absurdo. Morar em Boa Vista não é um desejo demonstrado pelos indígenas que, ao contrário, pretendem tão somente trazer para a aldeia alguns artigos que possam diferenciá-los dos índios brabos, considerados selvagens.

A vida na aldeia é apontada como infinitamente superior à vida na cidade, pois apenas no “interior” as pessoas podem dormir de portas abertas e nunca passam fome: “Quando falta farinha em casa, a gente pede para uma comadre. Na cidade não tem isso”, sentenciavam, num elogio à socialidade aldeã. De outro modo, durante as festas, os cultos dominicais (de orientação católica) e as reuniões comunitárias no malocão, os mais velhos não perdem a oportunidade de condenar a “mistura” descontrolada entre homens e mulheres, adultos e crianças, índios e brancos que caracteriza o tempo presente. Nesse sentido, o desejo pelos bens dos brancos parece expressar menos uma recusa ao modo de vida tradicional que um mecanismo cultural para abarcar a diferença na reprodução do social.

Mas há que atentar para a ambivalência do termo “civilizado” nesse contexto. Se os indígenas apropriam-se de elementos do mundo dos brancos para se diferenciar dos “selvagens” Yanomami, parecem fazê-lo apenas para melhor resistir às ameaças de desapropriação de terras e às violências que vêm sofrendo desde há muito. O discurso da ocupação imemorial das terras é repetido à exaustão, num esforço político que visa a garantir os direitos básicos a povos que se transformaram historicamente, mas que continuam a se reconhecer como indígenas, em oposição a tudo aquilo que já se escreveu sobre sua “aculturação” (W. C. Farabee, 1918; L. Herrmann, 1946; J. Gillin, 1963; T. Koch-Grünberg, 1979; O. Sampaio e Silva, 1980; M. Wirth, 1946; 1950, entre outros)

Em relação às populações do Baixo Urubamba, P. Gow (1991) sugeriu que os casamentos entre tipos de pessoas diferentes, a saber, entre Piro, Campa e brancos, produziram o idioma da “mistura”, que condensa a história do contato e dos deslocamentos espaciais dessas populações ao longo dos afluentes do Urubamba. História que contempla a escravização dos indígenas pelos brancos, no sistema de fazendas, que se desenvolveu na região durante o século XIX. Nesse período, os intercasamentos intensificaram-se, e os

indígenas conheceram elementos de civilização, como as mercadorias industrializadas que recebiam por seu trabalho.

De acordo com P. Gow, a “mistura” é a maneira selecionada pelas populações do Baixo Urubamba para continuar apreendendo as relações sociais em termos de relações de parentesco, pois a “gente misturada” que existe hoje é concebida como produto de intercasamentos entre etnias outrora isoladas e os brancos, a partir do século XIX. O importante é que tais casamentos correspondem ao desejo dessas populações de se tornarem “civilizadas”, o que ressalta sua intencionalidade política.

Na região do Baixo Urubamba, P. Gow (1991) encontrou um cenário em alguns pontos semelhante ao que eu mesma encontrei no Pium. Falantes plenos de espanhol, orgulhosos de sua escola e de seu título oficial de posse da terra, nomeada legalmente como “comunidade nativa”, os habitantes do Baixo Urubamba concebem-se, primeiramente, como gente livre, em contraste com os ancestrais, “pessoas ignorantes”, que viviam em fazendas, onde eram escravizados.

Nesse contexto, a escola é concebida pelas populações nativas do Baixo Urubamba como local onde as crianças aprendem os meios para se defender dos brancos, para que não sejam subjugadas, como ocorreu com seus ancestrais, bem como a posse oficial das terras é percebida por essas populações como forma de proteção contra a espoliação de terceiros.

O momento em que o Estado peruano passa a demarcar áreas indígenas é designado como o momento de libertação dos indígenas em relação aos padrões exploradores. Assim, os nativos do Baixo Urubamba deixaram de ser “gente pura”, mas passaram a ser “gente civilizada”, e adquiriram consciência de que a opção pela relação com estrangeiros, se lhes trouxe vantagens, repousou sobre a violência: essa é a versão nativa sobre o contato e seus desdobramentos.

Pode-se dizer sobre os atuais habitantes do Pium o mesmo que P. Gow pontuou sobre as populações do baixo Urubamba, isto é, que o parentesco é o idioma por meio do qual se compreende a história. Nesse sentido, suponho que, no Pium, a designação “Macuchana” e o idioma da mistura são expressões, cunhadas no registro do parentesco, da versão local sobre a mudança histórica.

Entretanto, de modo diferente do que P. Gow observou entre as populações do Baixo Urubamba, os moradores do Pium ainda enfatizam a identidade étnica e, embora muitos mostrem-se inseguros em determinar sua etnia, oscilam apenas entre as possibilidades Macuxi e Wapichana e, quando se dizem “misturados”, é à mistura entre indivíduos Wapichana e Macuxi que se referem, como bem expressa o designativo “Macuchana”.

Tal designativo não é importante apenas porque condensa o padrão de casamentos entre etnias, mas também porque remete a um movimento espacial peculiar, que continua a ocorrer, orientado das serras para a região do Taiano, motivado, segundo meus interlocutores, pelo desejo dos imigrantes de se juntarem aos parentes que para lá se dirigiram anteriormente²⁰.

Porém, a referida “mistura” extrapola os limites dos intercassamentos para se fazer presente em todos os domínios da vida social, uma vez que, na aldeia, Wapichana e Macuxi trocam saberes e desempenham juntos a maior parte das tarefas cotidianas: vão juntos às festas, às reuniões comunitárias, ao culto dominical, à escola, à roça e à casa dos vizinhos.

Nos deslocamentos espaciais empreendidos pelos indígenas em Roraima e na atual forma de composição das aldeias no lavrado, pode-se ler, pois, um projeto de resistência cultural, que não deixa, contudo, de encerrar um lamento às conseqüências negativas do contato. Assim, enquanto seus vizinhos Yanomam, subgrupo Yanomami, lançaram mão de sua teoria etiológica para dar conta do contato com os brancos, representando-os como seres dotados de poderes maléficos, cujas caixas de mercadorias exalavam uma fumaça deletéria (B. Albert, 1992), os Wapichana e Macuxi no Pium dedicam-se a idealizar um passado de fartura, saúde e harmonia, que opõem a um presente em tudo ambivalente, em que os ganhos materiais e políticos convivem com o abandono de costumes e crenças tradicionais e com um princípio de desigualdade econômica que dificilmente é contrabalançado pela solidariedade que ainda se elogia.

Aqui como em outros contextos etnográficos, a relação com o “outro”, embora reconhecidamente perigosa, faz-se necessária para a própria reprodução social, que é reprodução cosmológica (J. Overing, 1981). Ademais, poderíamos reconhecer como ainda

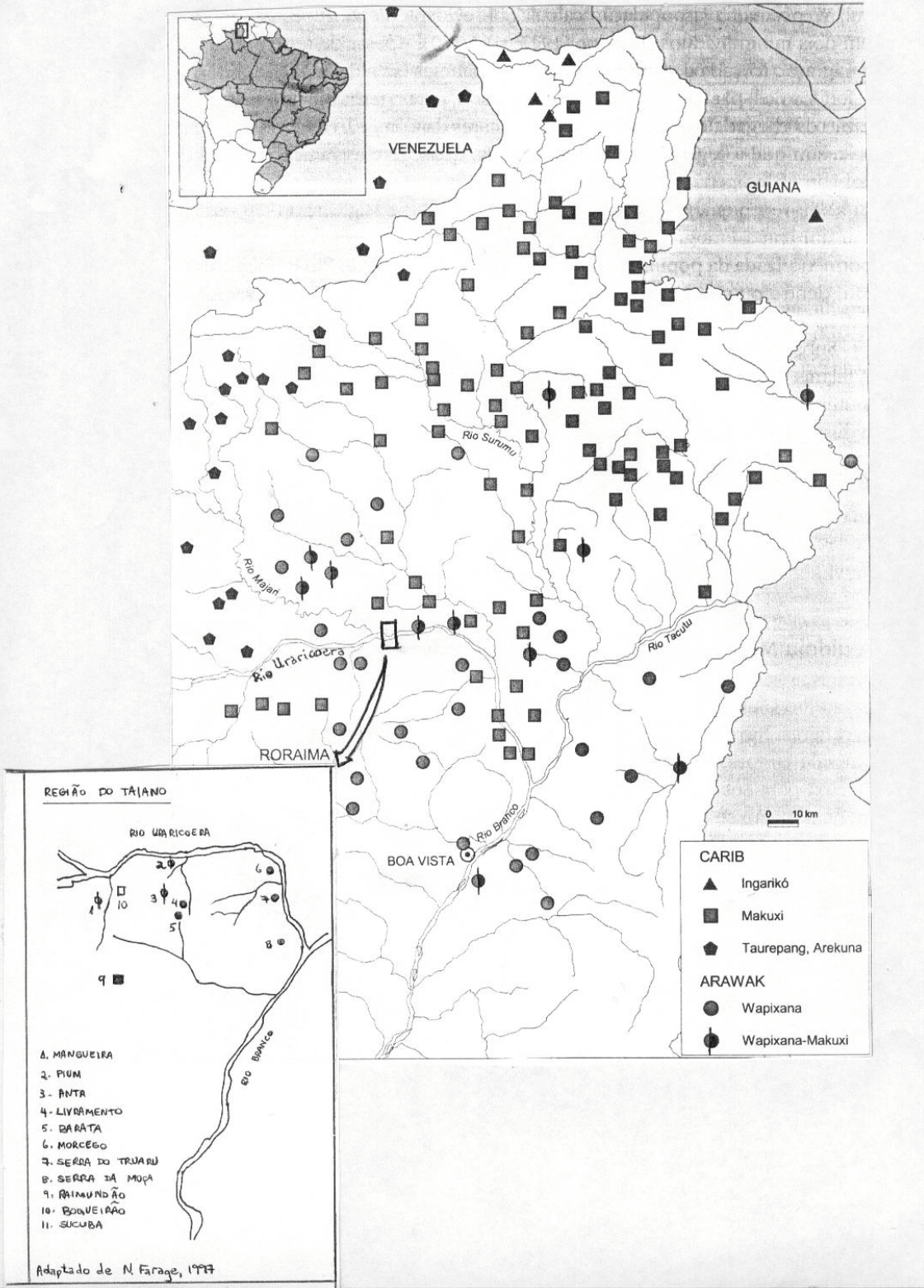
²⁰ Mas há que se questionar sobre a possível relação entre a forte presença do CIR na região serrana e a migração em massa dos Macuxi para o lavrado, nas duas últimas décadas. Infelizmente, não disponho de dados para discutir este ponto.

operante, no Pium, o motor simbólico do engajamento, no século XVIII, dos Wapichana e Macuxi nos projetos coloniais e de ocupação territorial, no norte-amazônico, conforme demonstrado nos trabalhos de N. Farage (1991) e P. Santilli (1984; 2001). Igualmente, àquela época como agora, os Wapichana e Macuxi parecem estar pensando em aliança, enquanto os brancos pensam em sujeição.

Mas, assim como as mulheres Wapichana e Macuxi fabricam suas redes, desmanchando habilmente redes industrializadas já rotas para empregar seus fios na elaboração de novos e belos padrões de cores e formas, os indígenas tecem, de modo criativo, os rumos de sua existência, ainda que sob pressões de ordem política, econômica, territorial, moral e ideológica. Procedendo desta maneira, imprimem padrões e cores próprios aos elementos exógenos – a escola, o sistema de saúde, a igreja, a televisão, o dinheiro, os alimentos industrializados, as roupas e muitos outros bens de consumo – “domesticam-nos”.

Povos Indígenas em Roraima

fonte: P. Santilli, 2001



Capítulo 1- Pensar o comer

“A alimentação não é somente um modo de viver,
mas um modo de morrer.”

Plutarco

“Ainda bem que você veio pra cá. Lá nas serras, eles comem sapo, saúva. Você chega na casa de alguém e só tem damorida e caxiri: come ou passa fome”, diziam meus anfitriões, com um sorriso de canto de lábio que bem denotava a superioridade de seus costumes, orgulhosos em demonstrar as vantagens do modo de vida mais civilizado que julgavam ser o seu. Ensinavam-me, assim, que um modo de comer denota um estilo de vida e um modo de pensar o universo e, mais, que a civilidade é o atributo mais adequado para definir a humanidade.

De fato, para os Wapichana e Macuxi no Pium, comer é um ato simbolicamente carregado. Os dados que obtive em campo indicam que as operações culinárias não focalizam apenas as características do alimento, mas indicam trilhas para perscrutar o próprio corpo e seus processos.

A leitura que pretendo realizar neste capítulo parte daquilo que C. Lévi-Strauss, em suas *Mythologiques*, chamou de qualidades sensíveis das categorias alimentares, e inspira-se na ligação que o autor estabelece entre culinária, condição humana e mortalidade (C. Lévi-Strauss, 1991: 163).

Contudo, seguindo J. Overing (1984), pretendo contextualizar a culinária junto à moralidade local. Pois, no Pium, as qualidades sensíveis dos alimentos são investidas de uma dimensão moral, replicada na etnofisiologia, e informam as idéias nativas sobre saúde, concepção, amamentação, digestão e doença. E, muito embora a culinária diga respeito à construção do humano, ela remete, em negativo, ao não-humano, isto é, a seres sobrenaturais que constantemente assediam os humanos. Nesse sentido, a culinária, entendida como prática de humanização dos corpos, integra a cosmologia em pauta, tanto quanto desempenha um papel social fundamental.

Ao articular ética alimentar e etnofisiologia, os resguardos podem ser entendidos como práticas de construção do humano. A categoria alimentar central para os resguardos é “reimoso”, categoria recorrente em toda a região amazônica. No Pium, a categoria reimoso

exprime de modo sensível o aspecto moral do regime alimentar, mostrando que a gordura incide sobre o sangue de modo contundente e ambíguo.

O alimento reimoso é dito pesado, qualidade sensível empregada para designar as carnes gordas (de caças grandes, peixes de pele e porco, sob qualquer modo de cozimento), e também a bacaba (fruta altamente gordurosa)²¹, o caxiri e a cachaça, todos eles, de outro modo, fontes de prazer para pessoas que gozam de saúde perfeita. Mas também a farinha azeda, a pimenta, o sal, o açúcar são classificados como reimosos, e proibidos em momentos rituais, quando a pessoa encontra-se em algum estágio crítico do ciclo vital.

A inclusão do caxiri e da cachaça na lista dos alimentos reimosos leva a crer que o “peso” compreende uma “força” provavelmente derivada do apodrecimento assistido, tão ambivalente quanto a gordura das carnes e da bacaba.

À categoria “reimoso”, os indígenas opõem várias outras, como a dos alimentos leves ou “maneiros”²² (beiju, mingaus, caldos em geral, farinha seca, arroz, macarrão, frango novo, carne de boi); “doces” (frutas em geral, refrigerante, cana-de-açúcar, guloseimas industrializadas, café, sucos); ácidos ou “azedos” (farinha d’água, limão, laranja); “amargos” (alguns chás medicinais); “quentes” (milho); “travosos” (chás medicinais); “ardosos” (pimenta, sal); “secos” (bolacha, carne assada).

Além das carnes classificadas como reimosas, os alimentos considerados doces, ácidos, quentes e ardosos também são contra-indicados para mulheres menstruadas, pais de recém-nascido e pessoas doentes, porque têm efeitos nefastos sobre o sangue. Já os alimentos qualificados como maneiros e secos (exceto a carne) são indicados para pessoas com problemas de saúde, ao passo que as categorias amargo e travoso compreendem basicamente chás medicinais, e não alimentos.

Menciono que as frutas são a imagem do cru, e que seu consumo se dá em geral na mata ou, mesmo quando o consumo é doméstico, não exige mesa posta: as frutas não são concebidas exatamente como alimento.

O estudo de H. Maués & M. Maués (1973) sobre a “reima” em Itapuá, um pequeno povoado amazônico, fornece elementos para a compreensão dos alimentos

²¹ Os indígenas no Pium postulam que a bacaba é nociva a quem teve malária há poucos dias ou mesmo há anos. Eles dizem que, ao ingerir o fruto, a doença “volta na hora”. De acordo com D. Buchillet (2002: 128), tal associação entre malária e bacaba é recorrente em toda a região amazônica.

²² O feijão foi-me apontado, por diferentes informantes, tanto como maneiro quanto como reimoso.

reimosos pelos indígenas no Pium. No artigo referido, os autores demonstram como os tabus relativos aos alimentos reimosos determinam a dieta de pessoas em momentos críticos do ciclo vital, designadamente a menstruação, a gravidez, o puerpério, o luto, a doença, a convalescença e a purga. Para os pescadores de Itapuá, o estado de saúde de quem come é um dos condicionantes da qualificação do alimento em reimoso e manso (não-reimoso), que se soma à característica do alimento antes de ser preparado e, finalmente, a seu modo de preparo.

Seguindo o argumento de Mary Douglas em *Pureza e Perigo*, H. Maués & M. Maués, após apresentarem uma ampla lista de proibições e prescrições alimentares, afirmam que os alimentos reimosos, definidos como impuros, devem ser evitados por pessoas igualmente impuras, isto é, em estágios liminares, pois sua conjugação agrava estados delicados de saúde.

Em seu clássico estudo sobre noções de sujeira e poder, M. Douglas (1966) propõe que idéias de separação, purificação, demarcação de limites e punição a transgressões têm a função de impor sistematicidade à experiência humana, necessariamente desordenada. Nesse sentido, a reação à sujeira estaria em solução de continuidade com reações à ambigüidade, à mistura, à anomalia, à ausência de forma, enfim, à desordem.

E, se a sujeira é pensada como contagiosa, ela apenas pode fazer sentido quando em sistema, isto é, quando associada a idéias opostas de pureza, santidade e perfeição. M. Douglas afirma que o corpo é o símbolo mais importante da sociedade, e que as excreções corporais são invariavelmente investidas de poder ritual pelas várias culturas. Notadamente, as substâncias corporais impuras são aquelas relacionadas às funções de digestão e de procriação, e a ausência de forma aparece como símbolo adequado do princípio da vida (nascimento), do crescimento e da corrupção do corpo. Veremos ao longo desta dissertação de que maneira os indígenas no Pium organizam suas idéias de separação entre elementos (pessoas, substâncias corporais, alimentos), poluição, contágio e desordem.

Um padrão de evitação semelhante àquele descrito por H. Maués & M. Maués opera nos resguardos no Pium. De modo singular, a contextualização etnográfica das restrições e prescrições alimentares vigentes no Pium sugere que a conjugação entre impuros (alimentos e pessoas) deve ser pensada nos termos da etnofisiologia nativa, que determina

de que maneira certas categorias de alimentos alteram a qualidade ou a quantidade de sangue no corpo.

Assim, ao proibir os alimentos pesados, o conjunto dos resguardos no Pium pauta-se pelo signo do apodrecimento, que alia os idiomas da corporalidade e da culinária, a fim de prevenir ou combater, por meio do controle do fluxo das substâncias no corpo, a deterioração do sangue em fases críticas do ciclo vital.

Pois, entre os indígenas no Pium, as determinações sobre *o que* se deve comer e em que circunstâncias apóiam-se no conhecimento a respeito das substâncias corporais (sangue, gordura, sêmen, leite materno, fezes, urina, suor, lágrimas), assim como numa concepção específica sobre sua regulação, que leva em conta oposições entre peso e leveza, calor e frio, cru e cozido (Com relação a uma dialética da abertura e do fechamento dos orifícios corporais, veja-se C. Lévi-Strauss, 1991: 136 ss). Substâncias marcadas simbolicamente, mostram-se ambíguas, a um só tempo criativas e destrutivas, essencialmente poderosas e, por isso, alvos de atenta vigilância – ética alimentar e etnofisiologia espelhando-se uma na outra²³.

Ambigüidade é também o que caracteriza o conceito de *sho* para os Matis, grupo Pano no sudoeste amazônico (P. Erikson, 2002). Associado ao código alimentar Matis, *sho* é concebido, simultaneamente, como fonte de poder e de doenças. Assim, se a ingestão de alimentos “amargos” confere habilidades de caça aos homens (*sho*), por outro lado torna-os mais expostos às doenças. P. Erikson afirma que a obtenção e a regulação de *sho* no corpo

²³ De acordo com M. Detienne e J.-P. Vernant (1979), inspirados no estruturalismo de C. Lévi-Strauss, o consumo de carne na Grécia Antiga coincide com o sacrifício sangrento, inserido num conjunto de complexas operações rituais informadas pelo mito de Prometeu. Nos detalhes do rito sacrificial, M. Detienne desvenda a cisão incontornável que se estabeleceu entre deuses e humanos, devido ao logro alimentar cometido por Prometeu, o titã encarregado da distribuição de carne à mesa até então partilhada por deuses e humanos. Como castigo, Zeus retira aos humanos o privilégio da comensalidade junto aos deuses, operando, assim, a cisão irrevogável entre essas duas classes de seres. A partir de então, os homens vêm-se fadados a obter o alimento mediante o trabalho árduo, e a consumi-lo mediante a prática sacrificial. Quanto a Prometeu, acorrentado no cume de um monte, é condenado a ter diariamente o fígado devorado por uma águia real, fígado que se recompõe durante a noite, de modo análogo ao que se passa com o apetite alimentar, necessidade sempre renovada. Os autores sublinham o valor ontológico da cozinha no advento de uma ordem tripartite (Natureza, Cultura e Sobrenatureza), em que a conduta alimentar dos humanos pode aproximá-los dos deuses (sociedades que observam um regime vegetariano) ou dos animais (não-realização do sacrifício da carne a ser ingerida). Talvez para os indígenas no Pium, assim como para os gregos, todo alimento seja ambivalente e, nessa medida, a categoria reimoso pode expressar apenas, de modo trágico, que aquilo que incrementa a vida também envia à morte.

são alvos de grande preocupação para os Matis, porque “tudo o que diz respeito ao *sho* pode voltar-se contra as pessoas” (P. Erikson, 2002: 182).

O artigo de P. Erikson é particularmente interessante porque discute as repercussões do contato sobre as auto-representações Matis em termos de um desequilíbrio no sistema de sabores dessa sociedade. Diante das doenças e outros perigos que atribuem aos brancos, concebidos como poderosos detentores de *sho*, os Matis teriam decidido renunciar a práticas de obtenção de *sho*, como as tatuagens e a alimentação baseada em alimentos *chimu* (“amargos”), em favor de uma dieta mais *bata* (“doce”), em nome de sua sobrevivência.

Contudo, se tal decisão trouxe mudanças significativas no que concerne às representações Matis sobre o xamanismo, essas mudanças ocorreram dentro das possibilidades dadas pelo sistema cultural, percorrendo os trilhos da regulação dos princípios centrais *chimu* e *bata*, categorias alimentares que permanecem indispensáveis à construção da identidade Matis.

No Pium, etnofisiologia e ética alimentar concorrem na busca incessante pelo corpo acabado, saudável, forte e belo – numa palavra, busca pelo corpo plenamente humano. Busca que se baseia no controle minucioso dos alimentos ingeridos e das substâncias expelidas pelo corpo, orientada pela premissa de que tudo o que fortalece o sangue pode, em certos momentos, corrompê-lo. Se tudo o que se come vai para o sangue e o transforma²⁴, singularizando a natureza de quem come, tem-se que a dimensão substantiva da natureza humana desempenha aqui um papel central²⁵. Reencontramos, pois, entre os indígenas no Pium, a definição de sangue como princípio vital, bem como a impossibilidade de pensar, em relação às sociedades indígenas amazônicas, numa dicotomia corpo-alma, o que já foi assinalado por N. Farage (1997).

Isto porque a concepção ocidental de “alma” não dá conta daquilo que, crê-se, lhe corresponde no pensamento indígena. Pois os Wapichana e os Macuxi, quando referem-se

²⁴ Mas não apenas o que se come transforma o sangue. Igualmente, emoções fortes e temperaturas extremadas alteram a quantidade e a qualidade dessa substância vital, como veremos a seguir.

²⁵ Ao longo deste capítulo, estarei explorando algumas das importantes sugestões quanto a uma etnologia culinária, apresentadas por Y. Verdier (1969). Inspiro-me, ainda, no modo como (Almeida & Carneiro da Cunha, 2002) apresentam elementos de ética alimentar no Acre.

ao que “nós”, ocidentais, chamamos de alma, falam em sombra, batimento cardíaco, ânimo, linguagem articulada, pulsação, sangue.

Detenhamo-nos na ética alimentar, um conjunto de normas relativas à etiqueta, cardápio, obtenção, preparo e circulação de alimentos, estados de saúde de quem come e de quem prepara os alimentos, virtudes sociais. Para os indígenas no Pium, comer é essencialmente um ato coletivo e familiar. Afinal, “comer junto” indica os limites da família conjugal: “Quando come todo o mundo junto é família”, sintetizou José, numa fórmula que indica o coroamento de uma aliança política e afetiva nos termos da comensalidade.

As refeições são realizadas na cozinha, nos fundos da casa, e ocorrem, em número de duas, três ou mais, desde a aurora até o início da noite. Normalmente, além da família nuclear, membros da parentela e compadres tomam parte delas. O visitante serve-se primeiro, seguido pelos homens; mulheres e crianças comem por último.

Adultos e crianças comem em grandes quantidades, até atingirem a sensação de completa saciedade, estado que designam como sentir “a barriga bem cheia”. A magreza definitivamente não é o modelo estético preferido e, se não se pode dizer que, no Pium, os indígenas em geral sejam gordos, esforçam-se para apresentarem-se robustos e fortes, “sadios”, como gostam de dizer. Assim, a quantidade de gordura corporal funciona como medida da saúde da pessoa, visto que a magreza é imediatamente associada à doença.

Embora a família nuclear possa atuar como unidade econômica autônoma, com a mulher cuidando da roça, o homem caçando e pescando e as crianças coletando frutos, as trocas alimentares entre famílias e compadres são centrais do ponto de vista da socialidade. Com efeito, um hábito mais ou menos comum na aldeia são trocas de refeições. Filhos de um casal de compadres podem, por exemplo, almoçar em casa de certa família, prestação que os referidos compadres saberão retribuir numa ocasião apropriada. Filhas casadas também podem juntar-se à mesa da casa de seus pais, acompanhadas ou não de seu marido e filhos. Combinadas às festas, eventos em que uma grande refeição de carne cozida ou assada e caxiri é partilhada por todos, as trocas alimentares cotidianas implicam a construção recíproca dos corpos, via coletivização do alimento processado.

A comensalidade supõe, num certo sentido, a generosidade, uma das principais virtudes para os Wapichana e Macuxi. Partilhar o alimento é uma maneira de declarar que

se está entre parentes. Por contraste, a avareza apresenta-se como o comportamento mais abominável; até mesmo as crianças pequenas sabem reconhecer e recriminar as pessoas “sovinosas”; é, inclusive, por sovinar algo, principalmente comida, aos irmãos menores, que as crianças são mais severamente repreendidas pelos adultos.

A mesquinaria é concebida como expressão de hostilidade, negação da troca que institui socialidade. Em geral, as pessoas acusadas de feitiçaria são também descritas como sovinas. Tem-se que a alternativa à troca é a predação, normalmente exercida seja pelos “bichos” (Wapichana: *paraokarunao*) contra os humanos, seja pelos homens contra as espécies animais. As relações que os humanos devem estabelecer entre si, ao contrário, são as de reciprocidade e generosidade. Por isso, a “predação” entre co-residentes é percebida como a criação indesejável de “outros” no interior da aldeia, e abominada como ameaça ao bem viver.

Não apenas o modo como se come, isto é, entre parentes, mas especialmente o que se come é matéria de grande interesse para os indígenas no Pium. Quem “come de tudo” é a piranha, considerada “fera”, “canibal”, assim como os peixes grandes, como o filhote e a pirarara; do mesmo modo, porcos são “lameiros”, e comem tudo o que encontram no chão. Quem come em solidão é aproximado, jocosamente, aos kanaimés, que sugam o pus que se forma nas feridas de sua vítima como se bebessem caxiri.

Os seres humanos verdadeiros, esses têm regras para comer. Primeiramente, existe uma série de seres animais e vegetais disponíveis na natureza que não são considerados como alimento pelos indígenas no Pium; é o caso de todas as espécies de serpentes, insetos e sapos, do tamanduá-bandeira (é o animal em que o “kanaimé” se transforma com mais frequência), do macaco (“O macaco é gente, ele tem uma astúcia...”), da arraia (animal muito temido pelo seu esporão), do poraquê (peixe elétrico, que “dá choque na gente”), da lontra e do peixe candiru (que entra pelos orifícios corporais das pessoas desavisadas), do gavião e da garça, entre outros.

Alimentar-se de tais seres, como o fazem os Yanomami e os “parentes” da serra, a que os Wapichana e Macuxi do Pium chamam de “índios brabos”, evoca um estilo de vida considerado selvagem.

Para os indígenas no Pium, o cardápio civilizado (que é o seu) inclui pimenta, sal, óleo, açúcar, farinha de mandioca, carnes cozidas em pedaços, despojadas do couro e das

vísceras. Este cardápio se distingue do cardápio dos brancos, que se alimentam de arroz, bolacha, macarrão: “Tem essas mulheres da cidade que, de manhã, comem só uma bolachinha e pronto: Como é que elas se agüentam em pé?”, indagavam-se, perplexos, os indígenas, que, certa vez, fizeram coro ao protesto de Garcia, diante da parcimônia de uma das muitas refeições matinais em que tomei parte, em sua casa: “Mingau de arroz não enche barriga. Comida de homem que trabalha é carne”²⁶.

Mas a quantidade e a variedade dos alimentos à mesa dependem de muitos fatores, como o grau de sucesso do homem na caçada/pescaria, o número de homens que saíram para caçar/pescar, a estação do ano, a presença ou não de pragas no roçado, o volume dos estoques, entre outros. Observo, contudo, que estocar alimentos não é um hábito. Em geral, em dias de abundância, come-se todo o alimento servido, com exagero; conseqüentemente, há dias em que não há nada além de uma vasilha com farinha, a ser distribuída entre todos os familiares, e então lamenta-se muito a falta de carne.

Ocorre que o corpo forte é atributo dos indígenas, em oposição ao corpo dos brancos, mais frágil e vulnerável, devido ao tipo diferente de alimentação que observam, conforme me explicou dona Zoraide:

O doutor Silva diz: “Olha, dona Zoraide, a senhora é muito forte. Eu, porque sou branco, sou muito fraco, o sangue.” Aí o filho dele respondeu: “Papai, caboco tem sangue forte, sabe por quê, papai?” – “Por quê, meu filho?” – “Ora, come toda caça, come caça e bebe caxiri, daí come a damorida e caxiri de novo, e nós só vivemos em remédio, do melhor, comendo do melhor, só na verdura, tomando remédio, bebendo, e ela nada, nunca ficou doente.” – “Nunca ficou doente? E não sente nada?” – “Não, senhor.” (Zoraide, 87 anos, Barata, 11.06.03)

O cardápio dos indígenas no Pium difere ainda daquele que atribuem aos “índios brabos”, que não utilizam sal, açúcar, óleo, e que cozinham os animais inteiros, sem retirar-lhes o couro e as vísceras. Note-se que, se as “comidas de índio” são pesadas e arduas, as “comidas de branco”, inversamente, são concebidas como leves e neutras.

²⁶ Entretanto, alimentos industrializados provenientes de Boa Vista, como o arroz, o feijão, o macarrão, o “galeto” (frango congelado) e as conservas (salsicha, sardinha etc. enlatadas), além de algumas guloseimas, são consumidos com alguma regularidade pelos indígenas, apesar dos altos preços, e chegam a gozar de

É importante enfatizar que este cardápio “civilizado” compõe todo um modo de vida “civilizado”, que compreende o porte de roupas, o conhecimento da escrita, as relações com o branco e seus desdobramentos. Assim, se os Yanomami não vestem roupas, por outro lado dominam técnicas de caça, pesca e artesanato que os indígenas no Pium muito admiram como atributo da vida selvagem, uma vida que em tudo difere da sua própria. Essa distinção endossa a idéia de que diferentes corpos correspondem a diferentes modos de vida e a distintas qualidades de seres – numa palavra, distintas naturezas.

No pólo oposto ao das caças encontram-se os xerimbabos²⁷. Situados na esfera doméstica e tratados como crianças pequenas, os xerimbabos estão por demais próximos dos humanos, em termos emocionais e alimentares, para tornarem-se comida. Ora, aquilo que se traz da mata para ser criado no âmbito doméstico deixa de ser considerado como comida potencial, ou seja, o que é criado, cultivado, não pode ser visto como presa.

Aos xerimbabos, costuma-se estender elementos da ética que regula o consumo alimentar humano. Um Wapichana me disse, certa vez, que os gatos brincam com suas presas antes de devorá-las para que não corram o risco de ingeri-las ainda vivas, o que lhes causaria diarreia. Afirmção que bem se poderia aplicar à alimentação humana, uma vez que os indígenas no Pium sangram as caças antes de cozinhá-las, e não comem carne com traços de sangue.

Uma exceção no tratamento dispensado aos animais domésticos é o cão. Companheiros do homem na roça, nas caçadas e pescarias, os cães são alvo de maus-tratos sistemáticos. Isso talvez se deva ao sentimento de competição que resulta dos deslocamentos funcionais entre homem e cão, especialmente nas caçadas, bem como da proximidade entre os estilos de consumo alimentar, pois os cães são alimentados com as sobras das refeições da família.

Expressões sempre criativas de combinações de alimentos disponíveis, modos de preparo adequados, modalidades de produção específicas e padrões de comensalidade, as refeições no Pium podem ser entendidas como ocasiões periódicas em que se produzem

grande prestígio, especialmente entre as crianças e mulheres, compondo o conjunto do que designam por “comida de branco”.

²⁷ Cutias, jabotis, maracanãs, papagaios, cães e gatos são criados como xerimbabos, e jamais são mortos para consumo alimentar. Geralmente trazidos da mata pelos homens, são de propriedade das mulheres, e por elas tratados com regalias dignas de bebês.

corpos e relacionamentos. Corpos que devem ser robustos, quentes, corados, ágeis; relacionamentos baseados na reciprocidade e na generosidade, voltados para a reafirmação da socialidade.

Numa palavra, comida, para os indígenas no Pium, é o que fortalece o corpo, restabelece as forças despendidas no trabalho cotidiano, dá saúde para a festa, as atividades do dia-a-dia, a criação dos filhos. A finalidade imediata da alimentação é, portanto, regular a obtenção de força e energia para a execução de movimentos em geral, para o trabalho, a festa e o sexo, sendo que todo ato criativo exige dispêndio regrado de energia. Nesse sentido, o movimento corporal caracteriza a saúde perfeita da pessoa, por oposição ao movimento débil, associado aos bebês, e à imobilidade, que é atributo dos doentes e do cadáver. Assim, o trabalho produtivo diário, incluindo-se o sexo, é percebido como um modo necessário e moralmente bom de gastar as forças, periodicamente.

As refeições legítimas, compostas necessariamente de carne, farinha de mandioca e pimenta, visam, pois, à reposição cíclica das forças que serão despendidas na execução das tarefas cotidianas, mas também na produção de novas vidas, por meio do sexo.

Esse regime alimentar corresponde ao ideal de corpo perseguido pelos indígenas em meio a um universo simbólico que compreende um plano sobre-humano, a esfera dos “bichos” (Wapichana: *panaokarunao*), duplos, “alma” de todos os seres vivos (cf. N. Farage, 1997). Assim, os esforços de fabricação de um corpo forte e saudável visam, sobretudo, a manter a pessoa nos limites da condição humana, uma vez que é constantemente assediada por “bichos”, que pretendem atraí-la para seu plano de existência, o que, da perspectiva humana, significa a morte.

Tais esforços são expressões da agencialidade humana, responsável pela manutenção da moralidade. Agencialidade masculina e agencialidade feminina apresentam-se, assim, como opostas e complementares no processo de consolidação da socialidade.

Temos que a pesca e a caça são atividades identificadas aos homens, embora mulheres e crianças delas participem ocasionalmente. Idealmente, porém, “o homem caça, e a mulher trata a caça”, como me disse Aninha (25 anos, Pium, 10.06.03), resumindo a complementaridade básica entre as ações produtivas masculinas e femininas. Complementaridade que marca a necessidade cultural de distinguir, em termos de agencialidade, as etapas de obtenção de alimento e de sua transformação em comida.

No Pium, a carne de caça e os peixes são notadamente os alimentos mais valorizados e de obtenção mais incerta, ocupando o estatuto de prato principal nas refeições cotidianas²⁸. Consideradas iguarias ímpares, visto que a gordura é altamente apreciada pelos indígenas, as carnes de caças grandes (veado, queixada, caitetu, capivara etc.) e de jacaré e os peixes de pele (filhote, pirarara, pacamum, surubim, caparari, mamori, dourado, braço de moça, entre outros) guardam uma homologia importante; carnes “gordas”, “grossas”, “pesadas”, são fontes de “sustância” e força para o trabalho, enchem a barriga, fortalecem o corpo, dão prazer, satisfazem plenamente o apetite dos comensais e a vaidade do caçador/pescador, narrador orgulhoso, à mesa, da habilidade demonstrada frente aos perigos e dificuldades invariavelmente oferecidos pela empreitada.

Diz-se, contudo, que as carnes gordas são reimosas, “ofensivas”, ou seja, contraindicadas para pessoas em estados liminares. Sempre que eu insistia numa definição do termo reimoso, obtinha o mesmo enunciado tautológico: “reimoso é o que faz mal”. Porém, o interlocutor apressava-se em complementar: “faz mal se você está doente, mas, se está bom, é bom.” Afirmação que revela, sobretudo, o critério de adequação dos alimentos ao estado de saúde de quem come, dado relevante para compreender a lógica dos resguardos.

O peixe de pele é igual à caça do mato, agora a senhora estando boa, não, não estando menstruada, pode comer, que é muito gostoso. Mas ele é ofensivo. E principalmente se a senhora tiver uma inflamação, assim, com o monte de ferida de sangue que a senhora está, se a senhora comer peixe de couro hoje, amanhã elas vão estar branquinhas [purulentas], é o peixe. Até a senhora pode não sentir, porque a senhora ainda é moça, não sente nada, só que ele é ofensivo, principalmente quando está de resguardo, e quando está menstruada, também não pode comer. (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

O “peso”, ou seja, a massa corpórea (a gordura), é a primeira característica a ser levada em conta para definir um alimento como reimoso. Assim, os peixes de pele e as

²⁸ Por sua vez, os ovos (fritos) e as carnes de gado, porco, bode, carneiro, galinhas piroca e guiné, pato e marreco, animais criados na fazenda comunitária e nos terreiros domésticos para fins alimentícios, ocupam a posição de prato principal quando presentes numa refeição, especialmente quando há visitas ilustres ou o caçador/pescador não obteve êxito na empreitada, ainda que não proporcionem grau de satisfação idêntico ao das carnes de caça e peixes gordos.

caças grandes são terminantemente proibidos para os pais de um recém-nascido, porque a criança sucumbiria ao peso dessas carnes.

Os peixes são divididos em três categorias: os peixes de pele (já referidos), os peixes de escama (mandim, cará, chorona, branquinha, traíra, piaba, pacu, pirandirá, tucunaré, pirarucu, tambaqui, curimatã, pescada, jiju, sulamba, entre outros) e os peixes de casca (bacu, bodó, entre outros).

Note-se que, embora os peixes de escama não sejam, enquanto classe, considerados reimosos, podem ser considerados como tal individualmente, quando se trata dos exemplares maiores, como mamori, jacundá, curimatã, pirarucu e outros.

O movimento espacial, orientado das bordas da aldeia (rio, mata, roça) para a casa, percorrido pelos animais e vegetais que se transformarão em alimento mediante o fogo doméstico, fornece mais um critério de periculosidade do alimento, visto que os peixes, seres da água, a despeito de constituírem a base protéica da alimentação dos indígenas no Pium, são os primeiros alvos das restrições durante os resguardos, seguidos das carnes de caça e frutas doces e azedas, ambas provenientes da mata. Entretanto, o porco, animal “lameiro”, apontado como altamente reimoso, é criação do terreiro, e sua carne é muito apreciada, porque contém muita gordura.

Também os hábitos da espécie animal em causa são importantes para explicar sua proibição. Por exemplo, a capivara não deve ser ingerida pela mãe no pós-parto, porque seu filho perderia o fôlego, como fazem as capivaras quando submergem no rio, fugindo do caçador.

O caçador/pescador relaciona-se com a presa nos termos da sedução. É isso o que sugere a figura dos “chefes das caças”, seres que protegem seus semelhantes contra abusos da parte dos homens. Existe uma ética da caçada sobre a qual, infelizmente, quase não obtive dados. Porém, os comentários que me foram confiados explicitam a atitude de respeito que os humanos devem demonstrar em relação às espécies animais, na mata e no rio, sob pena de fracasso na empreitada.

Tal atitude de respeito frente às espécies animais combina-se à consciência da responsabilidade humana pela manutenção da existência dos seres da natureza. Meus interlocutores me diziam com frequência que, no passado, a caça e a pesca eram mais abundantes que hoje em dia, pois, com a introdução massiva de espingardas, munição e

redes de pesca industrializadas, peixes e animais são mortos em grandes quantidades, e o que não é utilizado para alimentação da família é vendido nas fazendas próximas ou em Boa Vista.

Apesar das mudanças históricas e econômicas, não está ausente, no Pium, uma idéia de interdependência entre humanos e espécies naturais, equivalente àquela que K. Arhem (1999) identificou entre os Makuna, grupo Tukano no noroeste amazônico, e que ele acredita ser extensível a muitas outras “eco-cosmologias” amazônicas. Mas, embora os Wapichana e Macuxi no Pium pensem natureza e cultura como termos contínuos que compõem uma totalidade, um terceiro termo, o da sobrenatureza (em que se incluem todas as classes de “bichos”), vem somar-se à sua concepção de mundo.

Para atrair as caças sem esforço, os Wapichana e os Macuxi valem-se de encantamentos com tajás²⁹. Existe um encantamento apropriado, com uma planta específica, para cada espécie que se pretenda seduzir. De outro modo, partes do corpo de um animal são a base do jatiá, modalidade de encantamento para atrair parceiros sexuais, que consiste em apropriação humana de faculdades de sedução atribuídas a algumas espécies animais.³⁰

Pode-se dizer que o homem é um provedor de cru, estado percebido como perigoso e a-social, associado à mata ou ao rio, à periferia da aldeia. Por sua vez, a mulher transforma, no círculo doméstico, a espécie obtida em alimento (estado cozido). Ela é a responsável por “tratar” o produto das excursões do marido, ou seja, a presa crua, e suas tarefas são abrir o ventre ao animal, retirar-lhe as vísceras, arrancar-lhe o couro ou as escamas, parti-lo em pedaços e salgá-lo para a estocagem (se há o suficiente para tanto). O preparo de cada refeição é da alçada das mulheres da casa, assim como a distribuição de carne entre grupos familiares é tarefa da esposa do caçador/pescador.

²⁹ Os tajás, também chamados de batatinhas e pajezinhos, constituem uma categoria vegetal que compreende plantas como comigo-ninguém-pode, manufa, manufinha, pripioca, manga brava, amendoim, entre outras. Essas plantas são ditas pajés, isto é, quando um xamã canta nas redondezas, elas ganham vida e podem assumir forma humana. Se regadas apenas com água, permanecem sendo como o comum das plantas decorativas; porém, se alimentadas com sangue de peixe, sumo de tabaco ou urina, para que protejam a casa de maus espíritos, podem escapar ao controle e, assumindo a forma de animais ferozes, passar a matar por conta própria. Informações mais detalhadas sobre o uso de plantas mágicas pelos Wapichana encontram-se em N. Farage (1997).

³⁰ Um tipo de jatiá consiste em retirar o olho direito a uma cascavel morta e colocá-lo sob a própria pálpebra direita. Quando o homem olhar obliquamente para a mulher desejada, ela fatalmente se apaixonará.

Note-se que a forma cru requer um processamento para ser considerada como comida verdadeira; as formas moqueado (e assado) e fermentado associam-se aos banquetes das grandes festas; a forma cozido é identificada às refeições cotidianas. Mas é preciso lembrar que a forma fermentado caracteriza também a farinha de mandioca, alimento indispensável em qualquer refeição cotidiana; então, a fermentação participa de ambas as formas de consumo plenamente social no Pium, mostrando-se fase necessária ao incremento da vida, que, contudo, deve sempre ser superada.

Lembro que, nas *Mythologiques* 1 (C. Lévi-strauss, 1991: 258 ss), C. Lévi-Strauss afirma que os mitos sul-americanos opõem o fresco ao cru, com base no código olfativo, bem como opõem o cru ao cozido, com base no cozimento (mediação pelo fogo de cozinha), sendo que o mau cheiro associa-se à podridão, e situa-se no eixo da Natureza, em contraste com a forma cozido, que se situa no eixo da Cultura.

Ainda em relação ao cardápio, há que mencionar a importância da pimenta. Como se rivalizasse com as carnes gordas pelo estatuto de prato principal, a pimenta (olho-de-peixe, murupi, malagueta, do reino etc.) deve necessariamente comparecer nas refeições, seja em sua forma sólida de fruto, a ser “esmigalhado” e sistematicamente misturado ao pirão³¹, seja sob a forma de pó (chamado jequitaia, quando a pimenta é seca ao sol, torrada e triturada) ou de molhos de coloração e concentração variáveis.

A pimenta boa é aquela que arde, queima, “faz o sujeito suar”. O consumo da pimenta é uma ação ritual, que provoca uma sensação distinta daquela experimentada com a ingestão de carne gorda. A singularidade da pimenta é o fato de ser “quente”. É comum oferecer pimenta aos bebês logo no primeiro ano de vida: “Ele chora um pouco no começo, mas depois vai acostumando. Precisa acostumar desde cedo”, ensinará o pai experiente, “senão, vai ficar manhoso”. Inversamente, oferecer alimentos doces em demasia à criança pode torná-la manhosa. Parece atuar aqui uma lógica análoga àquela que preside os discursos Kaxinauí sobre corporalidade, estados emocionais e caráter da pessoa (E. M. Lagrou, 2000).

De acordo com E. M. Lagrou (2000), a oposição doce-azedo é central ao pensamento Kaxinauí (grupo Pano na Amazônia Oriental). Assim, o xamã Kaxinauí é

³¹ Esmigalhar a comida no prato e misturar bem todos os alimentos, de modo a obter uma papa de aspecto homogêneo, é uma ação necessária, praticada com energia pelos indígenas, como se também no prato se pudesse atenuar a “força” dos alimentos.

amargo, isto é, seu coração, seu sangue, sua carne e seu paladar são amargos, a fim de que possa repelir o sabor das carnes de caça que deve ajudar outros homens a caçar; ao contrário, os alimentos que se deve oferecer ao bebê são exclusivamente os doces e os neutros, visto que seu corpo ainda é extremamente vulnerável. Eis um exemplo importante da corporificação de qualidades sensíveis praticada por muitos povos amazônicos.

No Pium, além de fortalecer o corpo do bebê, a pimenta é empregada, também, como “remédio” para reabilitar armas empanemadas (desenvolverei este tema no capítulo 2):

Meu marido ia pra floresta cheio de munição, ele dizia: “Virgem Maria, hoje errei uma caça, será que alguma mulher menstruada comeu? Eu errei uma caça em cima, assim.” Aí dizia: “Na sexta-feira, eu vou fazer um serviço.” Ele pegava três pimentas malaguetas, esmigalhava bem esmigalhadinho, botava dentro de uma vasilhinha, lavava ela, botava aquela água dentro do cano da espingarda, três vezes, três lavagens, depois ele enxugava, e pronto, ficava curado. (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

Costuma-se, igualmente, utilizar pimenta, alho, coloral ou mesmo sal, artigos provenientes da esfera doméstica, quando é preciso sair de casa sozinho, em direção ao rio e à mata, como amuletos para afugentar os “bichos” que espreitam os humanos no cerrado, na mata ou no rio. Os indígenas no Pium dizem que a pimenta “esquenta” pessoas e armas, sendo que a ingestão de alimentos é também um modo de regular a temperatura corporal, pois corpos humanos devem ser quentes.

O fruto da pimenta é a base da damorida, a “comida de índio” propriamente, cujas variações ficam por conta da carne ou do peixe obtido, a pimenta podendo, em último caso, figurar como única parte sólida do prato. A damorida, acompanhada de beiju e regada a caxiri (ou, mais propriamente, pajuaru, que é o caxiri alcoólico) é o ideal supremo de refeição para os Wapichana e Macuxi, ainda que o consumo dessa “comida de índio brabo” tenda a ser ocultado quando se deseja salientar os hábitos “civilizados” do falante.

Quanto aos legumes e verduras, à exceção do maxixe e do jerimum, são concebidos pelos indígenas no Pium como “comida de porco”, desprovidos de valor alimentar para os seres humanos, que preferem claramente a forma cozida à crua. Quase não há lugar para eles na roça, e a tímida produção de pepinos, repolhos, tomates e cenouras é, de fato, empregada como ração para os animais do terreiro.

As formas cozida e assada são especialmente marcadas, estando a primeira associada aos resguardos, e a segunda, às festas. Durante o resguardo, a prescrição de carnes (peixes pequenos, frango novo ou carne de gado) cozidas ou mesmo fritas (em pouca quantidade de óleo) aponta para a importância da mediação da água e do óleo em relação ao fogo, cujo contato direto com a carne seria nocivo à mulher, como se verá adiante.

Inversamente, o fogo pode reverter cataclismos causados por ação humana, como lavar na água do igarapé ou do rio um prato em que se depositou pimenta. Dizem os indígenas que a pimenta ofende os “bichos” d’água, os quais, em revanche à agressão, enviam uma tempestade furiosa, que apenas pode ser detida se alguém jogar um tição de fogo benzido no mesmo local onde se lavou o prato. Foram-me relatados diversos casos de abuso contra os seres da água, que revidaram com tempestades por vezes fatais para os humanos³².

Além das carnes e da pimenta, o modo de alimentação civilizado inclui necessariamente a farinha de mandioca braba (chamada também de farinha azeda ou farinha d’água). A farinha de mandioca é o alimento por excelência. Uma refeição sem farinha não chega a ser uma refeição, mas farinha e água, misturadas (chibé), fazem uma refeição. Durante os três meses em que vivi na aldeia, jamais tomei parte numa refeição em que não houvesse farinha, e creio que tal ausência não é pensada como possível: a ela, prefere-se não colocar a mesa³³. Tanto assim que, para as refeições coletivas que têm lugar nas festas no malocão, cada família conjugal leva sua própria farinha, que não divide com os convivas.

A mandioca é produto da roça, e seu cultivo está associado à agencialidade feminina. Área de mata ciliar cultivada pelo homem, uma roça pode ser “aberta”

³² Além do contato da pimenta com a água, que acarreta tempestade, outros modos de comunicação entre terra e céu estão presentes na idéia que se faz sobre o arco-íris (uma grande cobra que bebe a água dos rios e lagos e, por isso, sua presença no céu é sinal certo de que não choverá) e no mito de formação da Ursa Maior (segundo o mito relatado por dona Zoraide, a Ursa Maior são sete irmãos que subiram ao céu por uma corda, fugindo dos maus-tratos da mãe viúva). Nas *Mythologiques* 1, Lévi-Strauss apresenta uma análise estrutural do papel que o arco-íris e as Plêiades desempenham no pensamento indígena sul-americano, associação que não pretendo desenvolver aqui.

³³ C. Hugh-Jones (1979: 223) menciona a “imoralidade” de se comer carne sem misturá-la à farinha de mandioca, para as comunidades do Uaupés. Acredito que os indígenas no Pium também qualificariam uma refeição sem farinha como imoral.

recorrendo-se à prática da adjunta³⁴, em que homens dão um ou mais dias de trabalho ao casal dono da roça, em troca de um banquete regado a pajuaru, preparado pela mulher, e música, se há violas disponíveis.

O cultivo da roça é de responsabilidade do casal, e compreende as fases de brocar, derrubar, queimar (realizadas normalmente pelo homem), coivadar, plantar e carpir³⁵ (realizadas normalmente pela mulher), após as quais a mandioca é colhida pelas mulheres que, no âmbito doméstico, encarregam-se da produção da farinha, do beiju e do caxiri/pajuaru. A queima das árvores, arbustos e ervas do local a ser cultivado, embora realizada pelo homem, indica que a roça integra a esfera doméstica, associada ao feminino, marcada pelo emprego do fogo.

Acomodadas num saco às costas de uma mulher, as mandiocas colhidas já pertencem à esfera doméstica: a colheita é atividade feminina. Depositam-se quilos e mais quilos de mandioca no barracão comunitário. Mães, filhas e cunhadas iniciam a monótona tarefa de descascar o tubérculo, com paciência e destreza. Na prensa (no barracão comunitário, os tipitis de palha foram substituídos por uma prensa mecânica), a mandioca, já livre do tucupi (sumo venenoso), é deixada “pubar”, isto é, é misturada à água, durante dois dias, para amolecer, e o odor que exala é o da podridão, segundo as mulheres.

Os tubérculos descascados são serrados numa engenhoca mecânica, prensados e bem misturados à puba. Vale destacar que a fase da puba congrega apodrecimento assistido e mistura. Em seguida, a massa amolecida é peneirada várias vezes, para que os grumos sejam retirados. Os filetes grandes e macios são torrados com um pouco de óleo no grande tacho de metal, até que se tornem flocos pequenos, secos e duros.

O preparo da farinha é trabalho para vários dias. As mulheres costumam supervisionar, de quando em quando, o aspecto e o odor da puba, de modo a obter uma massa de consistência mole e cor amarela. A quantidade de água é controlada escrupulosamente, pois, se a água é elemento indispensável nesta fase do processo, deve ser, em seguida, sistematicamente eliminada, mediante o fogo.

³⁴ Também se convoca esses mutirões para a construção de uma casa. Toda a comunidade é convidada, mas os que de fato comparecem são os compadres e comadres do casal proprietário da casa ou roça.

³⁵ Brocar e derrubar referem-se à remoção, com machado e terçado, das árvores e arbustos do local na mata escolhido para o roçado, após o que queimam-se as madeiras, limpa-se o terreno (coivara) e planta-se. É necessário carpir periodicamente a roça, para que o mato e ervas daninhas não venham a sufocar a plantação.

Pode-se, ainda, retirar o amido da mandioca, que se transforma em goma, a ser empregada no preparo da tapioca; entretanto, raramente se extrai o amido, porque isso deixaria a farinha menos saborosa. Aparentemente, o amido é uma espécie de substância vital atenuada, responsável pelo sabor “forte” da farinha d’água.

Tipitis, peneiras, cestos e bolsas de fibra de diversas palmeiras, utilizados pelas mulheres nas várias etapas de produção da farinha de mandioca, são confeccionados pelos homens, embora as mulheres saibam trançar palha, pois fabricam cintos e outros objetos de uso cotidiano. Como se vê, existe uma complementaridade produtiva entre agencialidades distintas em todos os níveis da produção da farinha de mandioca.

C. Hugh-Jones (1979) já apontou os paralelos e interconexões entre atividades produtivas masculinas e femininas e a reprodução física e social dos grupos sociais no Pirá-paraná, grupos\ de língua Tukano na Colômbia. De acordo com a autora, a estrutura dos grupos de descendência patrilinear, do cosmos, do ciclo vital do indivíduo e das refeições é dinâmica, e seus processos assumem a forma de ciclos regulares no tempo e no espaço.

A idéia de regularidade é importante, porque supõe conjunção e disjunção periódicas de elementos distintos mas complementares nos processos de renovação da vida. Assim, para se compor uma refeição ideal, ordinária, as mulheres dedicam-se ao cultivo da mandioca, caracterizado pela regularidade e previsibilidade, ao passo que os homens dedicam-se à caça e à pesca, atividades irregulares e de resultado imprevisível. E, enquanto as mulheres situam-se a favor das espécies naturais, visto que as cultivam, os homens estão contra as espécies animais, competindo com elas e matando-as.

Temos que, para os grupos do Pirá-paraná, o cultivo da mandioca e os poderes procriativos das mulheres opõem-se à obtenção da carne e aos poderes masculinos de desafiar o mundo das espécies animais. Assim, a tarefa de abater as presas animais, realizada pelo homem, e a de transformar a presa morta em alimento para a continuidade da vida, executada pela mulher, devem ser mantidas escrupulosamente em separado.

Além disso, as mulheres associam-se ao interior do corpo e ao plano baixo, pois abrem e esquartejam o animal, bem como semeiam os vegetais na roça, enquanto os homens associam-se ao plano exterior e alto, pois vão à mata e ao rio, e abatem suas presas na posição vertical.

É interessante que, ao analisar os processos de produção da mandioca e da carne, C. Hugh-Jones encontra analogias entre substâncias alimentares (goma, fibras, carne, pimenta, tabaco etc.) e substâncias corporais (sangue menstrual, sêmen, fezes, leite materno, secreção vaginal etc.) que se transformam de acordo com o foco no consumo alimentar ritual ou cotidiano, na mitologia, nas várias fases de cultivo e preparo do alimento ou nos estágios do ciclo de vida do indivíduo. A autora sublinha ainda que tais analogias apontam para uma teoria indígena do corpo que valoriza a regulação das entradas e saídas de substâncias do corpo.

Desse modo, no simbolismo dos grupos do Pirá-paraná, o ciclo vital é polarizado em aspectos femininos e masculinos, e existe mesmo uma dicotomia sexual dos aspectos da pessoa, segundo a qual o masculino associa-se à dureza, à alma e à transcendência, e o feminino liga-se à leveza e à corrupção do corpo. Observo que tais dicotomias, que repõem a distinção transcendência-imanência, opondo os gêneros de modo rígido, não parecem operar entre os Wapichana e os Macuxi.

C. Hugh-Jones pensa as distinções entre masculino e feminino como controle dos poderes reprodutivos femininos pelos homens, abordagem que foi alvo de uma revisão empreendida por vários antropólogos que estudaram gênero nas Terras Baixas, nas duas últimas décadas (veja-se, por exemplo, M. Silva, 1999, que focaliza os rituais de construção da diferenciação sexual entre os Enawene-Nawe, grupo Arawak, numa perspectiva simbólica relacional, não substantivista). Como já referi, proponho pensar, nesta dissertação, as relações entre masculino e feminino nos termos de agencialidades opostas mas interdependentes.

Então, se a comida é produto de relações sociais e processos simbólicos específicos (“Quando indivíduos absorvem substâncias, eles absorvem também os processos míticos, xamânicos ou práticos que contribuem para a produção dessas substâncias”, C. Hugh-Jones, 1979: 169), ela inspira cuidados. C. Hugh-Jones fala numa escala de periculosidade do alimento segundo o tamanho da presa, a quantidade de gordura em seu corpo, o habitat (aquático, subterrâneo ou terrestre), a adição de temperos (sal, pimenta), o modo de cozimento (torrado, assado, cozido).

Também no Pium o recém-nascido alimenta-se primeiramente apenas de leite materno; após algumas semanas, a mãe lhe oferece mingau (à base de goma, arroz ou

banana); em seguida, sua dieta é enriquecida com peixes pequenos, macarrão, frutas, e só por último, já com mais de um ano de idade, a criança passará a se alimentar de caças e peixes gordos, temperados e assados, acompanhados de farinha de mandioca.

É curioso que, para os Wapichana e Macuxi no Pium, a maniva (a folha da mandioca) seja o único alimento vegetal dotado de agencialidade, e concebido como perigoso para os humanos: “Precisa ter muito cuidado com ela, porque ela alimenta a gente, mas ela bate na gente, se judiar com ela.” (Elias, 16 anos, Pium, 08.06.03); “a maniva caceta a gente, surra a gente” (Zoraide, 87 anos, Barata, 11.06.03). Contudo, a mandioca também oferece sua proteção à mulher no pós-parto, que se encontra particularmente vulnerável à predação dos “bichos”.

Depois de dois meses que teve o nenê, até quando estiver sentindo que já está bom, aí ela vai experimentar pela primeira vez, ela vai experimentar, ela vai numa vizinha, quando a casa dela é perto, ela vai lá, raspar uma mandioca, primeiro para poder sair, antes de fazer o trabalho, é o primeiro trabalho, pra ela poder sair fora de casa, primeiro, ela vai lá na vizinha raspar mandioca, porque a mandioca tem o vapor, que é a massa, né?, primeiro tem que ralar, pra vir aquele vapor de mandioca, não vem um cheiro, assim?, então, aquele ali é pra proteger ela. Aí ela vai ralando mandioca, aí depois acaba, vai espremer, esse aí é o trabalho dela. Ela pára por aí, aí outro dia, ela já pode fazer o serviço que ela quer, que é andar, que é caminhar longe, ir embora pra roça, trabalhar, ela já pode, porque ela já fez o remédio pra ela. [...] É pra cheirar aquele vapor da massa, aquele é o primeiro remédio pra ela poder sair, cercar ela de todos os males, para os bichos não olharem pra ela, porque tem uns bichos... quando a gente está de resguardo, assim, quando a gente está menstruada, tem sempre uns bichos que estão de olho na gente, né? É pra isso aí, daí ela já pode fazer o que quer, em dois meses de resguardo, ela já pode sair com o bebezinho na tipóia, ir pra onde ela quiser, ela já está curada com aquela massa, vai embora por aí, caçar, pescar, arrancar mandioca, limpar roça, capinar, fazer o que quer, ela já pode, à vontade. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)

O tratamento técnico e verbal dispensado à mandioca marca sua proximidade simbólica com o humano. Por isso, pode-se supor que o processo de fabricação da mandioca é também um processo de “desumanização” do vegetal, análogo às operações do xamã Piaroa com relação à carne de um animal (J. Overing, 1985).

Partilhando a idéia de uma forma ou essência comum aos humanos e demais seres do universo, muitos grupos indígenas da América do Sul deparam-se com os perigos decorrentes de todo ato alimentar, de algum modo percebido como prática canibal, uma vez que seres vivos de espécies diferentes são dotados da possibilidade de assumir o ponto de vista humano, assim como o homem pode assumir pontos de vista não-humanos. Sob tal premissa ontológica, batizada de “perspectivismo ameríndio” por E. Viveiros de Castro (1996), comer seria sempre comer um semelhante, como atestam, por exemplo, as concepções amazônicas sobre a caça (sobre as modalidades amazônicas de relação com a caça, veja-se P. Descola, 1998)³⁶.

De acordo com J. Overing (1985), embora se esforcem para obter um cotidiano não-violento, os Piaroa acreditam que os animais, seres que, no tempo mítico, dispunham de habilidades culturais, atualmente vingam-se dos humanos, enviando-lhes doenças, porque Wahari, o herói cultural Piaroa, roubou tais habilidades aos animais, tornando-os comida dos humanos. Desse modo, a primeira relação propriamente social teria ocorrido nos termos de uma relação de predação.

A carne é o elemento mais venenoso da herança de Wahari, e deve ser transformada, pelo xamã Piaroa, em alimento vegetal seguro, antes de ser consumida pelos humanos. Pois, como revelam os mitos de criação do alimento humano, os Piaroa sabem que sua ética alimentar mal disfarça a certeza desoladora de que a condição humana jaz sobre o canibalismo, isto é, a ingestão de carne humana ou animal (J. Overing, 1985: 268).

No Pium, da mandioca faz-se, também, o beiju, uma espécie de bolacha fina e dura, que se mergulha diretamente no caldo da damorida ou em qualquer outro caldo. Significativamente, o fabrico do beiju não compreende a etapa de molho (puba), assim como ocorre com a farinha branca (de macaxeira), que é menos apreciada que a farinha d'água. De modo importante, o beiju é indicado para mulheres que acabaram de dar à luz e para menstruadas.

Alternativamente, a mandioca pode ser pensada como alimento adequado, mas apenas sob as formas de caldo e mingau, para pessoas em resguardo que, entretanto, devem abster-se completamente de carnes de caça, de peixes de pele e de alimentos doces, azedos

³⁶ Infelizmente, o espaço de que disponho não é suficiente para explicitar as divergências teóricas entre E. Viveiros de Castro e J. Overing com relação ao “perspectivismo ameríndio”.

e salgados. Note-se que a água (morna) aparece novamente como mediadora importante, atenuando os efeitos dos alimentos ingeridos por pessoas adoentadas, e que a forma mingau é mesmo o oposto da fermentação, pois que representa um supercozimento. Além disso, a comida da mulher em resguardo não pode ter contato direto com o fogo, não pode “pegar fumaça”.

Quando nós indígenas ganhamos um bebê, a gente não pode comer nada doce, com açúcar, só bem pouquinho, ninguém pode comer sal também, nós indígenas. A comida é mal uma pitadinha de sal. E o primeiro bebê que a gente tem, o primeiro, a gente já vai se acostumando; a mãe da gente ou a parteira, quem cuida da gente, vai e esquentava uma agüinha pra gente tomar, pra não dar uma dor que tem aqui dentro. Acho que é com todas as mulheres, tanto faz, todo tipo, as indígenas, as brancas, as civilizadas, todinhas, tem uma dor bem grandona, que a gente tem o bebê e vem aquela dor, aquela cólica medonha, que dá vontade de morrer com tanta cólica. Aí quando a gente toma um gole daquela água morna, está doendo muito – às vezes, quando é um chá morno, é aquela água morna, não toma água assim, natural, qualquer tipo de água, tem de ser água morna – aí, quando a gente toma aquela água morna ou aquele chá morno, aí passa. E a gente não come caça do mato, a gente não come peixe, porque diz que o peixe faz mal, a caça faz mal, a gente não pode comer assim... faz a comida – logo, acende o fogo bem assim, porque nem todo o tempo tem o gás, antigamente não existia gás, era só no fogo – então a gente acende aquele fogo, para acabar aquela fumaça toda, quando o fogo acende, faz a comida da gente, pra não ficar com essa fumaça. (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

Contudo, se o apodrecimento assistido é fase imprescindível do preparo da farinha a ser consumida por pessoas em condições normais de saúde, é exatamente a fase a ser banida, quando se trata da dieta pós-parto, como se a ingestão da farinha d'água representasse um excedente perigoso de calor ao corpo da mulher, que já está quente, desde que entendamos que o apodrecimento assistido é um modo de aquecimento do alimento, como se depreende da fabricação do caxiri, descrita a seguir.

Mas também a farinha de mandioca atenua a força da carne ingerida nas refeições cotidianas, como se todo alimento de origem animal comportasse um excesso de “peso” para os humanos, que deve ser contrabalançado por um alimento de origem vegetal, daí talvez a necessidade pungente de ter sempre farinha à mesa.

Temos que, se a pimenta fornece o “calor” e a carne, a “força” para pessoas sãs, o beiju, ao contrário, é um derivado da mandioca, que atenua ainda mais esta “força”, pois não compreende a fase da puba (apodrecimento assistido), e é bem torrado (seco), mostrando-se alimento leve, neutro, não-perigoso. O beiju pode ser pensado como signo máximo do cozido, associado positivamente a estágios de deterioração do sangue.

De outro modo, a gordura e o sangue que há nos corpos das caças e peixes grandes fazem deles alimentos ambivalentes. Pois se, ao ingerir sua gordura, as pessoas crêem obter a “força” e a energia necessárias para a vida, por outro lado, sabem que apenas corpos íntegros podem suportar grandes quantidades de gordura, sob pena de doença e morte.

Ora, os momentos críticos de nascimento, menstruação, doença e morte marcam, cada um a seu modo, exatamente a ausência ou suspensão da integridade do corpo e da pessoa. Ingerir alimentos reimosos nessas ocasiões seria impor ao corpo um excesso negativo de força, que faz perecer. Equacionada à vida, no cotidiano, a “força” dos alimentos também sabe à morte, e por isso há que respeitar normas para sua ingestão.

A descrição da fabricação de uma modalidade do caxiri, em que também se conduz o cru ao apodrecimento, soma-se ao processo de produção da farinha de mandioca, em oposição ao preparo das carnes, a fim de evidenciar que o apodrecimento assistido é necessário à continuidade da vida. Vejamos³⁷.

A produção do caxiri começa no barracão, quando as mulheres³⁸ preparam várias camadas de beiju, mais espesso e mole que o produzido para consumo diário. As camadas de beiju são levadas para casa e, num canto escuro do quarto, elas são “deitadas”. Não se trata de metáfora, mas de uma operação ritual demorada, em que o beiju é colocado no chão, e envolto em grandes folhas de bananeira, molhado com água e temperado com um pó cuja base são as folhas torradas da maniva.

Assim deitado, o beiju é coberto com lençóis e quaisquer outros panos disponíveis, para que fique “bem abafado”, assemelhando-se a uma pessoa deitada. Durante

37 Tive a oportunidade de assistir, desde o início, à fabricação do caxiri para a festa do dia do índio, comemorada com uma bela festa no malocão, e de, mais tarde, corrigir meus dados conversando com as mulheres que prepararam a bebida.

38 Mulheres menstruadas são terminantemente proibidas de participar do preparo do caxiri, sob pena de estragar a bebida e causar disenteria em que dela beber.

os dois dias de fermentação, o lugar onde ele se encontra é fiscalizado, para que crianças ou animais domésticos não entrem e o importunem. A massa exala um odor próximo ao da puba o que, entretanto, não é enfatizado pelos indígenas. O que eles sublinham é a importância do calor para “amadurecer” a massa. (Pode-se perguntar se a situação de “abafamento” da massa do caxiri não é equivalente à situação do feto se desenvolvendo no útero da mãe).

Cerca de 48h depois de deitado, o caxiri será “levantado”. A massa úmida, descrita como quente e doce, apresenta coloração amarela forte, e o tempero de maniva tem o aspecto de fungos verdes (Veja-se C. Lévi-Strauss, 1991: 320 sobre o aspecto mofado, que remete ao podre, no sentido de uma destruição lenta). O cheiro é marcante, e a água que fora adicionada, que restou sem se misturar à massa, é chamada de “mijo do caxiri”, e será descartada.

O esforço de conferir à bebida um caráter antropomorfo, associado à importância social que os indígenas no Pium Ihe conferem, faz pensar em canibalismo figurado. Tanto mais quando se lembra que o caxiri “levanta” doce (inacabado) e vai “amadurecendo”, com o passar dos dias, os mesmos termos utilizados quando se faz referência ao bebê, e que os bebês são identificados ao plano baixo, sendo que a existência plenamente humana corresponde ao movimento ascendente de erguer-se sobre as próprias pernas (ver capítulo 3); além disso, após o parto, mãe e bebê devem permanecer em casa, em silêncio, sem serem incomodados, e a eles associa-se a água morna, cujo calor é um possível correlato do abafamento por que passa o caxiri.

Observo ainda que a temperatura morna é intermediária entre o quente e o frio, indicando possivelmente uma gradação térmica, uma vez que a mulher e o recém-nascido, que se encontram excessivamente quentes, devem ingerir líquidos a meio caminho entre o quente e o frio, para que recuperem/adquiram a temperatura corporal adequada.

Minha hipótese tem como paralelo a cauinagem Yudjá (Juruna), grupo Tupi, tal como etnografada por T. Stolze Lima (1986; 1995). A fabricação do cauim *dubia*, uma bebida de mandioca, cujo nome significa ser humano, interessa-nos de perto. Para um povo que tem na antropofagia o horizonte da vida social e na embriaguez a experiência social por excelência, a cauinagem é a atualização culinária daquilo que, nos mitos, institui a sociedade, a saber, o consumo da carne dos inimigos.

A mastigação da mandioca, realizada normalmente por mulheres que atingiram a menopausa, e a fermentação da bebida, que garante grande quantidade de bolhas, concebidas como o sentimento de raiva exprimido pelo cauim, dizem sobre a potência de “matar”, manifesta no sabor ardente, que o cauim partilha com a pimenta. Note-se que, no pensamento Juruna, a fermentação associa-se à morte como forma de apodrecimento do corpo. De fato, embriagar-se de cauim, para os Juruna, é o mesmo que morrer um pouco, depois de ficar alegre.

Pensado e tratado como filho da mulher que o prepara, o cauim *dubia* é tido como um ser humano figurado; de outro modo, o bagaço do cauim é dotado de um princípio vital que afasta esta bebida da categoria vegetal e contribui para situá-la na categoria das carnes de caça. Porém, durante o ritual da cauinagem, a inversão de papéis sexuais (as mulheres mastigam/matam, os homens bebem/morrem) faz com que as mulheres sejam banidas para além dos limites da humanidade, e a inimizade se instale entre os homens.

Mas a cauinagem é mais: ela é um modo de pensar a própria condição humana. Como a guerra faz parte da simbólica da cauinagem, nessas ocasiões, os Juruna vêem o cauim como humano, e a si mesmos como canibais (T. Stolze Lima, 1995: 420). Detalhe significativo, para os Juruna, o odor do sangue do inimigo para o matador é tão inebriante quanto o cauim.

Não tenho dados para afirmar ou negar que, para os Wapichana e Macuxi no Pium, o uso ritual do pajuaru se associe à guerra, mas, parece-me, ele tem um quê de canibalismo.

Ocorre que, a meus olhos, as mulheres que produzem caxiri no Pium procuram infundir à massa informe de beiju a temperatura e a densidade que definem os corpos humanos, sendo que a “força” da bebida apresenta-se como possível indício da presença de substância vital. Se o pajuaru no Pium não “mata” como o cauim Juruna, ele embriaga e se torna capaz de “derrubar” um homem dentro de poucos dias: o pajuaru, ademais, é chamado de “brabo”. Que o caxiri seja considerado alimento reimoso, ao lado das carnes gordas, pode ser um sinal de que pertence à categoria animal mais que à vegetal, de modo idêntico ao que postulam os Juruna. Que o subproduto da fermentação seja o “mijo” pode ser um indício de que algo de corpóreo ou fisiológico se passou durante o “sono”, ao modo de um antropomorfismo.

Após as etapas descritas acima, o caxiri será coado, e mais água será adicionada, para que se torne um líquido propriamente, visto que, até então, está mais para o estado sólido. Nos dois primeiros dias, após levantar, o caxiri ainda é “doce”. A partir do terceiro dia, porém, começa a ficar “forte”, “perigoso”, isto é, embriagante – tornou-se pajuaru, a beberagem associada às festas e adjuntas. De fato, o caxiri doce, não-alcoólico, pode ser servido em refeições ordinárias, mas normalmente o pajuaru não o é, exceto quando há sobras de uma festa. Note-se, todavia, que é possível atenuar a força do pajuaru adicionando-lhe açúcar, mas este não é um expediente utilizado com frequência.

Interessada no canibalismo praticado pelos Wari’, grupo de língua Txapakura em Rondônia, A. Vilaça (1992) encontra uma cosmologia que opõe os membros de um mesmo subgrupo ou aldeia (*wari’*) aos afins, estrangeiros e mortos (*karawa*) na base da predação, cuja forma forte é o canibalismo. De acordo com a autora, as posições de predador e presa são intercambiáveis e instáveis; por isso, há que se portar apropriadamente como gente, isto é, como predador, para não se tornar presa dos duplos animais.

As “maneiras de mesa” e o xamanismo alimentar definem a alimentação propriamente humana, assim como, no passado, uma etiqueta especial distinguia o consumo ritual do cadáver das refeições cotidianas. Mas, de modo importante, o objetivo do rito fúnebre era dissolver a identidade entre cadáver e presa animal, estabelecida no ato da devoração. Para tanto, o cadáver devia constituir-se como anti-alimento, ou seja, para marcar a plenitude da condição humana, era necessário proceder ao apagamento simbólico do ato canibal. Nesse sentido, os Wari’, seres humanos plenos, não comiam efetivamente o corpo de um igual, apenas asseguravam, por meio de um “serviço ritual” prestado pelos afins, a liberação do *jam* (duplo) do morto que, após beber chicha azeda no mundo subaquático, tornava-se *karawa*, e podia voltar ao mundo dos vivos, sob a forma de queixada, uma das caças preferidas dos Wari’.

A simbólica subjacente ao canibalismo funerário que os Wari’ praticavam antigamente persiste, ainda hoje, na execução das festas *tamara*, *hürooin* e *hwitop*, geralmente trocadas entre dois subgrupos ou entre dois grupos locais. Signos máximos da sociabilidade Wari’, essas festas fazem da alimentação e do embebedamento com chicha azeda verdadeiros instrumentos utilizados pelos anfitriões para subjugar os convidados,

sendo que ambos, convidados e anfitriões, percebem-se uns aos outros como estrangeiros, isto é, como possíveis presas.

Nas festas Wari', os convidados, que são os afins, comportam-se como predadores dos bens (animais, objetos, mulheres) dos anfitriões, tornando explícita uma concepção da afinidade como predação alimentar e sexual, tanto quanto uma concepção da condição humana como agência predadora.

Embora não se possa classificar a alimentação dos Wapichana e Macuxi como “filosofia política da predação”, termo cunhado por E. Viveiros de Castro, que recobre as etnografias dos Yudjá e dos Wari'mencionadas, de acordo com as quais o afim (cunhado) é um outro canibal, não cabe aqui silenciar sobre as formas de predação reconhecidas pelos indígenas no Pium.

Ademais, o preparo e o consumo ritual do caxiri/pajuaru parecem ecoar o que M. Sahlins (1983) diz sobre os altos chefes nas ilhas Fiji, pois, também no Pium, num certo sentido, “os homens são a refeição”. Obviamente não se trata aqui de uma economia simbólica hierarquizada, baseada em trocas sacrificiais de vítimas humanas. Todavia, quando bebem e fazem beber o caxiri a seus convidados de outras aldeias, os Wapichana e Macuxi estão possivelmente ingerindo uma relação de alteridade que eles próprios engendraram, material e simbolicamente.

Assim, se o caxiri pode ser visto como um ser humano metafórico, ele é oferecido a seres humanos reais, a indivíduos feitos da mesma substância que os anfitriões, visto que são “parentes” (consangüíneos ou afins), mas que, contudo, não convivem na mesma aldeia. A comensalidade esporádica, nas grandes festas, tenta, ao que parece, remediar a distância que se estabeleceu entre os parentes, mas, ao contrário, acaba por trair o ideal de socialidade, baseado nas refeições conjuntas cotidianas.

É preciso dizer que, no Pium, as festas são ocasiões de auto-enobrecimento da comunidade face aos vizinhos, os parentes de outras aldeias. Nas festas, além de uma refeição especialmente farta, têm lugar partidas de futebol, gincanas, distribuição de presentes, discursos proferidos pelo tuxaua, pelo diretor da escola, professores, agentes de saúde e presidente do clube de mães.

Entretanto, de modo semelhante ao que P. Gow (1991) descreve sobre os festivais no Baixo Urubamba, as festas no Pium são momentos rituais invariavelmente tensos,

quando a comunidade celebra a união dos parentes que a compõem, às expensas dos laços de parentesco preteridos. Ao expor cruamente as escolhas residenciais dos parentes, esses festivais explicitam e reafirmam os limites da comunidade, discriminando quem são aqueles com quem se pode viver bem e quem são “os outros”.

Penso que, no Pium, as grandes festas marcam o limite do grupo de parentes, para além do qual passa a vigorar o signo da alteridade. Pois as festas são ocasiões em que os anfitriões preparam a comida e o caxiri, oferecem presentes e preparam entretenimentos para os convidados. É importante que a comida seja farta e saborosa, que os presentes sejam bons e que o discurso do tuxaua seja firme, assim os anfitriões podem demonstrar aos convidados a superioridade de sua aldeia, isto é, podem explicitar as diferenças que há entre eles e os afins.

Nesse sentido, a co-residência é a afirmação contundente dos laços de parentesco, assim como o espaço para a criação de parentesco. A tese de P. Gow (1991) é que o processo continuado de satisfação de desejos alimentares – e eu acrescentaria, para o Pium, a observância dos resguardos – por pessoas que moram num mesmo local gera um forte sentimento de pertença. É esse sentimento que acomete os mais velhos, que vivem fora de sua aldeia natal, e que para ela desejam retornar quando sentem a proximidade da morte.

Talvez disso derive a singularidade da beberagem ritual: inversamente às carnes, que devem ser desumanizadas antes do consumo diário, o caxiri é submetido a um processo de humanização, o que, de acordo com minha leitura, expressaria o caráter trágico das escolhas residenciais e, por conseguinte, das relações de alteridade que se é forçado a estabelecer com seres de mesma natureza. Assim, se os co-residentes comem entre si, no dia-a-dia, de modo a reforçar seus laços de sangue, nas festas, todos bebem um “outro”, possivelmente para relembrar a inevitabilidade da relação com o diferente.

Como vimos, no Pium, a produção do caxiri é doméstica e feminina, mas sua circulação é de responsabilidade dos homens, pois são eles que se convidam entre si para tomar o caxiri preparado pela esposa, numa operação simetricamente oposta à tarefa, feminina, de distribuição da caça trazida pelo homem. Aqui, as mulheres fazem circular o cru, enquanto os homens fazem circular o “cozido” ou, mais propriamente, o fermentado.

Significativamente, se o caxiri liga os homens por meio de um produto feminino, também associa, no processo de sua produção, o cru e o podre, formas alimentares

simbolicamente ligadas, respectivamente, ao masculino e ao feminino. Talvez a singularidade manifesta nessa dupla função (sociológica e cosmológica) responda pela centralidade do pajuaru nas festas e adjuntas, eventos extraordinários, que contrastam com as refeições cotidianas, em que a forma cozido predomina, e quando formas alimentares e agencialidades encontram-se dissociadas ao extremo.

A circulação de ambos os produtos, caxiri e carne de caça, no Pium, é semelhante à circulação de caça e *masato* (cerveja de mandioca) no Baixo Urubamba, Peru (P. Gow, 1989). Entre as populações nativas do Baixo Urubamba, os desejos alimentares e sexuais são concebidos como o motor dos processos de produção e circulação dos alimentos, que criam relações sociais. Dessa forma, a cerveja de mandioca e um filho se equivalem enquanto veículos de criação de relações sociais entre adultos. Isto porque a cerveja de mandioca liga homens, satisfazendo seu desejo alimentar, com um produto feminino, tanto quanto a criança exige o esforço produtivo conjunto dos pais, com o cultivo da roça e o preparo da comida legítima, para a satisfação de suas necessidades.

P. Gow (1997) propõe pensar o parentesco como memória corporal, como registro subjetivo, corporificado, da satisfação de desejos pelos parentes. Nesse sentido, a família constitui-se na base de laços de solidariedade orientados para as crianças, o que equivale a dizer, para o futuro.

Contudo, um ato aparentemente inocente vem desestabilizar o esquema cosmológico das populações do Baixo Urubamba (P. Gow, 1989). O hábito que algumas crianças têm de comer terra aterroriza os adultos, e é visto como uma forma de suicídio. Pois a terra é essencialmente um anti-alimento, e o ato de ingeri-la vai de encontro ao processo de produção de comida verdadeira, em que se engajam parceiros sexuais, bem como contraria o objetivo de todo ato alimentar, que é tornar o corpo forte e cheio de sangue. Assim, o desejo por terra coloca em risco não apenas a saúde futura da criança, concebida como o motor da economia de subsistência, mas a própria possibilidade de reprodução desse sistema.

Em sua tese, P. Gow (1991) condensa os argumentos dos artigos anteriormente citados para afirmar que o parentesco é criado pelo fluxo diário de comida e bens, que tem lugar na aldeia, concebida como agrupamento de semelhantes que se contrapõem a um universo de Outros, estrangeiros, mortos etc., com quem não se pode viver bem. Ademais,

P. Rivière (1984) já documentou há tempos os esforços que as populações na Guiana empregam para fazer coincidir cogação e co-residência. Por pensarem a si mesmas como um todo consangüíneo, endogâmico e economicamente auto-suficiente, essas populações foram chamadas de sociedades individualistas.

Sob esta perspectiva, colaborar na construção da casa ou na abertura da roça de um parente é, em si, um evento banal que, entretanto, reafirma laços sociais. No Pium, quando um casal convoca uma adjunta (mutirão), ativa sua rede de afins e compadres, oferecendo, em troca de um ou mais dias de trabalho braçal masculino, um banquete regado a caxiri/pajuaru, preparado pela dona da casa ou da roça³⁹.

Para a empreitada coletiva, concorrem esforços de agencialidades complementares. É notável que a contrapartida do trabalho, gasto de energia, seja uma refeição especial. Assim, se o trabalho braçal destina-se à construção da morada ou da roça da família nuclear, a refeição servida pela família nuclear destina-se à reposição criativa das forças gastas pelos parentes e compadres.

Novas adjuntas serão convocadas por aqueles que, antes, ofereceram seu trabalho a um compadre ou afim. Esse ciclo de reciprocidade institui socialidade, ainda que dele não participem todos os moradores de uma aldeia, uma vez que, como bem aponta McCallum (1998), todo esforço em direção à consolidação da socialidade esbarra em impulsos de anti-socialidade.

McCallum esclarece que, movidas pelo ideal de reciprocidade, as mulheres Kaxinauá empenham-se em longas visitas a seus parentes em outras aldeias em busca de alimento preparado ou mesmo cru, atividade cuja finalidade é a renovação de laços de parentesco pela via da oferta de comida. “Fazendo comer” a seus parentes, as mulheres Kaxinauá estão exercendo seus poderes produtivos e reprodutivos, com o objetivo de assemelhar corpos e, em consequência, criar socialidade. Contudo, e eis aqui um ponto importante, por vezes, é necessário lembrar às parentes suas obrigações alimentares, e mesmo obrigá-las a oferecer comida, o que caracteriza a visita das mulheres a outra aldeia como atividade verdadeiramente predatória.

³⁹ Atualmente, vinho e cachaça podem substituir o pajuaru numa adjunta, embora o consumo de bebidas alcoólicas em geral seja proibido pelo Conselho Indígena de Roraima.

No Pium, por exemplo, o “preguiçoso(a)” é alvo de chacotas impiedosas, bem como motivo de séria preocupação por parte de sua família, porque seu comportamento anti-social prejudica a continuidade do fluxo de comida e trabalho que institui socialidade.

Mas ofensas, mal-entendidos e pequenas mesquinhas podem ser remediados com o fluxo cotidiano de trabalho e comida que congrega os parentes e compadres, o que não ocorre com ações negativas de pessoas que não fazem parte das redes de reciprocidade, às quais passam a ser dirigidas acusações de feitiçaria.

De acordo com P. Rivière (2000), acusações de feitiçaria são comuns em sociedades que, como aquelas da Guiana, atribuem à agencialidade humana toda sorte de infortúnios, como doenças e mortes. No entanto, o feiticeiro é sempre um estrangeiro, isto é, alguém com quem não há comunicação possível. Ademais, entre os Trio (P. Rivière, 2000) como entre os Wapichana (N. Farage, 1997), o silêncio absoluto prenuncia atos anti-sociais, como a vingança.

Assim, se a proximidade social é a realização do ideal de socialidade, comportamentos anti-sociais, como demonstrações de egoísmo e raiva, geram sentimentos igualmente anti-sociais, cuja violência nem sempre pode ser aplacada devido, justamente, à intensidade dos contatos cotidianos entre parentes e vizinhos. F. Santos-Granero (2000) apelida esse paradoxo de síndrome de Sísifo, para explicar que, tão logo um nível de atividade social mais intenso que o normal, a “convivialidade”, seja obtida, ela começa a se esfalçar. Sempiterna e árdua, a tarefa de construção da socialidade.

Ocorre que, como afirma L. Elvira Belaunde (2000), sentimentos como a raiva, que florescem de desentendimentos não resolvidos, introduzem a idéia de alteridade no interior da aldeia. Isto porque os significados e manifestações corporais associados à raiva são poderosos o suficiente para alterar a percepção social das pessoas, alienando-as de si mesmas e de seus co-residentes. É nesse estado de loucura temporária que uma pessoa pode cometer atos de feitiçaria.

Quando falha a cooperação que tece o cotidiano harmonioso, afloram conflitos que conduzem à raiva, e os atos que alguém comete nesse estado acabam por produzir a deterioração da socialidade e, conseqüentemente, o fenômeno de fissão aldeã, que caracteriza a história das sociedades indígenas na Amazônia. Ao incorporar a dimensão do conflito às análises elaboradas sob a linha da antropologia do cotidiano, os artigos da

coletânea organizada por J. Overing e A. Passes (2000) pretendem oferecer uma resposta às críticas de que tal antropologia propagaria uma visão demasiado idealizada dos povos da Amazônia (veja-se, por exemplo, os argumentos elencados por A.-C. Taylor, 1996).

De modo análogo ao que se registrou sobre várias sociedades amazônicas, para meus interlocutores, no Pium, a aldeia é composta, idealmente, por núcleos de socialidade, em que se engajam as parentelas e os compadres, mas da qual não fazem parte os “feiticeiros”, essas pessoas que renegam as virtudes plenamente sociais, como a generosidade e a cooperação. É desejável que esses núcleos de socialidade venham a se diluir no que os indígenas no Pium designam como “comunidade”, cujas principais expressões são as reuniões mensais no malocão e as grandes festas.

Com efeito, no Pium, desde cedo as crianças são incentivadas a transformar as virtudes em práticas sociais, isto é, em agencialidade, visando-se à construção da socialidade; por outro lado, o cultivo de comportamentos anti-sociais manifesta-se em práticas anti-sociais, chamadas genericamente de feitiçaria, que conduzem ao conflito mais ou menos aberto, e que vêm minar a socialidade.

Por fim, gostaria de salientar que a importância de fazer comer aos co-residentes e aos vizinhos, patente tanto no cotidiano quanto nas grandes festas, revela a preocupação com a modelação ativa da natureza humana. Pois, ao corporificar o lastro moral que percebem nas qualidades sensíveis dos alimentos que ingerem, seguindo uma dieta baseada em pimenta, carnes de caça, peixes, caxiri e farinha de mandioca, os indígenas no Pium visam a imprimir nas pessoas a “força”, a robustez, o ânimo para as tarefas braçais, isto é, a “humanidade”, que não é um dado, mas uma aquisição continuada.

Capítulo 2- Substâncias vitais, substâncias letais

“Porque tudo no mundo existe. Meu pai dizia assim:

‘No tempo mesmo, no vento tem um mistério.’ ”

Evandro, rezador Macuxi

Ao identificarem o termo “resguardo” primeiramente às situações de parto e menstruação, os Wapichana e Macuxi no Pium provavelmente estavam enfatizando momentos do ciclo vital sobre os quais a influência humana é maior, tendo em vista o escrupuloso conjunto de regras morais que, como as regras alimentares, visam a guardar os humanos de todos os perigos que o mundo oferece. Enfatizavam, ainda, a ambigüidade dos poderes produtivos femininos que, se por um lado, associam-se à continuidade da vida, por outro lado podem aproximar da morte.

Os resguardos, incluindo-se os de doença e luto, caracterizam-se pela proibição de vários alimentos, em especial aqueles classificados como reimosos, de sexo e de muitas atividades cotidianas. As pessoas que devem observar resguardo encontram-se em momentos liminares e, como escreveu E. Viveiros de Castro (2002: 56) sobre os Yawalapíti, estão associadas ao sangue. Para os Wapichana e Macuxi no Pium como para os Yawalapíti, grupo Arawak no Alto Xingu, os resguardos compõem um sistema de odores, sexualidade e alimentos, que permite à coletividade intervir durante um momento crítico no ciclo vital do indivíduo.

Para os Wapichana e os Macuxi no Pium, o cheiro atribuído ao sangue menstrual e à diarréia é o cheiro podre, forte, ruim, desagradável. Igualmente podre encontra-se o sangue dos enlutados, os consangüíneos de um morto (Wapichana: *õribienao*: pais, filhos e irmãos de ego). Significativamente, o apodrecimento, signo da corrupção do corpo humano, é um termo culinário, e as pessoas cujo sangue encontra-se podre são proibidas de ter relações sexuais e de participar de atividades de cozinha..

Embora os Wapichana e Macuxi não organizem o mundo com base nos odores, como o fazem os Suyá, grupo Jê (A. Seeger, 1981), também para eles os cheiros corporais desempenham importante função cosmológica.

A forma podre liga-se de dois modos à agencialidade feminina. De um lado, como vimos no capítulo 1, a mulher induz a mandioca (puba) e o caxiri

(abafamento=fermentação) ao estado podre, ainda que se trate, obviamente, de indução assistida, portanto, plenamente cultural; de outro, a mulher menstruada, porque está podre, é proibida de produzir não apenas farinha de mandioca e caxiri, mas qualquer alimento, sob pena de “estragá-los” e de causar disenteria em quem os consumir.

Note-se que o afastamento de pessoas com o sangue podre em relação à cozinha parece dever-se ao perigo da conjunção entre alimentos neutros, fermentados e crus e a substância vital deteriorada. Pois o beiju não aceita nenhum tipo de apodrecimento, nem sequer o assistido (puba), o caxiri não aceitaria um apodrecimento suplementar, e a carne crua definitivamente abomina a podridão.

Disse anteriormente que as mulheres ocupam lugar importante no ciclo de reciprocidade baseado nas trocas cotidianas de comida e trabalho na aldeia: a elas cabe realizar a tarefa fundamental de transformar corpos de animais mortos no alimento que serve ao fortalecimento (portanto, modificação) do corpo das pessoas vivas.

As mulheres desempenham, pois, uma função-chave no processo de criação e manutenção de laços sociais que se inscreve nos corpos humanos, via alimentação. É lógico, portanto, que sejam afastadas da posição de produção do alimento, visto que alterações substantivas em seus corpos desencadeiam, metonimicamente, alterações negativas em toda a cadeia “culinária”.

Nesse sentido, as restrições que recaem sobre as mulheres têm por objetivo assegurar, a um só tempo, a continuidade regulada do ciclo vital feminino (a saúde do indivíduo), a reprodução do grupo social e a manutenção do cosmos, mediante a função cosmológica da cozinha, entendida menos como mediação entre natureza e cultura que como espaço privilegiado de produção dos corpos e de socialidade.

Assim, as operações sobre o cru e o podre, como a produção da farinha e do caxiri, exigem o corpo bem delimitado, conforme à medida humana, o que definitivamente não é o caso da mulher menstruada, cujo estado contraria o princípio, válido para os grupos do Pirá-paraná (C. Hugh-Jones, 1977: 158) tanto quanto para os Wapichana e Macuxi no Pium, de que o sangue deve permanecer dentro do corpo humano.

Todavia, parece operar nesse contexto um princípio de simetria simbólica entre formas de liberação de sangue masculinas e femininas, como se, para propiciar a continuidade da vida, fosse sempre preciso liberar certa quantidade de sangue. Num artigo

baseado nos diários de campo do missionário D. Mauro Wirth, que esteve entre os Wapichana nos anos 30, G. Mussolini (1944: 149) menciona “pussangas” de caça e pesca utilizadas pelos Wapichana, sangramentos rituais induzidos pelos homens e extensíveis a seus cães, para que se tornem bons de pontaria e bons farejadores, respectivamente.

O sangramento era obtido introduzindo-se um cipó no nariz do homem, sendo que o sangramento resultante estendia-se simbolicamente ao cão, rendendo-lhe bom faro; inversamente, escarificações sobre o corpo do cão estendiam-se simbolicamente ao homem, aperfeiçoando-lhe a pontaria, ao modo de um jogo de posições. Não presenciei nenhum rito de iniciação masculina no Pium, mas alguns homens falaram-me que, durante sua adolescência, seus pais escarificaram seus braços e dorso, e preencheram as feridas com pimenta em pó, com a finalidade de que, na idade adulta, viessem a se tornar bons caçadores/pescadores, mas, aparentemente, esse costume caiu em desuso.

Tais sangramentos antigamente induzidos pelos homens opõem-se diametralmente à menstruação, na medida em que eram realizados para potencializar o sucesso na caçada/pescaria, enquanto a menstruação afasta a mulher da esfera da produção de alimentos. Além disso, as escarificações são aberturas do corpo e liberações de sangue provocadas, ao passo que a menstruação é percebida como expulsão descontrolada de sangue. Assim, afasta-se mulheres que estão sangrando do cultivo dos vegetais e da manipulação de presas animais, sob pena de estragá-los, mas força-se/forçava-se o sangramento nasal para tornar os homens mais aptos a matar as presas que encontram na mata. Vemos que, fora do corpo, o sangue invariavelmente remete à morte, seja de pessoas, animais ou plantas.

É significativo que metáforas culinárias sejam empregadas para definir o sangue menstrual: descrito como forte e podre, o sangue menstrual apresenta um odor que se aproxima daquele exalado pela mandioca puba (massa de mandioca amolecida com água), sendo considerado desagradável. A mulher transmite, assim, em extensão metonímica, a podridão de seu sangue para os alimentos que manipula e os indivíduos frágeis com que tem contato.

Por conseguinte, os indígenas no Pium acreditam que a principal característica do sangue menstrual, a podridão, aplica-se à natureza da mulher menstruada, dita suja, perigosa, poluidora. Para dar uma medida do “perigo” que a mulher menstruada representa,

costuma-se dizer que, se ela encontrar uma cobra pequena, é a cobra que morre, não a mulher: “A mulher menstruada é um perigo para o homem” (Teodoro, Pium, 29.05.03).

Porque é assim, nós indígenas, quando está menstruada, não vai para o igarapé. Diz que tem um bicho da água – tudo tem seus donos, né? – tem um bicho da água que sente o sangue da gente, se ele chegar a chupar aquele sangue, a gente fica doente. Os bichos vêm pelo sangue da gente, não pode ficar dentro d’água, porque está sangrando [...] Diz que, num tempo, uma mulher morreu assim, ela ficou menstruada e foi lavar roupa, e o bicho pegou ela, subiu, ela não viu, ou foi o micróbio dele, aí começou a menstruar, menstruar, menstruar, deram remédio pra ela, saíram uns bichos de dentro dela, da vagina. Nós indígenas somos assim. [...] [Os “bichos”] Sentem o pixé do sangue da gente porque, quando a gente está menstruada, o sangue da gente fede, e eles vêm sentindo. É por isso que a gente não pode... olha os botos, vai uma menstruada, os botos fazem “tchuu, tchuu” . Eles ficam pulando, rodeando a canoa, porque alguma pessoa vai menstruada, e eles não gostam de ninguém menstruada, sentem. Pois é, a gente indígena é assim, não sei por quê. Mas a gente mesmo, a gente tem um mistério, nós, mulheres, quando a gente está menstruada, tem um mistério; a gente tem um mistério assim: se você está menstruada e vai fazer uma viagem, tem que dar qualquer coisa ali, você tem que esquecer alguma coisa ou seu carro fica no meio do caminho, tem que acontecer qualquer coisa (risos). (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

Por isso, a mulher que está “no seu tempo”, menstruada, deve respeitar uma série de interdições dietárias e de atividades, sob pena de prejudicar a si mesma e aos outros. Assim, a mulher menstruada não deve ir à roça, andar em meio a árvores frutíferas, preparar caxiri, cozinhar para seus parentes, “tratar” a caça ou o peixe, ingerir carne de caça morta com espingarda, tocar nos instrumentos de caça e pesca de um homem, urinar sobre restos de peixes e animais ou ter relações sexuais com qualquer homem, pois tais ações resultariam em apodrecimento dos vegetais, queda das flores das árvores frutíferas, indigestão para os convivas e comensais e panema para o homem, respectivamente. Tem-se, pois, que o contato com sangue menstrual “esfria”, “desanima” o homem e seus instrumentos de caça e pesca, e faz “secar” os vegetais e as árvores frutíferas. O sangue menstrual mostra-se, assim, como uma substância poderosa e contagiosa.

A panema é um fenômeno difundido em toda a Amazônia (R. DaMatta, 1977). Meus interlocutores diziam que, se uma mulher menstruada manipular a flecha de seu marido, por exemplo, sobre ele se abaterá a panema: “Ele fica preguiçoso, não quer mais pegar a flecha, não quer mais saber de pescar, fica mole, não quer mais saber de trabalhar. Sou eu que estou prejudicando ele.” (Janaína, Pium, 08.06.03) Note-se que, entre os indígenas no Pium, a panema caracteriza um estado de desânimo geral, que não se restringe à má sorte na caça, mas inclui os trabalhos em geral e o sexo.

Se não consegue abater presas fáceis na mata, o homem logo atribui seu azar à infração de resguardo de menstruação cometida por uma mulher. De acordo com meus interlocutores, o contato entre o sangue menstrual, fezes ou urina de qualquer pessoa e algum elemento que descreva uma relação metonímica com o caçador (espingarda, rede de pesca, anzóis etc.) ou a presa (ossos, espinhos, vísceras, escamas) torna o caçador/pescador panema, isto é, incapacitado para abater os animais.

De acordo com a interpretação estrutural de R. DaMatta (1977), a panema resultaria da combinação entre domínios antitéticos que devem ser mantidos separados, isto é, descontínuos, como natureza e cultura, público e privado, próximo e distante. Tal mistura de domínios é concebida como ambígua e, por isso, perigosa.

DaMatta pensa a panema como um conjunto de regras que permitem descobrir o responsável pelos insucessos do caçador/pescador, ao transportar para a natureza o mesmo molde das relações que regem a sociedade. Desse modo, introduz-se um elemento corretivo, moral, no sistema, derivado da responsabilização do próprio caçador/pescador pelo seu fracasso frente ao mundo natural, pois este se deve à não-observância de regras claras quanto à separação entre presas, apetrechos de caça e pesca e pessoas ou situações ambíguas, como as gestantes e as mulheres menstruadas, consideradas perigosas, porque particularmente afetas a contatos com seres não-humanos.

Também para os indígenas no Pium a mulher menstruada deve ser mantida em separado do mundo, embora eu não esteja pensando em uma divisão do mundo em natureza e cultura, mas em agencialidades que, em certas ocasiões, podem se mostrar prejudiciais uma à outra. Desprovido de ânimo, o homem empanemado não pode agir como tal; desprovidos de força, os vegetais da roça e as árvores frutíferas atingidos por uma menstruada secam. Signo da deterioração, o sangue menstrual, na figura de sua portadora,

deve ser mantido sob controle, sob supervisão, sendo que alterações em seu estado (odor, quantidade, qualidade) trazem sofrimentos e acarretam problemas de saúde futuros às mulheres.

O resguardo da mulher nesse período consiste em permanecer em casa, inclusive para o banho, abstendo-se de realizar os serviços de cozinha, observando uma dieta comedida, que exclui os alimentos reimosos (peixes de pele, carnes de caça, carne de porco, caxiri, entre outros), os “doces” e “azedos” (incluindo as frutas como ata, abacaxi, limão, laranja, melancia, caju, manga, goiaba), os muito salgados, a pimenta, o leite e os ovos.

Isto porque o leite e os alimentos doces, azedos e salgados fazem coagular (“coalhar”) o sangue, o que produz cólicas, isto é, dificuldade de expulsão do sangue, sendo que a ingestão de frutas como a ata ainda provoca corrimento vaginal, e os ovos acabam por corromper ainda mais o sangue menstrual, intensificando o mau odor que já o caracteriza. A cólica aparece como obstáculo ao sangramento, indicando que o sangue menstrual deve ser liberado de modo regrado. Outras mulheres afirmaram que a ingestão de alimentos salgados provoca hemorragia.

Não come caça também, não come nada de fruta ofensiva: o limão, a laranja, tudo é ácido, a banana, a ata [...]. Mas tem menina que ataca na goiaba e no sal, está menstruada, ataca no limão com sal, tudo com sal, isso não faz bem, de jeito nenhum. As meninas de hoje são todas doentes, pegam doença feia, pegam um tipo de micose na vagina, isso vira anemia, vira tudo, vira até uma inflamação e, se não tiver trato, não fica boa tão cedo, fica no sangue. [...] A melancia não é bom, é bom quando a gente está boa. Olha, tem mulher que come até ata quando está de resguardo. A ata dá um escorrimento feio. Come até ovo: o ovo apodrece o sangue, fica com o sangue pitiú, fedorento. Então, a gente indígena tem muito cuidado, muito, por isso as indígenas duram muito. (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

Mas o aspecto “quantitativo” não é menos importante que o “qualitativo”. O fato de que doenças e fraquezas venham acometer, na velhice, mulheres que quebraram resguardo, permite vislumbrar, para os Wapichana e os Macuxi, algo análogo ao *raka*

Bororo (J. C. Crocker, 1985), substância vital cujo estoque inicial vai sendo gasto ou perdido ao longo da vida⁴⁰. Retomarei este ponto adiante.

De fato, o sangue está ligado a movimento (veja-se M. Carneiro da Cunha, 1978, sobre a equação entre sangue e movimento para os Krahó), à vitalidade, à fluidez, a dinamismo e também à finitude. O sangue que sai do corpo é perigoso, mortal, mas também o sangue que se deteriora dentro do corpo representa perigo.

No Pium, a “reclusão” da menstruação prevê, ainda, que o contato da mulher com pessoas que vêm “de longe, no sol” e, portanto, suadas, é extremamente nocivo, bem como a exposição direta ao sol ou à chuva. Expor-se ao sol, à chuva ou à friagem, durante o período menstrual, são ações que trazem febre, dores de cabeça, dores pelo corpo e paralisia temporária das pernas às mulheres infratoras, sofrimentos que podem ser experimentados no presente ou no futuro: “Andar no sol, tomar chuva, também faz mal. Agora eu não sei, o sangue sobe pra cabeça e dá suspensão. É arriscado matar a gente. Ataca mesmo, aí pronto, não tem jeito.” (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03)

Você está com muita dor de cabeça, não sabe o que é: “Você andou no sol, o sol colocou chapéu na sua cabeça.” Reza e melhora. Agora, são aquelas coisas indígenas, mito indígena; na realidade, hoje ninguém quer mais fazer isso [os resguardos]. Está com dor de cabeça, toma logo um Paracetamol, um AS, pronto, passou, pronto. Ele [meu pai] dizia pra mim: “Com tudo a gente tem que ter cuidado, tudo. Ninguém anda assim... A mulher é ainda mais perigoso que o homem.” O homem tem as partes que podem de repente adoecer, mas a mulher tem uma parte, tem um tempo que ela não pode nem... Por exemplo, na época em que faziam resguardo mesmo, ela não podia nem sair de casa, é no tempo da menstruação. Naquele período, antigamente, ficava em casa mesmo, sem fazer nada, nem varrer casa podia, aqueles três, quatro dias, até quando passava o tempo, e ainda tinha que passar mais dois, três dias, pra recuperar bem daquilo lá, aí podia sair. Se andar naquele período, é arriscado adoecer. Por isso que acontecem muitos casos com as mulheres de hoje, muitas mulheres não chegam mais na idade, como chegavam antigamente; hoje as mulheres com 40, 50 anos já não estão mais, não são mais mulheres que... Aquelas vovozinhas já morreram, mas era por

⁴⁰ A menção a substâncias que “ficam” e a outras que “não ficam” no sangue sugere que uma análise mais aprofundada sobre etnofisiologia pode fornecer princípios de etiologia, mas, infelizmente não posso desenvolver aqui esse tema.

causa disso: andar no rio é perigoso, andar no vento é perigoso, andar no igarapé, tinha todas aquelas recomendações. Já o homem, é essa parte: quando a gente anda com fome, fraco, meio doente, ao invés de melhorar, faz piorar [...]A mulher menstruada é perigosa, e gestante também, de dois, três meses, é ela olhar uma pessoa doente que a pessoa piora. Não tem esses bebezinhas novos? Se a mulher olhar pra ele, ele adocece. Antigamente, a mulher [menstruada] não saía pra canto nenhum enquanto não estivesse boa. Porque, se a mulher vai para o rio assim, ela adocece, ela fica seca, seca, ou então inchada, e morre. (Evandro, 52 anos, Pium, 30.05.03)

De fato, o suor, associado a um esforço físico intenso, é uma substância corporal que, embora percebida como produto incontornável do trabalho cotidiano, pode prejudicar, ainda, crianças pequenas. Se o pai chega cansado em casa e olha imediatamente para uma criança (não necessariamente um filho), ela fica com “quebranto”: a criança começa a chorar, a espantar-se aparentemente sem motivo, podendo apresentar febre e diarreia. O quebranto é o motivo mais freqüente de consultas ao rezador⁴¹.

Pode-se identificar aqui algo que eu chamaria de “síndrome do quente-frio”, a exemplo do que A Fine (2003) detectou entre camponesas francesas, um fenômeno que acomete as menstruadas tanto quanto as mulheres em resguardo de parto, visto que, em ambos os estados, as mulheres são prejudicadas pelo contato com elementos demasiado quentes e frios. Ao contrário, a temperatura morna, preferencialmente em forma de mingau

⁴¹ “Quebranto é o seguinte: todos nós temos um espírito que acompanha a gente, a alma; nós temos nosso corpo e temos o espírito. Aí chama-se mau olhado, agora aí também é um mistério. Porque, às vezes, a pessoa vem com fome, vem chegando cansada, ou então aquela pessoa que tem um espírito muito forte, um mau espírito; se tem uma criança brincando aí, se a pessoa vem com fome ou sede, dizem os pajés, ou então a pessoa vem cansada, se tem uma criancinha brincando ali e se ele chegar e for logo agradando, com aquela quentura de quem vem chegando, o meninozinho olha, aquilo ali chega, ele toma aquele choque, se espanta, sabe que não é pai nem mãe, aí pronto, isso é o quebranto, e mata de repente, se não tiver uma pessoa pra rezar, mata. Ou então a própria pessoa que colocou o quebranto, se tiver certeza mesmo, ele vai e assopra, dá uns assopros na criança, que melhora, senão morre, morre mesmo. Dali, diz que não demora, o quebranto, acho que com 30 minutos, a criança sente logo; aí já começa a chorar, a provocar[vomitar], tem logo diarreia. Mata por isso, com diarreia, vômito, choro e descangota logo, fica logo mole. Se não tiver um rezador mesmo, morre. Só se a criança for forte, porque criança é fraca, né? Isso aí não é só em criança, não, isso é em animal, passarinho, essas coisas. Já o susto é aquilo, a pessoa tomou um susto e adocece. Os pajés dizem que o susto é que a criança se assusta e sai aquele espírito dela, de repente. [...] A criança, ninguém sabe dizer, ela se espanta e sai aquela coisa dela e ela fica sem ânimo”. (Evandro, 52 anos, TI Pium, 30.05.03) Vale ressaltar que Evandro é curador e catequista, e atua também como uma espécie de “embaixador” dos indígenas no Pium junto aos visitantes brancos. Por ocasião de nossas muitas conversas, Evandro esforçava-se para traduzir o pensamento indígena em termos que ele julgava mais “científicos” e, portanto, mais adequados no diálogo com a antropóloga.

ou sopa, é indicada para tais mulheres, como que para amenizar a alta temperatura que caracteriza seus corpos.

De primeiro, o pessoal dizia que, quando está menstruada, não anda por aí. Fica de resguardo, dentro de casa. Chupar limão, laranja, melancia, cana, abacaxi também é perigoso. Você tem que guardar aqueles dias, né? Um dia, eu fui [menstruada] pra roça com minha mãe; no caminho, eu vi umas canas docinhas, eu peguei uma. Na hora, minhas pernas esfriaram, eu me senti fraca, tive uma dor de cabeça. Eu fiquei ruim, eu adoeci, eu não agüentava andar, se eu estivesse aqui, eu não me levantava, que eu não andava. Me levaram no pajé, aí ele me rezou e eu melhorei. (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03)

Outros perigos relativos ao sangue menstrual advêm do cheiro podre que ele apresenta, que atrai a predação dos “bichos” (Wapichana: *panaokarunao*), predação não-humana, que jaz no tempo infinito: “Por aí, tem muito desses *panaokaru*, *panaokaru* é em todo canto, em todo canto que você vai tem *panaokaru*” (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03). Por isso, é preciso precaver-se.

São exaustivos os relatos sobre mulheres que, menstruadas, insistiram, de maneira imprudente, em ir a rios e olhos d’água, tendo sido atacadas por botos, muçuns (peixe semelhante à enguia, que vive no lodo) e outros seres encantados, “bichos” que as engravidam ou as levam para morar consigo debaixo d’água, causando-lhes a morte:

Se eu vou hoje [estando menstruada] lá no igarapé, eu estou toda suja, eu vou por aí, sem me benzer, sem passar nada para me defender dos bichos, eu vou e ele me pega, ele já pega a minha sombra, se eu estiver cheirando sangue por aí, ele já me cheira [...]Tem. Tem um cheiro.(silêncio) Porque os bichos sentem, de longe. Se eu estivesse [menstruada] hoje aqui, tem um bicho lá, me olhando já de longe. Eu estou parecendo um espelho para o bicho lá. É que nem espelho, gente doente, assim, se ela estiver com resguardo, o bicho já está vendo ela, porque ela está clara. Que nem espelho, ele está vendo tudo, ali. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)

É como se os “bichos” enxergassem a mulher menstruada, que está perdendo sangue, como se enxergam a si mesmos, e tentassem se relacionar com ela como se fosse um dos seus. Assim, a aparência do espectro do morto e a de todas as espécies de “bichos”

é o inverso da aparência das pessoas saudáveis. Além disso, é sintomático que os botos, esses seres não-humanos, sejam descritos invariavelmente como criaturas vestidas de branco, que exalam mau odor (pitiú) e apresentam um buraco no centro da cabeça, oculto por um chapéu. A cor branca, aqui, indica uma aparência oposta à que devem exibir os seres humanos saudáveis, mostrando-se robustos e corados, sendo a palidez (ou translucidez) apontada como indício de doença, associada à fraqueza.

Os “bichos” podem, ainda, aparecer em sonho para as mulheres, sob a forma de belos homens, oferecendo-lhes presentes e enlouquecendo-as. Se não morre imediatamente após o contato com os “bichos”, a vítima emagrece e definha aos poucos, embora a intervenção de um xamã, no sentido de afastar dela o “bicho”, possa salvá-la da morte. Mas há ainda os botos fêmea, que assediam os homens, e tentam seduzi-los para que se mudem para o mundo subaquático, de modo análogo à sedução dos botos machos.

Em geral, as doenças que acometem as mulheres adultas são explicadas como conseqüências tardias das infrações cometidas em períodos de resguardo de pós-parto e de menstruação. Tornar-se “filhenta”, isto é, ter partos sucessivos num curto espaço de tempo, é outra conseqüência negativa de desrespeito ao resguardo de menstruação.

“Antigamente, as mulheres viviam muitos anos, eram mais sadias. Hoje, não, a mulher com trinta anos já está doente, com dor, não pode mais trabalhar, ter relação com o marido, porque não teve resguardo.” (Teodoro, Pium, 29.05.03), recrimina Teodoro, cuja esposa, de 30 anos, todavia afirma ter “guardado bem” todos os seus resguardos, e ainda se lembra da reclusão severa a que foi submetida por ocasião de sua menarca: “No meu resguardo, na primeira vez, eu fiquei presa em casa uma semana, no quarto, não podia andar pela casa, não saía nem para banhar no quintal. Minha mãe levava comida pra mim.” (Nádia, 30 anos, Pium, 29.05.03) Em geral, o período de resguardo, seja após o parto, seja durante a menstruação, é descrito como “muito ruim” pelas mulheres.

Sobre a reclusão na menarca, algumas mulheres mencionaram que suas mães lhes açoitaram as pernas com “batatinhas” (para que viessem a “andar direito” quando adultas), que sua rede permanecia suspensa acima das outras, que seus cabelos eram cortados, e que o banho e as refeições eram realizados, com auxílio da mãe, num canto escuro da casa, próximo à rede da menina. Porém, esses costumes não vigoram atualmente.

Observo que o termo “menstruação”, a despeito da profusão de informações que pude recolher, é tema tabu entre os indígenas no Pium, sendo terminantemente evitado no discurso usual, tendo como substitutos os termos “bode”, “tempo”, “doença”, “estar com o compadre” ou simplesmente o silêncio, quando se diz que a mulher está “assim mesmo”, e mesmo as mulheres mais desinibidas diminuem o volume da voz para proferir tal palavra.

Especialmente o termo “doente”, empregado para definir a mulher menstruada, revela-nos uma característica importante dessa fase do ciclo vital, pois, para os indígenas no Pium, a perda de sangue, equacionada à perda de substância vital, efetivamente aproxima da morte, assim como para os Apinayé (DaMatta, 1986), os Bororo (J. C. Crocker, 1985), os Krahó (M. Carneiro da Cunha, 1978) e os Wapichana (N. Farage, 1997). Realmente, parece haver, no pensamento Wapichana e Macuxi, uma solução de continuidade entre a menstruação, a doença e a morte, por oposição ao nascimento, expressa no imenso pudor que meus interlocutores demonstravam também quando eu lhes interrogava sobre a morte.

Tal continuidade talvez se deva ao fato de que esses estados são todos caracterizados por alteração de temperatura, volume, cor e agilidade do corpo. Nesse sentido, o sangue aparece como substância vital cujo fluxo normal no interior do corpo caracteriza a vida, mas cuja deterioração pode impedir não apenas a continuidade do ciclo vital do indivíduo como a própria reprodução do social, uma vez que a socialidade é função do desenvolvimento pleno e do relacionamento adequado entre agencialidades.

Temos, pois, que o apodrecimento do corpo é pensado como feio e ruim porque remete à morte. No caso do sangue menstrual, parece haver uma aceleração da promessa de corrupção que atinge todas as formas de vida e, portanto, um aceno contundente para a morte, estágio culminante do perecer. Nesse sentido, a expulsão periódica de sangue menstrual aponta para a irreversibilidade do tempo humano.

Por tratar-se de substância associada também à fertilidade e, portanto, à reprodução, no interior de um ciclo cósmico de sucessão de vida e morte, o sangue menstrual precisa ser controlado de modo especial, daí a importância das reclusões e da interdição de certos alimentos e atividades, a ambivalência das substâncias corporais já tendo sido sublinhada para outros contextos etnográficos, como a Melanésia (ver, por exemplo, Stewart & Strathern, 2002). Pode-se dizer, então, que a reclusão a que as

mulheres menstruadas estão sujeitas destina-se a marcar, moral e simbolicamente, certos momentos do ciclo vital considerados importantes e perigosos pelos indígenas no Pium.

Registro, ainda, que é comum atribuir às mulheres que incorreram em infrações ao resguardo de menstruação a decadência moral da aldeia, num tom raivoso, acusatório e melancólico, partilhado pelas próprias mulheres jovens.

Tinha muitos sítios grandes, bonitos aqui; agora é só mato, morreu tudo. Foram as mulheres que fizeram isso, essas novas, elas andavam menstruadas pelas roças, e as plantações iam morrendo, as árvores não seguravam mais as flores, e as frutas acabaram. Moças [brancas, da vila] do Taiano, que andavam e jogavam os panos sujos por aí. (Francisco, 26 anos, Pium, 10.04.03)

Promotoras diretas do fortalecimento dos corpos, via alimentação (que contempla, ainda, a amamentação), tanto quanto da socialidade, via “cozinha”, as mulheres detêm, contudo, o poder de deteriorar esses mesmos corpos, bem como, em certo sentido, podem fazer esmaecer o sentimento do social que fundamenta a auto-imagem da aldeia. Para voltar a M. Douglas (1966), eu diria que, quando as mulheres não observam o princípio da separação, a podridão de seus corpos torna-se contagiosa, e a desordem (física, social, cósmica) instaura-se.

Mas é preciso atentar para o fato de que ser mulher é considerado um estágio entre outros no ciclo vital feminino. Essa etapa inicia-se com a primeira menstruação e consolida-se com o primeiro parto, estende-se pela idade adulta, sendo fortemente influenciada pelo número de filhos, e encerra-se na menopausa. Pois, como o ciclo menstrual determina a capacidade reprodutiva feminina, sua conclusão é fator que engendra a reclassificação da mulher, em termos de agencialidade: diz-se sobre a mulher que chega à menopausa que “volta a ser criança.” Não é difícil, então, compreender por que as mulheres estéreis são especialmente mal-vistas pelos Wapichana e Macuxi no Pium.

Uma concepção cíclica da vida, em que, após uma fase procriativa, retorna-se a uma condição não-procriativa, aproximada à infância, foi descrita por A. Seeger (1981), em relação aos Suyá, grupo Jê, que classificam as pessoas e demais seres do universo em termos de odores.

Entre os Suyá, o cheiro forte que exalam as mulheres púberes e adultas deve-se à sua sexualidade, e não é amenizado por elementos sociais, como a pintura corporal, de outro modo empregada pelos homens jovens, no intuito de tornar seu cheiro suave e, portanto, social. O cheiro marcante atribuído às mulheres faz com que sejam identificadas como pessoas marginais em relação aos homens adultos. A idade, porém, iguala os sexos em termos de odores; com o passar dos anos, homens e mulheres que já não podem mais ter filhos apresentam odores pouco pronunciados.

Ao contrário, os bebês têm cheiro muito forte, visto que são formados a partir do sêmen do pai e do leite materno, duas substâncias corporais percebidas como altamente olorosas pelos Suyá. Por isso, os bebês são aproximados da natureza, assim como as mulheres, por oposição aos homens adultos, que disfarçam seu cheiro, e aos velhos, cujo odor corporal enfraqueceu-se.

E, de acordo com o próprio A. Seeger (1980), em outro trabalho, o enfraquecimento do odor corporal tem a ver com a marginalidade social dos velhos. Não encontrei no Pium nada semelhante ao papel tragicômico que os Suyá destinam a seus velhos, mas lá também as pessoas idosas são de algum modo marginalizadas, embora também respeitadas pelo restante da aldeia.

No Pium, com a chegada da velhice, certas proibições são relaxadas. Assim, é prerrogativa das mulheres mais velhas, aquelas que já têm netos e mesmo bisnetos e que, portanto, já não observam resguardo, confeccionar panelas de barro e comer partes de carnes proibidas para os mais novos.

Os velhos, e sobretudo as velhas, eram-me apontadas como as melhores pessoas para conversar sobre “o tempo de antes”. Os mais jovens diziam que apenas os mais velhos conhecem tudo (leia-se: os costumes, os tabus, as relações de parentesco, as danças e cantos etc.) como acontecia “de verdade”, e lhes devotam grande respeito por isso. Os mais jovens também enalteciam a diferença de qualidade dos corpos dos antigos em relação a seus próprios corpos. Eles diziam que, “antes”, os velhos morriam com mais de cem anos, com a dentição completa, sem cabelos brancos e com saúde. Os idosos atuais ainda compartilham essa qualidade de corpo forte, mas as mulheres jovens (ainda sem netos) teriam seus corpos já bastante deteriorados, e não devem viver até idade avançada, o que se constata com muito pesar.

Ela tem não sei quantos anos, já ... ela nunca teve assim... no tempo de menstruação dela, não vem muito, vem só um pouquinhozinho, agora eu não, como eu sou de geração de agora, já é diferente, já, no meu “tempo” vem sangue muito, porque eu não guardo direito os meus resguardos, né? Quando eu ganho nenê, já vou tomando café, chá, doce, né? Aí o que acontece? Só dá isso aí, doença pra gente, hoje em dia, a gente mesmo está fazendo doença pra gente, trazendo doença mesmo. Eu não tomo mais mingau morno. Quando eu tomo: “Ai, tá quente!” Eu não tenho mais costume. Quando eu vou banhar: “Ai, mamãe, tá quente!” Aí quando ela vai me banhar com água morna: “Tá quente, tá bom, já chega!” Ela não, ela tem que banhar, é um panelão assim, enche todinho, é um panelão cheio ou um camburão, quente, aquele vapor mesmo saindo. Pra não dar cólica depois. É isso daí. Hoje, ela nunca ficou doente. Ela guardou bem. Agora eu, não; eu sou nova, mas sou toda dolorida, não agüento nada, né? Por quê? Porque não tomo banho [morno], não faço resguardo bem. Até com 2 semanas, já faço relação sexual com o marido, já faço o gosto do marido. Elas [as antigas] não, elas guardam até! É isso o que ela está dizendo: “Eu que já estou vovó e nunca senti”. Ela carrega peso, carrega muito peso, ela nunca sentiu assim dor, por isso, porque ela guardou o resguardo dela direitinho, desde o começo até o final. (Janaína, 35 anos, traduzindo e comentando as palavras em Wapichana de sua mãe, Sílvia, 60 anos, Pium, 08.06.03)

No entanto, a característica que mais se ressalta em relação aos velhos é sua dificuldade para se movimentar, o que equivale a dizer dificuldade para trabalhar (incluindo a atividade sexual) e para participar ativamente da vida comunitária. No Pium, as pessoas mais velhas participam das redes de comida e trabalho mais como consumidoras do que como produtoras, e são sustentadas e auxiliadas nas tarefas domésticas pelos filhos adultos ou netos jovens, que cooperam com eles não sem manifestar uma ponta de angústia.

Ocorre que a insuficiência de movimentos parece aproximar os idosos da morte, aproximação que também se dá nos sonhos, freqüentes aos idosos, com parentes e cônjuges falecidos há muito. Como consequência, o fato de já não participarem ativamente das atividades produtivas os afasta da socialidade, e a posição de consumidores os aproxima, num certo sentido, das crianças. Posso dizer que, embora alvo de respeito por parte dos

mais jovens, os velhos no Pium são marginalizados, e isso se manifesta na maneira indulgente e um tanto displicente como são tratados por seus parentes⁴².

Voltemos às outras ocasiões em que se observa resguardo. De modo importante, uma característica distingue os resguardos de menstruação e de doença⁴³ (cujos principais sintomas são diarreia, vômito, febre, falta de apetite e emagrecimento repentino) do resguardo exigido nas demais situações: a mulher menstruada e o doente em tratamento xamânico devem “guardar resguardo” em benefício próprio; já no nascimento, os pais fazem resguardo pelo filho, e os enlutados, que são os pais, filhos e irmãos do falecido, fazem resguardo porque estão apodrecendo *como* o morto.

Porém, todas as modalidades de resguardo, exceto aquela que o pai realiza pelo filho recém-nascido, comportam uma dimensão reflexiva e uma dimensão coletiva. Assim, a mãe em pós-parto pode prejudicar também a si mesma, se infringir certas regras; a mulher menstruada prejudica a terceiros, se não se mantiver reclusa pelo período conveniente; o doente em tratamento xamânico, se desobedecer as prescrições do xamã, perecerá e, com ele, por algum tempo, também seus parentes, os quais trazem doenças inclusive aos não-parentes.

Pois, em todos esses casos, há que estabilizar a qualidade ou assistir a aquisição da quantidade de substância vital, considerada adequada, no interior dos corpos. Mas note-se que a preocupação é com os orifícios corporais, os pontos de maior vulnerabilidade, porque comunicam o interior do corpo ao exterior. Dedicarei maior atenção a este ponto no capítulo 3.

Assim como as mulheres menstruadas, as gestantes (muito pesadas) e os enlutados (pessoas que têm o sangue temporariamente podre) não devem ir à roça, pois sua presença faria com que os vegetais apodrecessem. Analogamente às restrições referentes à

⁴² Durante minha pesquisa de campo, as noites de muitos moradores da aldeia eram preenchidas com a audiência da novela das oito, que mostrava um casal perto dos 80 anos de idade, um dos centros das atenções dos indígenas. Ouvi mais de uma vez a interrogação inusitada: “Mas por que eles não morrem? Já não podem nem andar!”

⁴³ Cada doença recebe um tratamento diferenciado, prescrito pelo xamã. Doenças cuja origem não pode ser facilmente determinada ou que se desenvolvem de forma anormal são atribuídas à feitiçaria e, nesses casos, o xamã tenta convencer o feitiçeiro a retirar o feitiço do doente. Diz-se que, após frustrado o feitiço, o feitiçeiro sucumbe à mesma doença que enviou ao inimigo. Observo, contudo, que os indígenas atualmente já não enfatizam tanto a prevenção das doenças, obtida, entre outros meios, com os resguardos, mas sim a cura alopática.

mulher menstruada, pessoas que estão com disenteria não podem ir à roça, caçar ou pescar, sob pena de estragarem as plantações e atraírem “bichos” que apresariam sua “sombra” (duplo, “alma”).

Homens com febre ou fome não devem ir pescar ou caçar, pois representam presas fáceis para botas e sereias que, assumindo a forma de belas mulheres, enfeitiçamos, roubam-lhes a “sombra” e lhes causam doença e mesmo a morte. Os sintomas de enfeitiçamento por seres encantados são febre, delírios e disenteria, isto é, um aumento brusco de temperatura e uma digestão anormal, associados ao desaparecimento temporário dos indícios de vitalidade que caracterizam o corpo saudável.

Igualmente, os enlutados, os consangüíneos de um morto⁴⁴, por apresentarem o sangue apodrecido, devem observar resguardo, permanecendo em suas casas e evitando a comensalidade com terceiros. Os enlutados, que se encontram podres, de maneira análoga às mulheres menstruadas, não podem, assim como elas, aproximar-se de rios ou olhos d’água, pois seu odor atrai botos e outros seres encantados que, enraivecidos, provocam acidentes com a canoa ou perseguem os negligentes – um possível indício de que toda vida sabe a morte (Claramente me inspiro em N. Farage, 1997, para refletir sobre os dados relativos ao luto que colhi no Pium, no mais bastante semelhantes aos que ela coletou entre os Wapichana no vale do rio Tacutu).

Essas pessoas não podem visitar seus vizinhos, pois sua mera presença traz doença para os bebês e agrava estados delicados de saúde dos adultos. Os enlutados não devem, ainda, permitir que não-parentes tomem parte em suas refeições, pois estes seriam acometidos por disenteria. Os enlutados fazem apodrecer toda a comida numa casa, e agravam problemas de saúde de terceiros: “Aí, se está com pereba, com perna ferida, ou um golpe, se a senhora for olhar defunto, ave Maria! Se estiver com dor de cabeça, aumenta dor de cabeça; se está com dor no corpo, aumenta dor no corpo.” (Zoraide, 87 anos, Barata, 11.06.03)

Situação crucial por excelência, a morte é, sobretudo, um momento perigoso. Encerramento do ciclo vital, a morte é equacionada à deterioração do cadáver sob a terra e à viagem da “alma” para o céu ou inferno. G. Mussolini (1944) atribuiu a prática Wapichana de sepultamento do morto envolto em redes ou depositado em caixões ao horror

⁴⁴ É preciso ter em mente que se trata de uma sociedade que não possui linhagens ou culto dos ancestrais.

que os indígenas experimentaríamos em relação ao apodrecimento do corpo quando em contato direto com a terra. Assim, mesmo após a morte, o apodrecimento do corpo deve ser afastado dos vivos.

O fundamental é que a morte é uma experiência que os vivos sentem em seus corpos: seu sangue apodrece, literalmente. A morte é, assim, um problema dos vivos.

[Se sua mãe morrer e você for andar no rio] Fica doente, que bicho vai assustar a senhora, vai apresentar um bicho pra senhora, vai apresentar ventania, que bicho vai botar a senhora pra correr, ou uma ventania doida, porque você não está boa para estar pelo rio nem pelo igarapé. Porque lá [na sepultura], o sangue está podre, a carne está podre, você aí não está boa, não. [Você está] Igual à pessoa que morreu, a carne, o sangue, podre, fedendo. De primeiro, guardava, por isso que não tinha doença, mas apresenta uma doença pra gente. É assim, tudo, tudo, tudo vem pra gente. (Zoraide, 87 anos, Barata, 11.06.03)

Embora os indígenas no Pium praticamente não façam referência a uma possível existência *post-mortem*, um consenso sobre escatologia aparece condensado na afirmação: “Quem morre já está no outro mundo, né? Não está mais nessa terra.” (Janaína, Pium, 08.06.03). Formulação suficiente, que desloca as atenções para as ações dos mortos sobre a esfera de existência dos vivos, ações concebidas pelas pessoas comuns como essencialmente negativas. Esse desconhecimento manifesto em relação ao mundo dos mortos possivelmente é a contrapartida do medo que os vivos têm daqueles que faleceram recentemente.

De acordo com os relatos que obtive no Pium, o espectro terrestre do morto, liberado com a morte (Wapichana: *ma'chai*), pode perturbar os vivos, em especial o cônjuge e os parentes consangüíneos, na tentativa de atraí-los consigo para um outro plano de existência, mediante ofertas de alimento e sexo (N. Farage, 1997). Mas é de alimento e sexo falsos que se trata, à maneira das imagens holográficas.

Quando você, se hoje você está com fome, aí você vai lá pra roça com fome, sem botar uma pimentinha na boca, comer um mingauzinho, você vai sair com o estômago seco, por ali, sol quente, você já vai voltando com o estômago vazio, por ali *ma'chai* já encontra a senhora, esse espírito que morre, espírito

mau da pessoa, já dá comida pra senhora, porque está vendo a senhora, ele vê, a gente não vê ele, mas ele vê a gente, ele chega com o vento: não tem esse redemoinho? Às vezes, chega um vento assim na senhora, a senhora nem percebe, ali ele chega na senhora, dá água, já vai oferecendo comida, a senhora está com sede ou está com fome, ele já prejudica, ele não está fazendo bem pra senhora, não [...] Quanto mais dá remédio, o remédio vai prejudicando você, porque não era pra isso. O médico nem sabe o que é, ele dá vitamina, não era nem pra isso. Tem um lado também para o médico, tem doença para o médico e doença para o pajé. É por isso que médico mata muita gente, né? Porque, às vezes, adoeceu, vai embora para o hospital, não procura *marinao* [xamã], procura o hospital e pronto, chega lá, o médico passa tanto remédio, não é nem para o médico, às vezes, aí acaba matando a pessoa. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)⁴⁵

Pode-se entrever na ação do espectro terrestre do morto o desejo de dar continuidade ao fluxo de comida que institui socialidade. De fato, o falecido continua a se lembrar dos laços que, em vida, ligavam-no aos parentes consangüíneos, e são comuns as narrativas sobre espíritos de filhos, pais ou mesmo cônjuges que voltam para sua antiga casa e vão averiguar as panelas ou a rede dos filhos pequenos. Em verdade, os procedimentos adotados após um óbito, como rezas, banhos, abandono da casa em que vivia o falecido e defumações, têm em vista, sobretudo, fazer com que *o morto se esqueça dos vivos*. Ocorre que, lembrando-se dos cuidados que outrora lhe foram dispensados pelos parentes, o morto deseja voltar para perto deles.

A tentativa dos mortos de reatar a ligação social com os vivos só pode, no entanto, resultar em anti-socialidade, pois o que é vivido pelos espectros como uma oferta legítima é experimentado como predação e morte pelos vivos. Por sua vez, os botos e os outros seres encantados que povoam a mata e o rio estão meramente à procura de cônjuges legítimos, quando seduzem os humanos, os quais, aos olhos das outras pessoas, abandonam a condição humana, tornam-se botos, morrem. Igualmente, de seu ponto de vista, os *kanaimés* estão bebendo *caxiri* enquanto, para os humanos, estão sugando o pus das feridas de sua vítima, que fatalmente perece.

⁴⁵ Podemos reconhecer nessa fala uma atitude de aceitação da convivência entre dois tipos de saberes relativos ao corpo, o saber do xamã e o saber do médico, atitude que contrasta com o ímpeto pasteurizador do desenvolvimento da ciência moderna, conforme Chambers & Gillespie (2000).

Uma palavra sobre o kanaimé⁴⁶. Pensando as metamorfoses Yawalapíti como reintrodução do excesso e da imprevisibilidade na ordem do *socius*, mediante a transformação de homens em animais ou espíritos (E. Viveiros de Castro, 2002: 72), E. Viveiros de Castro está propondo a articulação de um terceiro domínio, a Sobrenatureza, ao dualismo Natureza-Cultura, com base no qual C. Lévi-Strauss organiza as *Mythologiques*.

De acordo com E. Viveiros de Castro, a metamorfose está intimamente ligada à idéia Yawalapíti de fabricação do corpo; as metamorfoses tematizariam, assim, tudo aquilo que o processo de fabricação renega, mas comportariam também um aspecto criativo.

No Pium, os kanaimés são um caso de metamorfose que articula os domínios da Natureza, Cultura e Sobrenatureza. Meus interlocutores diziam que kanaimé é um “homem que virou bicho”, pretendendo, com isso, explicar que um homem que se comporta como animal vira “bicho”, “espírito”. O kanaimé, quando vai praticar sua vingança, pode assumir a forma de tamanduá-bandeira (cuja carne os Wapichana e Macuxi abominam). Os kanaimés agem à noite, e andam em bandos, escondendo-se na mata, assoviando para atrair suas vítimas.

Mas a transformação em kanaimé é reversível. Diz-se que muitos kanaimés são “homens perfeitos” durante o dia, e usam sempre roupas vermelhas e pretas. Todavia, durante a noite, transformam-se e viajam por longas distâncias para fazer o mal. Observo que, em geral, kanaimés são os “outros”, visto que um indígena jamais afirma existirem kanaimés em sua aldeia.

Os kanaimés desfiguram o corpo de suas vítimas; introduzem-lhes folhas no ânus e nos órgãos genitais, furam-lhes a língua, cortam-lhes o ventre, quebram-lhe os membros e o pescoço. Um cadáver assassinado por kanaimé é especialmente assustador, porque encontra-se completamente desfigurado e pútrido, assemelhando-se apenas de longe à forma humana (viva). O horror manifesto em relação a uma vítima de kanaimé revela a idéia de que mesmo os cadáveres devem corresponder a uma medida, devendo ser enterrados antes que comecem a apodrecer.

Voltemos aos mortos. Convém lembrar que, se os mortos são perigosos porque tentam atrair os vivos para seu plano de existência, eles podem, por outro lado, ser

⁴⁶ Infelizmente, apenas tomei conhecimento do livro de Neil Whitehead, *Dark shamans. The Poetics of Violent Death*, 2002, após finalizar a redação da dissertação.

benéficos para os humanos, uma vez que são os espíritos dos mortos que indicam ao xamã a causa e o tratamento adequado para as aflições que acometem os vivos.

Assim, o espectro terrestre do morto recusa-se a abandonar o plano de existência dos vivos, e vem, de quando em quando, assediá-los seus parentes. Mas, embora os mortos sejam concebidos como inimigos ou, mais propriamente, como concorrentes dos vivos, eles são necessários para que os vivos possam reafirmar seus laços sociais e, mais, para que possam se afirmar como humanos frente a outros “espíritos”.

Significativamente, nas sessões de cura no Pium⁴⁷, os xamãs exortam os parentes de uma vítima de predação espiritual (Wapichana: *panaokaru*) a demonstrar-lhe seu carinho e a dissuadi-la de aceitar as ofertas de comida e sexo feitas pelo espectro do morto (Wapichana: *ma' chai*), convites mortais.

Tal construção social aproxima-se do lugar atribuído aos mortos, tornados “outros”, por diversas sociedades da América do Sul, conforme a análise do material Krahó, grupo Timbira Oriental (Jê) no Brasil Central, elaborada por M. Carneiro da Cunha (1978). Pois os Krahó focalizam a oposição vivos-mortos, e a disputa entre ambas as categorias se dá com base no alimento, sendo que o objetivo do luto é ajudar os vivos a romperem seus laços com os mortos, tanto quanto contrabalançar a atração que estes exercem sobre os enlutados⁴⁸ (M. Carneiro da Cunha, 1978: 27).

Mas é preciso dizer que, de acordo com M. Carneiro da Cunha, o luto não encerra restrições alimentares e, assim, não constitui “resguardo de sangue”, atestando as naturezas diversas dos ritos de passagem Krahó; por outro lado, os enlutados Krahó são postos à margem da sociedade, por um certo período de tempo, assim como ocorre no Pium. Os Krahó são um caso etnográfico, entre tantos outros nas Terras Baixas, em que a especificidade do grupo é instaurada pela negação do “outro”, no caso, os mortos.

⁴⁷ Assisti a uma sessão xamânica de cura da matriarca da aldeia, vovó Camila, atormentada por visões de festas, com muita gente dançando e comendo. O xamã, trazido de uma aldeia nas serras por um filho da doente, “bateu folha” e lutou com o espírito do marido de vovó Camila, falecido há muitos anos, que tentava levá-la para junto dele. No escuro, o xamã tentava convencer o falecido a abandonar a vovó, exortando a audiência, composta do filho, nora e netos dela, a verbalizar o carinho que tinham por ela, e o desejo de que ela ficasse entre eles. Como o falecido não desistiu da empreitada, o xamã o prendeu e o enviou à Serra do Tepequém, que fica muito distante do Pium.

⁴⁸ Contudo, meus interlocutores jamais fizeram afirmações que me permitissem descrever o mundo dos mortos como sítio de consangüíneos, onde não vigora a afinidade, como crêem os Krahó, de acordo com M. Carneiro da Cunha (1978).

O que convém ressaltar do argumento de M. Carneiro da Cunha, e que opõe as sociedades das Terras Baixas às sociedades linhageiras africanas, é que os mortos afirmam e circunscrevem os vivos, e que a pessoa reside no corpo, e por isso não pode ser transmissível ao longo de linhagens.

Para os Wapichana e Macuxi no Pium, o apodrecimento por que passa o cadáver acomete igualmente o conjunto de seus consangüíneos, por período variável:

Não pode ir pra roça porque, se um meu irmão morreu (meu irmão já morreu), eu vou pra roça; hoje ele morreu, amanhã já vou pra lá, já prejudica a plantação, faz mal, tem bicho. Está podre, a gente, a família, a gente está cheirando podre, enquanto o outro está ali apodrecendo, lá debaixo do chão, ele está apodrecendo e nós estamos cheirando podre. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)

A visão do cadáver ou a presença de um dos pais num local onde ele descansou atinge negativamente os filhos pequenos, causando-lhes “resfriado” nas pernas, “susto” e barriga “tufada”; diziam os indígenas que o ventre do bebê tufa exatamente como o ventre do morto sob a terra. O bebê pode mesmo morrer, se os pais não recorrerem rapidamente a um xamã. Meus interlocutores diziam que a criança com susto “chora até morrer”, afirmação que permite pensar as lágrimas como mais um índice de substância vital, que não pode ser gasta de modo desregrado.

[...] dizem que dá resfriado nas pernas da criança. A criança fica um pouco preguiçosa. Porque a criança anda com um ano e dois meses, um ano e três meses; a criança fica fraca das pernas, dá resfriado e ela custa a andar, não consegue nem engatinhar, o espírito do morto encosta nela. Então tem que trazer um pouco de barro da cova, pra passar na barriga da criança, e aquele que sobra, joga na direção do cemitério, porque, senão, a criança fica chorando, chorando, tufa a barriga. (Mariana, Pium, 10.05.03)

De outro modo, se uma mãe partilhar uma refeição com enlutados, pode trazer disenteria intensa para seu filho: “Aí [a criança] começa a provocar, provocar, provocar, é diarréia, diarréia, diarréia, é porque você – alguém da sua família morreu – almoçou, jantou

junto comigo, eu comi com você, aí pronto, aquilo infestou tudo”. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)

Odor pútrido de morte, exalado em vida, eis o vínculo que une a menstruação à morte, por oposição ao sangue empregado na produção de uma nova vida, por ocasião do nascimento. Pois, tanto quanto o nascimento (ver capítulo 3), a morte é um embaraço cosmológico, que deve ser submetido a um controle rígido, para que se torne culturalmente razoável.

Vimos que os dados sobre menstruação, doença e morte permitem estabelecer algo que eu chamaria de uma economia política do sangue e substâncias corporais, que congrega preceitos simbólicos e morais na regulação da liberação de sangue, sêmen, leite materno, gordura, suor, fezes, urina, lágrimas, com vistas à manutenção do corpo dentro dos limites do humano.

Observo que a correlação entre a liberação excessiva de fezes, suor, lágrimas e a morte parece sugerir que estas substâncias são manifestações do sangue, embora eu não possa falar seguramente em transformações do sangue; também o sêmen, se gasto em condições delicadas de saúde, enfraquece o homem. A gordura adentra o corpo humano e, em condições normais de saúde, promove seu fortalecimento; mas a gordura pode poluir o sangue e o leite materno, acarretando a morte do indivíduo. A urina aparece como excreção menos perigosa, embora seu contato com elementos associados metonimicamente à caça e à pesca traga panema para o homem. Por sua vez, o leite materno possivelmente deriva do sangue que não se tornou menstruação.

Vale sublinhar, ainda, a relação postulada por meus interlocutores entre as funções de digestão e procriação, e a impureza das substâncias corporais a elas associadas, como o sangue menstrual, (o sêmen?), as fezes e a urina. Certa vez, um homem fez o seguinte comentário para um grupo de mulheres: “Vou comer carne assada, dura, pra ficar com o corpo forte, duro”, ao que se seguiu uma gargalhada geral, devido ao tom malicioso empregado pelo homem para conferir uma conotação explicitamente sexual a sua piada. Jamais consegui informações claras sobre ser o sêmen uma transformação do sangue, mas acredito que o referido comentário expressa uma relação necessária entre alimentação, sangue e virilidade.

De fato, os Wapichana e Macuxi no Pium pensam que, de modo geral, o alimento fortalece o sangue; expressões de saúde ou boa qualidade do sangue são a liberação de suor mediante trabalho braçal, a boa digestão (o que exclui a disenteria), a virilidade (manifesta na extensão da prole de um homem), a robustez, o tom de pele avermelhado, o ânimo para todas as atividades. Porém, quando consumido em momentos críticos, o alimento dito reimoso deteriora o leite materno, o sangue menstrual e o sangue do homem⁴⁹, trazendo doença e morte para aquele(a) que não “guardou a boca”.

Tais relações sugerem que, uma vez na corrente sangüínea da lactante, a “força” do alimento reimoso transfere-se para o leite materno, mas não apodrece todo o sangue da mulher, o qual, nesse período, deixa de “descer” sob forma de menstruação. De outro modo, o alimento reimoso não é considerado ofensivo para as gestantes, que também não menstruam.

Podemos arriscar e propor que o alimento reimoso é perigoso apenas em situações de expulsão de substâncias do corpo (menstruação, amamentação, disenteria), quando o estoque individual de substância vital encontra-se reduzido, e o corpo não consegue reter um excedente de “força”, e então reencontramos a explicação que os próprios Wapichana e Macuxi oferecem para restringir a ingestão de alimentos reimosos: “alimento reimoso é aquele que faz mal se você não está bem, mas que é bom se você está bem”. Ou seja, em se tratando de corpos íntegros e saudáveis, que têm os orifícios sob controle, o alimento reimoso só vem contribuir para a reposição da substância vital que foi gasta normalmente.

Mas, embora meus dados não permitam inferir diretamente que o sangue forma todos os órgãos do corpo humano, como afirmam, por exemplo, os Karitiana, grupo Tupi no sudoeste amazônico (F. Vander Velden, 2003), a economia política do sangue e substâncias corporais que se delinea no conjunto dos resguardos, no Pium, permite supor transformações estruturais entre sangue, sêmen e leite materno, que surgem como o fundamento simbólico das restrições após o parto, como veremos a seguir.

⁴⁹ Se um homem em tratamento xamânico ingere alimentos reimosos, ele adoece novamente, fica fraco e pode vir a morrer. Do mesmo modo, se mantiver relações sexuais, isto é, se gastar indevidamente substância vital, ele fatalmente perecerá.

Capítulo 3- As restrições após o parto

“Na morte, não. Na vida.

Está na vida o mistério.”

Henriqueta Lisboa. *Flor da morte*.

Neste capítulo, proponho pensar as restrições que recaem sobre o pai e a mãe do recém-nascido, a “couvade” ou “resguardo de parto”, como aspecto de um sistema mais geral, que compreende ética alimentar e etnofisiologia, em cujas articulações se pode apreender a concepção de condição humana desenvolvida pelos Wapichana e Macuxi no Pium.

De modo geral, tentarei seguir a sugestão de P. Rivière (1974) de não tratar a “couvade” como instituição autônoma no seio dos grupos humanos, mas como conjunto de idéias que perpassam todos os domínios da vida social, participando mesmo de sua constituição.

Como vimos no capítulo 1, para os indígenas no Pium, a alimentação é uma via importantíssima de construção dos corpos, tanto em sua forma cotidiana quanto em sua forma ritual. Um modo de comer define todo um estilo de vida, diferencia categorias de pessoas, consolida laços de parentesco, dá prazer e força para as atividades cotidianas, permitindo, pois, a experiência de um modo de vida considerado propriamente humano.

Nesse sentido, se as refeições cotidianas são eventos banais, nos quais se podem ler os principais atributos que os parentes desejam imprimir ao corpo humano, os resguardos são práticas rituais que implicam pessoas em estágios críticos do ciclo vital, e que visam, igualmente, a modelar corpos, tanto quanto a instituir e consolidar relações de parentesco.

Aqui se pode parafrasear C. McCallum (1998: 133), acrescentando que também é preciso deixar de *comer para afirmar ou criar uma relação*. Pois os dados que reuni em campo indicam que o nascimento de uma criança é evento que coloca em evidência, mesmo que em negativo, o valor simbólico do comer, em conjunção com o sexo e outras atividades cotidianas. Ou, melhor dizendo, os resguardos suspendem todas as atividades normais dos

pais do recém-nascido, e colocam a questão da incidência das ações humanas mais banais sobre os indícios de vitalidade dos indivíduos.

No Pium, a existência plena de um filho é algo que em muito antecede e ultrapassa o momento do parto. A gravidez é ocasião de um incremento anormal da massa corporal. Segundo meus interlocutores, as restrições que recaem sobre a mulher nesta fase não configuram resguardo propriamente, mas contribuem para o esboço de etnofisiologia que estamos traçando.

Dizem os indígenas no Pium que as gestantes não devem, basicamente, dormir e comer em excesso, ações que levariam o feto a crescer demais, dificultando o parto, e a nascer de boca aberta, uma verdadeira aberração. As grávidas sentem constantes desejos de alimento, que devem ser satisfeitos pelo pai da criança. Curiosamente, a pessoa que se encarrega de obter o alimento desejado, seja ela homem ou mulher (a irmã de uma gestante solteira, por exemplo), é chamada de “pai” da criança, em tom de pilhéria.

Outras proibições têm como alvo o momento do parto. Desde a adolescência, não é permitido às meninas comer os restos de comida que aderem ao interior das panelas, o que faria com que, no momento do parto, a placenta aderisse ao útero da mulher, causando-lhe grande sofrimento. Por outro lado, gestantes não devem demorar-se na porta de uma casa, fato que provocaria a demora do nascimento, pois a criança, igualmente, hesitaria em abandonar o útero da mãe. O único alimento apontado como perigoso para as gestantes foi o limão, dito “ácido”, “azedo”, “porque é muito forte e faz mal”.

As gestantes não cessam suas atividades cotidianas; continuam indo à roça, cuidando da casa e dos outros filhos, participando de festas, dos cultos dominicais e das reuniões comunitárias; assim, ao contrário das mulheres menstruadas, elas não devem ficar reclusas.

Contudo, elas podem trazer prejuízos para terceiros. Se uma mulher grávida tocar a cabeça de um bebê, os cabelos dele caem; se ela se aproximar de certas plantas, como ervas medicinais, pés de pimenta, ramas de melancia e feijão, estas fenecem. Por isso, seria melhor que ficassem em casa, mas não existe uma proibição explícita quanto à maioria de suas atividades, pois o perigo relativo que elas representam parece derivar de um excesso

de massa corporal, todavia contido nos limites de seus corpos, ao contrário do que se passa com as mulheres menstruadas, conforme referi no capítulo 2⁵⁰.

De fato, o traço que mais se evidencia em relação a uma gestante é o volume anormal de seu ventre. Mulheres grávidas são referidas estritamente como “buchudas”, e seu ventre é periodicamente examinado por mulheres mais velhas, que dominam técnicas de massagem para reverter ou prevenir complicações no parto. Assim, uma parteira percebe se o bebê está em posição incorreta no útero da mãe ao tocar seu ventre, e pode “ajeitar” a criança com massagens enérgicas, realizadas com óleo de mocotó.

As mulheres falam sobre o parto como um evento relativamente banal, a ser assistido idealmente pelo marido ou pela mãe (ou ainda, por qualquer mulher aparentada) e por uma parteira, podendo, contudo, ocorrer com auxílio de apenas um deles ou mesmo na ausência de ambos. A presença da parteira costuma ser solicitada por ocasião do primeiro filho de uma mulher, ou em caso de complicação inesperada.

Atualmente, as mulheres preferem dar à luz no hospital da TI Barata ou em Boa Vista, apontando como justificativa a menor intensidade das dores, obtida mediante anestesia, e a maior rapidez na recuperação após o parto. Entretanto, a TI Pium conta com uma parteira Macuxi que atua como profissional vinculada ao posto de saúde, além de várias outras parteiras ocasionais, pois, idealmente, qualquer mulher adulta pode realizar um parto.

Porém, a difusão dos saberes sobre o corpo não se apresenta de modo tão desordenado. Assim, se meninas a partir dos doze ou treze anos já estão aptas a dar informações sobre parto, menstruação e temas afins, não possuem, contudo, a legitimidade para contar os fatos de forma “verdadeira”, como apenas as mulheres mais velhas podem fazer. Temos que, aqui, o conhecimento encontra-se intimamente associado à moralidade e à prática.

Mas há aqui um paradoxo. Se as mulheres mais velhas guardam em seus corpos as marcas e contornos dos vários partos, tanto quanto guardam em sua memória as receitas de “remédios” contra os males que podem se abater sobre a mãe e o bebê, por outro lado, ocupam uma posição de distanciamento em relação à concepção, visto que já não

⁵⁰ Não posso afirmar que a gravidez para os Wapichana e Macuxi é a maior fase de retenção de sangue no interior do corpo feminino, como faz C. Hugh-Jones (1979) sobre os grupos no Pirá-paraná. Todavia, a idéia de retenção adapta-se bem à maneira como os indígenas no Pium concebem o período de gestação.

menstruam, o que equivale a dizer: já não experimentam o ciclo regular de expulsão e deterioração do sangue que caracteriza as mulheres adultas.

De acordo com minhas interlocutoras, o parto ocorre dentro de casa, e é vedado à audiência de terceiros, com exceção da parteira e seus eventuais assistentes. Os trabalhos de parto duram, em média, de três a seis horas. A posição da parturiente é de joelhos sobre alguma cobertura depositada no chão ou sentada num banquinho ou em sua rede. Quando há dois assistentes, um deles pressiona seus ombros para trás e o outro posiciona-se de frente para suas pernas, à espera do despontar da cabeça do bebê. Note-se que a parteira participa da gestação e do parto de modo fundamental: mais que uma mera auxiliar, ela intervém energicamente no corpo da mãe, preparando-o para o momento crucial.

As mulheres sublinham a diferença entre o parto na posição vertical, praticado pelas indígenas, e o parto em posição horizontal, que ocorre nos hospitais em Boa Vista. A vantagem técnica é evidenciada, pois, se a mulher está sentada, o bebê nasce sem tanto esforço e dor: ele efetivamente *cai* sem maior resistência, diferentemente do que se passa no hospital⁵¹.

De fato, as mulheres dizem que a mãe “bota” a criança e, depois, “derrama” a placenta⁵², que será enterrada no quintal; a placenta apresenta um cheiro desagradável, a ser atenuado com sabonete e água morna: “O cheiro que ele tem é só aquele pitiú da gente, quando algo nasce. É igualmente assim... qualquer animal tem filho: a cadela não pare? Não tem aquele cheirinho, aquele pitiú, aquele cheirinho ruim? A criança vem suja da gente, aí vem com aquelas coisas, tem que lavar ela.” (Mariana, Pium, 10.05.03)

O lugar do parto é o chão ou, em outros termos, é o plano baixo, o mesmo em que as mulheres tratam os peixes e as caças trazidos pelo marido, e o mesmo onde descascam a mandioca – o chão da cozinha, nesses dois últimos casos. O plano horizontal é identificado

⁵¹ Uma senhora me disse, certa vez, que, por ocasião de seu último parto, uma enfermeira do hospital na TI Barata a repreendeu mais ou menos nos seguintes termos: “Aqui a gente tem filho deitada. Não é animal pra ter nenê em pé!”, o que causou algum embaraço à indígena. A instalação de hospitais e dos desdobramentos da medicina ocidental em terras indígenas nem sempre respeita os costumes tradicionais locais, mas é vista pelos indígenas como marca de progresso para as aldeias. Talvez este seja um caso análogo àqueles de que tratam D. W. Chambers & R. Gillespie (2000), de acordo com os quais a ciência constrói-se/impõe-se simultaneamente à construção da nação (ou civilização), varrendo de seu caminho todos aqueles saberes classificados etnocentricamente como superstições, crenças religiosas e valores atrasados.

⁵² Aparentemente, a placenta é percebida como ser independente do bebê, que “nasce” junto com ele e que deve ser descartada rapidamente.

ao modo de existência do bebê, que engatinha, e pode ser aproximado aos doentes, que permanecem “no fundo da rede”, bem como aos mortos, que apodrecem “debaixo da terra”, sendo que o plano vertical é identificado aos adultos saudáveis.

O parto é momento de silêncio; as mulheres devem “ter coragem”, e não sucumbir à dor.

Quando eu tive nenê... a gente está com dor, está com dor, ela [a mãe da parturiente] está ali: “Minha filha, quando tu estiver com dor mesmo, tu me chama.” Aí vem, vem de novo: “Ai, mamãe, ai, mamãe!” Ela vem: “Não, não é hora, mais tarde.” Não é possível, eu com dor, já pra morrer, tá bom: “Ai, mamãe, já tá doendo de novo.” Aí, na gíria: [frases em Wapichana, que ela traduz] Está gritando: “Oh, meu Pai!” Vem de novo a dor: “Força! Anda!”, ela está dizendo em português. (Ai, ai.) “Não fala, calada! Vai apanhar doença!” Aí pega o nenê pra lavar, vem logo com tudo, com a placenta, com tudo. Quando demora a placenta da criança [exclamações em Wapichana], já vem de lá, com aquela cuiona de água morna, lavando, só com água: “Já botou criança, mamãe? Levanta, mamãe.” Só vão cuidar da mamãe... cuida primeiro o nenê, depois a mãe. Levanta: “Deixe ficar!” A parteira pega por aqui por detrás [pelos ombros], faz massagem [no ventre], aí vem, vem, vem: “Deixa derramar tudo.” Aí, quando derrama tudinho [o sangue e restos do parto], aí quando acabar, ela senta em cima de um lugar, lava de novo, lava tudinho com água morna: “Levanta!” Levantou, tem o caldo, pronto: “Vamos fazer mingau pra ela.” Esses são os índios parindo. Fazer mingau – você já tem farinha de molho, farinha d’água, farinha seca, seja o que for –, quando vem de lá, bota aquela tigela pra esfriar, é insosso, não tem doce e não tem sal, aí chega: - *Aunaa, aunaa!* [Não, não!] Aquela que pariu não quer. [A mãe insiste, bruscamente, em Wapichana; Zoraide traduz] “Bebe! A barriga vai ficar doendo, depois vem sangue de novo, a barriga vai doer. Bebe!” Ela está dizendo: “Bebe, senão a barriga vai doer. Bebe!” Bebe todinha aquela cuiona de mingau, aí quieta, pode dormir. Aí aquela mulher dorme, mais dorme, ela dorme bem, toma aquela colher de mingau bem morno, e do nenê eles já estão cuidando, o nenê lá, dando alguma coisa, um chazinho, ela está dormindo, ninguém mexe com aquela mulher, deixa ela. No outro dia, arruma alguma coisa pra ela comer, se tiver, se não tiver [...] Eu ainda conheci isso, desde os antigos, já peguei das minhas tias, da minha mãe, elas falavam, peguei muito.[...] Naquele tempo, não existia café, era mais um mingau. As crianças cresciam nutridas, era só no caxiri, no beiju, na damorida, carne de veado, peixe, seja o que for, criança com um ano, dois anos, já passavam a comer comida, tudo nutridinho, tudo

grande. Mas agora, tanto remédio, morre criança, magrinha, tem gente amarela, que não tem nem sangue. (Zoraide, 87 anos, Pium, 11.06.03)

O plano baixo opõe-se ao plano alto, aquele em que ocorrem os movimentos normais e rotineiros. Ao plano vertical do parto, sobrevém o plano horizontal do pós-parto. De fato, durante período que varia de cinco a quarenta dias, conforme a interlocutora, a mulher deve permanecer deitada na rede, sem se levantar para nada, exceto para as necessidades fisiológicas, realizadas muito perto da casa.

Na ocasião do nascimento, o silêncio é necessário. Ruídos e gritos atrairiam forças maléficas que trariam doença para a mãe. O relato de Zoraide, uma parteira Wapichana famosa em toda a região do Taiano⁵³, aproxima-se da descrição de P. Clastres (1972) sobre o parto entre os Guayaki, grupo Tupi-Guarani no Paraguai, mostrando-se paralelo inspirador para a análise do meu próprio material.

De acordo com P. Clastres, o parto entre os Guayaki é momento de queda, silêncio e desordem. Queda do recém-nascido na terra, a partir do interior do corpo de sua mãe; silêncio dos adultos, cujos ruídos atrairiam espíritos assassinos. A água é necessária do ponto de vista da higiene, mas também da perspectiva cosmológica: banha-se o recém-nascido para que ele se torne efetivamente pessoa, purificada da terra pela via da água, liberada da predação dos espíritos por meio da supressão da fala.

E banha-se também o pai, cuja vida está em risco, após o nascimento. O parto deixou-o *bayja*, estado que potencializa particularmente seu sucesso na caça, pois atrai todos os animais para si, inclusive o jaguar, seu predador. Por isso, ao sair para caçar, esse homem deve obrigatoriamente matar muitos animais, afirmando-se como bom caçador, para que não seja morto pelo jaguar. O produto da empreitada, entretanto, não será consumido nem por ele nem por sua esposa, sujeitos que estão a várias interdições alimentares.

Assim, o nascimento de uma criança altera profundamente não apenas a vida dos pais, mas a de todo o grupo e mesmo a da floresta, e é ao pai que cabe a tarefa de evitar não apenas sua própria morte pelos jaguares, como a ruptura da ordem cósmica que se produziria se ele fracassasse na caçada.

⁵³ Tive a oportunidade de conversar com dona Zoraide na única tarde em que estive na TI Barata.

Pois, para os Guayaki, todo nascimento, ao introduzir um novo ser no grupo, opera uma desordem social e cósmica, e apenas uma morte compensatória pode restituir o equilíbrio desfeito. Esta seria uma maneira, singular entre tantas, de fazer frente à finitude que caracteriza a condição humana, esforço que, em toda parte, esbarra na “impossibilidade crua de pensar a vida sem pensar a morte.” (P. Clastres, 1972: 26).

No Pium, após o parto, oferece-se à mãe mingau de caridade, um caldo de mandioca insosso e morno que, além de alimentá-la, impede que lhe sobrevenham as dores ou cólicas do pós-parto. O mingau de caridade é a forma forte do alimento adequado para a mulher em resguardo de parto, visto que o cardápio reduzido que lhe será permitido nos próximos dias ou meses exclui todo alimento salgado, adoçado, apimentado, mas principalmente o alimento reimoso, como o caxiri e as carnes gordas.

Não pode comer carne pesada, não. Se o pai quiser, tem de ir lá no rezador. Nem fumar ele não pode, porque, se fumar, a criança começa com diarréia, verde, verde, aquela sujeira toda. De onde veio? É o pai que começou a fumar, e daí, se o marido estiver longe, lá, e aqui eu estou ganhando nenê; lá, eu não sei nem o que ele está inventando por lá; aí ele fuma lá, ele está fazendo relação sexual lá com outra mulher, aqui ele está prejudicando o nenê. É assim. Se ele fuma lá, mas aqui já chegou. “Puxa”, digo eu, “meu filho amanheceu sujando verde, eu não comi nada”. Mas tem alguém que está trabalhando lá longe, ele está comendo lá, aqui está chegando no bebê. O sangue que corre no [corpo] do pai é o que está correndo no do bebê, aí já prejudica o bebezinho. (Janaína, 35 anos, Pium, 08.06.03)

A dieta de uma mulher que deu à luz há pouco tempo é composta apenas por peixes pequenos de escama, como o cará, a traíra e as piabas, que quase não têm sangue ou gordura, beiju, caldo de frango, pequena quantidade de carne de boi cozida, tapioca de goma “bem torrada”, alimentos “maneiros” como arroz, macarrão e biscoitos, e água morna – todos eles considerados alimentos leves e neutros. É preciso sublinhar que o estado cru representa perigo para mulheres nessa condição, sendo que até mesmo a água deve ser ingerida morna.

Além do mais, o caxiri é expressamente interdito não apenas aos pais de recém-nascido, como também a mulheres menstruadas, enlutados, doentes e aprendizes de xamã.

Comer é a principal ação visada pelo resguardo de parto, mas não a única. Na rede, a mulher é alimentada pelo marido ou pela mãe, que igualmente a substituem na execução das tarefas domésticas (varrer a casa, cozinhar, lavar roupas etc.), sendo que muitas mulheres justificam a não-observância de resguardo de parto com o desinteresse manifestado pelas pessoas que deveriam assisti-la.

Outras atividades proibidas são: manter relações sexuais, ausentar-se de casa, andar descalça, expor-se ao sol ou à chuva, costurar à máquina ou com agulha, experimentar sentimentos violentos como a raiva ou mesmo assustar-se. Se infringir essas regras, a mulher adoecerá, vindo a sofrer, no futuro, de varizes, dores lombares e de cabeça, e não gozará da mesma energia para o trabalho, “porque quebrou o resguardo”, dirão, em tom reprobatório, as mais velhas.

Eu tive dois resguardos quebrados [...] Outra vez foi raiva. De repente... é só sentir uma raivazinha, pode contar. Mulher que está de resguardo, qualquer coisinha, adoeceu. Eu pedi para o meu marido matar um frango para o meu almoço e ele não quis. Eu senti uma raiva, mas uma raiva. Aí tive que tomar chá de sena. (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03)

Idealmente, depois do parto, pai, mãe e recém-nascido devem permanecer “guardados” no interior de sua casa, social e simbolicamente invisíveis, portanto, e observar uma dieta específica, evitando movimentos bruscos e abstendo-se de relações sexuais, durante período que, segundo o interlocutor, varia de cinco dias a dois anos, sendo que as restrições vão cessando gradativamente, iniciando-se com a retomada das atividades cotidianas, exceto o sexo. Todos concordam, contudo, que a queda do cordão umbilical é um evento decisivo e, por isso, ao menos os dias que o antecedem devem ser “guardados”, necessariamente.

Entretanto, se o desejo da mãe por alimentos reimosos for incontrolável, basta solicitar a um xamã para “cercar” um exemplar de cada espécie animal que será consumida, procedimento que consiste em rezar e soprar o alimento antes que seja ingerido pela mulher, de modo a evitar que a “força” do alimento reimoso “encontre”, via leite materno, o corpo do recém-nascido, que ainda não está preparado para recebê-la, e infalivelmente adoecerá.

O primeiro parto de uma mulher é percebido como evento inaugural em sua biografia, sendo cercado de maiores cuidados que os nascimentos futuros. É como se o primeiro filho “abrisse” o corpo da mãe, tornando-o apto a novas concepções.

E, da mulher que deu à luz há pouco, diz-se que está “inflamada por dentro”, que seu útero está “quente” e repleto de sangue. Em seu útero, ela transformou substâncias em bebê, mas o calor resultante de tal atividade precisa ser revertido, após o parto.

Algo análogo se passa entre os Txikão, grupo Carib (P. Menget, 1979: 258), que acreditam que, durante a menstruação e a gravidez, a mulher encontra-se “escaldante”. De modo importante, segundo P. Menget, a água fria tem efeitos terríveis sobre a mulher que deu à luz, pois provoca um esfriamento brutal de um corpo quente e ativo, sede do processo de crescimento de um bebê.

Para os Txikão, a carga negativa da maioria dos alimentos interditos aos pais após o parto deve-se aos humores (sangue e gordura) neles contidos, especialmente nas carnes de caça e nos peixes maiores de 15 cm, e os pais podem ingerir apenas carnes magras e brancas (com pouco sangue), delineando-se uma lógica dos contrários subjacente à couvade.

De acordo com o autor, o objetivo da dieta especial no pós-parto é restabelecer o equilíbrio entre humores perigosos, derivados dos alimentos ativos, fermentados e gordos, e os humores do corpo humano, de modo a impedir que características das espécies ingeridas transfiram-se para o corpo do bebê.

A busca desse equilíbrio abre-se para a apreensão dos dois princípios antagônicos em torno dos quais se organiza todo o sistema simbólico Txikão: o princípio forte, potencialmente perigoso, associado ao sangue, à gordura, às carnes gordas e à fermentação, opõe-se ao princípio que caracteriza as substâncias mais fracas, como a água, o leite materno, o esperma, a farinha branca e as carnes magras, as quais neutralizam, ao longo da vida, os perigos das substâncias fortes.

Após o parto, as regras alimentares e as restrições de movimentos somam-se à proibição da atividade sexual, a fim de que o pai não gaste uma substância vital (sêmen) análoga àquela de que o bebê se nutre (o leite materno), um indício da identidade substancial entre pai e filho, para os Txikão.

Porém, se a fusão de substâncias análogas provenientes de ambos os sexos é necessária para criar uma nova vida, a separação de substâncias entre pais e filho é fundamental para consolidar a existência plena do bebê, e a couvade vem a serviço dessa etapa do ciclo vital. Etapa irreversível, embora desafiada pelo incesto, prática que se assenta na teoria da concepção, e cuja proibição visa a impedir que substâncias já separadas voltem a se fundir. Menget sublinha, assim, a complementaridade entre a couvade e a proibição do incesto, expressões do modelo fisiológico nativo. Veremos adiante as associações que os Wapichana e Macuxi estabelecem entre restrições alimentares e sexuais na chave dos resguardos.

Igualmente, as indígenas no Pium tomam medidas para esfriar o corpo após o parto, como o emprego de diversas folhas e entrecascas de arbustos sob forma de chás e banhos de assento, que fazem estancar ou diminuir o sangramento que se prolonga até mais ou menos quinze dias após o parto. Diz-se que os chás amargos “amargam” o sangue, servindo também como contraceptivos, quando preparados por um xamã⁵⁴. Elas utilizam, ainda, água inglesa e água alemã, remédios fitoterápicos comprados em farmácias em Boa Vista, para estimular a lactação.

[Depois de ter filho, a mulher] Fica inflamada por dentro. Tem que tomar chá, no primeiro dia, segundo dia, chá amargo, de amor-crescido, crajiru, canela de maçarico. Tem também sena, é uma folha, mas essa planta a gente compra na farmácia. Pode tomar óleo de mamona. O amor-crescido é um matinho assim, mamãe mandava os meninos arrancarem, lavava bem lavadinho, aí ela batia, aquilo amarga! Aí a gente tomava. (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03)

Dessa forma, os indígenas no Pium parecem atribuir um papel ativo à mulher na concepção, para além de um receptáculo de sêmen, como pensam os Apinayé (Jê), de acordo com R. DaMatta (1976). Para a presente discussão, importa reter que, para os Apinayé, o homem, mediante relação sexual, é o responsável pela primeira menstruação da mulher, sendo que a falta de menstruação é equacionada à gravidez. De outro modo, marido

⁵⁴ “Amargo” é categoria empregada especificamente para remédios naturais, distinguindo-se das categorias que se aplicam aos alimentos.

e mulher, após anos de trocas de substância vital, por meio da atividade sexual, são pensados como consubstanciais.

O bebê Apinayé é formado pelo sêmen do pai ou pais (leia-se: os genitores masculinos) e pelo sangue menstrual da mãe, e seu desenvolvimento, no útero, necessita de relações sexuais constantes. Após o nascimento, os pais devem seguir uma série de precauções que, pensadas em termos biológicos, visam a enfatizar os laços de substância entre eles e a criança.

O resguardo de parto (Apinayé: *piangrî*) é a continuação da produção do corpo da criança, que ainda contém pouco sangue. A quantidade de sangue deve ser aumentada gradualmente, processo que é de responsabilidade dos pais, os quais evitam certas comidas enquanto o filho delas não puder comer. Para os Apinayé, a amamentação une substantivamente o filho à mãe, mesmo após o parto.

A evitação de comidas *ondui* (Apinayé: feias, pesadas) pelos pais após o nascimento do filho operaria uma descontinuidade entre a criança e a natureza, da qual ela ainda é parte, bem como engendraria uma continuidade entre a criança e seus pais. Confundidos momentaneamente pelo nascimento, os domínios da natureza e da cultura devem ser claramente separados pelos resguardos, práticas que, ademais, delimitam os contornos da família nuclear em contraste com os parentes distantes.

No Pium, depois de vir ao mundo, o bebê tem o cordão umbilical cortado com tesoura, e tem o corpo higienizado com água morna, sabonete e/ou álcool. A mãe procede, igualmente, a um banho de assento com água morna, após o que se deita na rede com o recém-nascido. Procedimento em tudo inverso aos banhos rotineiros, em que se utiliza água fria e sabão (não sabonete), e a posição é em pé.

É importante ressaltar que, para os indígenas no Pium, o recém-nascido não é exatamente uma pessoa, um ser pronto, acabado, nem tampouco o nascimento é um evento inócuo. O recém-nascido, ser frágil, especialmente exposto a uma série de perigos físicos e metafísicos, merece atenção especial por parte daqueles com quem partilha o sangue (Wapichana: *õribienao*, “as várias extensões do eu”, cf. N. Farage, 1997), pois é vulnerável a todas as ações deles, especialmente o que comem e os movimentos que executam.

O recém-nascido é, portanto, um ser que ainda não alcançou a condição humana plena, e que depende integralmente de sua mãe. Seu corpo mostra-se menos como uma

etapa de fragilidade necessária e passageira do que como um estado de inacabamento problemático; isto significa que os laços que o ligam à coletividade ainda terão de ser compostos.

De fato, até por volta dos três meses de idade, o bebê é dito “mole” e “verde”; ele não consegue executar movimentos básicos, como manter a cabeça ereta, caminhar e ainda não pode ser alimentado com a comida servida aos adultos. Mortes nessa fase não costumam ser especialmente lamentadas, dado o reconhecimento geral da condição de vulnerabilidade extrema dos recém-nascidos.

A atribuição segura do termo “bebê”, aliás, faz-se após o primeiro mês de idade, estendendo-se até o primeiro ou segundo ano de vida, quando ele se torna capaz de sentar-se, caminhar, controlar seus orifícios corporais⁵⁵, ingerir todo tipo de alimento e balbuciar as primeiras palavras (“Quando a criança nasce, ela tem aquela vida, mas ela não fala” Evandro, Pium, 30.05.03); será então considerado inequivocamente como “criança”, a ser interpelada por seu nome próprio, tornando-se alvo de cuidados e atenções de outra natureza, visto que terá reconhecidos pelos adultos seus sentimentos, preferências, manias e dificuldades. Mas é a partir do momento em que a criança mostra-se capaz de traduzir tais sentimentos e emoções em palavras que os indígenas julgam-se efetivamente diante de um novo ser humano que, entretanto, participa da rede de trocas de alimento e trabalho apenas como consumidor.

O que falta à criança, em suma, é a capacidade de auto-controle que caracteriza os adultos, e que ela terá de desenvolver ao longo dos anos. Contudo, se as crianças não são ainda pessoas plenas, os velhos, por outro lado, já transcenderam tal plenitude, como vimos no capítulo 2.

O recém-nascido não é ainda um ser íntegro. De fato, suas “aberturas” são focos de grande cuidado e apreensão. Qualquer ação imprópria dos pais faz seu umbigo “boiar”, rendendo-lhe uma hemorragia que pode levar à morte. Sua moleira (o orifício situado no topo da cabeça) é apontada como parte frágil, que deve ser protegida. Além disso, pelo orifício anal sai o produto de uma digestão anômala, a diarreia. Seu ventre pode, ainda, “tufar”, em decorrência do contato dos pais com um cadáver.

⁵⁵ Durante os primeiros meses de vida, o bebê urina, defeca e vomita tranqüilamente sobre o corpo de sua mãe. Com o passar dos meses, porém, espera-se que a criança encontre um lugar no chão para fazer suas necessidades.

No Pium, recomenda-se, especialmente nos dias que antecedem a queda do cordão umbilical do bebê, que a mulher não se afaste de sua casa ou execute movimentos bruscos, sob pena de provocar hemorragia em seu filho. Com efeito, costurar à máquina poucos dias após o parto, por exemplo, resultará em infecção no umbigo do bebê (umbigo “boiado”) e espremedeira, processos que podem levá-lo à morte⁵⁶.

Pois a parte mais vulnerável do corpo do recém-nascido é o umbigo, tratado, significativamente, com água morna e óleos (azeite de oliva, considerado doce, por exemplo), ao modo de um cozimento ritual, que visa a impedir a eliminação de sangue, por ocasião de uma hemorragia.

Convém lembrar que o cordão umbilical, por onde passa o alimento para o feto, liga a mãe ao bebê quando ele ainda está no útero, mas liga também o interior ao exterior, após o nascimento. E é esta ligação que se faz perigosa, no momento em que se prescreve a total exteriorização do bebê em relação ao corpo da mãe, bem como se aguarda o fechamento do corpo do bebê para o mundo exterior.

No Pium, a suposta independência de substância que o recém-nascido adquire em relação aos pais após os primeiros anos de vida é apenas relativa, como indica a situação do luto, evento em que a deterioração que acomete o cadáver estende-se aos consangüíneos do morto, como referi no capítulo 2.

De modo notável, entre os Kaxinauá, segundo E. M. Lagrou (2000), as emoções, os sentimentos e o conhecimento são “corporificados” mediante a experiência da pessoa no mundo e suas relações com outras pessoas. Experiência que se inicia durante a gestação, quando a mãe literalmente cozinha o feto em seu útero e o pai, por meio de relações sexuais continuadas, dá o feitio do corpo da criança; prossegue no parto, quando a parteira modela manualmente as partes do corpo do recém-nascido; e não cessa mesmo na idade adulta, pois a qualidade dos corpos Kaxinauá fica sempre a cargo dos parentes próximos, que providenciam o alimento a ser partilhado pela família.

Assim, pessoas tristes, velhos e crianças pequenas, seres cujos laços sociais encontram-se enfraquecidos, são particularmente propensos ao chamado de *yuxin*, entes predadores da floresta, que desejam capturar a alma dos vivos, oferecendo-lhes comida.

⁵⁶ Um remédio utilizado contra espremedeira é amarrar uma fralda do bebê na cumeira da casa, onde há uma chaminé, por onde escapa a fumaça da cozinha.

A predação *yuxin*, que traz doença e morte à vítima, é combatida por demonstrações contundentes de afeto por parte dos parentes, que celebram os laços que os unem, visando a convencer o doente a não seguir o chamado de *yuxin*.

Os Wapichana e Macuxi no Pium explicavam que, passados vários meses ou alguns anos, o umbigo do bebê cai, a moleira se fecha, as ações dos pais não são mais capazes de provocar diarreia ou fazer inchar o ventre do filho. Note-se que as restrições que recaem sobre os pais vão diminuindo à medida que o filho começa a ensaiar os primeiros passos, isto é, a despender força, um indício de que uma força anima plenamente seu corpo. A partir do momento em que os orifícios corporais mais críticos encontram-se fechados, a criança mostra-se apta a suportar em seu corpo a quantidade inicial de substância vital com que cada ser humano parece nascer, que será gasta ao longo da vida, de modo semelhante ao *raka* Bororo (J. C. Crocker, 1985).

De modo importante, o trabalho de J. C. Crocker (1985) sobre a cosmologia Bororo (Jê) alia código alimentar e simbólica do sangue, no interior de uma filosofia do social antitética. De acordo com o simbolismo Bororo, a vida humana, em todos os seus aspectos, desenvolve-se em meio ao equilíbrio entre dois princípios contrários e complementares: o princípio *bope*, associado à dimensão orgânica do ser, e o princípio *aroe*, associado ao nome, dimensão transcendental do ser, à leveza e à beleza. E, dentre todos os seres do cosmos, o homem é a única espécie que experimenta o paradoxo da síntese perfeita entre *aroe* e *bope*, mesmo que sua realização plena apenas tenha lugar na morte.

A principal manifestação de *aroe* é a respiração, enquanto *bope* manifesta-se como *raka*, veiculado pelo sangue, o impulso vital, associado ao tempo finito, que habilita cada ser a realizar as ações apropriadas para sua espécie, princípio necessário mas perigoso, porque ligado ao crescimento dos seres vivos, mas também à sua degeneração. Se não se encontrasse regulado por normas morais, em que se baseia o código alimentar Bororo, *raka* causaria o fim da existência humana, catástrofe que os xamãs, mestres da moralidade, empenham-se em impedir.

Raka confere movimento a *aroe*, e esta conexão intensifica-se ou esmaece, em função das etapas do ciclo vital. Todo ser humano nasce com um estoque inicial de *raka*, que vai sendo gasto ao longo da vida, por meio da atividade sexual e do trabalho. Ocorre

que o incremento de toda vida orgânica engendra o enfraquecimento de outra vida, e coloca a vida de outros em perigo. Assim, após o parto, o pai, que empregou seu *raka* na produção de uma nova vida, encontra-se impuro, poluente, e pode causar danos a seu filho. De maneira análoga, uma mãe que acabou de dar à luz ou uma mulher menstruada contaminam todos os alimentos e bebidas com que tiverem contato.

Isto porque, segundo Crocker, a presença física de *raka*, *jerimaga*, o odor da poluição, atribuído à criança e à mulher menstruada, faz suspender a capacidade inata de cada sexo para as ações apropriadas. Então, o pai e a mãe de um recém-nascido devem abster-se de alimentos como certas caças, tubérculos, milho, certas frutas selvagens e mel selvagem, que contêm quantidades extraordinárias de *raka*, muito perigosas para o bebê, visto que se transfeririam mecânica e metonimicamente para seu corpo, podendo causar-lhe a morte. Tais restrições visam, portanto, ao bem-estar da criança, cujo *raka* é ainda muito fraco e não se encontra completamente ligado à alma (*aroe*), e cuja alimentação é composta basicamente de leite materno, agente direto, embora atenuado, de *raka*.

O enfraquecimento gradativo da substância vital faz-se presente nos casos de gravidez na velhice (após os 45 anos, aproximadamente), bastante comuns no Pium, que têm como resultado o nascimento de bebês com problemas congênitos, porque a mãe já está “fraca”. De fato, no Pium, se, com o tempo, a criança tem os orifícios mais vulneráveis fechados, o corpo da mãe permanece aberto para novos partos. No entanto, se durante vários anos não tiver nenhum filho, as “cadeiras” da mulher voltam a ser estreitas, e um novo parto será especialmente complicado.

Ademais, o foco no ventre, sede sensível da quantidade de gordura corporal, aproxima diversos fenômenos que marcam o ciclo vital. A inflamação do umbigo do recém-nascido; a gestação, que torna a mulher “buchuda”; a ação do espírito dos mortos e da sucuriju, que faz “tufar” a barriga do bebê; a alimentação cotidiana, cujo objetivo é “encher o bucho”; a tarefa, tipicamente feminina, de “tratar” os peixes e as caças, retirando-lhes as vísceras, são eventos que articulam os temas fundamentais da produção e da reprodução dos corpos e da ética alimentar.

Assim aproximados, tais processos vitais parecem supor um vínculo simbólico, de um lado, entre digestão apropriada e concepção, atributos reconhecidamente humanos e, de outro lado, a natureza do período de formação do xamã, que inclui sessões de vômito

induzido, cujo objetivo é transcender aqueles atributos, de modo a se estabelecer uma comunicação regulada com o plano de existência sobre-humano, habitado por “espíritos”.

Como se vê, a instituição efetiva dos laços de parentesco é mais demorada que os primeiros dias de vida do recém-nascido, visto que se funda igualmente na responsabilidade que os pais deverão demonstrar em relação ao filho. As práticas de resguardo sugerem que o filho cria o pai e a mãe, na medida em que, após o parto, os pais devem abster-se de alimentos e atividades *que o bebê não suportaria*:

Tem uma coisa que, se o pai comer, ofende: é o pirarucu. Pirarucu, veado, paca, capivara, isso aí faz mal. Dizendo os rezadores que faz mal porque ... diz que o pirarucu é que ele bóia, mergulha e volta; a capivara diz que é porque ela cai n'água, mergulha, agüenta o fôlego lá no fundo d'água, aí aquilo chega na criança; paca eu não sei por quê, só sei que ela chega na criança. Agora a mãe é mais, porque a mãe dá de mamar, se a gente comer, sai no leite, a criança adocece, dá disenteria. (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03)

De modo importante, os indígenas no Pium concebem o leite materno como veículo dos alimentos ingeridos pela mãe, que atingem o bebê. Por isso, a dieta a que a mulher deve submeter-se, por período que varia de uma semana a dois anos após o parto, desempenha uma dupla função simbólica: a um só tempo, a ingestão de alimentos fracos, mornos e neutros assegura o restabelecimento do equilíbrio das substâncias vitais da mãe, temporariamente alterado, bem como prepara, gradualmente, por meio da amamentação, o corpo do bebê para o recebimento futuro de quantidades maiores de força vital.

O “peso” dos alimentos reimosos, porventura ingeridos pela mãe, “ofende” a criança. O primeiro sintoma é a diarreia, descrita como líquida e esverdeada; o bebê vai emagrecendo, chora constantemente, podendo apresentar febre e, na ausência da intervenção rápida de um xamã, pode mesmo perecer.

Se o leite materno é o alimento por excelência do recém-nascido, também pode causar-lhe doenças e mesmo a morte, se sua qualidade for alterada por um excedente de “força”. É, portanto, para garantir a boa qualidade de seu leite que a mãe deve observar uma dieta rígida.

Cabe ressaltar que, se a ênfase na importância da amamentação ecoa as campanhas de saúde promovidas por médicos brancos, ela sabe imprimir-lhe sua marca, ao articular, de modo necessário, amamentação e digestão. Dessa forma, os indígenas no Pium legitimam sua concepção sobre os laços que unem pais e filhos com um discurso científico que julgam mais apropriado no diálogo com a antropóloga.

Contudo, reelaborando os ensinamentos médicos relativos à amamentação em favor de sua própria etnofisiologia, os indígenas no Pium podem continuar afirmando a existência de uma ligação de substância entre pais e filhos que extrapola o período da gestação, tanto quanto podem continuar postulando uma conexão simbólica entre os processos de digestão e produção de leite materno, apontada como razão para as proibições dietárias que atingem a mãe após o parto. É notável que afirmem, ainda, a existência de uma espécie de “cozinha interna” funcionando no ventre feminino, voltada à produção dos bebês e ao processamento dos alimentos ingeridos pela mãe, que se transformam em leite.

De modo importante, A. Fine (2003) já apontou para os perigos que o leite materno pode trazer para o lactente, segundo o saber de camponesas francesas, que aceitaram de bom grado as restrições ao aleitamento materno divulgadas pelos médicos a partir dos anos de 1930. O ponto crucial, em que ambos concordavam, era que o leite aguado ou demasiado espesso não era adequado para o bebê e que, portanto, deveria ser substituído por leite de vaca ou equivalente.

Ademais, associações simbólicas entre sangue menstrual e leite materno perfazem, num contexto bastante distante das Terras Baixas da América do Sul, uma lógica dos humores corporais femininos surpreendentemente parecida com a que se observa no Pium. Pesquisando as relações entre a ciência médica e as concepções populares sobre o corpo feminino no interior da França, em fins do século XIX e início do século XX, A. Fine (2003) depara-se com a crença, partilhada por médicos e mães, no envenenamento de crianças pelo leite materno.

Sob as práticas de aleitamento observadas num vilarejo francês, a autora identificou a imagem de que o leite materno é um humor frágil, que se deteriora quando atingido por um “golpe de sangue”, podendo mesmo vir a matar o bebê. Ocorre que, segundo A. Fine, o saber das mulheres e o conteúdo dos manuais de medicina (que continuavam a reproduzir, no século XIX, uma fisiologia dos humores do corpo feminino

inspirada em Aristóteles e Hipócrates) concordam em afirmar que o leite é um derivado do sangue, e que este se “perturba” com facilidade, especialmente durante a menstruação e a gravidez, quando a lactante experimenta emoções fortes, quando se cansa em demasia, quando tem relações sexuais constantes, quando conhece calor ou frio intensos ou, ainda, quando engravida antes de parar de amamentar.

O leite materno seria, então, uma elaboração, pensada em termos de cocção, do sangue que não se tornou menstruação nem foi empregado na produção do corpo de um novo bebê e, nesse sentido, menstruação e gravidez são a antítese da boa amamentação, porque invertem a direção do fluxo de sangue no corpo da mulher. Estes e outros aspectos de fisiologia elencados por A. Fine merecem ser levados em consideração pelo que apresentam de semelhança com o que as mulheres me contaram no Pium.

Mais especificamente, o que estes casos de apropriação do saber científico por lógicas tradicionais têm em comum é a preocupação com a qualidade ideal do leite, porque se admite que ele pode prejudicar seriamente a saúde do bebê. Assim, se o leite materno é percebido, de início, como o alimento por excelência do recém-nascido, não está livre, contudo, da ambigüidade que caracteriza todos os alimentos, e sua “fonte”, isto é, a dieta da lactante deve, portanto, ser mantida sob constante vigilância.

Então, a amamentação integra um processo ativo de assemelhamento entre pais e filho, pois as restrições cessam à medida que a criança torna-se mais forte e que seu corpo passa a suportar o “peso” *das ações de seus pais*. Assim, o corpo de ambos os pais, tanto quanto o corpo da criança, é o local central da experiência, sensível e continuada, do parentesco.

Isto porque, neste contexto, a maternidade não é concebida como factualidade, ao contrário do que se passa nas sociedades euro-americanas. De acordo com M. Strathern (1995), a chamada “síndrome do nascimento virgem” teria o mérito de colocar em xeque uma noção naturalista da relação mãe-filho, a qual prevê que o homem, além de fabricar o filho, fabricaria, igualmente, a mãe, preparando seu corpo para a concepção, por meio do ato sexual.

Embora tal formulação encontre ecos no pensamento de grupos indígenas do Brasil Central, como os Apinayé (R. DaMatta, 1976), não seria aceita de bom grado por meus interlocutores. Isto porque, para os indígenas no Pium, tanto a maternidade quanto a

paternidade são relações de parentesco engendradas pelo nascimento do filho. Aqui parece ser a criança, e não o pai, que “abre” o corpo da mulher, e é *pela* criança que os pais fazem resguardo, uma vez que é a saúde dela que está em risco⁵⁷. Sob esta perspectiva, o laço de substância entre uma mãe, um pai e seu filho é percebido como vínculo moral, visto que os pais são responsabilizados por tudo de mal que aconteça ao bebê, até pelo menos os três anos de idade.

O bebê é concebido como a combinação de “um pedaço do pai e um pedaço da mãe” (Idenira, Pium, 21.05.03)⁵⁸, fórmula que articula, de modo necessário, a dimensão corpórea, material, a uma dimensão parental, de laços sociais, pois não se vê com bons olhos mães solteiras, viúvos de ambos os sexos, nem tampouco casais sem filhos. Nessa perspectiva, o casal é concebido como unidade produtiva fundamental, a que se atribui a produção legítima de corpos, refeições e socialidade.

Afinal, a principal responsabilidade dos pais em relação aos filhos é imprimir-lhes as virtudes sociais fundamentais e auxiliá-los diariamente no exercício de transformá-las em práticas sociais que concorram para a criação de socialidade.

Porém, é notável que, se um homem desrespeita as restrições do resguardo de parto, seu filho sofrerá as conseqüências, mesmo que não haja família constituída. De outro modo, uma mulher que adote um bebê de poucos meses será considerada uma mãe plena, uma vez que o amamenta, devendo, portanto, respeitar as restrições alimentares do pós-parto, sob pena de prejudicar a criança. Os resguardos, então, são práticas que servem ao processo de corporificação da relação entre pais e filhos, após o parto.

Ao vínculo de substância que existe entre pais e filhos deve somar-se, necessariamente, um vínculo de responsabilidade. Responsabilidade que, alternativamente, os filhos devem demonstrar para com os pais, quando deixam de ser crianças. Os pais esperam que os filhos lhes retribuam todo o trabalho da criação, auxiliando-os nas tarefas cotidianas. Um filho que abandona a casa cedo demais, isto é, antes de se casar, é chamado de ingrato, porque não “pagou” aos pais todo o cuidado que lhes deu.

⁵⁷ É importante enfatizar que as ações do pai não trazem qualquer conseqüência para a mãe e vice-versa.

⁵⁸ Alguns de meus interlocutores disseram que “o umbigo é a parte do pai na criança”, mas, infelizmente, não pude aprofundar tal formulação.

O nascimento de um bebê requer, ainda, que o pai observe resguardo, restringindo sua alimentação e suas atividades. Contudo, ao contrário do que se passa com a mãe, as ações descuidadas do pai não trarão efeitos negativos para ele, somente para seu filho. Para o homem, as restrições alimentares são mais brandas ou ainda inexistentes, de acordo com o interlocutor. Em todo caso, a ingestão de alimentos reimosos pelo pai encerra, igualmente, seus perigos.

Porém, as atividades laborais e sexuais cessam quase que por completo, por período que varia de poucos dias a três meses ou mais após o nascimento. Apertar parafusos, apertar selas de cavalo (“O rapaz vai acochar a barrigueira do cavalo, vai acochar o filho dele, vai ter espremedeira, uma espremedeira doida.” Zoraide, Barata, 11.06.03), fumar, encher pneus de bicicleta, dar nós, atear fogo, fabricar adobe⁵⁹, andar de bicicleta, trabalhar demasiadamente em qualquer atividade, torcer as fraldas do filho, cortar pés de inajá e bananeira (sublinho que do inajá e da bananeira brotam “olhos”⁶⁰ imediatamente após serem cortados com facão, e é esse brotar descontrolado que meus interlocutores enfatizavam⁶¹), cortar capim, manipular machados, matar serpentes (especialmente a cobra sucuriçu), caçar, pescar com tarrafa ou anzol, jogar futebol (“O pai ir bater ali uma bola, está batendo o menino; o menino não dorme, só vive se espantando, porque ele está jogando bola.” Zoraide, Barata, 11.06.03), comparecer a velórios e enterros, manter relação sexual com qualquer mulher, em especial sua esposa, são tabus que compõem um inventário aberto, visto que o critério para inclusão de atividades parece ser o tipo de movimento mais ou menos violento executado pelo pai do recém-nascido.

Olha, diz que, se o pai for cortar, faz mal, se for trabalhar... se trabalha em oficina, não pode usar a bomba [encher pneu], que a barriga do filho cresce. Quando a mamãe estava de resguardo – papai estava de resguardo também – papai não fazia nada, até aqueles 40 dias, só fazia comida, só. Ele ia pescar de

⁵⁹ Adobe é o material utilizado na construção das paredes de quase todas as casas no Pium.

⁶⁰ “É até perigoso brocar inajá: se cortar, ele é que nem a bananeira, que vem nascendo, o olho sobe logo, aí aquilo já atinge a criança. Enquanto não cair o umbigo, não pode fazer essas coisas.” (Mariana, 51 anos, Pium, 10.05.03) e também: “Porque lá ele cortou na roça, com enxada, com terçado, lá está minando; enquanto não parar lá, aqui também não pára.” (Zoraide, 87 anos, Barata, 11.06.03)

⁶¹ Fui advertida várias vezes sobre os perigos que rondam outros “olhos”, os olhos d’água, que jorram de modo descontrolado.

linha, só de linha, iscava e jogava. Não podia fazer nada. Quando ele saía, se tinha de fazer alguma coisa, tinha que mandar aquele velhinho rezar, cercar a criança, pra nada acontecer com aquele bebezinho, aí o bebê não tinha nada, não tinha diarreia, não ficava com o ventre tufado, não ficava gemendo, com espremedeira. Isso aí é o pai que faz. Olha, a gente indígena acredita: não pode pegar um peso, bater, tudo a criança sente. E não terminei: quando a gente está de bebê novo, tem de saber lavar as fraldas, ninguém vai pegar as fraldas e torcer, que a criança fica com espremedeira, se torce, se espreme, fica se torcendo de dor, dá uma dor; então, a gente lava bem lavadinho e só amassa, não pode bater nem torcer, só pega aquela fraldinha, amassa, sacode e estende no varal. Não torce, só amassar, aí bota na bacia, depois sacudiu e botou no varal. E é verdade mesmo, meus filhos nunca tiveram isso, mas o da minha filha teve, olha lá no fumeiro [Idenira aponta para a fralda enegrecida, atada à cumeeira da cozinha]: pra parar, tem que amarrar uma fralda lá no fumeiro, lá na cumeeira, e tem que mandar rezar a criança, pra parar, senão dali causa coisas piores, tufa o umbigo, o umbigo sai pra fora. Tudo isso o indígena tem. Era desse jeito, eu nunca torci os panos dos meus filhos, só amassando, pra não pegar espremedeira. Acochar parafuso também dá espremedeira. Qualquer tipo de coisa, tudo, tudo, é a ciência do índio, engraçado, e os brancos não têm nada disso [...] O pai também não pode fazer adobe, porque vai misturando massa, fazendo força, tacando aquele... isso o adobe. Aí vai, bate, vai coisando massa “lep, lep”, virando, tudo vai ofender a criança. (Idenira, 56 anos, Pium, 21.05.03)

No limite, qualquer ação considerada violenta, realizada pelo pai fora do domínio da casa, pode ser classificada como “ofensiva”, isto é, aquela que atinge negativamente o bebê, podendo levá-lo à morte. É possível estabelecer ao menos uma aproximação entre as ações de apertar parafusos, dar nós, jogar a tarrafa, capinar a roça, fabricar adobe ou trabalhar em excesso: são, todas elas, atividades que estimulam a transpiração, índice de gasto de substância vital, que representa perigo para algumas classes de pessoas, no caso, o bebê.

Já a proibição da atividade sexual após o nascimento do filho não me foi justificada, mas podemos tentar uma hipótese a partir da homologia que P. Gow (1991) detectou entre a cerveja de mandioca e a criança, entre as populações nativas do Baixo Urubamba (ver capítulo 1). Também naquele contexto etnográfico operam metáforas

corporais contundentes: o sêmen indevidamente gasto pelo pai do recém-nascido aloja-se na garganta do bebê, comprometendo sua saúde.

A razão da proibição provavelmente é o encontro, concebido como impróprio, de uma mesma substância habitando dois corpos, o do pai e o do filho, substâncias que deveriam ser mantidas afastadas até que a criança passe a portar um corpo fechado. Em auxílio a essa hipótese vem o argumento de F. Hérítier (2000) a favor do valor simbólico das substâncias corporais para análises sobre parentesco e temas correlatos.

Nesse sentido, quando um pai mantém relações sexuais durante o resguardo, seja no Pium ou no Baixo Urubamba, está colocando em conjunção substâncias que deveriam permanecer separadas durante algumas gerações, e por isso o resultado é doença para o filho, mesmo que o pai esteja espacialmente longe dele.

Claro está, pois, que, para além do vínculo de substância que une os consangüíneos, é a conduta que um homem adota após o nascimento de seu filho, isto é, respeitando ou não as restrições de alimento e atividade, que o torna efetivamente pai, como já constatou N. Farage (1997), quanto à ética do social para os Wapichana.

Sob a perspectiva de uma análise simbólica dos fluidos corporais, os resguardos associam-se à proibição do incesto e, por conseguinte, aos fundamentos do sistema de parentesco. E, seguindo C. Lévi-Strauss (1962), aqui como em toda parte o sexo liga-se simbolicamente à comida de modo necessário. A contrapartida da proibição da ingestão de alimentos que, em condições normais, fortaleceriam o sangue é a proibição da liberação de sêmen, cujo gasto enfraquece o homem. A regra parece ser clara: apenas alimentos secos, neutros e leves entram⁶², nenhuma gota de substância vital sai.

Note-se, ainda, que as carnes permitidas à mulher no pós-parto provêm de animais que ocupam uma posição neutra no campo da reprodução, como o frango novo, “o que ainda não canta”, eufemismo evidente para falar da ausência de sua capacidade reprodutiva,

⁶² A interpretação que M. Carneiro da Cunha (1978: 105ss) oferece para os resguardos dos Krahó baseia-se em noções de fronteiras do corpo e de mistura entre sangues diferentes. A autora argumenta que o resguardo visa ao restabelecimento do discreto, uma vez que o envolvimento em situações de derramamento de sangue (parto, aborto, primeira menstruação, assassinato, morte de uma presa animal) torna a pessoa propensa a ser penetrada por esse sangue. Nesse sentido, para os Krahó, a ingestão de alimentos secos e de casca grossa, bem como a abstinência de carne e de sexo, contribuiriam para refazer a separação necessária entre a pessoa e o sangue menstrual, o sangue da placenta, o sangue de certos animais e o sangue do assassinado. Acredito que a prescrição de alimentos secos e neutros para as mulheres Wapichana e Macuxi que acabaram de dar à luz corresponda a uma preocupação análoga com o restabelecimento das fronteiras corporais.

e o “gado”, visto que, na aldeia, apenas são abatidos para consumo novilhos ou bois adultos que não mais se reproduzem. As carnes de frango novo e de boi são chamadas de “verdes”, assim como o próprio bebê. Trata-se, pois, de animais domésticos, cuja capacidade reprodutiva pode ser controlada, à diferença dos animais que vivem na mata. Quanto aos peixes pequenos, cabe ressaltar que não se alimentam de outros peixes, como o fazem os peixes grandes e a piranha. Assim, a proibição relativa ao comer recobre igualmente o campo do sexo: não se pode comer uma série de alimentos, não se pode comer animais que se alimentam de outros animais.

Temos que, nos primeiros dias após o nascimento, o bebê é completamente vulnerável e dependente de seus pais em mais de um sentido. Com o passar dos meses ou anos, a ingestão de alimentos da dieta normal dos adultos, os primeiros passos, as primeiras palavras são percebidos como sinais inequívocos de ânimo, vitalidade. Ainda assim, um “susto” pode suspender o exercício da vitalidade, mostrando-se necessária a intervenção de um xamã, no sentido de reativá-lo.

Mas é de fundamental importância que a suspensão temporária da alma desdobre-se em disenteria, esse signo máximo do apodrecimento do sangue. Se é isso o que se passa, reencontramos aqui a equação entre “alma” e sangue, já enunciada por N. Farage (1997: 90ss), que traduz *udorona* (Wapichana) como alma, princípio vital, aquilo que confere ao corpo movimento e vontade, sendo suas expressões o batimento cardíaco, a respiração, a fala articulada e a sombra. Temos aqui uma concepção de “alma” como *anima* (ou ânimo), aquilo que confere vitalidade.

Então, se alma é simbolicamente igual a sangue, a quantidade excedente de gordura e/ou sêmen no corpo da mãe incide sobre o sangue produzindo um incremento anormal da quantidade de princípio vital, conjunção que se mostra letal para o bebê, ao modo de um curto-circuito fisiológico análogo ao postulado por F. Hérítier (2000).

Tal visada estrutural já havia sido sugerida por N. Farage (1997; 2002), que identifica uma relação metonímica subjacente à ação do pai e o efeito que traz para seu filho, e uma ação metafórica que liga a conseqüência para o bebê e o objeto manipulado pelo pai. Meus dados confirmam tais relações.

Dessa forma, as evitações observadas pelo pai e pela mãe em nome do bebê são complementares do ponto de vista fisiológico e espiritual, uma vez que visam,

simultaneamente, a dar o feitio do corpo da criança e a marcar o vínculo social peculiar que os une. Os resguardos sublinham, pois, que nenhuma infração alimentar ou sexual traz conseqüências somente para o infrator, mas implica necessariamente seus consangüíneos (pais, irmãos e filhos de ego).

Mas, se cabe estritamente ao pai e à mãe de um recém-nascido observar um conjunto complexo de regras, a menção a algumas situações perigosas indica, no entanto, que outros consangüíneos podem estar implicados na manutenção da integridade do recém-nascido, embora isso não seja reconhecido de modo explícito pelos indígenas no Pium. Contudo, os relatos indicam que “trazer nas veias o mesmo sangue” implica a observação de certos cuidados quanto à integridade dos corpos que compõem o grupo dos consangüíneos, pais, irmãos e filhos de ego.

Se o pai do pai (FF) ou um irmão do pai (FB) (ou o pai da mãe (MF) ou um irmão da mãe (MB)) do bebê abater uma suciriju⁶³, basta que beba da água oferecida pelos pais do recém-nascido para que este adoça. Diz-se que o espírito da cobra morta “encontra” o bebê, enrola-se em seu corpo, quebra seus ossos e o asfixia; aos olhos desavisados dos parentes, o corpo do bebê começa repentinamente a se contorcer, e ele chora sem cessar, até morrer. Apenas a intervenção imediata do xamã, no sentido de “cercar” o corpo da criança, pode impedir a fatalidade.

Tal relação, embora apenas implícita ao conjunto dos relatos que obtive, sugere a existência de uma possível quantidade comum de substância vital, o sangue, partilhada pelo grupo dos consangüíneos (e, segundo alguns relatos, também pelos cônjuges⁶⁴), sendo que alterações em termos de quantidade ou qualidade dessa substância atingem todo o grupo, conforme nos indicam os casos da menstruação e do luto tratados no capítulo 2.

A couvade entre os Yawalapíti, grupo Arawak estudado por E. Viveiros de Castro (1977), aponta, igualmente, para uma etnofisiologia, que compreende outros importantes paralelos com os dados sobre os resguardos no Pium.

⁶³ A suciriju é uma grande serpente, particularmente temida porque mata sua vítima enroscando-se em seu corpo e quebrando-lhe os ossos lentamente.

⁶⁴ Não existe unanimidade nas opiniões a respeito da derivação da consubstancialidade em relação à conjugalidade. Alguns indígenas dizem que, “porque a mulher acompanha o homem a todo canto”, também apodrece quando ele morre. Outros, porém, negam tal relação, explicando que “o homem é de outra família que a mulher”, isto é, cônjuges não são consubstanciais.

Viveiros de Castro pontua que o idioma da corporalidade é central no pensamento Yawalapíti. Assim, o corpo é alvo de uma tecnologia escrupulosa, que compreende a reclusão e a couvade, utilizada pela coletividade, com o objetivo de controlar as substâncias que entram e saem do corpo (sangue, sêmen, alimento, eméticos, tabaco), verdadeiras vias de comunicação entre o corpo e o mundo.

Segundo o autor, a abstinência de sexo e comida, observada pelos pais após o nascimento de um filho, remete à associação entre peixe, sangue e sêmen. O peixe deve ser evitado em momentos críticos, porque induz o sangue a acumular-se no ventre da pessoa, tornando-a fraca; também o sêmen, alojado no ventre da mulher, “corta-lhe” o sangue que sairia sob forma de menstruação, de modo a formar o feto. Inversamente, o sêmen não deve deixar o corpo do adolescente em reclusão, para o qual estão vedadas as relações sexuais, assim como é prescrita a utilização de eméticos, essa imagem do anti-alimento, que purifica o corpo.

Note-se que peixe, sangue e sêmen encontram-se ligados, ainda, no pensamento Yawalapíti, segundo o código olfativo, que aproxima simbolicamente os odores exalados pelo sexo, pela menstruação, pela comida, pelo parto e pelos botos. As coisas *ahí*, olorosas, são incompatíveis com pessoas em momentos críticos, pois simbolizam uma suplementaridade de substância vital, inversamente atenuada pelos eméticos, que não são *ahí*.

Tais intervenções enérgicas sobre o corpo não permitem pensar em metáfora: trata-se, para os Yawalapíti, assim como, creio eu, para os indígenas no Pium, de métodos de produção ativa e periódica do corpo humano, por oposição às metamorfoses (ver capítulo 2).

Dessa maneira, fabricando os corpos, os Yawalapíti estão “humanizando” a pessoa. Isto é, ao inseri-la numa seqüência de estados da pessoa (nascimento, puberdade, reprodução, morte), marcados ritualmente, os Yawalapíti estão colocando a fisiologia a serviço da cultura, mas apenas para que o corpo possa desempenhar o estatuto de via privilegiada de construção do social.

Por seu turno, a espécie de reclusão que, no Pium, implica pais de recém-nascidos, e que também é comum a mulheres durante a menarca, a xamãs⁶⁵ iniciantes e a doentes em tratamento xamânico, acena, como em outros contextos etnográficos (veja-se, por exemplo, T. Gregor, 1982, sobre a reclusão dos adolescentes Mehináku, grupo Arawak), para o fato cultural de que tornar-se homem/mulher, tanto quanto tornar-se pai/mãe, são processos de suma importância simbólica e social.

Existiria, portanto, uma espécie de rede de fluidos vitais, ativada pelos resguardos, que institui *relatedness*⁶⁶, uma vez que, se os parentes consangüíneos são os entes responsáveis pela vida dos membros de seu grupo, o são igualmente pelo estado de saúde e pela morte uns dos outros.

Nesse sentido, as refeições cotidianas e os resguardos podem ser pensados aqui como um modo de construção ativa e continuada do parentesco, como práticas de “assemelhamento de indivíduos pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares” (cf. E. Viveiros de Castro, 1996: 131), de maneira análoga ao que se passa entre várias populações amazônicas.

Assim ocorre entre os Piro, grupo de filiação lingüística Maipure/Arawak vivendo no Peru, para os quais, de acordo com P. Gow (1997), a responsabilidade que os pais demonstram em relação a seus filhos fica gravada em sua subjetividade, isto é, em sua memória, como cuidado, atenção e amor. Mas é de memória corporal que se trata, pois a

⁶⁵ Para tornar-se xamã, a pessoa deve submeter-se a um tratamento que dura, em média, seis meses, e que se assemelha ao resguardo de parto. Como este não é meu tema de pesquisa, registro apenas de maneira resumida o que sr. Evandro, um curador Macuxi, me explicou sobre a iniciação xamânica: “Se não me engano, parece que são seis meses. Aí a pessoa que está querendo ser pajé não pode comer salgado, não pode comer peixe de pele, piranha, carne de porco, não pode comer muito doce. Ele fica mesmo ali, debaixo de uma dieta, ele não pode ter relação sexual com mulher, nem prostrar, nem falar, a não ser que seja uma velha qualquer ou a avó dele, nova não pode. Tem todo esse sistema. Aí aquela pessoa fica todo aquele tempo ali. Ele [não] pode andar no mato, caçar, pescar, tem que estar sob observação do pajé. Se ele não fizer essa dieta, não serve [...] é tipo um resguardo. A pessoa tem que cumprir aquela dieta que o pajé falou. E outras coisas que eles fazem na gente, riscam o peito da gente, o braço, com gilete. Primeiro, usavam osso de animal, bem amoladinho, riscava, aí passa não sei que tipo de coisa [sobre os riscos], só coisa indígena, pimenta, tabaco, a pessoa fica preparada. Mas não é todo o tempo, é só umas vezes. Quando começa a fazer esse tratamento, tem que ficar longe da mulher, tem que ficar longe das farras. Com três vezes que ele fizer, a pessoa vai experimentar, vai começar a tabalhar, se der certo, continua. Agora, tem uns tipos de curador que não precisam disso. Isso é para ser o pajé, para bater folha à noite. Essa de noite é no escuro”. (Evandro, 52 anos, TI Pium, 30.05.03) Além disso, o aspirante a xamã deve fumar regularmente, para corporificar a habilidade de entrar em transe. Note-se que pessoas que “não fumam”, a despeito das curas que possam realizar, negam que sejam xamãs, identificando-se como curadores ou rezadores.

⁶⁶ O termo *relatedness* significa estar relacionado a, e faz parte do vocabulário da antropologia do cotidiano, tendo sido tomado de empréstimo a M. Strathern (1998).

recordação mais pungente desse cuidado é a satisfação dos desejos alimentares pelos mais velhos.

Releva da referida rede de fluidos vitais um outro aspecto importante, próximo ao que P. Menget (1993) postulou sobre os Mundurucu, grupo do tronco Tupi. A distinção dos animais sobre os quais recaem as restrições de resguardo no Pium, traduzida em termos de grandes e gordos, de um lado, e pequenos e maneiros, de outro, bem como a dieta do recém-nascido, que progride do leite materno exclusivamente, passando pela introdução de mingaus, até compreender os mesmos alimentos consumidos pelos adultos nas refeições normais mas, note-se, começando por carne de frango, de boi, e só então peixes grandes e carnes de caça, faz pensar no que P. Menget (1993: 319) chamou de distribuição descontínua de energia vital entre os seres vivos.

Sob esta perspectiva, haveria um gradiente de energia vital, orientado num crescendo, dos seres menores para os maiores, e do subterrâneo, passando pela água, até a terra firme. Ora, tal gradiente supõe passagens entre os distintos níveis, mediadas pelo dispêndio de energia. P. Menget escreve que os processos de crescimento fazem uso de tal gradiente, “reproduzindo a progressão geral e utilizando, com várias discontinuidades, recursos (alimentares, espirituais, simbólicos) que pertencem a níveis cada vez mais altos.” (P. Menget, 1993: 320).

Com a ressalva de que recursos alimentares são altamente simbólicos, penso ser possível incrementar a leitura sobre os resguardos no Pium com base nessa teoria da hierarquização da energia vital entre as espécies. Pois, na medida em que traduzem tal energia em termos de gordura (massa corporal) e sangue, os indígenas no Pium explicitam, nas práticas de resguardo, o perigo que atribuem à conjunção entre sangue (e seus derivados) e sêmen. Poderíamos indagar se este perigo não concerne à iminência de “passar de nível” propiciada pelo dispêndio de substância vital em momentos críticos do ciclo vital; porém, nesse caso, no nível seguinte encontra-se sempre o excesso, sob as formas de doença e morte.

Após situar os resguardos no Pium junto a práticas de resguardo observadas em outros contextos etnográficos, apresento a hipótese de que, na gestação e no período imediatamente subsequente ao parto, a mulher traz em seu corpo um excesso de substância vital e de calor, o que representa um deslocamento temporário de seu ser em relação à

medida humana apropriada, daí o perigo associado às gestantes. Ocorre que tal excedente de substância vital, expresso no sangramento pós-parto – que não é considerado especialmente poluente – configuraria um laço material entre mãe e filho que persiste mesmo após o parto, com a amamentação. Todavia, o pai encontra-se igualmente implicado nesse excedente de substância, o que configura um laço de substância também entre ele e seu filho, expresso na proibição de atividades que representam gasto de substância vital e que, por conseguinte, poderiam prejudicar o corpo já frágil do bebê.

À medida que o excesso de substância vital abandona o ventre da mãe, ela e o pai da criança recobram o volume e a temperatura corporais que perfazem a condição humana plena, bem como, por sua vez, o corpo do bebê, terrivelmente frágil nos primeiros dias, vai se “fechando”, “endurecendo”, “amadurecendo” e se fortalecendo, tornando-se apto ao movimento, à palavra, à agilidade, à sustentação do sangue, da sombra e do batimento cardíaco.

O cuidado com a expulsão de substância vital do corpo, que focaliza sobretudo a alimentação e a atividade sexual, atende a um objetivo triplo: a continuidade do ciclo vital dos indivíduos, do grupo social e da ordem cosmológica. Assim, em todas as situações que exigem resguardo, o que está em xeque é a permanência do sangue no interior dos corpos, bem como a permanência do indivíduo dentro dos limites da condição humana, diante de um mundo constantemente assediado por “bichos” de toda sorte.

Conclusão

Para finalizar, gostaria de anotar apenas algumas considerações relativas, umas, ao tema da pesquisa, outras, às condições de sua realização.

De início, é preciso dizer que realizar uma pesquisa de campo numa aldeia onde a primeira língua é a portuguesa, onde não se realizam grandes ritos e onde não existem clãs, metades ou regras de filiação bem definidas foi um grande desafio – o desafio de educar a percepção para compreender o diverso.

Com efeito, demorei a enxergar o que meus olhos viam, e a escutar o que meus ouvidos ouviam, e tenho certeza que, ainda assim, em tão curto período de tempo entre os Wapichana e os Macuxi, não enxerguei nem escutei sequer uma ínfima parte do que eles me mostravam e diziam. Todavia, percebi algumas coisas sobre os resguardos.

Percebi que, de modo singular, embora se dêem de modo banal, no âmbito doméstico, os resguardos são práticas rituais, que delimitam momentos críticos no ciclo vital, os quais, para os Wapichana e Macuxi, nada têm de banais. Isto porque, para eles, o nascimento de um filho, a menstruação de uma esposa, a doença de um irmão ou o óbito de um pai não dizem respeito apenas à entidade bem delimitada que nós chamaríamos de “indivíduo”, mas concernem ao grupo dos consangüíneos e mesmo à aldeia toda.

Claro está que não emprego aqui o termo “ritual” no mesmo sentido que os etnólogos do Brasil Central, por exemplo. Quando falo em “momentos rituais”, refiro-me a fases do ciclo vital que os Wapichana e os Macuxi percebem como críticas, que são marcadas por reclusões, cessação da atividade sexual e severas restrições alimentares. Tais momentos rituais, que focalizam o corpo, alteram significativamente a rotina das pessoas, e são concebidos como importantes e perigosos.

Assim, nascimentos, ciclos menstruais, doenças e mortes acionam o sentimento de responsabilidade dos parentes, responsabilidade social, decerto, mas que se desdobra em responsabilidade classificatória, num universo habitado por humanos, espécies naturais e “bichos” (Wapichana: *panaokarunao*). Um bebê não nasce como um ser humano acabado, e continua a ser formado durante alguns anos após o parto; seu corpo é excessivamente frágil, seus orifícios encontram-se perigosamente abertos e sua sobrevivência depende completamente dos cuidados dos pais. Por isso, as ações de seus pais têm tanta influência

sobre ele: num certo sentido, o bebê ainda está ligado substancialmente a eles. Temos que, embora aqui também o sangue seja mais denso que a água (D. Schneider, 1984), a ênfase local é sobre a construção continuada de tal densidade.

Ora, o leite de que o bebê se alimenta é produzido pelo corpo da mãe, e o gasto de substância vital pelo pai, sob forma de sêmen ou suor, traz efeitos negativos imediatos para a criança. De outro modo, quando, já mais velho, o filho porventura cair vítima de predação de “bichos”, seus pais e irmãos deverão reafirmar, em sessões xamânicas, seu carinho e preocupação para com ele, a fim de combater o poder de sedução dos “bichos”. Já no final do ciclo vital, com a morte dos pais, os filhos experimentam o apodrecimento temporário de seus corpos, como se também morressem um pouco, pois, de fato, alguns vínculos de sangue então perecem.

Temporariamente podre encontra-se também a mulher menstruada; seu sangue, que não foi empregado na produção de um bebê nem na produção de leite, é concebido como altamente perigoso para os seres vivos em geral e, para não prejudicar a terceiros, a mulher deve permanecer reclusa. Mas também para não prejudicar a si mesma, pois o odor forte de seu sangue ofende os “bichos”, que lhe enviam doenças. Igualmente, os enlutados encontram-se particularmente afetos aos ataques dos “bichos”, porque também estão com o sangue mal-cheiroso.

Tanto as mulheres menstruadas quanto os enlutados devem manter-se longe das atividades culinárias, sob pena de “estragar” os alimentos e os comensais, sua própria podridão estendendo-se metonimicamente à comida e a quem dela partilhar. Porém, se a podridão deve ser afastada dos alimentos cozidos, a farinha de mandioca e o caxiri compreendem uma fase de apodrecimento assistido em sua produção. O apodrecimento temporário parece indicar que a corrupção toca tudo o que é orgânico, e que a finitude é o apanágio do humano.

De modo importante, na reclusão, os pais de recém-nascido e as mulheres menstruadas devem abster-se basicamente de alimentos “reimosos”, “azedos”, “doces”, “salgados” e de sexo, além da maioria das atividades cotidianas. O alimento reimoso é descrito como forte, gorduroso; indicado para repor as energias de pessoas em condições normais de saúde, o alimento reimoso não deve, contudo, ser ingerido por pessoas que estão liberando substância vital sob forma de menstruação, leite materno ou disenteria, sob

pena de deteriorar-lhes o sangue. Por sua vez, o pai de recém-nascido deve evitar liberar sêmen, uma vez que sua atividade sexual traria doenças para o bebê. Já a ingestão de alimentos “azedos”, “doces” e “salgados” pela mulher menstruada interferem na circulação sangüínea, rendendo-lhe cólicas, hemorragia ou paralisia dos membros.

Nesse sentido, o que os resguardos permitem vislumbrar é uma economia política do sangue, que serve à regulação das entradas e saídas de sangue, sêmen, gordura, fezes, urina, suor e lágrimas do corpo, e que zela pela manutenção da substância vital nos limites do corpo, o que inclui seus odores, sua coloração, seu volume, sua capacidade de movimento, bem como pela manutenção da pessoa nos limites da condição humana, afastando-a dos ataques dos “bichos”.

Note-se, ainda, que os resguardos invertem a rotina normal das pessoas, e focalizam tanto as funções alimentares quanto as sexuais. Dessa forma, eles articulam ética alimentar e etnofisiologia na construção do plenamente humano. Pode-se dizer, pois, que os resguardos são uma forma de construir corpos humanos pela via da alimentação (ou, mais propriamente, da abstinência alimentar).

Em contrapartida, pela via da alimentação constrói-se também a socialidade, que, no caso, expressa um esforço para afastar os “bichos” da esfera de existência dos humanos, porque os “bichos” são capazes de subtrair os homens aos limites da condição humana, e isso é a morte (ao menos do ponto de vista dos humanos). Sob esta perspectiva, nas refeições cotidianas, nas grandes festas e nos momentos de resguardo, está-se criando e reafirmando (ou não) o sentimento de pertença ou *relatedness*, sentimento que, ao contrário, é negado àqueles a quem se acusa de feitiçaria, por apresentarem um comportamento a-social.

Empenhados na construção da socialidade, os pais cuidam em imprimir em seus filhos virtudes sociais como a generosidade, a autonomia, o cooperativismo, bem como modelam ativamente seus corpos, oferecendo-lhes desde cedo alimentos que os tornarão robustos, vigorosos, ágeis, quentes, corados, belos. Os filhos jamais se esquecem desses cuidados e, na idade adulta, devem assumir a posição de provedores que seus pais, agora velhos, assumiram anteriormente. Aos idosos, que se movimentam com dificuldade e que não experimentam mais em seus corpos os efeitos do ciclo reprodutivo, cabe paradoxalmente o direito legítimo de falar sobre as coisas do corpo.

Porém, não apenas os consangüíneos, por meio da alimentação, contróem o ser humano. Também os “outros”, os afins, os xamãs, são chamados a desempenhar funções importantes (batizado, curas etc.) ao longo do processo de humanização, mas o tema da alteridade seria matéria para uma outra dissertação.

Diante da ênfase que os Wapichana e Macuxi atribuem ao dinamismo e à reversibilidade da experiência humana, a opção teórico-metodológica de J. Overing e seus discípulos mostrou-se bastante apropriada para a leitura dos dados que colhi. Contudo, ao lado dos trabalhos de “antropologia do cotidiano”, busquei inspiração para realizar o esboço de etnofisiologia em etnografias produzidas nos anos 60 e 70, que focalizavam, em maior ou menor medida, a construção social do corpo, bem como nos escritos inovadores de M. Strathern.

Espero, com esta dissertação, trazer à baila, sob um enfoque teórico-metodológico recente, aspectos da cosmologia de dois povos pouco estudados até hoje, que vivem um momento de muitas mudanças, mas que continuam, com alegria, tecendo seu destino.



Garota, grávida de cinco meses, faz pose para foto junto a um dos maiores sonhos de consumo dos jovens da aldeia: uma motocicleta.



Pescaria: os homens mostram destreza e se divertem.



No barracão comunitário, as mulheres fabricam farinha de mandioca e beiju para o caxiri.



Crianças prontas para executar a parixara, na festa do Dia do Índio, no malocão.



A matriarca da aldeia, contemplando o horizonte, com nostalgia.

Bibliografia

- ALBERT, B. 1992 “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami” In *Anuário Antropológico* 89: 151-189.
- _____ & RAMOS, A. (orgs.) 2002 *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* São Paulo, Editora da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.
- ALMEIDA, M. B. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) 2002 *Enciclopédia da Floresta* São Paulo, Companhia das Letras.
- ARHEM, K. 1996 “The cosmic food web” In Descola & Ison (orgs.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives* London and New York, Routledge.
- BAINES, S. 2003 “Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com estados nacionais na fronteira Brasil-Guiana” In *Série Antropologia*, no. 338, Brasília.
- BALDUS, H. 1970 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* vols. 1 e 2 Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint.
- BELAUNDE, L. E. 2000 “The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru” In OVERING & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.
- BUCHILLET, D. 2002 “Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

- CADETE, M. C. s/d *Dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana* São Paulo, Loyola.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978 *Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó* São Paulo, Hucitec.
- CHAMBERS, D. W. & GILLESPIE, R. 2000 “Locality in the history of science: colonial science, technoscience and indigenous knowledge” In *OSIRIS*, vol. 15.
- CLASTRES, P. (1972) 1995 *Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai* Rio de Janeiro, Editora 34.
- CROCKER, J. C. 1985 *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism* Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.
- DAMATTA, R. 1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.
- _____ 1977 “Panema: uma tentativa de análise estrutural” In *Ensaio de Antropologia Estrutural* Petrópolis, Vozes.
- _____; Seeger, A.; Viveiros de Castro, E. 1987 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” In OLIVEIRA, J. P. de (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- DESCOLA, P. 1998 “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia” In *Mana* 4 (1): 23-45.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P. 1979 *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec* Paris, Gallimard.

DOUGLAS, M. 1966 *Purity and Danger* Inglaterra, Penguin Books.

DREYFUS, S. 1993 “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796” In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena* São Paulo, NHII-USP/Fapesp.

ERIKSON, P. 2002 “Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

FARABEE, W. C. 1918 “The Central Arawaks” In *The University Museum Anthropological Publications*, vol. IX. Philadelphia, University of Pennsylvania.

FARAGE, N. 1991 *As Muralhas dos Sertões – os povos indígenas no Rio Branco e a colonização* Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS.

_____ 1997 “As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana” Tese de doutorado inédita, Programa de Pós-Graduação em Letras, FFLCH-USP.

_____ 1998 “Os múltiplos da alma: um inventário de práticas discursivas Wapishana” In *Revista Itinerários* 12: 111-123, Araraquara.

_____ & SANTILLI, P. 1992 “Estado de sítio. Territórios e identidades no vale do rio Branco” In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil* São Paulo, Cia. Das Letras/Fapesp.

_____ 2002 “Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco:*

cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

FINE, A. 2003 “Leite envenenado, sangue perturbado. Saber médico e sabedoria popular sobre os humores femininos (séculos XIX e XX)” In Matos, M. I. S. & Soihet, R. (orgs.) *O corpo feminino em debate* São Paulo, Editora da Unesp.

FORTE, J. 1990 "The Populations of Guyanese Amerindian Settlements In the 1980s". Occasional Publications of the Amerindian Research Unit. University of Guyana, Georgetown.

GALLOIS, D. T. 2002 “Nossas falas duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

GILLIN, J. 1963 “Tribes of the Guiana” In STEWARD, J. *Handbook of South American Indians* vol. 3 Nova Iorque, Cooper Square Publishers.

GOW, P. 1989 “A criança perversa: o desejo numa economia de subsistência da Amazônia”, ms [traduzido por Plínio Dentzen de *Man* 24 (4)].

_____ 1991 *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia* Oxford, Claredon Press.

_____ 1997 “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro” In *Mana* 3 (2): 39-65.

_____ 2000 “Helpless – the affective preconditions of Piro social life” In OVERING & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.

- GREGOR, T. (1977) 1982 *Mehináku. O drama da vida diária em uma aldeia do Xingu* São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- GRENAND, P. & GRENAND, F. 2002 “Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.
- HERALDO MAUÉS, R. & MOTTA MAUÉS, M. A 1973 “O modelo da reima: representações alimentares em uma comunidade amazônica” In *Anuário Antropológico* 77: 120-147. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HÉRITIER, F. 2000 “Articulations et substances” In *L’Homme*, no. 154-155: 21-38.
- HERRMANN, L. 1946a “Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco” In *Sociologia* vol. VIII, no. 3: 282-304.
- _____ 1946b “Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco (continuação)” In *Sociologia* vol. VIII, no. 4: 203-215.
- HOWARD, C. 2002 “A domesticação das mercadorias. Estratégias Waiwai” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.
- HUGH-JONES, C. 1979 *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia* Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 1988 “The gun and the bow. Myths of White Men and Indians” In *L’Homme*, no. 106-107: 138-155.
- ISA 1991 *Povos Indígenas no Brasil* São Paulo.

KENSINGER, K. M.; KRACKE, W. H. (orgs.) 1981 *Food Taboos in Lowland South America* Working Papers on South American Indians, vol. 3, Bennington, Bennington College.

KOCH-GRÜNBERG, T. 1979 *Del Roraima al Orinoco* vol. 1 Venezuela, Ediciones del Banco Central de Venezuela.

LAGROU, E. M. 2000 “Homesickness and the Cashinawa self: a reflection on the embodied condition of relatedness” In OVERING & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.

LANGDON, T. A. 1975 *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and the Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon* Tulane University.

LÉVI-STRAUSS, C. (1962) 1989 *O Pensamento Selvagem* Campinas, Papirus.

_____ (1962) 1975 *Totemismo Hoje* Petrópolis, Vozes.

_____ (1964-71) 1991 *Mitológicas I- O Cru e o Cozido* São Paulo, Brasiliense.

_____ (1974-5) 1983 Introdução In *L'Identité* Paris, Presses Universitaires de France.

MAUSS, M. 1974 “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu” ” In *Sociologia e Antropologia*, vol. 1: 207-241. São Paulo, Edusp.

McCALLUM, C. 1996 “Morte e pessoa entre os Kaxinawá” In *Mana* 2 (2): 49-84.

- _____ 1998 “Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária” In *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 13, no. 38.
- _____ 2002 “Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinauá” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.
- MENGET, P. 1979 “Temps de nâitre, temps d’être: la couvade” in IZARD, M. & SMITH, P. (eds.) *La Fonction Symbolique*. Paris, Gallimard.
- _____ 1993 “Notas sobre as cabeças Mundurucu” In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena* São Paulo, NHII-USP/Fapesp.
- MÉTRAUX, A. 1963 “The couvade” In STEWARD, J. *Hanbook of South American Indians* vol. 5 Nova Iorque, Cooper Square Publishers.
- MUSSOLINI, G. 1944 “Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os índios Vapidiana” In *Sociologia* VI, no. 2: 134-155.
- OVERING, J. (org.) 1984 “Introduction” In *Reason and Morality* London and New York, Tavistock Publications.
- _____ 1985 “There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god” In PARKING, D. (org.) *The Anthropolgy of Evil* Oxford, Basil Blackwell.
- _____ 1986 “Images of cannibalism” in *Journal de la Société des Américanistes* LXXII: 133-156. Paris.

- _____ 1991 “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa” In *Revista de Antropologia* 34: 7-33 São Paulo, USP.
- _____ 1999 “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica” In *Mana* 5 (1): 81-107.
- _____ & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.
- RAMOS, A. R. 1990 “Vozes indígenas: o contato vivido e contado” In *Anuário Antropológico* 87: 117-143.
- RIVIÈRE, P. 1974 “The Couvade: a problem reborn” In *Man* 9 (3): 423-435.
- _____ 2000 “The more we are together...” In OVERING & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.
- _____ (1984) 2001 *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo, Edusp.
- SAHLINS, M. 1979 *Cultura e Razão Prática* Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- _____ 1983 “Raw women, cooked men and other “great things” of the Fiji Islands” In BROWN, P. & TUZIN, D. (eds) *The Ethnography of Cannibalism* Washington, Society for Psychological Anthropology.
- SAMPAIO E SILVA, O. 1980 “Os grupos tribais do território de Roraima” In *Revista de Antropologia*, XXIII: 69-89. São Paulo, USP.
- SANTILLI, P. 1994 *Fronteiras da República. História e Política entre os Macuxi no vale do Rio Branco* São Paulo, NHII/USP/Fapesp.

_____ 2001 *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito* São Paulo, Editora Unesp.

_____ 2002 “Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa histórica Macuxi”
In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

SANTOS-GRANERO, F. 2000 “The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia” In OVERING & PASSES, A. (orgs.) 2000 *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York, Routledge.

SCHNEIDER, D. 1984 *A Critique of the Study of Kinship* Ann Arbor, The University of Michigan Press ms. [capítulos 9 e 14 traduzidos por Daniela Manica].

SEEGER, A. 1980 “Os velhos nas sociedades tribais” in _____ *Os Índios e Nós* Rio de Janeiro, Editora Campus.

_____ 1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso* Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.

SILVA, M. 1999 “Masculino e Feminino entre os Enawene-Nawe” In *Sexta-Feira* vol. 42 (1/2).

STOLZE LIMA, T. 1986 “A vida social entre os Yudja (Juruna): elementos de sua ética alimentar” Dissertação de Mestrado não-publicada, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

_____ 1995 “A parte do cauim: etnografia Juruna” Tese de Doutorado não-publicada, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

STEWART, P. & STRATHERN, A. 2002 “Power and placement in blood practices” In *Ethnology* vol. 41, no. 4: 349-63.

STRATHERN, M. 1988 *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

_____ 1995 “Necessidade de pais, necessidade de mães” In *Estudos feministas* no. 2: 303-329.

_____ 1997a “Entre uma melanesianista e uma feminista” In *Cadernos Pagu* 8/9: 7-49, Campinas.

_____ 1997b “Double standards” In Howell, S. (ed.) *The Ethnography of Moralities* London and New York, Routledge.

TAYLOR, A. C. 1996 “The soul’s body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human” In *The Journal of Royal Anthropological Institute* vol. 2, no. 2.

TAYLOR, K. I. 1974 *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications* Caracas, Fundación la Salle.

_____ 1979 “Sanuma food prohibitions and para-totemic classification” In *Antropologica* vol. 51: 63-92, Caracas.

TEIXEIRA PINTO, M. 2002 “História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

VANDER VELDEN, F. F. 2003 “Por onde o sangue circula: os Karitiana e a experimentação biomédica” Comunicação apresentada no XXVII Encontro Anual da Anpocs.

VAN VELTHEM, L. H. 2002 “Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato.” In ALBERT, B. & RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.

VERDIER, Y. 1969 “Pour une ethnologie culinaire” In *L’Homme* IX, no. 1: 49-57.

VILAÇA, A. 1992 *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari’*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

_____ 1993 “O canibalismo funerário Pakaa-Nova: uma etnografia.” In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena* São Paulo, NHII-USP/Fapesp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1977a) 1987 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”; ____ (1977b) 1987 “Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações” In OLIVEIRA, J.P. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil* Rio de Janeiro, Marco Zero.

_____ 1986 *Araweté: Os deuses canibais* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

_____ 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” In *Mana* 2 (2): 115-144.

_____ 2002 “Esboço de cosmologia yawalapíti” In ____ *A Inconstância da Alma Selvagem* São Paulo, Cosac & Naify.

WIRTH, D. M. 1946 “A mitologia dos Vapidiana do Brasil” In *Sociologia* vol. VIII, no. 4: 257-268.

_____ 1950 “Lendas dos índios Vapidianá” In *Revista do Museu Paulista* vol.4,
São Paulo.

WRIGHT, R. 2002 “Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa” In ALBERT, B. &
RAMOS, A (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-
Amazônico*. São Paulo, Ed. da Unesp/Imprensa Oficial/IRD.