Disputa política na sociedade Kamaiurá

Carmen Junqueira¹

Resumo

Como se sustentaria uma relação de poder em meio ao igualitarismo marcante dos Kamaiurá e em que ela se apoiaria para exercer mando e coerção? A partir dessa pergunta e tendo em mente uma modalidade de ação política que se instaura a partir de outras matrizes e arrasta consigo competição e disputa acirrada por força de outros estímulos, que não os que vigoram na sociedade nacional, lanço-me a uma reflexão a respeito das relações de poder entre os Kamaiurá.

Palavras-chave: Relações de poder, distinções sociais, disputa política, Alto Xingu, Kamaiurá.

Abstract

How are power relations established in a markedly egalitarian society like the Kamaiurá and how to exercise command and coercion? Taking into account this question and considering a modality of political action due to other matrices and stimulated by competition and dispute other than those present in the national society, I put forward a reflexion on the power relations among the Kamaiurá.

Keywords: Power relations, social distinctions, political struggle, Upper Xingu, Kamaiurá.

1. Introdução

Para quem vive num país como o nosso com uma desigualdade social vergonhosa, chegar à aldeia Kamaiurá em 1965 significava testemunhar a existência de uma comunidade viva que exibia, para quem pudesse ver, notável igualdade social e provavelmente ausência de contradições. Era um mundo que podia muito bem ser colorido pela utopia, uma realidade iluminada pelo sonho. Essa é uma experiência afetiva recorrente entre jovens antropólogos, que não deve ser desmerecida mesmo porque evita que o trabalho de campo tenha início de modo pesado e arrogante. Mas ela também faz retardar a pesquisa propriamente dita. O impacto do sentimento inicial pode dificultar o conhecimento e filtrar de modo ingênuo a realidade. Torna-se então necessário um ajuste do foco, que pode ser obtido paulatinamente no convívio mais intenso com a comunidade, e que traz de volta a observação serena e atenta

¹ Professora Emérita, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

dos vínculos sociais, das instituições e dos valores que ordenam a vida social. Com paciência, as peças do quebra-cabeça se encaixam, exibindo a trama das relações que sustentam a produção e a reprodução da vida na aldeia.

Costuma-se dizer que a primeira viagem é valiosa por facilitar a rápida captação de expressões culturais que contrastam com a nossa tradição. Pois à medida que a familiaridade com o modo de vida do povo ganha espaço, mais difícil é enxergar sua originalidade, sendo necessário esforço para lançar um olhar incomum sobre o que já se tornou comum.

Uma característica marcante dos Kamaiurá, que chama a atenção já nos primeiros contatos, é o temperamento reservado e cortês, expresso no trato com o outro. No encontro com povos de outras aldeias ou parentes afins, a voz e a postura corporal se alteram, deixando escapar certa afetação. Nada parece natural, espontâneo, e a repetição continuada desse comportamento intriga. Já foi dito que a etiqueta garante proteção, abafa hostilidades e assim permite que o diálogo possa fluir de modo conveniente, porque planejado e esperado (Junqueira e Vitti 2009). Não importa os sentimentos em relação ao interlocutor, a etiqueta garante o bom desempenho. Mas é preciso também assinalar que a amabilidade pode ser uma conduta necessária à manutenção da vida em comunidade. É o que aponta Simmel (2006:66):

... o sentido do tato tem um grande significado na sociedade, uma vez que leva à auto-regulação do indivíduo em sua relação com os outros, e num nível em que nenhum interesse egoísta, externo ou imediato, possa assumir a função reguladora. Talvez seja a ação específica do tato que marque os limites para os impulsos individuais, para a ênfase no eu e para as ambições espirituais e externas, sendo talvez a ação específica que sustente a legitimidade do outro.

Seria então o comportamento pautado pela etiqueta um dos pilares da vida em comunidade, em que prevalece o contato face a face? Serviria isso para prevenir ou neutralizar focos potenciais de conflito? Essas inquietações acabaram por direcionar a reflexão para as relações de poder, em especial as travadas na disputa entre pretendentes à gestão da política da aldeia. O tema apresenta dificuldades e a maior delas é o largo espaço de tempo que transcorre entre a substituição de uma “chefia” por outra, que pode se estender por décadas. Felizmente, Galvão (1979) e Oberg (1953) deixaram registros detalhados sobre os primeiros anos do contato dos Kamaiurá com a equipe de Orlando Villas Bôas, da Expedição Roncador-Xingu (Villas Bôas 1994). De grande valia ainda é o material contido nos diários de campo de

Galvão (1996) com relatos da vida cotidiana de 1947 a 1967. Observações de Agostinho (1974) e Samain (1980), ao lado dos meus dados de campo, permitiram avançar bastante no entendimento das lutas políticas.

Falar de relações de poder — luta política em se tratando de uma sociedade como a Kamaiurá — pode parecer anacrônico, devido à discreta estratificação social e ao livre acesso dos moradores às terras de cultivo, às matas, caça, águas e pesca.

A primeira pergunta que ocorre é: como se sustentaria uma relação de poder em meio a tamanho igualitarismo e em que ele se apoiaria para exercer mando e coerção? De fato, quando se fala de relações de poder na aldeia tem-se em mente uma modalidade de ação política que se instaura a partir de outras matrizes e arrasta consigo competição e disputa acirrada por força de outros estímulos que não os que vigoram na sociedade nacional. A visão do mundo criada pelos Kamaiurá povoa a terra com seres poderosos e entidades malévolas, que circulam pelo mundo humano, nas casas, na aldeia e em toda extensão das terras e águas. A esfera dos deuses e bruxos é vizinha próxima da esfera política, mas elas não se confundem; cada qual tem seu espaço legítimo de atuação. Nesse contexto, as intenções políticas podem se expressar através do mito, enquanto a religião oferece significação e justificativa a diversas manifestações do poder (Godelier 2000).

Vista aérea da aldeia de Ipavu, 2006. Foto: Taciana Vitti

2. Distinções sociais

Balandier afirma que todas as sociedades até agora conhecidas são não-igualitárias (1976:115). Mesmo mínima, a desigualdade ocorre seja na classificação das pessoas segundo o prestígio social, seja em função do tipo de desempenho ritual, ou da participação em assuntos políticos. Ela é inerente a toda sociedade e para ser identificada não precisa necessariamente incidir sobre a distribuição de riqueza, níveis de poder ou de participação social.

A simples observação da aldeia kamaiurá permite perceber diferenças entre as casas. São pequenas diferenças no acabamento, na qualidade da cobertura, na harmonia da forma e no tamanho da estrutura. Cada casa tem seu dono. Realizar a façanha de ser dono de uma casa é um sonho alimentado por muitos. Um indivíduo tímido, com trânsito social acanhado, dificilmente conseguirá ajuda de outros homens para erguer uma casa e resta-lhe contentar-se com uma construção de pequenas dimensões onde trabalhará sozinho, talvez com a ajuda da família nuclear. As majestosas casas de 25, 30 metros de comprimento por 12, 14 metros de largura e 6 metros ou mais de altura exigem do futuro dono muitas qualidades. Ele precisa atrair ajudantes, alguns dos quais podem passar a residir na nova casa. É importante que na casa venham morar muitos parentes, mesmo distantes. Ter uma família grande, ampliada significa ter maior prestígio e de certa forma maior poder. Pois a casa, como unidade de produção de praticamente tudo do que se necessita para viver, ao receber mais moradores, multiplica também suas reservas de alimento tanto de produtos da roça como da pesca. Sob a coordenação discreta do dono, vários tipos de trabalho podem ser realizados, inclusive para a comunidade, como pescarias coletivas, recepção farta a visitantes de outras aldeias, mutirões etc. Em suma, uma casa com 20 ou 30 moradores, ou mesmo mais, seguramente pertence a um homem de caráter generoso, dotado de carisma, que sabe atrair parentes, coordenar o trabalho sem mandar diretamente e apaziguar dissensões internas.

As casas não se equivalem; as grandes, bem construídas, são as que se destacam como mais bonitas, segundo a avaliação local. Elas geralmente pertencem a pessoas intituladas *morerekwat*, “chefe do pessoal”, como explicam os Kamaiurá. Em 1947 e 1948, época em que respectivamente Galvão e Oberg visitaram a área, a tradução do título era ‘capitão’. Atualmente, usa-se o designativo “cacique”, em referência ao *morerekwat* mais influente e que representa a aldeia nos encontros com outros povos.

Galvão (1979, 1996) registra que os “capitães” eram de fato líderes de uma família extensa cuja autoridade era exercida no âmbito desse grupo. No caso do “capitão” da aldeia, dono de prestígio maior (o que talvez corresponda ao “cacique” de hoje), “...sua capacidade de mando é tanto maior quanto a sua habilidade em obter a boa vontade e a cooperação dos outros capitães.” (1979:92). Não há portanto um posto de chefia que, por si, assegure a condição de mando. Isso é verdadeiro tanto para qualquer dono de casa como para os *morerekwat*. O titular precisa ser dono de qualidades pessoais que lhe permitam conquistar e manter adeptos seguidores. O conceito de mando não se aplica de modo cabal às relações estabelecidas entre donos de casa e moradores, ou *morerekwat* e pessoas comuns, pelo simples fato de que ninguém dá ordem. Aliás dar ordem é visto como atitude anti-social, hostil. Tanto os donos de casa como os *morerekwat* têm comportamento social ativo e a influência que exercem sobre os demais tem como vetor o aconselhamento, a ponderação e, importante, a argumentação. Não há imposição. Talvez o conceito de mando devesse ser substituído pelo de liderança, mais próximo do sentido dado pela etimologia da palavra *morerekwat* que, segundo Aryon Rodrigues², significa “o que faz a gente/o povo viver consigo”.

Foi o contato mais regular com membros da sociedade nacional que, via de regra, procuram um “chefe”, uma “autoridade” com quem possam dialogar, que fez da figura do *morerekwat* o governante índio. Mas Galvão afirma claramente que dentre os “capitães” (isto é, os *morerekwat*) alguns têm mais prestígio e lideram as conversas. (1996:300). “É do ajustamento entre os vários chefes de família que decorre a vida política da aldeia.” (1979:27). Os homens *morerekwat* e seu equivalente feminino, as *nuitu*, são descendentes de líderes ao contrário dos *kamara*, pessoas comuns. O título é hereditário e transmitido a filhos e filhas. As *nuitu*, embora gozem de prestígio, não podem pleitear a chefia, mas seus filhos do sexo masculino sim. Famílias situadas nessa camada social procuram educar os filhos de modo a estimular o desenvolvimento de determinados conhecimentos e habilidades.

² Agradeço imensamente ao Professor Aryon Rodrigues a pronta informação sobre o termo *morerekwat*: “...sua base é o verbo *-ko ~ -eko* ‘estar em movimento, estar vivo, viver’, com o prefixo causativo comitativo *er* – que significa mandar alguém fazer algo em companhia de quem manda *-er-eko* ‘fazer alguém viver em sua companhia, fazer alguém viver consigo’; a esta forma vai prefixado o morfema *poro* que significa genericamente ‘coletividade’ (e que perde sua última vogal diante da vogal inicial do verbo): *por-er-eko* ‘fazer muitos vierem consigo’; deste verbo é derivado um nome de agente com o sufixo *-at*, diante do qual a vogal *o* do verbo fica assilábica, isso é *w: por-er-er-ekw-at* ‘o que/aquele que faz muitos viverem consigo’; por fim, o prefixo relacional *m-* que se associa aos temas começados por *p* para indicar relação com seres humanos (e foneticamente funde-se com o *p*): *morerekwat* ‘o que faz a gente/o povo viver consigo’.”

Os meninos são desde cedo encorajados ao treino da luta *huka-huka* e durante o período de reclusão pubertária submetem-se a um regime mais prolongado de fortalecimento do corpo. Espera-se que aprendam a ganhar um distanciamento maior em relação à posse de bens materiais, ao exercício da generosidade, condição básica para se tornarem pessoas apaziguadoras. Indivíduos muito tímidos nem sempre se convertem em bons oradores, qualidade importante para a expressão clara do pensamento, elaboração de argumentos convincentes que permitam a conquista de apoio. Quanto mais bem colocado estiver o rapaz na linha sucessória, maior o empenho dos pais na transmissão daquilo que denominam de tradição, ou seja, o conhecimento de práticas rituais, etiqueta cerimonial, cantos, toque de diferentes flautas, elaboração de máscaras e outras artes. Os candidatos podem ser muitos, dado que irmãos do pai e irmãs da mãe são classificados como pais e mães,³ de forma que todos poderiam em princípio tornar-se cacique. Mas a regra tradicional estabelece que o cargo cabe ao primogênito do cacique que se retira, desde que não haja impedimento relativo à saúde (mental ou física) ou à idade (pessoa muito jovem).

Há três gerações passadas, a contar do atual cacique (G), ocorreu uma manobra política que acabou por deslocar o cargo de cacique de uma família para outra. O primogênito a quem o posto estava garantido morreu quando guerreiros Juruna atacaram a aldeia trumai onde ele se encontrava (Villas Bôas 1984:115-117). O próximo na linha de sucessão era muito jovem para assumir e foi então que, provavelmente, um primo paralelo seu (filho do irmão do pai, portanto classificado como irmão) (G2) tornou-se não seu tutor temporário, mas o próprio cacique⁴. Posteriormente o cargo foi transmitido ao seu filho (G1), apesar da oposição dos que se sentiram prejudicados. Esse evento, possivelmente iniciado em meados da década de 1930, teve longa permanência e produziu importantes desdobramentos políticos. O novo cacique (G1), jovem e inexperiente, enfrentou oposição continuada, embora contasse com antigos seguidores do pai. Aos poucos ele ganhou algum destaque como pajé, mas mesmo assim não dominava os procedimentos rituais, além da sua oratória ser inferior à do principal opositor, mais velho e com domínio da tradição cerimonial. Samain presenciou momentos críticos dessa competição e registrou o discurso ácido proferido por esse oponente diante de visitantes de outra aldeia alto xingwana (1980:80-85).

³ Embora os irmãos do pai sejam classificados como pai (*-rup*) e as irmãs da mãe como mãe (*-y*), nos termos vocativos é possível fazer a distinção entre o pai biológico (*apa*) e o irmão do pai (*pa'i*), e entre a mãe biológica (*ama*) e a irmã da mãe (*aikama*) (Seki 2000:392-394).

⁴ Galvão registrou claramente essa estratégia política (1979:99-100).

Entretanto, em poucos anos, o jovem cacique (G1) passou a ser reconhecido como grande pajé, acumulando fama tanto na cura de doenças como na capacidade de antever acontecimentos. Em 1984, cai sobre o principal líder da oposição uma perigosa acusação de feitiçaria, vindo ele a ser executado. Um ano depois, famílias aliadas do morto constituem uma nova aldeia em Morena, na confluência do rio Culuene com o Xingu. Após 20 anos, o filho caçula do opositor sacrificado, é igualmente morto sob acusação semelhante. A feitiçaria talvez seja um dos fenômenos culturais mais complexos da sociedade kamaiurá e envolve competição política, crenças sobrenaturais, oposição e conflito entre parentes afins e disputa entre povos xinguanos.

Atualmente há pelo menos três possíveis candidatos à sucessão do atual cacique, que recebeu o posto do pai. Na intimidade de cada uma dessas famílias fica explícita a aspiração de ter o filho como cacique. São eles: 1) o primogênito do atual cacique, com 31 anos de idade, candidato natural à sucessão, 2) o primogênito da irmã do atual cacique, com 13 anos e 3) o primogênito do pai do cacique atual, num segundo casamento, com 23 anos. Todos eles recebem estímulo maior para agregarem qualidades próprias de um grande chefe: liderança, habilidade na luta *huka-huka* e desenvoltura no contato social. Durante a reclusão pubertária, além dos remédios usuais ingeridos pelos jovens adolescentes e que garantem o bom desenvolvimento físico, têm um tempo de permanência maior na reclusão, que pode se alongar por dois, três ou mais anos, intercalados com períodos de liberdade. A definição de quem será o novo cacique dependerá, entre outras coisas, da idade desses primogênitos na ocasião da transmissão. É claro, que os filhos mais jovens do atual cacique estão na linha sucessória, mas não manifestam publicamente a ambição de se tornarem caciques.

O aparecimento de muitos candidatos à sucessão resulta de vários fatores, além do propiciado pela extensão dos designativos pai e mãe aos irmãos do pai e às irmãs da mãe. Um deles decorre da prática das múltiplas uniões levadas a cabo pelos *morerekwat*, como estratégia para ter muitos filhos e assegurar uma base de apoio suficientemente forte, tanto para a defesa da comunidade como para a defesa do próprio posto ocupado. Fala-se de um *morerekwat*, da terceira geração ascendente do atual cacique, que teve oito esposas, provavelmente não em casamentos simultâneos, e um número considerável de filhos. Há nítida preferência por filhos do sexo masculino, uma vez que são os homens que podem vir a ocupar postos relevantes no comando da vida comunitária. Ter na prole algumas mulheres é importante

para a consolidação de alianças através do casamento com outros grupos familiares. É igualmente valorizada a capacidade feminina de procriar e, sem dúvida, a de conceder favores sexuais aos homens. Mas não é desejável o nascimento de filhas em muitos partos sucessivos, o que pode levar à prática do infanticídio, recurso igualmente usado quando do nascimento de crianças defeituosas ou sem pai socialmente reconhecido. Mulher em excesso iguala-se a anomalia física ou social e requer intervenção de modo a evitar que perturbações atinjam a comunidade. Um dos desequilíbrios pode ser justamente ocasionado pelo casamento de uma mulher *nuitu* com um membro de família rival. É um casamento necessário que abre possibilidade de nova aliança, mas igualmente cercado de insegurança. Não é uma união entre inimigos propriamente ditos, mas entre famílias que se opõe politicamente, e que apesar disso almejam uma aproximação e investem na tentativa de fazer frutificar o elo conjugal. O objetivo é superar divergências e ganhar aliados, apostando no nascimento de netos como fator de integração. Não é possível saber se a rivalidade anterior à aliança faz fracassar o objetivo político ou se com o casamento cresce a incerteza devido à maior proximidade entre as famílias. A acomodação das relações é quase sempre precária e parentes afins são frequentemente acusados de feitiçaria.

A aliança matrimonial envolvendo uma *nuitu* pode ainda ocasionar outros desdobramentos indesejáveis, uma vez que os filhos homens dessas uniões gozam do direito de pleitear posto de chefia, o que ameaçaria a continuidade da transmissão dentro da família detentora do cargo. É possível concluir que o aparecimento de candidatos concorrentes relaciona-se com o fato do pertencimento à camada social dominante dos *morerekwat* e das *nuitu* ocorrer tanto pela linha paterna como pela materna. A *nuitu*, como vimos, não pode ocupar o posto de cacique, mas seus filhos podem, pois desde o nascimento são incorporados à sua camada social e, por sua vez, transmitem a seus filhos o mesmo privilégio. Assim, mesmo não concorrendo à chefia, uma mulher *nuitu* faz nascer muitos candidatos através das gerações, passando o privilégio para os filhos ou dotando suas filhas da prerrogativa da transmissão.

Mesmo um *morerekwat* de grande prestígio sempre terá que enfrentar a oposição de chefes de família que põem em dúvida sua legitimidade como representante da aldeia. Seja porque não conta com apoio significativo de muitos líderes de grupos familiares ou por ter na sua ascendência parentes consanguíneos de outra etnia. A disputa é permanente, sendo crucial para o *morerekwat* obter o suporte de muitos

pares como forma de garantir sua permanência na liderança da aldeia. Para isso ele terá que desempenhar papel ativo na comunidade, antecipando-se aos concorrentes e procurando conquistar a confiança da comunidade. A capacidade de argumentação e convencimento é crucial e pode assegurar uma permanência relativamente estável.

O *morerekwat* de maior prestígio, denominado também “chefe do pessoal” ou “cacique”, representa a comunidade nas cerimônias e encontros com outros povos. Momentos altos da sua atuação são a recepção a visitantes ilustres, a acolhida cerimonial que recebe em outras aldeias por ocasião de eventos intertribais e o ritual que perfaz quando da chegada dos mensageiros (*pariat*) trazendo o convite para as festas do *kwaryp* ou do *jawary* em outras aldeias. Em todas essas ocasiões sua figura ganha porte avantajado seja pela discreta pintura do corpo e rosto como pelos adereços que usa: colar de placas de caramujo ou de unhas de onça, tira de couro de onça pintada amarrada ao peito, adereço na cabeça igualmente de couro de onça, brincos de penas de tucano. Porte ereto, passos calculados e falas solenes atestam sua posição na hierarquia comunitária.

Saber falar é um atributo sempre apontado como fundamental para o exercício da liderança da aldeia. Em tempos recuados, o ritual da fala do chefe era bastante elaborado, contam os velhos. O que hoje denomina-se Kamaiurá era um povo em formação em estreita relação com os povos Kara'iaíp, Ka'atyp, Arupatsi e Mangatyp⁵. O chefe Arupatsi, dizem, caminhava com passos pausados em direção ao pátio central da aldeia, onde os homens o aguardavam. Trazia nas mãos arco e flechas e iniciava suas exortações, relembando a todos os deveres de um homem correto: “Vocês precisam abrir boas roças, pescar com assiduidade, não devem brigar com os filhos, não bater na esposa...”. A cada conselho ou advertência atirava uma flecha na terra. Terminado o discurso, retornava a sua casa com os mesmos passos pausados, portando o arco. A seguir, dois homens recolhiam as flechas e iam até sua casa devolvê-las. Dele recebiam então uma grande panela com mingau (*kauin*), que traziam para o pátio para que todos os homens bebessem. O chefe Kara'iaíp, por sua vez, seguia para o pátio numa postura também majestosa, trazendo consigo um banquinho e uma esteira tecida em forma de tapete (*inaiwet*), confeccionado pelas mulheres. Sentava-se, colocando os pés sobre o tapete, para em seguida iniciar a fala: “É preciso sempre respeitar o outro, respeitar os velhos, respeitar as velhas, receber bem o visitante, dando-lhe algum presente; não se deve bater na esposa, não se deve ter ciúme, deve-se

⁵ Informação sobre o tema encontra-se em Seki (2000:34)

tratar bem o filho, trabalhar bastante e trazer para casa muita comida...”. Esse mesmo chefe quando saía para pescarias coletivas também levava consigo o banco e o tapete, que eram acomodados dentro da canoa para seu conforto.

Possivelmente, muitos outros assuntos deveriam ser tratados por esses líderes no pátio central, mas o que hoje ainda permanece na memória kamaiurá refere-se apenas à fala ritual, prerrogativa dos grandes homens, falas dirigidas à comunidade como reafirmação da posição de chefia. O conteúdo do discurso, geralmente por todos conhecido e aceito, não visava o debate, apenas comunicava a unidade do povo, sua coesão atestada pela presença respeitosa dos ouvintes. Nas últimas décadas, a rotina dos discursos noturnos cedeu lugar a conversas entre os homens de maior prestígio que se reúnem no começo da noite no pátio da aldeia, num espaço que denominam Centro, em bancos dispostos à frente da casa das flautas (*tapyjy*). Dialogam em busca do consenso. É mais uma troca de ideias e opiniões sobre quando realizar uma cerimônia, aceitar ou não um convite de outra aldeia ou, não poucas vezes, abordar questões criadas pelo maior envolvimento com o mundo exterior. Apenas homens maduros têm participação ativa no encontro, discursando, emitindo opinião; são eles *morerekwat* ou *kamara*, que gozam de prestígio social. Rapazes comparecem como observadores e mulheres não são aceitas.

Além do posto de cacique, há outros que também conferem destaque social. É o caso do “dono da aldeia” (*yjajaj*), transmitido de pai para filho e que responde pela condução da vida na aldeia, especialmente em relação aos procedimentos cerimoniais e rituais. Cabe a ele também anunciar em discurso à comunidade o nome do novo cacique escolhido para substituir o anterior. Geralmente, o primogênito é quem assume o posto do pai, mas na sua ausência outro nome é escolhido entre os consanguíneos próximos. Nas últimas duas décadas o “dono da aldeia” perdeu muito em importância, sendo atualmente mais um cargo honorífico. O mesmo ocorreu com a função do “vigia do mato” (*yuikaaretsakat*) que percorria e observava as terras indicando, entre outras coisas, os locais mais apropriados para a abertura de roça. O enfraquecimento do papel desempenhado pelo “dono da aldeia” e pelo “vigia do mato” faz parte de um processo mais amplo de renovação cultural ocasionado principalmente pelo estreitamento das relações com o mundo externo. Paulatinamente, práticas locais são de início simplificadas para depois serem esquecidas, enquanto novos costumes chegam pela mão dos jovens, mais sintonizados com o comportamento observado na cidade. Os próprios temas debatidos no Centro pelos homens importantes da aldeia

se diversificam. É provável que no século XIX as conversas girassem em torno de guerra, defesa e cerimônias, hoje incorporam preocupações quanto à obtenção de dinheiro, abertura de estrada para facilitar viagens à cidade, educação escolar e serviço de saúde.

Dentre os mecanismos conservadores que atuam na preservação do patrimônio cultural herdado, as cerimônias que se repetem regularmente na aldeia têm papel importante. Ao lado da língua, elas expressam a vitalidade comunitária e quanto mais exercitadas mais contribuem para o fortalecimento da memória (Dennett 2006). Certamente os Kamaiurá sabem das mudanças que o tempo impõe à sua cultura e sabem ainda que a reprodução social não é a transposição do passado ancestral para o presente. O que os Kamaiurá almejam, penso, não é a conformidade mas a preservação da diferença que os distingue dos outros povos.

Busca-se alcançar ordem no mundo Kamaiurá distribuindo entre as pessoas a responsabilidade de zelar pela parte que lhe cabe. A casa, artigos domésticos, roças, árvores frutíferas e tudo mais que importa à constituição da vida comunitária têm um “dono” (*-jat*). Roças, por exemplo, podem ser do marido, ou da esposa ou do filho ou filha. A ideia de roça comunitária é recente e, se instituída, atende a exigências dos órgãos financiadores de projetos. Ser dono significa proteger o bem e gozar do privilégio de uso, ao mesmo tempo em que a prática da reciprocidade permite a realização das trocas desejadas. A figura do “encarregado”, corrente na sociedade nacional, acarreta na melhor das hipóteses cuidado eventual. O povo Kamaiurá é uma comunidade de proprietários. Mesmo as principais festas do calendário cerimonial têm um dono fixo, responsável pela organização do evento e pela alimentação dos convidados: *Jawari*, competição esportiva entre anfitriões e aldeia convidada, *Iamarikumá*, festa das mulheres guerreiras com convidadas de aldeias amigas, cerimônia das flautas sagradas *Jakui* (vedada às mulheres) e, *Tarawanã*, também conhecida como festa do Papagaio. O cargo de “dono de festa” passa de pai para filho e é mais uma das práticas sociais que confere prestígio e reconhecimento. Na festa do *Kwaryp* não há dono fixo, sendo o *torypajat* (dono da festa) definido pela família do morto homenageado (Junqueira e Vitti 2009).

Outra maneira de ganhar destaque na comunidade é alcançar excelência como cantor de músicas tradicionais, flautista, lutador de *huka-huka*, especialista em remédios da mata, conhecedor de rezas fortes e, finalmente, pajé. São habilidades desenvolvidas na socialização e transmitidas dentro da

família, exceto a mulheres que não recebem instrução nessas áreas e se iniciam por conta própria nas rezas e pajelança, apesar do desdém masculino.

Dentre todas as qualificações que permitem galgar a escala social, uma se destaca pelo vínculo que mantém com entidades espirituais e por sua importância política: o pajé (*paje*). É geralmente quando jovem que a pessoa passa por uma experiência marcante que deverá conduzi-la à iniciação na arte da cura. Pode ser um sonho perturbador, a sensação de estar sendo seguida, uma fumaça de cigarro que a acompanha, a visão sedutora de uma fruta conhecida mas de dimensão e cor exageradas. Após isso, a pessoa sente-se mal, com febre recolhe-se à rede e perde os sentidos. Um pajé experiente será capaz de fazer a leitura correta dos sintomas e concluir que um espírito (*mama'e*) está convocando o doente a se tornar pajé. Daí em diante, o aprendiz será instruído por seu *mama'e*. Através dos sonhos aprenderá a usar os longos cigarros, terá lições de como proceder para diagnosticar doenças e capturar o mal deixado por outro *mama'e*, retirando do corpo do enfermo pequenos fiapos de difícil identificação, fragmentos de madeira e fios de cabelo, chamados *mama'e yyp*. Ficará conhecendo o poder do *takupe'a*, também conhecido como caroço de pajé, que sela o corpo contra doenças espirituais. A iniciação pode durar muitos meses e exige do praticante rígida dieta alimentar e abstinência sexual durante todas as etapas do aprendizado.

Os espíritos são entidades potentes que controlam grande parte do mundo. São milhares. Há os ligados a espécies animais ou vegetais designados seus “donos”: espírito da cutia, da anta, do veado, do peixe, do tabaco, da mandioca e assim por diante, cuja tarefa é zelar pela espécie a que pertencem. Embora sejam mais uma expressão do poder, são representados graficamente à semelhança da planta ou animal que protegem. Há também espíritos independentes, solitários que habitam a mata, perigosos como *Anhangy* que faz as pessoas adoecerem ou inofensivos como *Tywoni* ou ainda *Tirikã*, magrinho e sempre com uma borduna.

3. O poder dos pajés

Foi na época em que as divindades ancestrais conviviam com os humanos, que se conheceu o enorme poder de alguns *mama'e* para realizar curas. Kwat e Iay (Sol e Lua), gêmeos filhos de Mavutsinin, nosso criador, saíram à procura do passarinho juruva (*jyryp*), dono do ciúme, para pedir um pouco do sentimento, reclamado pelas mulheres. Ao receberem uma dose parcimoniosa, Kwat rogou por um pouco mais. Contrariado, o passarinho

acabou por ceder uma porção extra. O resultado foi desastroso. Já em casa, Kwat sentiu-se mal, foi para a rede e desfaleceu. Mavutsinin aflito pediu a Iay que chamasse os pássaros pajés. A revoada cobriu o céu e logo chegou o *pitahwã* (bem-te-vi) que num lance já aliviou o enfermo, sendo seguido pelos demais que, um a um, retiravam do peito de Kwat mais e mais ciúme. O último passarinho tirou um tanto, mas não tudo, para animar nossos amores. Desde então aprendeu-se duas coisas: que ciúme em demasia é doença e que existem espíritos que realizam curas. Foi nessa mesma época que os espíritos passaram a eleger alguns humanos para serem seus aprendizes. A pessoa escolhida recebia um sinal, adoecia, alcançava o limiar da morte, para então renascer e se deixar instruir na arte da cura. Ainda que o poder de cura seja dado pelo espírito, o pajé terreno é bastante ativo na procura de rezas, remédios e tudo mais que possa aumentar sua competência. Como nos sonhos ocorrem revelações e ensinamentos, os pajés pingam nos olhos o sumo de uma raiz chamada *akykanami*, que estimula sonhos. De modo geral, o sonho é alvo de muita conversa e decifração. De manhã, em lugar do nosso tradicional bom dia, é comum se indagar: “você sonhou?” Segundo os pajés, há dois tipos de sonho: um que envolve a presença de espíritos, mas que o leigo não sabe interpretar e pensa ter sonhado com animais e pessoas; e aqueles que refletem acontecimentos que nos preocupam, eventos marcantes, como viagem, encontro com amigos, trabalho etc. O pajé consegue decifrar ambos. Sonhos ruins, tristes, pesadelos são indicação de que alguma coisa ruim está por acontecer. O melhor que se faz é não sair de casa. Sonhos de voar, fazer visitas indicam que a alma está passeando fora do corpo, pois quando se dorme ela fica livre para fazer o que quiser. Assim, esses sonhos são reais, a alma realiza de fato viagens e visitas. Sonhar com alguém que já morreu significa que ela está sentindo saudade dos vivos. Quando uma criança nasce e o pai sonha que sua arara foi embora, a criança vai morrer. Quando no sonho o pai guarda a arara, então ela não vai morrer. Quando uma criança nasce e o pai sonha com sucuri e no sonho ele limpa a sujeira da cobra, isso significa que a criança vai ser lutador. Os animais também sonham, pois eles se preocupam com a busca de comida, sentem alegria e medo. Para o pajé o sonho é fundamental e pode ajudá-lo a antever acontecimentos, descobrir autores de furto e muitas outras adivinhações.

A competição entre pajés na região do alto e médio Xingu é grande, cada qual aspirando prestígio, reconhecimento público e clientes. O desempenho de um grande pajé pode torná-lo maior que o próprio *mama'e*, seu mestre e instrutor. É bem verdade que a existência dos *mama'e*, revelada em várias narrativas

míticas, se concretiza através da pessoa do pajé. É ele quem atesta sua presença no mundo humano, tanto ao identificar as chamadas doenças espirituais, lançadas pelos *mama'e* maus, como confirmando o contato e aprendizado com os *mama'e pajeete*, grandes pajés. Desse modo, ainda que os *mama'e* sejam os donos do poder de cura, para existir eles dependem dos humanos e correm o risco de se tornarem não o responsável direto pela cura, mas um veículo dela. Isso faz sentido, pois se a força divina dos *mama'e* independesse do desempenho do oficiante, os pajés seriam equivalentes uns aos outros. Não há consenso sobre os níveis de energia que cada *mama'e* possui e, evidentemente, cada pajé reivindica para o “seu” *mama'e* maior potência. No curso da vida, um mesmo pajé pode vir a ser iniciado por diferentes *mama'e*, mas é difícil saber se há somatória dos poderes ou se cada *mama'e* atua individualmente. Considerações desse tipo são difíceis de colocar para a comunidade. Resta então depositar na própria pessoa do pajé a responsabilidade pelas diferenças de prestígio existentes. Dois fatores parecem interferir na avaliação: a qualidade do desempenho exibido nos rituais de cura e que pode impressionar o público e o fator sorte, que concorre para que a doença seja eliminada, a alma recuperada e os perdidos reencontrem o caminho da aldeia. Embora os oficiantes acreditem sinceramente na participação essencial dos *mama'e*, eles também estão cientes da relevância de uma boa execução.

É fascinante observar o ritual de cura: o oficiante se aproxima do leito do doente e procura saber como se sente, onde dói, ao mesmo tempo em que apalpa o corpo em busca de indícios. Murmura rezas quase inaudíveis e começa a fumar. Aos poucos entra num transe induzido pelo tabaco, torna-se ofegante e o rosto expressa sofrimento advindo do esforço de localizar e retirar a doença. Depois de muito apalpar o corpo doente, esfrega várias vezes as mãos e finalmente exhibe na palma, para os presentes, a matéria da doença jogada pelo *mama'e* causador do mal. Retira-se para sua casa e lá fuma mais, jogando fumaça sobre a “doença”. Em seguida, um familiar do enfermo chega e passa às suas mãos o pagamento pela cura, geralmente objetos valiosos: colares de miçanga ou de caramujo e mesmo arma de fogo. Em nenhum momento o pajé se descuida do ataque de inimigos e tão logo recebe o pagamento fuma sobre ele, purificando-o. Nos bastidores, na guerra de poderes, pajés se acusam mutuamente de impostores, de arrancar pelo das axilas, barbante, fibra de coco ou esconder cera entre os dedos a fim de iludir clientes. Diante de um evento grave, entretanto, grandes pajés de várias aldeias podem se reunir e trabalhar conjuntamente. A competição não abafa a cooperação comunitária.

Antigamente o pai transmitia ao filho seus conhecimentos sobre a prática da cura, rezas e técnicas. Hoje em dia, pessoas que querem aprender a curar e não recebem o chamado de nenhum espírito, podem ser iniciadas por um pajé de bom nome, mediante pagamento. Após receber instruções preliminares do pajé, o candidato é por ele levado ao Centro. Lá passa *takupe'a* (caroço de pajé) pelo corpo e recebe um cigarro para fumar, mas sem engolir a fumaça. Após a sessão é levado de volta a sua casa, pelas mãos do pajé instrutor. No dia seguinte é pintado: um traço preto sai do canto de cada olho e desce pelo rosto, pescoço e braços. Ingera em seguida uma mistura de água com *takupe'a* ralado. Essa etapa é muito delicada, pois o candidato não deve ficar exposto a nenhum cheiro, caso contrário poderá vomitar e como consequência vir a morrer. Há relatos dramáticos, um deles descreve o desespero de um novato pressionando desesperadamente as mãos sobre a boca para impedir a vontade de vomitar provocada pelo odor de um sabonete. A seguir, a pessoa recebe novo cigarro e aprende a tragar a fumaça. Desse momento em diante e por um período de muitos meses não pode ter relações sexuais. Fala-se de um homem que transgrediu a regra e sentiu nascer um caroço em sua garganta. Com a ajuda do pajé ele vomitou um caroço duro, que na palma da mão virou água. Em pouco tempo morreu. O candidato toma uma vez mais água com *takupe'a* ralado e fuma. Aí um ponto em sua barriga, acima do umbigo, começa a latejar⁶. Começa a borbulhar, dizem. O instrutor pergunta se ele vê alguma coisa. Houve um rapaz que viu um veado se aproximar com uma flecha cravada no corpo. Ele tirou a flecha e o veado foi-se embora. A visão foi avaliada como positiva. Ele estava pronto para realizar curas. Essa categoria de pajé, instruído por outro pajé e não diretamente por um espírito, denomina-se *paje pyau* (pajé novo) e pode curar doenças leves. Nas pescarias coletivas que antecedem grandes cerimônias, é comum a presença de todos os pajés da aldeia, inclusive os pajés *pyau*, a fim de garantir a captura abundante de peixe.

Não é possível saber como nasceu a crença nos *mama'e* ou a relação que eles mantêm com os pajés. Mas há dados sugestivos acerca da pajelança, referidos rapidamente na etnografia da área, que podem ajudar a definir uma linha de reflexão sobre eventos futuros. Em 1947, Galvão assiste um ritual de cura de uma doente na aldeia Kamaiurá, que reuniu todos os pajés da aldeia e afirma que, após os procedimentos iniciais, cada pajé "...um a um aproximava-se da doente para chupar, fazer massagens e defumar os lugares

⁶ Apesar de repetidos esforços, nunca consegui localizar no meu corpo o "carocinho" que temos acima do umbigo e que é ativado pela mistura de água e *takupe'a*.

em que ela acusava dor.” (1979:31). Oberg, que esteve com os Kamaiurá em 1948, igualmente registra a prática de “chupar a doença” corrente na pajelança (1953:60). Mas nos últimos anos da década de 1960, o procedimento xamanístico já tinha sido alterado e, em lugar da sucção, empregava-se o sopro. Um pajé de renome (G1), filho do *morerekwat* que deslocou a linha de transmissão do cargo para sua família (G2), embora já tivesse sido iniciado por um *mama’e* pássaro, recebeu tempos depois nova convocação de um *mama’e* peixe. É possível que seja da mesma época o surgimento de um mito, que em síntese fala de um homem que pescava na lagoa e estava prestes a flechar um *timukwiari* (peixe agulha), quando o peixe falou: quero levar você comigo, para torná-lo um grande pajé! Na aldeia do peixe, similar à dos índios, iniciou-se o aprendizado: fizeram cigarros e mandaram que fumasse sem engolir a fumaça; depois de fumar cinco cigarros, os peixes mandaram que começasse a tragar. O rapaz desmaiou, foi despertado e recebeu um novo nome – Timukwiari. Em seguida foi-lhe ensinado passar *takupe’a* no corpo e também a tomá-lo raspado com água. Aprendeu em seguida a curar, perguntando ao doente onde sentia dor, para então soprar fumaça no local, passar a mão e pegar a doença. Depois disso, ele deveria jogar fumaça na mão para que a “coisa” (a doença) desaparecesse. De volta à aldeia, o rapaz mostrou o que aprendera. Naquele tempo os pajés curavam chupando a parte do corpo que doía, mas o rapaz começou a soprar fumaça sobre ela. Diante do espanto dos presentes ele falou: é assim que deve ser agora; o outro jeito (chupando) é antigo.

É possível que a narrativa tenha sido sonhada por um pajé ou simplesmente elaborada pelo contador para explicar a singularidade da nova arte de curar. De qualquer modo, uma nova verdade é enunciada e se consolida, servindo de guia aos iniciados. Isso deve ter acontecido desde tempos imemoriais para introduzir conhecimentos, pacificar desajustes gerados no tipo de sociabilidade a que obriga a vida comunitária e legitimar interesses de grupos. Muitas narrativas construídas em situações similares podem vir a ganhar espaço junto aos mitos que compõem a tradição Kamaiurá.

4. Feitiços e feiticeiros

Há uma expectativa generalizada de que o organismo humano deva resistir a uma vida longa, que se prolonga do nascimento à velhice. As doenças são causadas ao corpo por agentes externos e para restabelecer a saúde há uma gama variada de remédios extraídos de plantas, geralmente usados para eliminar os efeitos de uma alimentação inadequada, do excesso

de sol, frio, umidade etc. Males de maior gravidade exigem a realização de rituais de pajelança, os únicos capazes de combater o que denominam doenças de espírito, lançadas por *mama'e*. Dois grandes adversários da vida são: a transgressão ritual grave, como o relacionamento sexual durante a iniciação à pajelança e o feitiço lançado para matar a vítima⁷. Nenhuma pajelança tem recursos para reverter os ataques. É importante observar que no caso da transgressão ritual, a culpa recai sobre a vítima, vista como única responsável pelo erro. Mas quanto à feitiçaria, equivalente a um assassinato, a reação é de indignação e horror. Apesar de extraordinariamente potente, o feitiço não pertence ao universo dos *mama'e* e pouco tem a ver com as demais crenças do complexo religioso Kamaiurá. Uma narrativa explica sua origem: quando os Kamaiurá moravam no Wawitsá (onde hoje estão os Ikpéng), descobriu-se uma substância preta, submersa n'água, parecida com madeira ou talvez com um *akari* (cascudo). A pessoa que a tocou morreu instantaneamente. Um homem chamado Iamiku (ou Waimiku) olhou e concluiu que poderia ser feitiço (*moã*) e depois de comer muita pimenta conseguiu retirá-lo da água. Testou seu efeito na própria aldeia, matando dois jovens. Os moradores desconfiaram de Iamiku, planejaram matá-lo, mas ele escapou para outra aldeia, onde acabou sendo morto. Seu amigo e comparsa exterminou o pessoal da aldeia, fugiu levando consigo o feitiço. Através das gerações, o feitiço foi passando de pai para filho e se espalhou pela região. Do feitiço surgiu a figura do feiticeiro (*moangyjat*), o maior inimigo da comunidade. Não por assassinar pessoas, mas por encarnar o poder absoluto, poder que supera o dos espíritos e divindades. Ele é a negação da vida comunitária e o horror que desperta se aquieta quando descoberto e sacrificado com crueldade. Mutilado a golpes de facão e pauladas, seu corpo resta insepulto até que, passado o clímax, familiares o carreguem para longe do pátio da aldeia.

Há várias maneiras de descobrir o feiticeiro ligado à morte de alguém⁸. Uma bastante segura é feita com a pele do dedo indicador ou da palma da mão da vítima que, colocada numa beijuzeira pequena, começa a estalar até que pula para fora, na direção da casa do autor da morte. Quando a pele pula mais longe, significa que é de outra aldeia. Cientes da existência do

⁷ Há procedimentos comumente designados em português como feitiço, mas que visam vencer o amor, obter favores, nada tendo a ver com o feitiço lançado para matar (cf. Junqueira 2005).

⁸ Ainda que toda morte ocorrida fora de embates guerreiros ou briga entre adversários armados seja atribuída à feitiçaria, apenas pessoas de maior destaque social e com apoio significativo de muitas famílias buscam a identidade do feiticeiro e sua execução. As demais, apontam o feiticeiro, muitas vezes membro de outro povo, mas só eventualmente procedem à vingança. Em todos os casos, a escolha da vítima expiatória tem a ver com desavenças pessoais, discriminação ou luta política.

feiticeiro, os familiares do morto contratam um “feiticeiro bom” (*averawat*) para iniciar os procedimentos capazes de confirmar a identidade do feiticeiro (*moangyjat*) e levá-lo à morte. Corta-se cabelo dos lados, detrás e do topo da cabeça do morto, fazendo-se um pequeno feixe, que é levado ao Centro e fervido numa panela (*awet amuapukap*). Durante a fervura a água espirra para o lado da casa ou aldeia do feiticeiro. A etapa seguinte realiza-se na casa do morto: uma lata com água é pendurada por uma corda do teto da casa e o cabelo é preso e sustentado num pequeno varal, de modo a receber o vapor quente da água. O fogo, colocado no chão da casa, não deve tocar a lata e permanece aceso por várias semanas. O procedimento chama-se *awet areru*. Para ter eficácia, os parentes da vítima devem abster-se de relações sexuais. À medida que o cabelo vai sendo cozido pelo vapor, o feiticeiro torna-se inquieto, anda de um lado para outro, desassossegado, num estado de espírito denominado *karawaywat*. Finalmente, do cozimento emana o eflúvio fatal: o feiticeiro arde em febre e morre. É possível ainda fazer um boneco com pimenta e osso de ariranha e amarrá-lo junto com o cabelo a ser cozido no vapor. Em uma semana o matador passa a comer peixe cru e seu peito se abre em horrenda rachadura. Outros “feiticeiros bons” oferecem diferentes técnicas. Se o feiticeiro for muito potente e resistir a todas elas, resta executá-lo.

A área para a qual convergem o *pajeete*, o *averawat* e o *moangyjat*, respectivamente, pajé, feiticeiro bom e feiticeiro, é cinzenta, obscura. A identificação de cada um depende do locus político de quem fala e da legitimidade conferida à fala que, por sua vez, encerra verdades apoiadas em interesses específicos. Tudo isso mostra que o empenho para obter maior prestígio social não depende necessariamente do desejo de ganho material, quase inexistente na sociedade kamaiurá e tampouco da avidez pelo poder, diminuto na aldeia. Trata-se de uma batalha, cuja vitória só pode ser alcançada com o aniquilamento do outro. Grandes homens devem, cada qual, liderar a própria aldeia, onde podem construir suas verdades para pacificar a vida do povo.

Referências

- Agostinho, Pedro. 1974. *Kwarip. Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU, Ed. da USP.
- Balandier, Georges. 1976. *Antropológicas*. Tradução de Oswaldo Elias Xidieh. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo.
- Dennett, Daniel. 2006. *Quebrando o encanto. A religião como fenômeno natural*. Tradução de Helena Londres. São Paulo: Globo.

- Galvão, Eduardo. 1979. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galvão, Eduardo. 1996. *Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e Índios do Xingu*. Organização, Edição e Introdução de Marco Antonio Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio – FUNAI.
- Godelier, Maurice. 2000. *O enigma da dádiva*. Tradução de Pedro Miguel Elói Duarte. Lisboa: Edições 70.
- Junqueira, Carmen. 2006. Pajés e feiticeiros. In: Roberto G. Baruzzi e Carmen Junqueira (orgs.), *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História*. São Paulo: Terra Virgem, p.147-161.
- Junqueira, Carmen; Taciana Vaneska Vitti. 2009. O Kuariy kamaiurá na aldeia de Ipavu, Instituto de Estudos Avançados/Universidade de São Paulo. *Estudos Avançados*, vol. 23, n. 65, São Paulo: IEA, p.133-148.
- Oberg, Kalervo. 1950. The Kamayurá. In Kalervo Oberg, *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication n. 15, Washington, p.1-68.
- Samain, Etienne. 1980. De um caminho para outro. Mitos e aspectos da realidade social nos índios Kamayurá (Alto Xingu). Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- Seki, Lucy. 2000. *Gramática do Kamaiurá: língua Tupí-Guarani do Alto Xingu*. Campinas: Editora da Unicamp/São Paulo: Imprensa Oficial.
- Simmel, Georg. 2006. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Villas Boas, Cláudio; Orlando Villas Boas. 1984. *Xingu: o velho Káia*. Porto Alegre: Kuarup.
- Villas Boas, Cláudio; Orlando Villas Boas. 1994. *A marcha para o oeste*. 4ª. ed. São Paulo: Globo.