

*Faça a fax, uma
página, antes de ler.*

OS DEUSES CANIBAIS

- a morte e o destino da alma entre os Araweté -

Eduardo B. Viveiros de Castro
Museu Nacional - UFRJ

Introdução

Aqui se apresentam algumas considerações gerais sobre a estrutura da sociedade Araweté, a partir de uma breve análise do destino post mortem da pessoa. A etnografia utilizada não permitirá, nos limites deste texto, uma fundamentação satisfatória das proposições teóricas: ela é um extrato experimental de um trabalho mais amplo, em progresso¹. A ocasião, por sua vez, torna impertinentes referências comparativas sistemáticas; a validade de minhas sugestões para outras sociedades Tupi-Guarani é uma questão em aberto.

Os Araweté, hoje 136 pessoas que habitam uma só aldeia junto ao P.I.A. Ipixuna (vale do Xingu, Pará), não parecem apresentar nenhuma particularidade sociológica importante que os distinga dentro da fisionomia comum dos grupos Tupi-Guarani do Leste amazônico. Se se caracterizam por algo, seria antes por uma redução ao mínimo dos aspectos institucionais e cerimoniais presentes em outras sociedades desta família linguística. Isto, a meu ver, não pode ser atribuído aos efeitos desorganizadores do contato (1976), e tampouco à pressão Kayapó que, nas últimas décadas, deslocou os Araweté do território que anteriormente ocupavam (cabeceras do rio Bacajá). Creio mesmo que os Araweté são um dos grupos Tupi da região que menos foram afetados pelo contato.

Ora, esta parcimônia Araweté quanto a categorias e instituições sociais, e a notável economia de símbolos e práticas rituais, têm como contrapartida o desenvolvimento de um discurso cosmológico rico e complexo. O imaginário Araweté prolifera na palavra e no canto; há muito pouco para se ver: quase tudo, do essencial, se passa em "outra cena". Em certo sentido, pode-se dizer dos Araweté o que se disse dos Guarani: aqui também "tudo é palavra" (Meliá 1978: 57).

Por outro lado, talvez seja esse próprio caráter "típico e simples" da sociedade Araweté que permita o acesso analítico a estruturas

fundamentais Tupi-Guarani, revelando princípios lógicos e atitudes cognitivas que operariam igualmente, mas mediatamente, em sociedades de organização social e ritual mais diferenciada. Um questão, assim, ressalta de início do material Araweté, e ela encontra ressonância no que se sabe sobre outros grupos Tupi-Guarani - é mesmo um lugar-comum etnológico, que no entanto nunca foi levado a sério. Trata-se do excesso ou complementaridade do discurso cosmológico em relação à organização social. Isto é: como se pode dar conta da coexistência, na praxis Araweté, de uma morfologia social "frouxamente estruturada" - número restrito de categorias sociais, ausência de grupos e divisões nítidas, baixa institucionalização das relações interpessoais, relativa indistinção das esferas pública e doméstica, poucos mecanismos integrativos ao nível global, elevada plasticidade organizacional - com uma extensa taxonomia do mundo dos espíritos, uma ativa presença deste mundo na vida cotidiana, o papel fundamental dos mortos, e toda uma orientação vertical, "celeste", do pensamento? De modo mais geral, o que fazer com esta preponderância do discurso sobre a instituição, da palavra sobre a ação ritual, da série cosmológica sobre a série sociológica?²

O fato é que sociedades como a Araweté condenam à trivialidade quaisquer tentativas de estabelecimento de consistências funcionais ou correspondências estruturais entre morfologia e cosmologia, entre "instituição" e "representação" - parecendo difícil escaparmos da alternativa entre os truísmos teóricos e as descrições anedóticas. Mas o fato também é que não basta dizermos que, entre os Araweté (e demais Tupi-Guarani), a cosmologia "prepondera" sobre a organização social; tampouco basta reconhecer, e levar às devidas consequências, que a cosmologia é parte constitutiva da estrutura social e, no caso em pauta, via inevitável de acesso à estrutura. Pois há que encontrar o problema, o sentido problemático desta cosmologia - e a partir daí tentar dar conta do caráter singular, sociologicamente "fluido", do sistema social.

Eis porém que há uma forma e um movimento, um sentido distinto e obscuro, abstrato e sensível, que determinam a sociedade Araweté. Na verdade, tudo se passa como se... ela estivesse submetida a uma di

nâmica centrífuga, a uma "voltar-se para seu exterior", um sair de si em direção às regiões aquém e além do social - como se algo fundamental se passasse ali. Mas em troca, e para isso mesmo, preocupar-se-ia em desmarcar suas divisões e articulações internas - necessárias ou possíveis -, apresentando-se "lisa", unida (mas não em torno de um centro), homogênea (mas dispersa), igual em todas as partes, a modo de mônada flutuando em um cosmos populoso e acidentado. Essa desmarcação ou indiferenciação interna, contudo, está sempre a serviço de uma diferença ou exterioridade radical ~~El não es el otro, el otro es el otro~~, a um impulso para fora de si mesma que, malgrado a aparente placidez repetitiva do cotidiano Araweté, inscreve o devir no coração desta sociedade. Eis então que seu "centro" está fora, sua "identidade" além, e seu Outro não é um espelho estabilizador, mas um destino desejado. Inverte-se aqui a relação entre exterior e interior que a antropologia costuma atribuir à sociedade primitiva arquetípica - sociedade sem exterior, coextensiva aos cosmos, que incorpora e congela o devir, enquanto pode -; tratamos aqui de uma sociedade "sem interioridade".

Como se vê, acolho em parte, para o caso dos Araweté, as considerações de Pierre Clastres sobre o "ser da sociedade primitiva" (Clastres 1983, cap. 11). No entanto, não entendo o movimento centrífugo nem a "unidade" Araweté no sentido de, simplesmente, uma recusa do poder/Estado; tampouco creio que o Outro se reduza ao papel funcional, ^{representacional} ~~de espelho~~, de espelho constitutivo de uma interioridade auto-idêntica. De resto, a Guerra e o Inimigo, para os Araweté, transcendem a esfera político-sociológica - eles têm uma pertinência propriamente cosmológico-escatológica³.

Tudo se passa, em suma, como se a "simplicidade" Araweté indicase uma complexidade de outra ordem - não em extensão, diríamos, mas em intensidade.

Tentarei, no que se seguirá, ilustrar minimamente formulações tão gerais. Mas, de resto e desde já - como se pode divisar o sentido último dos clássicos temas Tupi da guerra, do canibalismo, do messianismo, do xamanismo, senão como manifestações de uma "paixão pela exterioridade" que arrastou tantas dessas sociedades?

Permaneçamos, entretanto, nos Araweté. Proponho que a estrada

real para a abordagem desta sociedade é o complexo de relações entre os humanos e os espíritos. Em tal complexo, a morte é um operador principal. Ora, a morte Araweté não é apenas um lugar analiticamente estratégico para captarmos a (des)construção da Pessoa (da Pessoa co como categoria teórica em que se articulam cosmologia e sociedade) - a morte é o lugar em que a Pessoa Araweté se realiza. Veremos pois que a diferença vivos/mortos não pode ser concebida como oposição, formal ou real; ela é irredutível ao modelo da oposição fonológica ou ao "trabalho do negativo". Há uma positividade da morte - o que absolutamente não implica uma visão da vida como negatividade. A so ciedade Araweté é pagã, e não é dialética, em qualquer sentido.

Passemos a uma descrição esquemática do cosmos Araweté.

O Universo e seus habitantes

"Estamos no meio", dizem, dos humanos, os Araweté. Sua cosmo gonia tem como momento crucial a diferenciação entre as camadas ou "suportes" (hupã) que hoje compõem o universo. Além de nossa terra, suporte dos humanos (bfdé rupã), há um mundo subterrâneo e pelo me nos dois patamares celestes⁴. A declaração "estamos no meio" (bfdé ipiteré) resume uma concepção de nossa terra como envolvida pelos "suportes das divindades" (Máf dupã), diferenciados do nosso no cataclisma inaugural.

Espíritos - isto é, seres antropomorfos não-humanos, dotados de uma potência ou essência xamânica (peye hã)- os há em todos os mundos, em nosso patamar inclusive. A categoria Máf, em uma de suas acepções mais comuns, designa porém o conjunto de espíritos não-terres- tres - e aqui a traduzo por "divindades". Elas têm como um de seus atributos principais a ciência da imortalidade ou rejuvenescimento perpétuo (ver adiante).

Os humanos se definem, no contexto da separação original, como hēyã miré - os abandonados, os que foram deixados para trás. Havia um tempo (sobre o qual nada sei; meu conhecimento nestas matérias é mui- to limitado) em que os futuros Máf (Máfdi) e os humanos não se distin- guiam, habitando esta mesma terra. Em consequência da rejeição da di vidade Aranamĩ por sua esposa (humana, i.e. abandonada), este, pela dança, o canto e a ingestão de tabaco, ergueu a abóbada celeste, e levou consigo os outros Máf. Alguns subiram ainda mais alto, constituin- do o segundo mundo celeste - são os Iwã pfdĩ pa ("moradores do céu ver

melho". A matéria dos suportes celestes foi uma grande itapê, uma formação granítica semelhante às que ainda se encontram no território Araweté: pequenos morros de rocha nua e negra, de elevado valor simbólico-rememorativo, em cujas cercanias cresce o alucinógeno payikã (paricá, Anadenanthera peregrina). A pedra é, aliás, a matéria-prima emblemática dos Máf: suas casas, seus arcos, seus machados são de pedra⁵.

A subida dos céus ocasionou um cataclisma. A terra se desfez ou dissolveu (ukué) nas águas de um grande rio, e Pakã açã, a Piranha mítica, devorou os que foram deixados para trás; salvaram-se dois homens e uma mulher, que subiram em um pé de pĩdowa'i (bacaba) - são os pais da humanidade atual. Outros Máf fugiram da Piranha penetrando do rio adentro, e constituíram o mundo subterrâneo. Lá, habitam uma ilha: o mundo inferior possui uma conotação aquática.

A separação entre os Máf e os humanos é a condição e a razão do xamanismo. É o xamã que religa as esferas separadas, informando aos homens o que se passa nos outros mundos, comunicando os desejos dos Máf, e trazendo-os à terra para "passearem" (upãhã) e participarem de banquetes cerimoniais. Ele também traz os mortos; pois a outra forma de recompor a unidade do universo é a morte.

De todas as camadas não-terrestres - que têm um aspecto basicamente semelhante à nossa, em termos de fauna e flora⁶ -, a mais importante é a primeira acima de nós, o Máf pi, "lugar das divindades", cujo avesso é o céu visível. Ali vivem dezenas de espécies de deuses, entre eles os Máf propriamente ditos (Máf hete); e é para lá que vão os mortos, ou melhor, uma parte da sua persona. O destino dos homens é se transformarem em Máf; o Máf pi é o Teka katã wé, o "lugar da existência boa" - a terra sem males Araweté⁷.

Para prosseguirmos, é preciso analisar o conteúdo de algumas categorias básicas: bídé, "humanos"; Máf, "divindades"; e a noção de "espíritos terrestres", que não corresponde a nenhum conceito genérico na língua (pode-se designá-los como iwi pa, "habitantes da terra"), mas que encontra sua epítome nos Āyĩ, os espíritos ferozes da mata, associados a uma parte da persona do morto.

Bídé (termo de que desconheço cognatos em outras línguas Tupi-Guarani) significa "gente, ser humano", e também funciona como pronome

da primeira pessoa do plural inclusivo (substituindo o yané, usado apenas nos cantos e em expressões cristalizadas). Em sua acepção mais geral, designa todo ser antropomorfo, i.e. também os espíritos, que podem ser mais precisamente referidos como bídé herĩ, "semelhantes aos humanos". O critério parece ser a forma corporal humanóide⁸. Em sua acepção mais restrita, bídé é a autodenominação Araweté, e se opõe a awĩ, "inimigo" ou "estrangeiro". Os ancestrais dos Araweté (temaiپی, "origem da rama") teriam passado por duas grandes cisões, a primeira diferenciando os brancos (kamarã) e os diversos awĩ - o número de "tribos" ou espécies de humanos é da ordem da vintena -, e a segunda, mais recente, separando os Araweté dos Asuriní e de outros grupos de língua Tupi desconhecidos da etnologia; todos estes Tupi adimoawĩ, "tornaram-se inimigos". Tais cisões se modelam na separação Máf/humanos: ambas foram causadas por um conflito entre marido e mulher, que opôs suas parentelas respectivas. Os awĩ, então, são considerados bídé pe: ex-Araweté⁹.

Máf (palavra cujos cognatos possíveis são o Maira Tupinambá, Urubu, etc., e o Ma'it Kayabi¹⁰) é uma categoria complexa, cujo funcionamento não deixa de ter semelhanças com o Kwoth Nuer (Evans-Pritchard 1956). Seu significado mais inclusivo é o de "sujeito-causa sobrenatural" - neste nível, opõe-se a bídé enquanto "humano", e pode incluir mesmo os espíritos terrestres. Seu emprego mais usual, contudo, é na designação dos espíritos não-terrestres, seres mais perfeitos que os humanos. Traduzo o termo por "divindade", inspirando-me em Lienhardt 1961. É neste sentido que os Araweté falam, por exemplo, em "ver Máf" (Máf heçã) e na "música dos Máf" (Máf marakã) para o transe xamanístico e para os cantos dos xamãs. As divindades são, assim, "os que se foram" (uhá me'e pe) desta terra; mais especialmente, as divindades dos mundos celestes (os habitantes do mundo inferior são, via de regra, referidos por seus nomes próprios); quando se fala em geral dos Máf, olha-se para cima.

Em sua acepção mais restrita, Máf são os Máf hete, as divindades "verdadeiras" ou propriamente ditas, e suas manifestações/especificações: Máf ahã (o "grande Máf"), ligado ao trovão e às tempestades¹¹; e os Máf da'í, Máf daiyi, Máf yari, Máf damõy, etc. - os filhos, filhas, avós e avãs Máf. Esta espécie de Máf está no mesmo plano ontológico das demais espécies de divindades celestes, mas não no mesmo plano lógico. Ela não tem um nome próprio, como as demais, pois é "o próprio

Máf"; possui, contudo, uma existência discreta e independente, como os outros Máf. Cada divindade de nome distinto refere-se não a um indivíduo, mas a uma espécie ou raça de seres, com atributos mais ou menos definidos, e uma localização própria (tã, aldeia) nos mundos superiores. Os Máf hete são ditos estarem "no centro" ou "no meio" do céu (cf. a mesma declaração quanto aos humanos), o que tem um sentido tanto horizontal - sua aldeia está no centro da camada celeste - quanto vertical - pois há divindades mais próximas da terra, outras mais distantes. (A noção de camada ou patamar cósmico é, enfim, im perfeita - as divindades estão a distâncias variáveis do solo terrestre).

Os Máf hete têm, de fato, um lugar central na cosmologia Araweté. É com eles que os humanos estabelecem uma relação privilegiada; é neles que os mortos se transformam. Eu diria que os Máf hete são a encarnação dos atributos genéricos dos Máf. Correspondem, de certa forma, à categoria bídé em sua acepção mínima e exemplar: Araweté.

Obtive os nomes de cerca de 60 espécies de Máf celestes. O grau de elaboração discursiva sobre cada uma destas é variável. Há algumas que são personagens centrais de mitos cosmogônicos - quando então funcionam como indivíduos, não espécies; e assim também se acham ligados por intrincada rede de parentesco. Outras pertencem a uma série extensa, formada por nomes de pássaros acrescidos de sufixos que indicam seu caráter sobrenatural (KanãhãdimoMáf, "gavião-real tornado divindade"; Ayurutipehã, "os que residem junto aos papagaios", etc.)². A maioria, enfim, não é para mim (e talvez para a maioria dos Araweté) mais que seus nomes - e proliferam sinônimos, metáforas, sinédoques descritivas -, cuja etimologia desconheço e cuja forma básica de manifestação são os cantos xamanísticos, aonde aparecem associados a atributos genéricos das divindades. Tais atributos são, principalmente: uma decoração corporal profusa e elaborada; a posse de numerosas aves de estimação (temimã) prezadas por suas penas; o gosto pelo tabaco e pelos perfumes (o céu é perfumado); uma sexualidade e força vital abundantes; uma vida eterna ou uma capacidade perpétua de rejuvenescer. No mundo dos Máf não há trabalho - o milho se planta sozinho, os machados trabalham por si, etc. -, apenas a caça, como prazer; e a vida celeste é: dançar e cantar e comer e ter relações sexuais.

Há que acrescentar, à população celeste, outros seres, os Máf pihã, "companheiros, conterrâneos dos Máf" (que também são, no sentido amplo, Máf). Por exemplo, o canibal Iaracĩ, cujo nome não deve ser pronunciado, e que vem à terra no tempo do açai. É uma classe de seres designados em geral como Awĩ peye, os "pajés (dos) inimigos" - estes são ditos šdĩmowã me'e pe, isto é, subidos aos céus (em corpo e alma). Por fim, entre os Máf pihã, há as almas dos mortos Araweté (as dos awĩ, como veremos, são arremessadas de volta à terra), e as almas dos inimigos mortos pelos Araweté, que têm um estatuto especial.

Destes seres acima referidos, diz-se que šdĩmoMáf ou šdĩdowã Máf mō, "se fizeram divindade" ou "se transformaram ('viraram') em divindade". A noção de divinizar-se é capital, no pensamento Araweté; diz-se isso dos próprios Máf - "ee me Máf šdĩmoMáf", i.e., "quando os Máf viraram Máf", é uma forma de referir o tempo do cataclisma original. Como vimos, vários nomes de divindades se compõem com este conceito.

Muitas das espécies de Máf têm uma participação especial na vida Araweté. Elas são "comedoras" ('ã) de certos alimentos, isto é, devem ser trazidas à terra para o consumo destes produtos. As divindades tomam do alimento upeyhãiwé, "mediante seu poder xamânico", deixando intacta a substância dele, para que só então os humanos o consumam. Cada alimento desta classe tem divindades específicas associadas. Em geral, as "comidas dos Máf" são aquelas que resultam de um esforço produtivo (caça, coleta, colheita e/ou processamento) da comunidade como um todo, em um mesmo empreendimento, e que são consumidas por todos, coletivamente: os cauins de milho (doce e azedo) na estação seca; o jaboti, nas chuvas; os peixes mortos a timbó, o mel e o açai, no fim da estação seca. Além destes, os Máf devem ser chamados no "benzimento" (peyã, verbo que designa a operação do xamã sobre os alimentos, e que se refere ao movimento próprio do chocalho aráy, de xamanismo) da carne do veado, da anta, e quando muitos guaribas são mortos.

O exame da simbologia culinária e alimentar Araweté deve ser reservado para outra ocasião. Aqui, o que se deve observar, é que essas ocasiões de produção e consumo coletivos de certos produtos são os únicos momentos em que a aldeia/grupo local se constitui como unidade, e são as únicas cerimônias coletivas Araweté. Nestes rituais, o que se marca são as relações entre os humanos, como totalidade indiferenciada internamente, e os Máf. Assim, é a presença ou a "volta" dos

Máf que funda e sanciona a unidade da sociedade Araweté; unidade, ^{portanto} ~~unidade~~, que está fora da sociedade, é seu além e seu destino.

A única outra ocasião em que a aldeia Araweté emerge como unidade é na comemoração da morte de um inimigo ou de uma onça. Aí, a comunidade masculina se reúne em torno do matador-cantador (ver adiante). Eis então que só os Máf e os inimigos contrabalançam o pluricentrismo sociológico (a aldeia Araweté não tem pátio central) e o fechamento das famílias extensas sobre si mesmas (cada família tem um pátio próprio).

Além das cerimônias alimentares coletivas, a outra modalidade de manifestação dos Máf na vida cotidiana Araweté são os cantos noturnos dos xamãs. Não se passa uma noite sem que um ou mais peye sonhem, visitando os outros mundos. Ao acordarem, cantam, narrando sua viagem e quase sempre trazendo consigo para baixo (herã eiyí) um Máf, a alma de um morto, ou a alma de um vivo que se escapou para o céu. São cantos individuais, de estrutura idêntica aos cantos de "benzimento" dos banquetes coletivos, e que associam uma padronização formular a uma ampla possibilidade de inovação cosmológica. Estes cantos são atentamente ouvidos por toda a comunidade, lembrados, repetidos e comentados - viram sucessos populares e fontes de instrução e especulação.

"O xamã é como um rádio" - comparam os Araweté, ao me esclarecem a forma de relação entre o pajé e os espíritos e os mortos. Ou seja, ele não é "possuído" por estes - ele narra o que vê e o que ouve. Os cantos xamanísticos possuem uma estrutura muito complexa: a partir de um mecanismo linguístico de citações embutidas em citações, o xamã traz à cena numerosas vozes, numa polifonia teatral em que os emissários, destinatários e temas das mensagens permutam seus lugares incessantemente; falam (e fala-se dos) deuses, mortos, vivos e o próprio xamã. Este gênero discursivo é dito "música dos Máf" - o que tem um significado tanto "genitivo" quanto possessivo¹².

Os Máf são pois, antes de tudo, música (marakã); ao discorrer sobre as características de uma divindade, os Araweté invariavelmente citam trechos de canções dos pajés. E a presença dos Máf no discurso cotidiano Araweté é avassaladora; a todo e qualquer propósito se mencionam os Máf, modelos de ação, de decoração, padrão de inteligibilidade dos eventos, fonte inesgotável de novidades. A paixão pelos Máf só encontra equivalente, em termos de ênfase cultural, na memória Araweté dos mortos. E a música dos Máf só tem como contrapartida, dentro do gênero marakã, as canções inspiradas ao matador pelo inimigo morto (awĩ marakã). Esses termos: Máf, morto, inimigo, constituem os pilares da cosmo-sociologia

Araweté - pilares móveis, que se interpenetram e fundem.

Os espíritos terrestres também são legião. Há Iarad̃ e Mo'irãčã, Senhores dos Queixadas, que moram nos confins da terra (um a Leste, outro a Oeste). Há Ayaraetã, dono do mel, que captura a alma dos viventes (ĩ) e a guarda dentro de seu chocalho aráy, aonde ficam para sempre, comendo iwahã (mel de xupé). Há o temido Iwikatihã ("O do lado de baixo") ou I pa ("Morador da água"), senhor dos peixes e do rio, que cobiça e rapta as mulheres: por isso é chamado de "nosso cunhado" pelos Araweté. Há Yurupad̃ (Jurupari), senhor das cuieiras e dos açazeiros; Korop̃ (Curupira), morador do oce das castanheiras; Karãã (Karuarã), senhor dos morros. Há uma série de espíritos "Senhores" (yã) de determinadas árvores da mata ou acidentes naturais; há ainda Iwi yari ("Avó (da) terra"), espírito feminino necrófago. Mas o mais conspícuo de todos estes seres é a raça dos Āyĩ (corresponde linguisticamente ao Tupinambá anhang) - espíritos da mata, ferozes, canibais, raptadores das mulheres. Eles andam sem adornos, têm uma cantiga feia (Āyĩyĩya) e uma catanga inequívoca (hawĩyã): são nisse o oposto dos Máf, decorados, perfumados e donos de belos cantos. Os Āyĩ costumam penetrar nas aldeias à noite (os demais espíritos terrestres atacam os homens na mata e nas águas), quando são identificados pelos pajés, e mortos. Esta operação chama-se Āyĩ pihi ou Āyĩ dap̃c̃f̃, "pegar" ou "matar" Āyĩ. Os Āyĩ têm uma relação privilegiada com os mortos - o aspecto terrestre da "alma" morta (ta'awé) "vai com os Āyĩ", segue com eles (Āyĩ newe hã). E os Āyĩ se banqueteam com a carne dos cadáveres.

Todos os espíritos terrestres (com exceção dos senhores dos porcos selvagens, distantes e benéficos) são potencialmente perigosos e malignos: alguns para todos, outros para as mulheres, outros ainda para pais de recém-nascidos ou para crianças. O perigo principal é o de capturarem/matarem as pessoas, seja em corpo e alma (são puru rerã kãyĩ, "fazem-nos sumir"), seja apenas a alma-imagem (ĩ), quando são ditos puru ĩ yá, "extratores da alma" - isto faz a vítima definhar e morrer. As pessoas mortas por estes espíritos (ocorrência relativamente infrequente) não têm acesso ao Máf pi, e assim "morrem de verdade" (umanũ nete). Os Āyĩ, os Karãã, os Korop̃ e os Yurupad̃, em particular, são sempre descritos como "portadores de flechas", assassinos.

Não obstante, esta malignidade dos espíritos terrestres não traz consigo respeito ou pânico dos Araweté; ela é antes objeto de um

certo temor derisório, auto-irônico, que sugere desprezo por estes se res. Dá-se o contrário quanto aos Máf: eles têm aparência impressionante, impõem medo-respeito ao xamã, que treme e cambaleia ao vê-los (eles são ipofhi, termo que se traduz: extraordinário, esplêndido, e também amedrontador, repugnante, contrafeito...).

Embora o termo Áyĩ, em sua acepção própria, designe uma espécie particular de seres, ele por vezes é usado sinodoquicamente como rótulo para o "efeito-espírito terrestre"; neste nível, estaria em cor relação funcional com o termo Máf. Ora, à primeira vista, parece quase evidente a prevalência de um sistema de oposições, em vários códigos, entre os Máf e os espíritos terrestres, epitomizados pelos Áyĩ. Semelhante classificação dual, que ainda corresponderia, no plano da persona, a duas "almas" distintas e opostas, teria ademais um claro valor moral. Se os Máf são o equivalente e o destino dos bfdé (Araweté), os Áyĩ seriam o correspondente sobrenatural dos awĩ (inimigos). Cabe lembrar que a operação de captura e morte dos Áyĩ é feita pelo xamã auxiliado pelos Máf. Teríamos: (Máf : Áyĩ :: Bfdé : Awĩ :: Céu : Terra :: etc.)

Aqui, então, parece se encerrar a análise. Mas é aqui que começa o problema; à parte o fato de que a máquina binária recorta muito imperfeitamente a natureza múltipla de cosmos Araweté - as taxo nomias arborescentes ou hierárquicas representando antes a linguagem do analista que o funcionamento real do sistema -, nada se passa, no pensamento Araweté, em termos de oposições simples, estáticas, fundadas no princípio de identidade (A = não-não A). Forças trabalham este pen samento, que pulverizam as oposições, convertem os termos em seus opos tos, impõem à conectividade e suplementaridade mais que à oposição e à complementaridade.

Os mundos celestes também abrigam numerosas raças de divindades ferozes (yarã) e canibais (puru ð) - que comem as almas dos mortos che gadas ao céu. Entre estas, está a população dos Máf hete, estado final e almejado da persona dos viventes. Os Máf hete são "ambíguos". Se são mais perfeitos que os humanos, estão contudo associados à primitividade: não conheciam o fogo nem as plantas cultivadas, que lhes foram revelados por um humano (posteriormente "virado Máf"). Os Máf não são heróis cultu rais ou civilizadores. Seu aspecto físico e decoração corporal são hipér boles inimitáveis do padrão ideal Araweté; por outro lado, pintam seu corpo apenas com jenipapo, em desenhos finos e intrincados, aborrecendo o vermelho de urucum, emblema dos viventes Araweté. O desenho com jenipapo

é a decoração da onça (a onça pintada é a dona do jenipapo), dos inimigos (Kayapó e Asuriní) e dos mortos (no céu). Os Araweté só usam o jenipapo durante as expedições de caça e guerra, na mata, e sempre aplicando-o em superfícies contínuas sobre o corpo (mohũ), jamais em traços (kučã).¹³

Por fim, e sobretudo, se eu perguntava a qualquer Araweté se os Máf (hete) são "como bfdé", a primeira resposta era afirmativa - pois as divindades são antropomorfas, e sua vida uma amplificação intensiva da vida dos Araweté. Logo em seguida, porém, meus interlocutores ponderavam que não, que a rigor os Máf são como os awĩ: pois se pintam de jenipapo, são ferozes, matam e deveram as almas recém-chegadas no céu. É verdade que depois refazem suas vítimas, a partir dos ossos (ver adi ante); é aí então que o morto se transforma em Máf. A imortalidade custa portanto duas mortes, é preciso que se seja comido pela terra e pelos deuses. Os deuses: primitivos, inimigos, canibais, imortais, desejados...

O canibalismo divino constitui, a meu ver, uma afirmação nuclear da cosmologia Araweté. Tudo se passa como se o complexo da antropofagia Tupinambá tivesse sofrido uma translação, uma projeção sobre o eixo vertical, entre os Araweté. (De resto, por vezes eu tinha a impressão de que o discurso sobre a aparência e os costumes dos Máf era uma representação razoavelmente fiel da sociedade Tupinambá histórica...).

O Araweté, enfim, será o vivo e o morto, o humano e a divindade, o "nós" e o "inimigo". E essa afirmação obstinada do "e" parece marcar outras sociedades da mesma família, como entreviu profundamente Pierre Clastres (1974, cap.9) para os Guarani. Trata-se do que eu gostaria de chamar o Cogite canibal: não a "participação primitiva", mas tampouco a oposição estrutural que põe a diferença a serviço da identidade, e sim um devir outro que é o horizonte da sociedade e o destino da pessoa Araweté.

Mas agora, devemos analisar a morte, e ver o que ali se passa.

Só os ossos esquecem: a morte e a pessoa

Eles sempre falam de seus mortos: de que diziam, de que faziam, de sua aparência e seus gestos, seus tiques e seus traços. E os mortos também falam bastante. Mesmo depois de anos da morte de uma pessoa, ela pode surgir em um canto xamanístico, e vir à terra (seu pirãye, "solo em

que pisou") para tomar parte em um cauim, um banquete de jaboti, peixe ou mel. As canções dos pajés e dos guerreiros mortos eram sempre lembradas; e eu mesmo, por qualquer motivo, era frequentemente comparado a homens já mortos... Os Araweté são grandes observadores e apreciadores das singularidades individuais: seus mortos são recordados no detalhe, e a memória dos vivos é extensa. Dos mortos, porém, dizem enigmaticamente os Araweté: "os ossos esquecem", "só os ossos esquecem" (bfdé ċĩ yē'ẽ mokāyí), quando alguém alega ter esquecido algo. A memória dos mortos é curta. Tentaremos entender essa frase; ela encerra uma verdade e uma mentira, e manifesta um desejo.

A princípio, eu achava que o interesse Araweté pelos mortos - que não é veneração, medo, e não constitui "culto" (imita-se os mortos, ri-se deles) - seria uma formação "obsessional" ligada ao trauma do centato, quando em dois anos mais de um terço da população morreu (epidemias e ataques inimigos). Mas a experiência de ver desaparecer subitamente famílias inteiras, de perder todos os parentes próximos, de ter de se dispersar, de esconder na mata, tudo isso parece sempre ter feito parte da vida Araweté. Cerca de 65 por cento dos óbitos nas últimas quatro gerações (incluindo a dos adultos atuais) se deve a assaltos de inimigos: Kayapó, Parakanã, brancos. A história Araweté é um movimento incessante de fuga e dispersão, o estado de guerra foi sempre a regra e o costume.

Mas não se trata apenas de uma familiaridade com a morte violenta ~~causada~~. Os mortos povoam o discurso cotidiano, a história e a geografia do grupo. Tradicionalmente, uma aldeia era abandonada à primeira morte que nela ocorresse, e passava a ser designada pelo nome de morto (por exemplo: Iraiwãhi rupã, "solo/suporte de Iraiwãhĩ"). A morte era, portanto, o evento que punha em movimento, literalmente, a sociedade, e os mortos os pontos que traçam a "linha de fuga" Araweté.

Não há feitiçaria entre os Araweté. As causas de morte mais comuns são: os inimigos; as doenças (hahi); os acidentes; as flechas dos Āyĩ e outros espíritos; e uma categoria etiológica, ha'iwã, que designa o definhamento e morte súbitos, devido a contágios sexuais perigosos: incesto (que também atrai ataques de inimigos); menarca de uma jovem em sua casa natal (as meninas devem estar, por esse tempo, já casadas; se o sangue correr na casa de origem, seus pais morrem); atividade sexual de filho(a), irmão(ã), pai ou mãe, quando se está gra

vemente doente. Classifica-se também como ha'iwã (termo que não posso traduzir¹⁴) certas mortes sem causa visível - e aí se explicam suplemen-
tarmente muitos óbitos por doença. Neste caso, atribui-se aos Máf um desejo (de conotação sexual) imoderado pela vítima, que querem trazer para junto de si. Por outro lado, a tristeza, a saudade e o pânico tor-
nam a pessoa "leve" ou "translúcida" (uwewé, ikuyahã), e seu princípio vital/imagem (ĩ) pode-se escapar para o céu; se um pajé não o trazer de volta (na operação imoné), a pessoa definha e morre. As crianças pe-
quenas, por fim, correm perigo de vida se seus pais não respeitarem uma variedade de interdições, sexuais, alimentares e comportamentais; seu princípio vital também é muito vulnerável à cobiça dos Máf e do Senhor das Águas.

Já se considera como "morrer" (umanũ) a perda da consciência (ikaakĩ) que costuma preceder a perda ou "ida" da pulsação (upá-upáme'é; ĩ). As manifestações de luto são notavelmente discretas, limitando-se a um choro curto e baixo por parte do cônjuge e dos parentes próximos do morto. A aldeia inteira se reúne, em silêncio, no pátio da casa atingi-
da pela morte, e contempla imóvel a preparação do cadáver pelos irmãos e cônjuge. Tudo se passa como se todos se esforçassem por sublinhar a pouca importância da morte; trocam-se frases, em tom neutro, alheio e impessoal, do tipo: "quem disse que se morre de verdade? ele(a) não mor-
reu realmente; Máf o levou, em breve ele(a) se casará na terra das divin-
dades, e o (a) veremos, nossos pajés o(a) verão, brilhando esplendido(a), vindo passear e comer aqui..." (a pintura negra de jenipapo faz os mor-
tos e os Máf brilharem, uwerã). O corpo é untado de urucum, emplumado e decorado pelas parentas do morto - não há divisão nítida de tarefas de acordo com ^{categorias} ~~relações~~ de parentesco, o que parece contar são os laços efetivos de proximidade social -; envolvido em uma rede, e carregado imediatamente até o lugar de enterramento, pelos parentes masculinos: idealmente, para um homem, seus "irmãos" (ãmĩ), para uma mulher, seu marido, ou pai, se solteira.

As crianças pequenas são enterradas dentro de casa ou próximo a ela; os adultos, na mata, a boa distância da aldeia, ao longo de trilhas já abertas - e que serão abandonadas. A cova é circular, e se a ferra com esteiras trançadas de babaçu (tupé); o cadáver é acomoda-
do deitado, de lado, com as pernas semi-fletidas, com o rosto volta-
do para Oeste: o caminho dos mortos é no lado oeste do céu; o caminho dos Máf e dos mortos divinizados é a leste. O cadáver é coberto com

terra, diretamente, exceto no caso de pais de crianças pequenas (ta'i yã, memi yã)¹⁵, cuja cova recebe como cobertura apenas uma armação de varas unidas, a modo de um jirau. Diz-se que a terra pesaria sobre o peito do filhinho do morto. Alguns meses depois, as covas são abertas e inspecionadas, para verificar a desapareição das partes moles do cadáver; e assim ficam, os osses expostos. Esta abertura da sepultura se faz especialmente para o caso dos ta'i e memi yã; a armação de varas é chamada de "moquém dos Āyĩ", que ali se reúnem para devorar o cadáver (um moquém invertido, em que a carne fica sob o jirau, e pedre...).

Os mortos são enterrados com alguns objetos, como espelhos, facas, peças de roupa, que poderão-lhes servir no Além; o restante de suas posses é apropriado pelos parentes (via de regra, os irmãos e filhos de mesmo sexo do morto). Sobre a sepultura é posto um pequeno fogo, no momento do enterro, para afastar os quatis (necrófagos, familiares dos Āyĩ) e para guiar o morto no escuro caminho do céu.

As mortes de crianças pequenas causam pequena comoção; as de adultos, porém, provocam a imediata fuga (uyãuhẽ) e dispersão de toda a aldeia para a mata, de onde só se retorna após algumas semanas. Segundo os Araweté, antes do contato e fixação junto aos postos da FUNAI, uma aldeia era abandonada após uma morte, e outra era construída, em local relativamente próximo, para que se pudessem aproveitar as roças. Como já mencionei, as aldeias antigas são quase sempre designadas pelo nome de um morto (a menos que tenham sido abandonadas por outros motivos). Hoje em dia, apenas a trilha que leva à sepultura é normalmente evitada.

A dispersão ou abandono da aldeia, e o medo (ǎiyé) que se abate violentamente sobre toda a comunidade, após o enterro, contrasta singularmente com a "profissão de indiferença" geral antes dele. Se esta última marcava o caráter "ilusório" ou não-essencial da morte, lembrando a vida celeste do morto, a fuga da aldeia é fuga de uma manifestação/transformação terrena do morto: o ta'áwé, duplo do cadáver, espectro maligno que vaga nas cercanias da sepultura, apedreja os vivos, agarra-os com suas mãos geladas, os paralisa de pavor.

A morte Araweté decompõe, grosso modo, a pessoa em três elementos, portanto: o cadáver; o ta'áwé terrestre; o ta'áwé celeste ou Mái pihã ní ("o que estará com a divindade"). A trajetória e a relação entre estes elementos é complexa, como complexa é sua relação com os componentes da persona dos vivos. Tentemos descrever, traduzir e analisar este sistema conceitual.

O cadáver (te'õ me'é, "coisa morta"; hetepé, "ex-corpo"; hirã pé, "ex-contidente") apodrece. É designado como itãya me'é rĩ, "aquilo que apodrecerá". Nem por isso, contudo, deixa de ser devorado: pelos Ãyĩ, que o consomem upeyhãiwé, xamanisticamente; e por Iwi yari, a "avé Terra", que o devora materialmente. Diz-se simplesmente, por vezes: a terra o come.

O período de apodrecimento da carne parece especialmente perigoso: ele corresponde, em geral, à vigência do ta'ãwé terrestre¹⁶. Alguns dizem que, tão logo alguém morre, o ta'ãwé "ergue-se" (upeĩ) no local da morte; outros, que ele se ergue na sepultura. O ta'ãwé é um corpo, um hirã, ou seja, é dotado de materialidade e forma humana; é descrito ainda como hetepé, ex-corpo, ou bfdépé, ex-gente. A noção de hirã - contidente, envoltório, e que também designa o corpo/matéria - opõe-se, neste contexto, a ĩ, sombra, imagem incorporeal, representação. Se ele é uma representação da pessoa morta, é contudo uma representação livre, dotada de um mínimo de ser que lhe é próprio: o ta'ãwé é um duplo¹⁷.

O ta'ãwé é um corpo, mais do que tem um corpo; um corpo "vazio", o hirã de uma sombra. Ele é gerado a partir da ĩ do vivente, da sombra. A sombra ótica do corpo é dita ta'ãwé rĩ, "futuro ta'ãwé", o que será ta'ãwé. Após "se erguer" - o vento, o vôo de certos pássaros são índices desse movimento -, o ta'ãwé passa a vagar sem rumo na mata e, à noite, na aldeia. Ele emite um som característico, tem as mãos geladas, os olhos esbugalhados e a testa à mostra (ao contrário dos vivos, que sempre cuidam para que a franja cubra a testa). Ele aparece inesperadamente às pessoas, joga-lhes pedras e paus, agarra-as - mas não as mata, não tem esse poder. O ta'ãwé é um ser automático, repetitivo, grotesco, um "morte-vivo". Ele é o companheiro dos Ãyĩ, segue com eles pela mata, come sua comida (quatis).

Após certo tempo, o ta'ãwé "se vai" (uhá). Ele empreende uma migração anônima e obscura em direção ao local de nascimento do morto. Lá chegando, ele morre ou desaparece (umanũ, ukãyí) - e se transforma em algo "semelhante a um gambá" (mikã herĩ), morto. Esse destino "gambá morto" é uma imagem redundante da podridão: o cadáver de um animal fétido e "podre" (ver Lévi-Strauss 1966: 172 e ss.).

Esta migração do ta'ãwé até o lugar de nascimento do morto como que refaz, em sentido inverso, o percurso da vida, fechando-o. A mor

te do ta'áwé coincidiria, verossimilmente, com a desapareição das partes moles do cadáver; o ta'áwé leva consigo a podridão, e a encarna. Os es ses do cadáver desfazem-se simplesmente, dizem alguns; outros, que es Áyĩ os devoram ou carregam como troféus. Aos esses, porém, reserva-se um papel importante no céu (ver infra).

Apesar desta evidente associação de ta'áwé com o morto de que é um duplo, ele tem algo de impessoal - se sua aparência física lembra a do morto, suas ações são ações típicas de qualquer ta'áwé; ele não fala; se tem singular mobilidade, manifesta porém uma impotência ou diminuição de ser, em relação à vida e aos vivos. Sua desapareição não encerra as imagens terrena do morto. Ela libera um outro duplo, o apoiyiči (macaco-da-noite, um cebídeo). Os macacos-da-noite são considerados encarnações dos mortos (podem ser chamados de ta'áwé, para indicar isso); ou melhor, da morte dos mortos: eles são completamente impessoais, nada refere um apoiyiči a um morto em particular. Diz-se que é a sebra da mão (pa ĩ) que dá origem ao apoiyiči (apoiyiči rĩ): uma metonímia última do ta'áwé, último avatar do morto. Este ser é muito perigoso, é chamado "o matador do luar" (yaheni ropf'nã) ou "a crista de Áyĩ", pois se empoleira na cabeça destes espíritos; ele ataca à noite, sufoca os vivos. Mas pode ser morto.

A impessoalidade de ta'áwé e do apoiyiči parece associada a uma idéia de pluralidade ou multiplicidade. A um morto individual não corresponde, propriamente, um ta'áwé e um apoiyiči individuais; o apoiyiči, sobretudo, é concebido em bandes ou em grupos. O ta'áwé, por sua vez, é um princípio de pluralidade. Por um lado, é muito raro que este termo, na acepção de "duplo terrestre de um morto", entre na construção genitiva, pessoalizante, do tipo "ta'áwé de fulano" (nome próprio + ra'áwé); ele é sempre referido na forma absoluta ou impessoal, marcada pelo prefixo /t-/¹⁸. Por outro lado, os Araweté sempre esclarecem: "ta'áwé hetĩ", "os ta'áwé (de uma pessoa) são muitos", quando eu tentava estabelecer uma univocidade entre um indivíduo e seu duplo. Com isto queriam dizer, em primeiro lugar, que a morte libera uma multiplicidade quantitativa de aspectos da pessoa: o ta'áwé terrestre; o ta'áwé celeste; o apoiyiči. Isto remete à idéia sempre expressa de que nossa ĩ, com a morte, se dispersa ou ramifica: uwawa. Em segundo lugar, a multiplicidade de ta'áwé é qualitativa: os duplos (terrestres) existem sob o modo da multiplicidade. Assim, um ta'áwé pode ser visto simultaneamente em vários

lugares; ele é ainda proteiforme, seu caráter de hirã não o impede de ora se apresentar como um rato, um animal qualquer, ou como um som, um movimento; ele diminui de tamanho e penetra pelas menores fendas da casa.

Eis que o ta'áwé é a marca de uma ausência, de uma falta. Não apenas os mortos geram ta'áwé, os vivos também. Quando alguém sai para uma expedição demorada na mata, sua casa fechada fica "cheia de ta'áwé", que mexem em tudo, fazem barulho, quebram e roubam coisas - esses duplos são todos referidos ao ausente. Uma vez que fomos, toda a aldeia, pescar em um lago próximo, alguém me disse, comentando o vozerio e a animação da clareira em que descansávamos: "aqui, à noite, estará cheio de ta'áwé" (i.e. depois que fôssemos embora). Por outro lado, quando uma criança - i.e. alguém que não libera um ta'áwé ter restre ao morrer - (por isso podem ser enterradas na aldeia) - se vê contrariada pelos pais, seu ta'áwé produz pequenos acontecimentos: desenterra batatas na roça, joga coquinhos nas paredes da casa, etc. Todas essas "manifestações" dos ausentes se dão fora da vontade ou da consciência - ninguém sabe de seu ta'áwé.

O ta'áwé, em suma, é aquilo que, menos que existe, antes insiste ou subsiste na superfície das coisas, a modo dos "incorporais" estóicos (ver Deleuze 1974); é um efeito, uma persistência da memória. Nem ativo nem passivo, ou ambos, ele é, propriamente, uma sombra, um extra-ser, estéril e assignificante. A identificação Araweté entre a sombra (ĩ) e o ta'áwé é, assim, precisa: o ta'áwé é a sombra que a memória projeta de um corpo ausente, o efeito de uma causa ausente. O ta'áwé remete assim ao passado, e é da ordem da repetição nua, morta, negativa. Como veremos, a porção celeste da pessoa remete ao future, a uma repetição viva, positiva, singular.

Os animais também efetuam o /-a'áwé/ - neste caso, o termo é sempre marcado pelo prefixo da terceira pessoa (/h-/) e entra em construções genitivas. Os animais peçonhentos devem ter seu ha'áwé morto pelo xamã, ao tratar a pessoa mordida ou ferrada. O ha'áwé do animal é o responsável pela persistência da dor, após o animal venenoso ter sido morto; ele é, assim, a causa de um efeito cuja causa foi removida. Dois animais comestíveis também geram ha'áwé - o veado e a anta, e é por isso que devem ser "benzidos" antes de serem consumidos (quanto aos outros animais que devem ser peyã, é porque têm "flechas"; mas estas só são pertinentes quando se trata do consumo coletivo de grandes quan

tidades do produto - peixes, jabotis, etc.; a anta e o veado devem ser sempre benzidos). O xamã traz os Máf para comê-los, e também mata o ha'awé, pois este queimaria (hapi) os que comessem de sua carne. A onça, por fim, é o único outro animal que tem ha'awé; mas ele funciona como o espírito dos inimigos mortos, de que trataremos adiante. Veja mos agora a trajetória de outro aspecto da persona, a porção celeste ou "que será do alto" (iwāhānī).

O termo ĩ designa também a pulsação sanguínea, os batimentos vitais do corpo, além de sombra e imagem. Nesta acepção, eu o traduziria por "princípio vital", uma vez que as pulsações parecem ser antes os índices da ĩ que ela própria. A ĩ, aqui, pode também ser referida como upá-upá me'é, "o que bate/pulsa", e, no contexto da morte, como uhá me'é rī, "o que irá (para Máf pi)"; Máf pihā nī, "o que estará junto aos Máf"; Máfī, "o que será divindade"; por fim, ~~o que será~~ como bfdérī, "o que será gente".

Não se trata de homonímia: a noção de ĩ significa tanto o princípio vital quanto a sombra; mas estes dois conceitos não se opõem claramente. O princípio vital não é uma abstração, ele corresponde a uma imagem corporal, a um hirā, quando se encontra - no sonho, na morte e nas "perdas de alma" - separado do corpo próprio. Não obstante, creio poder distinguir uma ĩ ativa, a "imagem-princípio vital", e uma ĩ passiva, a "imagem-sombra". A primeira é da ordem das causas, é interior (o corpo humano terreno, ehete, é envoltório, hirā, desta ĩ), e possui uma existência não-condicionada, autônoma; a segunda é, como vimos, da ordem dos efeitos, é exterior, marca bruta de uma ausência.

O princípio vital é incausado; a ĩ gera-se automaticamente com a concepção da criança. O sêmem paterno, único responsável pela totalidade da pessoa do filho, é bfdérī, "futuro ser humano" - gera-o em bloco, "corpo" e "alma". Não há reencarnação, intervenção das divindades, etc. As almas simplesmente começam, não têm passado, e são estritamente individuais¹⁹.

A sede principal ou privilegiada da ĩ-princípio vital é a traquéia; outros pontos notáveis são: os pulsos; o peito; a "moleira" (fontanela) e o alto do crânio. Fala-se de cada um destes pontos como de várias ĩ distintas; mas elas são sintetizadas em uma imagem-princípio vital único, desde que se conceba a ĩ separada do corpo (morte, sonho, etc.). Um atributo básico desta ĩ é a consciência (ikaakī) e a percepção.

(Inversamente, seria curioso notar algumas semelhanças da ĩ-sombra e do ta'áwé terrestre com o Inconsciente...).

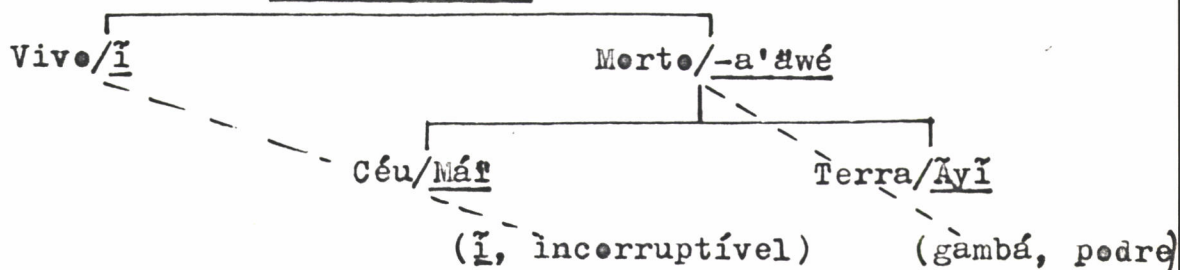
É esta ĩ-princípio vital que mais se afasta da noção de ĩ como representação, imagem visual, ilusão ou irreabilidade. Ela é, propriamente, bidé. Assim, se procurarmos saber o que, do xamã, viaja aos céus e trata com os deuses (sua alma? corpo? - questões escolásticas...), ouviremos que é ele mesmo, é o próprio xamã. De fato, é sua ĩ - aquilo que, na morte, residirá no céu -; mas não é a "imagem" do xamã, é seu princípio. Assim também, o que vemos das pessoas, no sonho, são as pessoas mesmo, não sua ĩ (exemplo de comparação: a ĩ como fotografia, imagem visual). A ĩ é, portanto, presença plena da pessoa: aonde ela estiver, lá está a pessoa; inversamente, o ta'áwé terrestre, a sombra, está aonde não está a pessoa. Esta ĩ "que será do alto" é, assim, a marca dos vivos (Nekawé).

Com a morte, a cessação dos batimentos vitais, esta ĩ sai pela traquéia (outros dizem que pelo alto do crânio) e inicia sua viagem ao céu. Ela se desloca em um veículo próprio dos espíritos e dos pajés, uma ĩã (algo como canoa, mas de algodão) voadora, que pousa ao lado do agonizante, aguardando o passageiro. O caminho dos mortos estende-se a oeste do céu.

Antes de seguirmos, um ponto semântico: tão logo a ĩ da pessoa se separa do cadáver, ela poderá ser designada como /-a'áwé/ (alternativamente a Máí pihã nĩ, etc.) - na imensa maioria dos exemplos de que disponho, esta forma se realiza como ha'áwé (forma "possuída", 3a. pessoa); raramente como ta'áwé, forma reservada para o duplo terrestre. Isto poderia indicar a relação interna ou íntima entre o duplo celeste e a pessoa. De todo modo, os Araweté sempre cuidam de precisar que se tratam de dois ta'áwé distintos, o que sobe e o que fica. Se traduzirmos a noção de /a'áwé/ como "duplo", teríamos então o sistema:

(Vivo : Morto) :: (ĩ : -a'áwé) :: (Duplo Celeste/Princípio Vital : Duplo Terrestre/Sombra).

Ora, este tipo de estrutura, cuja armadura lógica encontra-se abundantemente representada nas Mythologiques:



possui um dinamismo evidente, produto de uma tensão entre o binarismo e o ternarismo que não pode ser estabilizada mediante a redução do terceiro termo a uma função de mediação: o duplo celeste não é elemento mediador entre os dois termos opostos no nível superior; ele encarna a potência vital mais intensa ou perfeitamente que os viventes. Temos aqui um exemplo daquilo que Dumont chama de "oposição hierárquica", dinâmica e assimétrica (Dumont 1979), em contraposição a um dualismo estático e horizontal²⁰. Em outro sentido, são os vivos que, na verdade, constituiriam o termo médio (mas não mediador) entre o duplo terrestre, pura ausência e negatividade, e o duplo celeste, presença e plenitude. Devemos lembrar aqui as breves indicações de Lévi-Strauss sobre o triazismo Natureza/Cultura/Sobrenatureza, e a tentativa de estabelecer mediações entre termos maximamente afastados, que seriam característicos dos Tupi, em vez do dualismo Natureza/Cultura (mortos/vivos) dos Jê (ver Lévi-Strauss 1966: 152; 1967: 32) - retornaremos a isto. Para encerrar a digressão, acrescentaria que, se os Araweté fossem platônicos (o que não é o caso), teríamos um curioso funcionamento, em que a morte libera, na Cópia (o vivo), a Idéia (o duplo celeste) e o Simulacro (o duplo terrestre)... Mas voltemos a acompanhar a trajetória da alma celeste.

Em sua subida aos céus, o espírito do morto se detém por momentos na altura da copa das árvores altas - ali é o céu de Dá'f 'nã, o Senhor dos Passarinhos (um Máf). Ele para, e escuta as lamentações de seus parentes na terra; e diz a si mesmo que está partindo para sempre. Bem mais alto, será recebido nos domínios de Iriwã mārādf tã, o Senhor dos Urubus. Esta divindade soprará sobre o resto do ha'áwé para despertá-lo (revivê-lo, uperã) e levá-lo aos Máf hete²¹. Ao chegar à aldeia dos Máf, que se atropelam para ver o recém-chegado, o ha'áwé é pintado com jenipapo, em traços grosseiros (é a pintura de ta'áwé iiahã, "alma nova") pelos Máfda'í e Máfdaiyi (filhos e filhas das divindades). Os Máf masculinos exigem então, dos mortos homens, que lhes dêem muitas penas de tucano e monemé (um cotingídeo), e, do ha'áwé das mulheres, que copulem com eles. Como os mortos sempre recusam (por medo ou avareza, conforme as opiniões), são então mortos: os homens flechados, as mulheres têm o pescoço partido. Os Araweté sempre comparavam esta recepção agressiva dos Máf ao que eles mesmos faziam quando deparavam com algum caçador (gateiro) em seu território, alguns anos atrás... O morto, no céu, é de fato o estrangeiro,

o inimigo. Tudo se passa como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem o "nós", e o humano o inimigo - uma variação barroca do princípio "o morto é o inimigo", que Manuela Carneiro da Cunha (1978: 143 e ss.), seguindo H. Clastres sobre os Aché, identificou para os Tupi nambá, Timbira e Bororo (de minha parte, penso que é preciso operar radicalmente as soluções Jê e Tupi; a continuidade é apenas superficial).

As vítimas são então devoradas, cozidas em uma grande panela de pedra (itã yã'ẽ) por Mafyari, a "avó Máf" - um simétrico da avó Terra que devora o cadáver terrestre. A pele dos mortos é retirada e posta a secar no sol; se bem entendi, ela é guardada como troféu pelos Máf. E os ossos - todos, dizem alguns, apenas o conjunto omoplata-braço, dizem outros²² - são recolhidos e guardados. A partir deles, o Máf Tiwáwĩ recompõe xamanisticamente o corpo²³. Em seguida, o morto é mergulhado no odfpdákã, um banho de água efervescente (i.e. que ferve sem fogo), que lhe troca a pele - cf. odfpdá, pelar, esfolar, mudar de pele -, e então ressuscita jovem, forte e belo. Tornou-se um Máf. Será então pintado com traços finos de jenipapo, e seu corpo reluzirá, a pele muito branca sob a pintura negra, como as divindades. Quando a alma começa a envelhecer, é novamente mergulhada no odfpdákã, e "troca de pele" - rejuvenesce; é imortal²⁴.

O banho de rejuvenescimento é a causa do ruído de trovão longe, que por vezes se escuta com o céu claro. De modo geral, após uma morte - e mesmo bastante tempo depois dela - meteoros como o arco-íris, os trovões, etc., são sempre interpretados como índices de processos referentes ao morto no céu.

As almas se casam no céu, com os Máf; mesmo se marido e mulher merrem juntos, casar-se-ão com outros Máf. E terão filhos, e toda uma outra vida. Mas não perdem, por isso, suas vinculações afetivas e suas relações de parentesco com os humanos na terra. Ao contrário, os mortos são o termo que estabelece relações de aliança entre os humanos e as divindades. Nos cantos xamanísticos, é muito comum o pajé referir-se e se dirigir às divindades por termos de afinidade: meu cunhado, meu genro, marido de minha mãe, etc., toda vez que o canto envolve um morto parente do pajé. E assim também as divindades tratam o xamã. Se o morto, no céu, é o afim, conforme a equação Tupinambá inimigo=afim (H. Clastres 1972; cf. Carneiro da Cunha 1978: 144) - só que aqui primeiro se mata-devora, depois se "afiniza", ao contrário dos prisioneiros Tupinambá -, ele na verdade transforma os Máf em afins dos vivos. Os afins terrestres são substituídos pelos deuses - mais perigosos e poderosos, não são a comida,

como nos Tupinambá, mas os próprios canibais.

Deve-se anotar marginalmente que os Máf não são perigosos apenas para as almas dos mortos. Os cantos xamanísticos referem-se frequentemente às ameaças proferidas pelas divindades contra a ĩ do pajé, quando esta vem visitar os Máf ("eis que chega nossa comida futura", dizem estes...) - mas é que, no pensamento Araweté, o xamã já está identificado com os mortos; como o matador (cf. infra) já está antecipadamente identificado com os Máf. De toda forma, há elementos adicionais para que caracterizemos a devesação dos mortos pelas divindades como uma inversão especular, aonde os deuses são o "nós", e o humano, enquanto morto, o inimigo. Dizem os Araweté que a ĩ de uma pessoa fica furiosa (yarã) ao morrer, pois não quer-se separar de seus parentes, especialmente dos filhos - as crianças pequenas são muito vulneráveis a este amor. E eventualmente a ĩ dos vivos pode escapar-se atrás de um parente morto, e deve ser recinduzida à terra (imoné) pelo xamã. Esta não é, contudo, a única causa das fugas de ĩ; os próprios Máf podem atraí-las. Os pajés, ao sonharem, costumam encontrar no céu essas almas de viventes (que nem sempre sabem o que lhes está acontecendo). Os Máf eyimirá os humanos - "invejam-cobiçam-desejam ferozmente"; procuram logo unir-se sexualmente aos mortos, e podem enamorar-se da ĩ de um vivo.

Dizem ainda os Araweté que, após a transformação em divindade, após o banho de rejuvenescimento, a raiva do morto cessa, ele toma cônjuge celeste, esquece seus parentes (o banho é, assim, um banho de esquecimento, e a devesação, ao fixar o morto no céu, substitui aqui a idéia comum em outros grupos indígenas, de que é ao aceitar a comida dos espíritos que a alma ingressa definitivamente no mundo dos mortos - aqui, é-se a comida...). Mas isto não é inteiramente verdade; tampouco os vivos esquecem os mortos. Por vários anos os xamãs trazem à terra o morto, que fala de sua vida no Máf pi, manda recados aos parentes que ficaram. Um dia, após inem-se tornando infrequentes, cessam estes passeios - é quando os vivos esquecem o morto, que o morto é dito esquecer os vivos... Assim, quando os Araweté dizem que "só os ossos (i.e. os mortos) esquecem" (cf. supra), eles comentam este difícil trabalho de olvido, recíproco, entre mortos e vivos. Transformar-se em divindade, é esquecer.

A vida no céu não é, de nenhuma forma, uma inversão ou "negativo" da vida na terra. É antes uma amplificação, uma hipóbole. É neste sentido, talvez, que se pode entender o curioso conceito de bfdériĩ, "o que será pessoa", posto como sinônimo de Máfáĩ, "o que será divindade", para designarem, ambos, a ĩ celeste - os verdadeiros bfdé são os Máf;

a pessoa só se realiza em seu devir (o que será), devir necessariamente outro: o morto, o inimigo, o deus. Entre bfdé rĩ, o que será pessoa (o duplo celeste), e bfdé pé, o que foi pessoa (o duplo terrestre), flui bfdé, a Pessoa Araweté, entre o passado e o futuro, a cavaleiro do devir. Tendo sido, vindo a ser, não é, propriamente, nada: é outra; devém.

Se os mortos são, a seu modo, awĩ (inimigos), e os deuses, ao seu, também awĩ, não há lugar no céu, a rigor, para os inimigos. Assim, os espíritos dos inimigos (Kayapó, brancos, etc.), ao chegarem aos céus, são arremessados de volta (moã, lançados para baixo) pelas divindades, e aqui perecem definitivamente.²⁵ Neste sentido, os awĩ só têm o ta'áwé. Mas o ha'áwé dos inimigos mortos por guerreiros Araweté têm um destino especial - e, pelo que pude entender, a distinção duplo terrestre/celeste não faz sentido nesses casos.

Ao matar um inimigo, na guerra, o matador "morre" (umanũ): recolhe-se em casa, aonde fica como que desmaiado, sem comer por vários dias, com a barriga cheia de sangue do inimigo. Passado algum tempo, o ha'áwé do inimigo "revive" (uperã) e chama o matador: "eya čapõĩ, tiwã! eya terepurahẽ!" - "ande, levante-se, não-parente; ande, vá dançar!". O termo tiwã significa: primo cruzado, aliado potencial, não-parente, e é claramente um "meio termo" entre awĩ e bfdé; tem conotações agressivas, mas supõe uma relação, enquanto awĩ indica ^{alteridade} ~~totalidade~~ absoluta (jamais os Araweté usam a palavra awĩ para se dirigir a um não-Araweté, no contexto atual de "paz"). O matador então também uperã, e vai dançar. Ele será o cantador e figura central de um apurahẽ, dança coletiva masculina, que comemora a morte do inimigo. Ora, o canto do matador é, rigorosamente, um canto do inimigo, awĩ marakã: o ha'áwé deste último ensina as palavras da canção ao matador, e dança junto a este no apurahẽ. O inimigo morto, o inimigo em geral, é referido pelos Araweté pela metonímia: marakã nĩ, "o que será canto"...

O estilo dos awĩ marakã é muito diferente da "música de Máf". A diferença mais profunda é a seguinte: enquanto nos cantos xamanísticos o pajé narra o que ouve e vê, sempre marcando sua ^{distância para} ~~relação~~ com o que narra, mediante formas "citacionais" (do tipo: "'p', disse a divindade"), no canto do inimigo é este quem fala, pela boca do matador, e há todo um processo de identificação do morto e do matador. Por exemplo, determinado canto traz a expressão: "minha mulher afasta de mim as armas" (ver adiante). Trata-se da esposa do matador, mas quem diz "minha mulher" é o inimigo; como se o inimigo morto fosse o sujeito da enunciação, o matador o sujeito de enunciado...

A estrutura do awĩ marakã é de tal ordem, que nunca se sabe com precisão quem fala, se o inimigo, se o matador. Ora, esta identificação de um com o outro é, ao mesmo tempo, uma alteração do matador para com a sociedade Araweté. O matador se torna o inimigo. Após o homicídio, suas armas devem ser afastadas de si, pois o ha'áwé do morto, desejando vingança, costuma inspirar a seu matador um furor, uma vontade de matar os parentes e companheiros. Muitas vezes o homicida é obrigado a fugir para a mata, pois o awĩ na'áwé "chega" (uwahẽ) e o torna feroz. E, para o resto de sua vida, os matadores de inimigo (awĩ nepf'nã) podem ser presa desta loucura, ganhando um gesto de matar que sempre poderá voltar-se contra os seus. Isto não impede, absolutamente, que matar um inimigo seja honroso, os matadores admirados, e que a tradição afirme que, "antigamente", todos os adultos eram matadores. Declaração certamente exagerada, mas que exprime um ideal? De toda forma, os Araweté distinguem, entre os mortos, os relativamente poucos que foram matadores.

O espírito do inimigo fica para sempre junto ao matador - hepf'nã nehe, "no" matador, "junto" a ele. E, quando o matador morre, o espírito do inimigo sobe com este para o Máfpi, é como que um apêndice seu. Ora, - e isto explica porque o awĩ na'áwé não é morto xamanística-mente, como o ha'áwé das cobras, araias, etc., já que ele é perigoso -, a visão do espírito do matador com seu awĩ na'áwé associado amedronta os Máf, que não o matam nem deveram. Os matadores Araweté não são deverados pelas divindades, eles são diretamente transformados em Máf, pelo banho da eterna juventude. Uma morte infligida vale uma morte sofrida - o matador torna-se um deus "sem passar pela prova" da deveração (para falarmos como os Guarani). Ou mesmo sem passar pela prova da morte tout court - de alguns famosos guerreiros da antiguidade, dizem os Araweté que não morreram, mas subiram aos céus em corpo e alma.

O awĩ na'áwé não parece ter o mesmo modo de existência dos espíritos dos mortos Araweté; não tem individualidade ou independência; é um apêndice; um canto de seu matador. O complexo agenciamento matador-vítima recebe um nome: Iraparaáf, que parece funcionar como um título, e que parece designar o aspecto awĩ da persona do matador no céu²⁶.

O espírito de uma onça - yã na'áwé - também fica junto a seu matador, a quem ensina cantos, e de quem se torna uma espécie de animal doméstico ou cão de caça: dorme na casa de seu matador, e lhe mostra, em sonhos, sítios de caça abundante. Ele funciona, assim, como imagem invertida da onça viva, predador, selvagem e competidor do homem. Talvez se

possa dizer que o espírito do inimigo, ele também se transforma no inverso do inimigo vivo: de ameaça de morte, vira garantia de vida; e de causa de medo, em motivo de medo dos inimigos (os Máf). E se o matador se torna o inimigo, ao matá-lo, o inimigo se torna parte do matador, quando este morre - da metáfora à metonímia?

O xamã e o guerreiro têm uma relação privilegiada com a morte. Vale notar que o status de xamã (cerca de um terço dos homens adultos, atualmente) não assegura nenhum destino especial, após a morte; o de matador, sim. Neste ponto os Araweté estão mais próximos dos Tupinambá (em que só um matador tinha posição segura no Além - cf. Fernandes 1963: 285) que dos Guarani (em que a perfeição e a ascensão à terra sem males sem passar pela prova da morte dependiam da prática xamanística - cf. Cadogan 1959: cap.XVI). Não obstante, os Máf são, em essência, tanto xamãs quanto guerreiros: por isso, matam e depois ressuscitam o morto. Note-se também que se os inimigos, como tais, não têm acesso ao Máf pi, os xamãs dos inimigos lá estão: os Awĩ peye (cf. supra) como que representam cada raça inimiga no céu. Por fim, se se pode considerar o xamã como um "morto antecipado" (pois que vê os Máf, interage com eles, é ameaçado de ser devorado, antes da morte própria), o matador é certamente um Máf antecipado: ele já encarna, de modo complexo, a figura do Inimigo, sendo ao mesmo tempo o Araweté em sua plenitude.

Pense que, agora, temos elementos para decidir da pertinência das proposições iniciais e das conclusões que vim fazendo ao longo do percurso. A morte Araweté está longe de ser o avesso da vida; o morto, longe de ser o não-vivo; e o inimigo não é o não-Eu. A aparente simetria das duas vidas (terrestre e celeste), das duas mortes (idem), das duas "almas" (ibidem) não nos deve levar a crer que o sistema da Pessoa Araweté se estabiliza no jogo identitário de Eu x Outro, Vive x Morto... O sistema é tenso, tende, e não tem avesso: o morto é o inimigo, o inimigo é o deus, deus é o morto, e o morto sou Eu. Este é o Cogito canibal; como uma banda de Moebius. Concluamos.

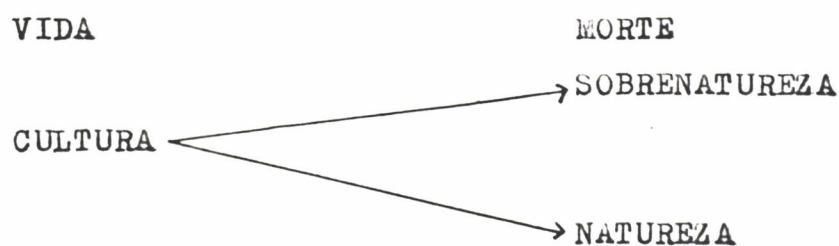
O Cogito canibal: conclusões e indicações

O aspecto celeste da pessoa mantém uma relação íntima com ela. Assim, os nomes dos mortos, ao serem mencionados, devem-se acompanhar do sufixo /-reme/, "finado" ou "ausente" (pois assim também se fala de gente há muito afastada da aldeia) - quando se fala do morto "no passado", isto

é, do ponto de vista de sua ausência presente. Mas quando o morto vem à terra junto com as divindades (ao subir após a morte, ele seguiu para Oeste; ao voltar, desce pelo Leste, pelo kurepé, o caminho dos deuses), ou quando se fala nele enquanto Máf pihã, então o sufixo /-reme/ não pode ser usado. As almas dos mortos mantêm seus nomes próprios no céu, e parecem existir como indivíduos, singulares. Mas há que se observar que é somente algum tempo após a morte que uma pessoa existe, para os vivos, como Máf pihã: o tempo em que ela ainda volta à terra. Mais tarde, o esquecimento a confunde com a população genérica das divindades, e seu nome próprio pode ser reutilizado.

Eis assim que teríamos uma oposição clara e sistemática entre os princípios celeste e terrestre da pessoa: imortal/mortal, osso/carne, individual/múltiplo, etc. Como interpretar esta dicotomização? Não creio que ela possa ser rebatida sobre a clássica oposição Indivíduo/Sociedade, seja em sua formulação durkheimiana, seja em sua modalidade Jê (indivíduo/personagem, privado/público, substância/nome...Natureza/Cultura). A distinção indivíduo/pessoa, entre os Araweté, carece de significação sociológica, posto que não repercute sobre, ou corresponde a, nenhuma oposição mais geral em termos de domínios ou princípios no plano da morfologia, das instituições e dos processos sociais.

Por outro lado, a bifurcação da morte - a morte própria libera o duplo (/a'awé/); este se divide, e sofre duas mortes adicionais, uma definitiva e "fatal" (o duplo terrestre como "cadáver de gambá"), a outra instrumental e necessária (a devoração pelos deuses), prelúdio do banho da imortalidade -, que corresponde à bifurcação de morte em almas terrestre e celeste, introduz um sistema ternário, aberto e transitivo (isto se desconsiderarmos a renitente multiplicidade do duplo terrestre, indicada pelo apoiyiči). Assim, a distinção vivo/morto se desdobra em duas, em níveis de inclusão diversos: Vida/Morte e, dentro da Morte, vida/morte. Sucede que, dentro da Morte, a oposição vida/morte é máxima: a diferença Máf pihã/ta'awé é mais radical que a diferença vivo/morto. Usando as categorias lévi-straussianas (cf. supra), teríamos:



Acontece, porém, que não é possível tomar a pessoa dos vivos como síntese ou mediação dialética entre céu e terra, alma e corpo, vida e morte eternas, Natureza e Sobrenatureza - uma leitura católica da pessoa Araweté. A diferença Má! pihã/Ta'áwé é, de fato, constitutiva da pessoa, mas de modo duplamente paradoxal: é na morte que ela se instaura, e é no vazio que ela abre que estará a pessoa.

A oposição entre os princípios celeste e terrestre da pessoa não é sincrônica, mas diacrônica, e remete a um jogo de repetição em que o "termo" repetido - a pessoa -, não existe fora da repetição, antes dela ou acima dela. O princípio celeste é bíde rĩ, o que será pessoa; o princípio terrestre é bíde pé, o que foi pessoa. Bíde, a pessoa, não está em lugar nenhum, ela está entre, deslizando entre a repetição nua e morta do duplo terrestre - sombra estéril que repete uma ausência - e a repetição viva e plena do duplo celeste - ponto futuro, que desloca a presença para um além e a identidade para um tornar-se outro (deus, inimigo). A alteridade é intrínseca à pessoa Araweté - é neste sentido que eu dizia que o Outro não é um espelho, mas um destino, e, assim, não é uma entidade num campo de identidades, mas um devir.

É claro, tanto o ta'áwé quanto o Má! pihã estão no futuro, posto que a morte é o futuro. A distinção é entre um "futuro do passado" e um futuro absoluto: a sombra e a divindade. Esta última, porém, é também um passado absoluto: antes da separação original, os humanos eram (pois estavam com os) Má!. Eram Má! e serão Má!: é isto que os homens são; mas isto, é a morte.

(Os Araweté sabem que o céu lhes cairá sobre a cabeça. Por isso, jamais se deve fazer em voz alta o raciocínio: um dia os mortos serão tantos que seu peso fará a abóbada celeste tombar sobre a terra... Neste dia, quem ainda não tiver morrido, morrerá; os Má! voltarão à terra, o cosmos perderá sua estrutura. O futuro será o passado, e o presente, eterno: o fim do devir. Por isso, os Araweté têm medo.)

§ § § §

Penso que as implicações sociológicas da categoria Araweté de pessoa estão relativamente claras, a partir do exposto acima. Não tenho aqui condições de desenvolvê-las a contento, e me limite a indicar alguns pontos: (1) A noção de "fluidez" sociológica ganha um sentido preciso,

um sentido temporal; (2) A realização do ser no elemento da exterioridade - na morte, no outro, na divindade - está correlacionada com a não-elaboração de diferenças internas ao corpo social, que, neste sentido, não tem interior; (3) O "acentrismo" sócio-morfológico Araweté é função da estrutura vertical do cosmos, a sociedade não pode ser pensada fora da cosmologia, na acepção estrita do termo; uma perspectiva funcionalista ou sociocêntrica estará condenada a contemplar o nada; (4) As conclusões sobre o modo de (in)existência da Pessoa podem ser estendidas para a Sociedade.

Para encerrar, algumas indicações sobre o sentido do canibalismo divino Araweté. Pois ainda restou esta questão: por que os deuses deveram os mortos?

A definição dos Máf hete como canibais não pode ser tomada como traço secundário na caracterização da Divindade; enquanto Inimigo, ela é, em essência, Canibal. E o canibalismo não pode ser visto como figura imaginária e menor no pensamento Araweté; ele remete ao complexo Tupi da antropofagia, e deve ser incluído em um grupo de transformações.

Antes de mais nada, cabe dizer que os Araweté se definem como tendo sido, infreqüentemente é verdade, antropófagos. Suas gestas estão povoadas de devoções recíprocas entre eles e vários grupos Tupi. A prática teria sido abandonada, sem motivo aparente, há cerca de uns cinquenta anos. Vários anciãos dizem ter participado de repastos antropofágicos. De todo modo, a ênfase maior do grupo é sempre na sua condição de vítima da paixão canibal alheia (dos vários inimigos antigos) - e, sobretudo, do canibalismo divino. As referências ao canibalismo dos Araweté são sempre vagas, incertas, contraditórias. Quante ao canibalismo divino, são positivas. Recapitulemos, e indiquemos brevemente as implicações analíticas de alguns pontos desta figura:

(1) Há uma clara simetria entre o canibalismo dos Máf e o dos Ãyĩ e Iwiyari. O primeiro opera no eixo cru/cozido - a alma celeste é morta e posta a cozinhar em uma panela de pedra -; o segundo no eixo podre/defumado - o cadáver terrestre é comido no "moquém dos Ãyĩ"; e se diz que os Ãyĩ e demais espíritos da mata têm preferência pelas carnes moqueadas. Igualmente, o banho da imortalidade é um cozimento mágico (água que ferve sem fogo), e corresponde, em termos de momento lógico, à morte e transformação de ta'awé em coisa duplamente podre, cadáver de gambá.

(2) O ta'awé terrestre é concebido, antes de tudo, como carne (que apodrecerá) e sombra (imagem "incorporal"); a alma celeste, como esse (preservado pelos deuses) e pele (a pele do morto é guardada, o banho da imortalidade é um troca de pele). A carne da alma celeste é consumida pelos deuses, que depois a recompõem, como condição para o banho que o tor nará um deles. Mas, por que os Máf precisam devorar os mortos?

(3) O canibalismo divino aparece para marcar, duplamente, a figura do Inimigo. Os mortos são devorados porque se recusam a entrar em relações de aliança com os Máf; eles são inimigos, diante dos deuses enquanto encarnação de "Nós", os Araweté celestes. Por outro lado, os deuses são canibais porque são inimigos, diante de nós, os mortos, hu manos.

(4) O canibalismo aparece como condição da aliança entre os vivos e os deuses, mediante a transformação dos mortos em deuses. A relação de afinidade é, entre os Araweté, muito pouco elaborada simbolicamente, é pouco marcada; as relações de mutualidade preponderam sobre as relações de reciprocidade (a partilha de esposas é objeto de investimento cultural maior que a troca de irmãs). Os verdadeiros afins são os deuses. Os deuses são sempre definidos como os que comem: na terra, a comida dos homens (cf. supra); no céu, os próprios homens. Este é o penhor da aliança. Não obstante, não me parece ser possível conceber as relações humanos/divindades como uma relação de reciprocidade, ou de troca; a afinidade homens/Máf é da ordem "do roubo e do dom" (Deleuze 1969: 7), não da troca; entre céu e terra, vida e morte, não há equivalência possível, nem reflexo nem recíproco.

(5) O canibalismo divino situa-se além da distinção entre um "exo-" e um "endo-canibalismo" - e mostra que ela é, não só aqui, destituída de sentido. Tanto porque o que se come é sempre o outro, mas sobretudo porque quem come é sempre Outro. A reverberação do agenciamento Eu-Outro impede uma fixação de "identidades". Os mortos são devorados para se transformarem em deuses: é simples... Mas, e os vivos? O vivente Araweté está entre dois outros: o morto que foi, o deus que será. Seu ser é o produto vazio desta dupla alteridade, que o canibalismo, impossivelmente, efetua. É por isso que os deuses devoram os mortos: para que os Araweté possam ser - sejam reais.

A antropofagia, emblema dos Tupi na consciência ocidental, sempre colocou um enigma para a antropologia. Menos pela repugnância

física que eventualmente terá inspirado, que por uma espécie de repugnância lógica. É que todos sabemos, no fundo, que o canibalismo é impossível. Mas só os ingênuos deduzem que, por isso, ele não é real. Ao contrário. Nem tanto um enigma, o canibalismo é, propriamente, um paradoxo: a arte do impossível, de atravessar espelhos, de devir.

O canibalismo Tupi fala, de fato, da Pessoa, do Eu e do Outro. (Ou antes, ele não "fala", pois não significa: enquanto paradoxo, ele faz). Mas ele não pode ser posto em continuidade com as figuras dialéticas da identidade que encontramos, por exemplo, nas sociedades Jê (ver os trabalhos de J.C.Crocker sobre os Bororo, de Manuela Carneiro da Cunha sobre os Timbira). Ele não é um caso-limite ou "literal" da dialética do Sujeito, e sim a saída mágica (a única) desta dialética. Ele aponta para uma irreduzível singularidade Tupi, e é perfeitamente consistente com o complexo de forças internas que levou muitas destas sociedades à "destruição". Para conseguirem o que se propunham, os Tupinambá escolheram muito bem seus meios: o canibalismo não é um exagero ocasional (a cultura, o evento...) de uma necessidade simbólica que poderia ser "satisfeita" por meios mais sutis.

Comer o outro é, certamente, exagerar: é estabelecer, ao mesmo tempo, uma continuidade máxima com a vítima, e pressupor uma descontinuidade não menos absoluta, posto que o que se come é, por definição, o não-Eu. Ora, devorar o outro é impedir que ele possa devolver uma imagem, constituir uma identidade. É destruir a representação, que brar o espelho da função imaginária. Assim, devorar o Inimigo não é, tampouco, "identificar-se" a ele. É projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, devir outro (isto é: devir). O canibal comerá sempre, enfim, nada além que si mesmo. Por isso, ele é sempre Outro, e não tem avesso. E, se a motivação explícita do canibalismo Tupinambá era a vingança (assim eles diziam sempre), é porque, como o canibalismo, a vingança também é impossível, outra figura do Devir.

Outra coisa não disse Cunhambebe, o chefe Tupinambá, quando Hans Staden, vendo-o saborear uma perna de inimigo, argumentava a terra de que sequer as bestas selvagens comiam seus semelhantes. Com humor algo Zen, Cunhambebe apontou para o abismo que o separava do europeu. Não disse: não, isto que como, meu inimigo, não é meu semelhante, é um não-homem, é um animal... Ele disse: eu sou o Inimigo. "Eu sou um jaguar; e está gostoso".

Outra coisa dizem os Araweté?

NOTAS

- (1) Residi por onze meses, em 1981 e 1982, entre os Araweté, realizando pesquisa antropológica para a elaboração de uma tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), sob orientação acadêmica do Prof. Anthony Seeger. Em tal trabalho, pretendo discutir a possibilidade de construção de um modelo analítico geral para as sociedades Tupi-Guarani, lançando mão de minha experiência etnográfica, de material Tupi comparativo, e de um contraste com valor heurístico entre os Tupi e as sociedades de língua Jê. Estas últimas, cuja estrutura social já se encontra excelentemente descrita e analisada por toda uma geração de pesquisadores, apresentariam o interesse particular de se constituírem, a meu ver, como o reverse radical da "forma Tupi", em termos de "soluções" sociológicas e de processos cosmológicos.
- Devo agradecer aqui a Tânia S. Lima, Márcio Goldman, Ovídio de Abreu Filho e a Gilberto Azanha, amigos e colegas, que falaram, ouviram, e me ajudaram a tornar um pouco mais claro o que tenho a dizer. O presente trabalho é, ~~igualmente~~^{igualmente}, um diálogo mais ou menos explícito com o livro de Manuela Carneiro da Cunha sobre a pessoa Krahó, que me inspirou e ajudou a definir meu objeto.
- Utilizo as convenções /a/ e /ɨ/ para representarem, respectivamente, o xwa (vogal central média, não-arredondada), e uma vogal ~~posterior~~^{posterior} alta, não arredondada. O sinal /' / indica uma oclusiva glotal. A língua Araweté, da família Tupi-Guarani, não foi ainda descrita ou analisada pelos linguistas. Os Araweté são monolíngües.
- (2) Acrescente-se ainda que, não obstante seu lugar central na praxis Araweté, o discurso cosmológico desta sociedade é "área aberta à fabulação", à variabilidade e à inevação. A cosmologia se funda e atualiza no discurso empírico, altamente produtivo, dos xamãs; pululam versões, interpretações, avaliações pessoais do sentido de alguns poucos conceitos e princípios básicos. Dificuldade a mais, assim, para análise estrutural (Carneiro da Cunha 1981).
- (3) Não é o momento, aqui, de uma avaliação em profundidade das idéias de Pierre Clastres. Reconhecendo ~~seu~~^{seu} ~~interesses~~^{interesse}, especialmente, para a compreensão das sociedades Tupi-Guarani, afasto-me delas no que implicam ^{de} uma metafísica da Sociedade como interioridade absoluta.

(4) Cada uma destas camadas tem suas próprias estrelas e Luas (Yahi, a lua, é um ser masculino, ligado à menstruação), que brilham no avesso (ikupéti) das camadas imediatamente superiores. Já o Sol (Karahi) é um só, e não é humano, e sim um troço da cobra Arco-Íris. Quando na terra é noite, o sol percorre o mundo subterrâneo de Oeste para Leste. No entanto, dizem os Araweté que, durante a noite terrestre, é o mesmo sol que também ilumina os mundos superiores. Esta "contradição" geométrica não preocupa os Araweté. Todas as camadas do cosmos convergem nos confins da terra (i.e. da camada dos humanos), aonde o céu visível (iwã) mergulha e detém a extensão terrestre.

(5) Encontramos aqui ecos do "tema da vida breve" analisado em Le Cru et le Cuit (Lévi-Strauss 1966: 155-171): a pedra como símbolo da imortalidade. Igualmente, o tema da "troca de pele", analisado por este autor, é retomado pelos Araweté no mesmo contexto - ver adiante.

(6) A geografia dos outros mundos é bastante intrincada, e pode ser estudada nos cantos xamanísticos. A maioria dos animais e árvores terrestres lá se encontram. Apenas, no mundo superior, das divindades principais, não se encontram porcos selvagens (comida própria e exclusiva dos humanos), e sua alimentação é, principalmente, de aves. As grandes árvores - castanheira, jatobá, etc. - estão também associadas a este mundo celeste.

(7) Se a terra sem males Araweté está decididamente no céu, eles dizem porém que viviam, antigamente, no "centro da terra" (iwipitewé), a Leste, aonde não havia doenças, e poucos brancos. Agora, estão na margem ou beira do mundo (iwiremeiwé).

(8) E não a linguagem (yẽ'ẽ), como para os Guaraní, ou a alma-princípio vital (ĩ), atributos também possuídos pelos animais, sub specie.

(9) O termo "Araweté" é de invenção de um sertanista da FUNAI, que entendeu ser ele um "derivado" de *awa eté/, "homem verdadeiro". A palavra *awá/ não existe no léxico Araweté. Além dos awĩ, vários animais (de caça) são definidos como b'áde pé, conforme um mito de origem dos animais, transformados, de humanos, durante um cauim, por Yãmá! ("divindade onça" - que não tem, contudo, nenhuma relação direta com o felino), que é um dos irmãos míticos Yãmá! Mikãra'í ("filho do gambá"). O ciclo mítico desse

par de demiurges se superpõe, sem continuidade, com o ciclo de Aranamĩ e da formação do cosmos atual.

(10) Informação pessoal de Elizabeth Travassos.

(11) A divindade cujo nome é o cognato de Tupã clássico, em Araweté Tãpiĩ, tem um lugar menor neste panteon, e é associada ao babaçu.

(12) O canto xamanístico Araweté será descrito e analisado em trabalho a ser publicado na Religião e Sociedade nº 9.

(13) A cultura Araweté desconhece, ou antes, recusa, qualquer forma de desenho ou decoração em traços finos; e tampouco se interessa pela representação visual de traçados, acidentes naturais, etc. A caneta, a escrita, os desenhos, são sempre comparados aos instrumentos e efeitos obtidos pelos inimigos e pelos deuses, na decoração corporal.

(14) O único lexema que talvez pudesse ser aproximado é o Guarani ã'yvõ, anunciar ou prognosticar desgraças, ferir a alma (Cadogan 1959: 66).

(15) Por "crianças pequenas" entendam-se as crianças ainda não-desmamadas, isto é, que não têm nenhum irmão menor que elas. Até os 3/4 anos, o cabelo das crianças (exceto a franja) não deve ser cortado; e os pais devem manter abstinência sexual até que seus filhos comecem a andar.

(16) Esta correspondência nunca foi afirmada diretamente pelos Araweté; não obstante, sempre diziam que, quando só restam os ossos na sepultura, o ta'ãwé do morto "se foi".

(17) Ver, para o conceito de duplo, Vernant 1965, e seu uso por Carneiro da Cunha (1978) para o mekarõ Timbira. Certa vez, que perguntei se os cantos dos Máĩ eram ensinados aos pajés por outros pajés, me contestaram: "não, os Máĩ não estão "dentro da (nossa) carne" (ha'a iwé), eles são hirã". Isto é, os Máĩ possuem uma existência física independente, os cantos em que eles falam não são da ordem da imaginação ou da vontade do xamã (o que se passa "dentro da carne" - expressão que também se usa para definir sentimentos espontâneos, não provocados por ações de outrem). Hirã, assim, é o que existe "fora da cabeça" (como diríamos) dos homens, é real

(18) A palavra /ta'áwé/ parece poder ser analisada em: /t-/ , marcador de forma absoluta ou não-possuída; /a'á/, raiz que não posso traduzir; /-wé/, marcador temporal, de pretérito. Ela teria como cognatos o owera Suruí (Roque Laraiá, informação pessoal), e talvez o Parintintin ra'uva, imagem onírica (Kracke 1978, 1980). A raiz a'á pode ser a mesma que se encontra nas formas Araweté moa'á (/mo-/ = causativo), ~~moa'á~~, "fazer, por sua ausência, com que alguém sinta saudades suas"; e em mé'é a'á, "coisa-a'á", categoria de alimentos que devem ser evitados por alguém quando tem parentes doentes - ou os ~~parentes~~^{doentes} morreriam. Não me arrisco a uma tradução abstrata de a'á, embora as ressonâncias semânticas das três formas em que a raiz aparece sejam evidentes.

(19) Os nomes Araweté, recebidos na infância, recaem em três categorias: nomes de inimigos (i.e. ouvidos pelas mulheres raptadas por Kayapó ou brancos, e que conseguiram voltar); nomes de divindades (Má'dé); nomes de ancestrais (purowĩhã né). A nomenclatura cabe aos velhos, sem determinação precisa de parentesco; e a inspiração xamanística quase nunca é tida como necessária. Quanto aos nomes de ancestrais, há uma tendência a se manterem dentro de uma parentela os mesmos nomes, e a se repetirem cadeias de nomes por grupos de siblings. Os nomes de infância são abandonados no casamento, pelo homem, e quando do nascimento do primeiro filho, pela mulher, e substituídos por tecnônimos. Os nomes das crianças muitas vezes são dados para que seus pais o incorporem no tecnônimo; é aos pais que se nomeia. Os Araweté definem a nomenclatura de alguém com um nome ancestral como hekowĩnã, "substituição", "reposição" de nome - não há nenhuma ligação, social ou mística, entre portador atual e antigo do nome.

(20) Ver também as considerações de Varela (1979: 99-102) sobre as dicotomizações conceituais em biologia.

(21) Ecos do papel ressuscitador dos urubus, inversão de seu valor necrófago, que Lévi-Strauss já analisou nas Mythologiques.

(22) O osso do braço dos inimigos mortos era preservado pelos Araweté como troféu de guerra, e pendurado à nuca do matador durante os cantos comemorativos, em um adorno com penas de mergulhão.

(23) Tiwáwĩ é uma divindade que pertence ao ciclo dos irmãos Yãmáĩ e Mikera'í (cf. nota 9).

(24) Essa "bacia das almas" encontra um análogo terrestre nas depressões redondas e profundas que há em muitas cachoeiras ao longo do Ipixuna, aonde, na seca, os peixes se refugiam e são mortos a timbó. Schaden (1962: 143-44) anota uma crença Guarani análoga, mas com valor invertido: a panela do diabo antropófago.

(25) Alguns Araweté afirmam que o espírito dos Asuriní mortos têm seu lugar no céu, uma vez que estes índios seriam parentes (ãyí) próximos dos Araweté, há pouco separados.

(26) A palavra iraparaãf parece ser um termo arcaico ou "sagrado" para irapã, arco ou arma, conforme um paradigma: iwã/iwaraãf (céu), arã/araãf (arara).

BIBLIOGRAFIA

- CADOGAN, L. - 1959 - Ayvu Rapyta (textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, Boletim nº 227, Antropologia nº 5.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.M. - 1978 - Os Mortos e os Outros (uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó). Editora Hucitec. S.Paulo.
- 1981 - "Eschatology among the Krahó: reflection upon society, free field of fabulation". In: S. Humphreys & H. King (eds.), Mortality and Immortality (the anthropology and archaeology of death). Academic Press, New York.
- CLASTRES, H. - 1972 - Les Beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba. Nouvelle Revue de Psychanalyse nº 6, automne 1972 ("Destins du Cannibalisme"). Gallimard. Paris.
- CLASTRES, P. - 1974. - La Société contre l'Etat. Minuit. Paris.
- 1983 - Arqueologia da Violência (ensaios de antropologia política). Brasiliense. S.Paulo.
- DELEUZE, G. - 1969 - Différence et Répétition. P.U.F. Paris.

- 1974 - Lógica do Sentido. Perspectiva. S.Paulo.

DUMONT, L. - 1979 - "Vers une théorie de la hiérarchie": Posface à l'édition "Tel". Homme Hiérarchicus. Gallimard. Paris.

EVANS-PRITCHARD, E. - 1956. New Religion. Oxford Un. Press: London.

FERNANDES, F. - 1963 - Organização Social dos Tupinambá. DIFEL. S.Paulo (2a. edição).

LÉVI-STRAUSS, C. - 1966 - Le Cru et le Cuit (Mythologiques I). Plon. Paris.

- 1967 - Du Miel aux Cendres (Mythologiques II). Plon. Paris.

LIENHARDT, G. - 1961. Divinity and Experience (the religion of the Dinka). Oxford U.P.

MELIÁ, B. - 1978 - "El que hace escuchar la palabra". In: A. Roa Bastos (org.), Las Culturas Condenadas. Siglo Veintiuno. México.

KRACKE, W. - 1978 - Force and Persuasion (leadership in an Amazonian society). The University of Chicago Press. New York.

- The Self and Kagwahiv dream beliefs. Datilografado.

VARELA, F.J. - 1979 - Principles of Biological Autonomy. Elsevier/North Holland. New York.

VERNANT, J.-P. - 1965 - "Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colessos". In: Mythe et Pensée chez les Grecs. F. Maspero. Paris.

SCHADEN, E. - 1962 - Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. DIFEL. S.Paulo.