

RITUAL E VIDA COTIDIANA NO SUL DO AMAZONAS: OS TENHARIM DO RIO MARMELOS¹

Edmundo Antonio PEGGION²

- **RESUMO:** Este artigo descreve um ritual que ocorre anualmente entre os Tenharim do rio Marmelos, um povo indígena que vive na região sul do estado do Amazonas. A intenção é demonstrar como os aspectos políticos estão diretamente relacionados à organização social e à cosmologia. Além disso, percebe-se que o ritual opera uma conexão temporal juntando o tempo do mito e dos ancestrais ao tempo presente. Utilizando-se de objetos técnicos de nossa sociedade – carros, panelas –, e distribuindo biscoitos e sucos artificiais aos convidados, os Tenharim mobilizam seu mundo e, através da linguagem da predação, atualizam suas reflexões sobre o mundo contemporâneo.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Ritual. Dualismo. Cosmologia. Organização social. Kagwahiva.

Introdução

Pretende-se com este artigo uma análise de um ritual que ocorre entre os Tenharim, um povo indígena que vive na região sul do estado do Amazonas. A tentativa será discutir algumas categorias como tempo e espaço e compreender melhor a organização social do referido povo e sua relação com o mundo atual. O ponto focal da análise é a presença de um sistema de

¹ Este artigo é resultado de um fragmento de minha tese de doutorado (PEGGION, 2005) e de uma comunicação apresentada na Semana de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Araraquara em 2006.

² Departamento de Antropologia, Política e Filosofia – UNESP – Faculdade de Ciências e Letras – 14800-901 – Araraquara – São Paulo – Brasil. Email: peggion@fclar.unesp.br.

metades matrimoniais que se estruturam a partir da oposição existente entre dois pássaros: o mutum³ e o gavião⁴. Dessa oposição depreende-se uma série de conexões e diálogos com outras etnografias e com a teoria antropológica, principalmente a que trata da temática do dualismo e do perpétuo desequilíbrio dos sistemas amazônicos (LÉVI-STRAUSS, 1989a, 1976; CASTRO, 1993, 1996, 2001).

Os Tenharim são parte dos chamados Kagwahiva, que embora concentrados no vale do rio Madeira, distribuem-se em duas áreas, a do médio rio Madeira, no estado do Amazonas, e a do alto rio Madeira e rio Machado, em Rondônia (respectivamente, os Kagwahiva setentrionais e os Kagwahiva meridionais) (KRACKE, 2004); áreas definidas ao norte/nordeste e ao sul da cidade de Porto Velho. Segundo Nimuendajú (1924, 1963), esses grupos seriam descendentes da antiga nação dos “Cabahibas” que, ao migrar do Alto Tapajós para o oeste, acabou dividindo-se em diversos segmentos.⁵

O objetivo aqui será a análise da organização social Kagwahiva e sua relação com o contexto contemporâneo, particularmente as questões atuais nas quais estão envolvidos os Tenharim. Pretendeu-se, com base no exercício comparativo, a formulação de um modelo preliminar da sociabilidade Kagwahiva. Além de tentar enriquecer o *corpus* etnográfico sobre essa sociedade, o artigo visa ainda contribuir para uma reflexão sobre a organização dualista nas terras baixas da América do Sul. Como se sabe, o tema do dualismo vem chamando a atenção de teóricos e etnógrafos há mais de cinquenta anos, e, na Amazônia, ainda se percebe a carência de informações mais sistemáticas, se tivermos em mente o seu desenvolvimento nos povos Jê do Brasil Central e Oriental. A reflexão aqui proposta tem como foco privilegiado as relações entre as formas e práticas de reprodução social Kagwahiva, assim como as idéias e valores por eles sustentados sobre si mesmos e sobre os seus Outros (i.e., suas filosofias da identidade e da alteridade).

Os Kagwahiva setentrionais, após um período marcado por intensas movimentações populacionais pelo território amazônico, fixaram-se na área localizada entre os rios Maici e Marmelos,

³ Aves galiformes cracídeas do gênero Crax.

⁴ Aves de rapina diurnas (falcoformes).

⁵ Claude Lévi-Strauss chegou a visitar, em 1938, uma aldeia Tupi-Kagwahiva. A partir da experiência produziu um artigo sobre esse povo (LÉVI-STRAUSS, 1958) e um longo capítulo em seu *Tristes Trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 1996).

afluentes do rio Madeira (MENÉNDEZ, 1981-1982). Foram considerados até 1922, ano da “pacificação” dos Parintintin realizada por Nimuendajú, como um único grupo isolado e hostil. Posteriormente, documentos indigenistas foram apontando diferenças internas entre os Kagwahiva. Dos grupos constantes nos documentos sobre a região do médio rio Madeira até meados do século XX, temos hoje na região do médio rio Madeira, no estado do Amazonas, os Kagwahiva setentrionais: os Tenharim, os Parintintin e os Jiahui. Já na região do rio Machado, no estado de Rondônia, temos os Kagwahiva meridionais: os Juma (transferidos recentemente da região do rio Purus), os Jupaú (Uru-eu-wau-wau), os Amondawa e os Karipuna.

O dualismo

O debate sobre as organizações dualistas corresponde a um daqueles “grandes temas” do americanismo tropical. O assunto tomou forma na região, a partir das décadas de 30 e 40 do século XX, com as etnografias pioneiras sobre os povos do cerrado (então denominados “tribos marginais”) e a formulação das primeiras hipóteses mais gerais sobre a estrutura social desses grupos. A discussão ganha novos contornos a partir das críticas elaboradas por Maybury-Lewis (1960) a um artigo de Lévi-Strauss, inicialmente publicado em 1956 (LÉVI-STRAUSS, 1989a), que defende a distinção de dois dualismos, um diametral, outro concêntrico – esse último, potencialmente ternário. Para Maybury-Lewis (1960), ambos correspondem a um mesmo fenômeno e apenas expressam uma tendência universal em pensar por antíteses. Segundo o autor, importa, antes de tudo, pensar o dualismo como filosofia social ou, como prefere, como “dialética”.

Em sua réplica ao artigo de Maybury-Lewis, Lévi-Strauss (1976) aponta uma certa confusão, no argumento de seu interlocutor, entre o que denomina modelo analítico e modelo nativo, instâncias que, para Lévi-Strauss, não devem ser misturadas. Além disso, o autor sublinha que até mesmo a fórmula diametral quase sempre possui, em estado latente, a fórmula concêntrica, reafirmando sua hipótese de que os sistemas “dialéticos” sul americanos são cortinas de fumaça a ocultar ternarismos definidos em outro grau de abstração (LÉVI-STRAUSS, 1976). Tais considerações, diga-

se de passagem, já haviam sido antecipadas pelo autor em um artigo publicado anteriormente (LÉVI-STRAUSS, 1989b).

A partir de fins dos anos 60 do século XX, as pesquisas produzidas pelo *Harvard Central Brazil Research Project* tornam o debate muito mais rico e complexo. Bastaria evocar a coexistência das formas diamétricas e concêntricas do dualismo apinayé revelado por DaMatta, a interpolação de estruturas simétricas e hierárquicas entre os Bororo descrita por Crocker, a imbricação de vários sistemas de metades apontada por Melatti entre os Krahó e assim por diante (MAYBURY-LEWIS, 1979). Posteriormente, Maybury-Lewis (1989) retoma suas observações sobre o tema insistindo que “diametral” e “concêntrico” são atributos definidos exclusivamente pelo contexto em que o dualismo é verificado. Para esse autor, a definição de dualismo diametral remete imediatamente às metades, enquanto a de dualismo concêntrico está ligada a oposições como centro / periferia, grupos cerimoniais / grupos de substância etc. Nesse mesmo volume, Seeger (1989), retomando os contrastes estabelecidos mais recentemente entre os Jê e os Tupi, afirma que o dualismo, tal como foi descrito entre os primeiros, corresponde a uma noção que não se aplica aos segundos.

No entanto, o material etnográfico Kagwahiva apresentado por mim permite formular uma hipótese de trabalho inversa à de Seeger (1989). É o que sugerimos aqui, mais uma vez inspirados no ponto de vista de Lévi-Strauss que, especialmente a partir das Mitológicas, tem procurado demonstrar que os povos americanos procuram explicar o mundo por um modelo de dualismo em perpétuo desequilíbrio, expressado de modo coerente ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas (LÉVI-STRAUSS, 1993).

No horizonte dessas reflexões teóricas, um estudo sobre a organização social Kagwahiva poderia eventualmente trazer alguma contribuição ao debate. Na pesquisa realizada durante o mestrado, sustentei que, embora os Kagwahiva concebam o seu sistema de metades como diametral e simétrico, há em seu dualismo um perpétuo desequilíbrio (PEGGION, 1996). A assimetria, verificada na relação desigual estabelecida entre as metades, pode ser encontrada também em outras instâncias da sociedade. No plano político-econômico, por exemplo, a assimetria pode ser reencontrada na relação sogro / genro (PEGGION, 2004). Segundo Kracke (1984), essa estrutura pode ser também

identificada no plano cosmológico no qual os princípios básicos da estrutura social Kagwahiva são ainda mais evidentes.

Se os Tupi, de modo geral, não deram lugar ao dualismo na organização social, esses povos, segundo Lévi-Strauss (1993) concebem toda sua mitologia de uma perspectiva binária. No caso Kagwahiva, as metades estão presentes na organização social e, apesar de não possuírem, segundo Kracke (1984), uma correspondência imediata no universo mítico-cosmológico, estariam associadas a uma estrutura concêntrica que se manifesta em diferentes domínios da vida social.

Com a intenção de demonstrar a complexidade do sistema dualista, o objetivo neste artigo é descrever as circunstâncias de um ritual que ocorre anualmente na região sul do Amazonas entre os Tenharim, que é um dos povos Kagwahiva e demonstrar a presença do modelo dual no desenrolar da cerimônia. Atente-se que o ritual, denominado Mboatawa, é apresentado a seguir de modo etnográfico, um fragmento do diário de campo da pesquisa realizada no ano de 2003.

Optei por uma descrição do ritual como uma composição de pequenas cerimônias (HENLEY, 2001). A descrição abaixo é uma tentativa de estabelecer os pontos em que há uma evidente importância para os Tenharim. Entretanto convém ressaltar que o foco central da festa, embora não explicitado, é a partilha do alimento. Tanto a carne de anta quanto a farinha *mandiogwy* são a grande expectativa e quando tais alimentos são distribuídos praticamente a festa encerra-se.

O ritual

O ritual Mboatawa ocorre, em geral, entre os meses de agosto e setembro, período em que se iniciam os preparativos para o plantio da mandioca. É o final do chamado verão amazônico, quando começam as primeiras chuvas que se prolongarão por vários meses, até aproximadamente o mês de março, cujas águas, no Amazonas, fecham o inverno.

O ritual, que é uma grande festa, tornou-se referência para os Tenharim em tempos recentes e a cada ano ocorre em uma aldeia diferente. O dono da festa é o *Tavejara*, chefe da aldeia que recepciona os convidados, entre eles lideranças de outros povos, coordenadores de Organizações Não Governamentais (ONGs)

e representantes da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e do Ministério Público Federal.

Nos tempos em que os Tenharim viviam em uma única aldeia, os organizadores eram sempre os mesmos – os velhos líderes. Eles determinavam quem deveria caçar e pescar e cediam de suas roças produtos como mandioca, banana e de suas coletas reservavam parte da castanha. Quando, nos últimos anos, novos locais de habitação surgiram, passou-se, então, a um rodízio de aldeias promotoras, sendo que as outras passaram a atuar como convidadas. O rito ganhou proporção e os processos políticos que levaram à cisão das aldeias passaram a surgir no momento ritual de maneira exacerbada.

No ritual realizado em 2003, o organizador foi o chefe de uma aldeia recém criada e tida como subordinada a uma aldeia maior, na qual vivia o sogro do chefe da nova aldeia. Foi do sogro que recebeu autorização para organizar o ritual, decidir sobre as atividades rituais e recepcionar os convidados. Entretanto, no decorrer dos dias de festa foi possível notar que não havia consenso com relação à maneira como as coisas estavam acontecendo. A insatisfação estava na conexão entre os processos políticos e cosmológicos e foi justamente no ponto de atrito entre ambos que pude saber um pouco mais sobre o ritual.

Há uma divisão política nas aldeias recém criadas, conformando uma aliança entre algumas delas e um certo conflito entre outras. Tal divisão evidenciou-se no transcorrer da festa e determinou uma parte da solenidade.

A organização da festa pode durar semanas. Diversas comitivas de caçadores partem para lugares considerados ricos em fauna e acampam por lá durante muitos dias. Caçam e pescam intensivamente, e vão moqueando⁶ ou salgando carnes de caça e peixes. Quando consideram a quantidade de alimentos razoável e, principalmente, quando matam uma anta começam os preparativos para o retorno. Atualmente, com o surgimento das diversas aldeias, cada uma delas organiza uma expedição semelhante, embora todas essas ações sejam reflexo do potencial prestígio do organizador da festa. Caso seja uma pessoa considerada importante, maior será o número de caçadores dispostos a ajudá-lo. Especificamente no evento aqui analisado havia um questionamento com relação à capacidade do

⁶ Moquear é um processo típico dos povos indígenas para conservar as carnes de caça e de peixes. Consiste em um jirau de madeira resistente e próxima ao fogo. A carne é depositada sobre ele e é praticamente queimada no exterior. No interior, entretanto, fica boa para o consumo durante diversos dias.

chefe da aldeia em organizar o ritual. As dúvidas pairavam sobre seu perfil, seu direito de cantar, de arregimentar caçadores, de delegar deveres e de recepcionar convidados.

Na aldeia estava tudo calmo antes do início da festa. Apenas duas ou três famílias davam os últimos retoques nos preparativos, terminando de torrar farinha e preparando o local para o moquéu de carne. Cheguei e fui instalado na casa de um homem, genro do dono da festa e responsável pelo tratamento aos visitantes não indígenas.

As primeiras aldeias começaram a chegar no dia seguinte. Apenas uma das cinco aldeias – a maior delas com cerca de 200 habitantes – se preservou como efetivamente visitante. A chegada de todas as aldeias seguiu um procedimento ritual: um emissário avisa da chegada, retorna e todos adentram a aldeia que recepciona os convidados. A carne da expedição de cada aldeia convidada é depositada ao lado do moquéu e todos dançam e tocam suas longas flautas de bambu chamadas *Yreru'a*. Há uma grande confraternização e o organizador da festa oferece um pouco de comida para os recém chegados. No caso, oferecia-se biscoitos e sucos artificiais. Muito animados todos se felicitam e conversam. Em certos momentos alguns homens, principalmente velhos, começam a gritar de maneira ameaçadora com seus arcos em punho por todo o pátio da aldeia até chegar no moquéu onde cravam suas flechas. Há um grito de regozijo: – Uaaaaa! como sinal de aprovação e satisfação com o ato.

No dia seguinte o grupo da aldeia ausente seguiu pela rodovia Transamazônica para chegar até o local da festa. Pararam a cerca de dois quilômetros para se prepararem para a chegada com seus cocares, pinturas, arcos e flechas e flautas chamadas *Yreru'a*.

A tensão e a expectativa estavam instaladas causando até mesmo uma certa preocupação aos desavisados. A chegada da aldeia no portal de entrada da aldeia da festa foi uma cena impressionante. Cerca de duzentas pessoas paramentadas estacaram num determinado momento e seguiu em frente o emissário. Entretanto, dessa vez a circunspeção e seriedade tomaram conta do ambiente. O diálogo cerimonial ocorreu de maneira ríspida. O emissário “inesperadamente” foi recebido por um conjunto de lideranças e não somente pelo organizador da

festa. “Te prepara que nós estamos vindo com força” teria sido a frase do emissário para o dono da festa, que quase tumultuou o desenvolvimento do ritual. A entrada dos visitantes deveria ser, a princípio, agressiva, mas a recepção não poderia ser temerosa.

Qual não foi a surpresa generalizada quando o conflito simulado começou a tornar-se de fato agressivo. A junção de representantes de todas as outras aldeias contra apenas uma denotou que a disputa faccional, que é eminentemente política, não se separa de outras instâncias como a organização social e a cosmologia e estaria presente no transcorrer de toda a festa. Após a recepção seguiu-se um mal estar que levou ao retorno para suas aldeias de alguns visitantes que se sentiram agredidos e nas críticas veladas à forma como a festa estava sendo conduzida.

Ainda assim, apesar das festividades seguirem adiante, algumas críticas continuaram. “Não está certo não compadre, ele não pode fazer essa festa”. Ouvi esse tipo de argumento, mas a princípio não pude compreender, uma vez que além destas falas os discursos tornavam-se evasivos. Ouvia também do dono da festa coisas do tipo: “Eu estou esperando o velho voltar para ele me autorizar a distribuir o peixe. Eu tenho muito respeito pelos velhos.”

Mas os membros da aldeia visitante reorganizaram-se e seguiram em fila com um velho cantando na frente. Contornaram todas as casas e chegaram no forno para depositar a carne moqueada. O moquéem estava completo e os convivas satisfeitos: uma anta fora morta. Segundo os Tenharim, a anta é a dona da festa e sem ela é muito difícil que o ritual aconteça. Nesse caso havia apenas um problema: a anta morta possuía um defeito físico decorrente de um acidente.

Isso feito, todos foram recepcionados pelo organizador da festa, que lhes ofereceu biscoitos e suco artificial. Enquanto comiam, o velho sogro do dono da festa cantava. A seguir o chefe da aldeia chamou todas as lideranças para determinar responsabilidades. Solicitou a um que cuidasse do moquéem, a outro que cuidasse da farinha e a um terceiro que comandasse as danças e animasse os dançarinos. “Esse é um tipo de coisa que a gente não pode recusar. Se ele pediu a gente tem que fazer.”

A princípio, os homens da aldeia visitante formaram um semicírculo com suas flautas para uma apresentação. Logo após, todos foram entrando para dançar, formando uma grande roda

de dançarinos. Aos poucos também as mulheres começaram a entrar para dançar. O semicírculo dos dançarinos caracteriza-se por ser um dos pontos altos do ritual, embora o foco e preocupação das pessoas, o tempo todo, seja a comida. A comida, a anta e o moquéem.

Boa parte da festa desenvolve-se ao redor das estacas que compõem o fogo em que ficam assando/defumando as carnes e os peixes. Em determinados momentos a dança parava e um homem munido de uma flauta de bambu com cerca de 30-40 centímetros, começava a andar em linha reta, indo e voltando e cantando. As músicas diziam sobre os feitos guerreiros do passado e eram saudadas com a expressão já referida: “- Uaaaaa!”.

Logo em seguida novo semicírculo era formado com os dançarinos tocando suas flautas *Yreru’a* e girando até quase a exaustão. À frente sempre ia um senhor que respondeu prontamente à solicitação do dono da festa para cuidar da dança. Se não era ele, era o filho do dono da festa que, em várias das danças, deslocava-se do local em que estava para o centro do semicírculo. Quando se colocava no centro, continuava tocando sua *Yreru’a*, mas procurava localizar-se exatamente no meio da dança. Ficava assim durante alguns minutos para em seguida retornar para seu lugar e conduzir a dança até o momento em que achava conveniente parar.

As danças com as flautas *Yreru’a* perpassam todos os momentos da festa. São animadas e todos dançam um pouco; é também por onde transitam e como “participam” os não índios. Há, aliás, uma grande satisfação quando alguém que não seja Tenharim dispõe-se a dançar e tocar uma *Yreru’a*.

Após o primeiro dia de festa, quando todos os caçadores já haviam chegado e entregue as carnes e todos os visitantes já estavam devidamente instalados, um novo momento iniciou-se. Logo na madrugada do dia seguinte, todos os que dormiam foram acordados com tiros para o alto e fogos de artifício (rojões). Ao lado do moquéem, todos os homens estavam sentados descascando castanhas, enquanto as mulheres preparavam o pilão.

No entorno dos quebradores de castanha sempre ficavam alguns velhos com arcos e flechas em punho numa espécie de guarda permanente da aldeia. Enquanto as castanhas eram quebradas, os velhos guerreiros cantavam visivelmente emocionados.

Simultaneamente ao trabalho de quebrar as castanhas, um grupo de velhos se reuniu num canto e, ao lado do dono da festa, começou a chorar. O choro ganhou proporções e de repente muitos indivíduos choravam copiosamente. As falas eram entrecortadas pelas lágrimas. Os discursos tratavam dos mortos, dos velhos que iriam morrer e muitos falavam de si próprio, dizendo que não estariam presentes no próximo *Mboatawa*.

O choro durou algum tempo e contaminou a todos. Depois as pessoas foram se recompondo e continuaram a quebrar as castanhas. Apenas os velhos permaneceram tristes por um tempo maior e eventualmente as mulheres mais velhas abraçavam-se e voltavam a chorar.

Após o choro, novos cantos proferidos por diversos indivíduos importantes. A emoção tomou conta de todos quando um homem pegou a cabeça da anta do moquém e a colocou amarrada sobre suas costas. Cantou e tocou uma *Yreru'a* para uma platéia emocionada que ovacionou a iniciativa. No primeiro dia de ritual, todo o peixe moqueado foi distribuído para as famílias. Longas foram as discussões e mesmo as pessoas que por ventura não estiveram presente receberam sua cota, levada por algum parente. Com a distribuição dos peixes, uma parte das madeiras do moquém foi liberada para a colocação de grandes panelas de alumínio.

As castanhas, já sem a casca, foram levadas para uma sombra onde estavam colocados dois pilões. Lá as mulheres começaram a pilá-las e em seguida levá-las para as proximidades do moquém. Nas panelas de alumínio, as carnes de anta e de queixada foram colocadas separadamente. Em cada uma acrescentaram as castanhas e a água e deixaram cozinhando no fogo até o caldo ganhar consistência.

Enquanto a carne cozinhava no leite da castanha, alguns homens foram convidados pelo dono da festa para trazer o cesto que continha a *Mandiogwy*, uma farinha de mandioca especialmente feita para o ritual. Sua base é a mandioca chamada “mansa”, conhecida na região como macaxeira. Antes de ser torrada, ela fica defumando à beira do fogo por vários dias.

O grande cesto de *Mandiogwy*, todo paramentado, foi colocado no mesmo local em que haviam quebrado a castanha. O homem designado pelo dono da festa para fazer a distribuição subiu num banco e de lá começou a repassar para um outro homem que depositava a farinha nas panelas. Da mesma maneira

que o peixe, a farinha foi distribuída por todas as famílias, que trouxeram suas próprias vasilhas.

Quando a carne ficou no ponto foi retirada do fogo. Ao lado do moquém, novamente as famílias traziam suas vasilhas, agora com farinha para receber a carne e o caldo do cozido. A este prato muito apreciado dão o nome de *Miná*. Cada grupo familiar que recebia sua parte seguia para comer junto dos seus.

Após a distribuição da comida, a festa começou a declinar. Os grupos que viviam nas proximidades começaram a seguir para suas casas a pé enquanto outros, que moravam em aldeias distantes, aguardavam um carro que os levaria. Os únicos que permaneceram na aldeia por mais um dia foram os visitantes não índios, representantes de ONGs, da FUNAI, do Ministério Público e eu.

Notas sobre o ritual

Muito embora a etnografia acima se refira aos Tenharim, o ritual descrito segue em linhas gerais o mesmo formato nos outros grupos Kagwahiva. São notáveis também as relações entre o ritual Kagwahiva e aquele realizado pelos Tupinambá. (GONDIM, 1938; CARDIM, 1978).

Entretanto, o que me chamou a atenção logo nos primeiros momentos foi a sugestão de um velho de que havia um problema. Ora, um problema no desenvolvimento do ritual, do ponto de vista Tenharim, muito me interessou. Um homem, quando da chegada do grupo da aldeia visitante e do princípio de conflito, vinha com um jabuti amarrado na cintura. Pela forma como ocorreu a recepção aos visitantes, o pequeno animal quase morreu. O homem mostrou-me o jabuti e disse tratar-se do verdadeiro dono da festa. Disse que a anta morta, por ter um problema físico, anunciava problemas para o povo e o aviso dirigia-se justamente à forma como a festa havia sido organizada. Ao mesmo tempo, notei que o dono da festa, embora muito respeitado por todos que acataram suas determinações, sempre se mostrava inseguro com relação à sua capacidade de arregimentar as pessoas. Em algumas ocasiões solicitou a retaguarda de seu sogro, o velho mais respeitado em tempos recentes.

Quando comecei a notar quais eram as causas do questionamento, compreendi o ponto que gerava a discórdia. O surgimento de novas aldeias na região do rio Marmelos, devido

às divisões faccionais, trouxe uma situação peculiar. Pelo menos duas das novas aldeias são uma espécie de “sub-aldeias”, vivendo em torno de uma outra maior, pertencente ao sogro dos líderes das “sub-aldeias”. A aldeia em que ocorreu a festa em 2003 está em tal situação, embora do ponto de vista econômico e político seja totalmente independente. Tudo se passa como se o vínculo simbólico que caracteriza a organização dualista não pudesse ser rompido.

O fato do organizador da festa estar inseguro sobre sua aprovação, afirmando sobre a “autorização” do velho para recepcionar os convidados, demonstra que pairava no ar uma certa dúvida. O que depois me foi explicitado, e que eu já intuía, diz respeito às metades exogâmicas: o dono da festa não era da metade Mutum. Uma festa organizada por um membro da metade Gavião não é uma festa correta ou pelo menos não é uma festa ideal. Também a anta morta tinha um defeito, que para algumas pessoas era um aviso de que as coisas não estavam bem.

Apesar disso o ritual transcorreu seguindo todas as etapas vistas em situações anteriores. Ao dono da festa coube recepcionar os convivas, “pacificá-los” e servir a si mesmo como comida, através da carne da anta que defumava no jirau. O ritual é multifacetado e polissêmico e a anta é simultaneamente o inimigo e o dono da festa. Mas, os visitantes também são inimigos e chegam como tal até unirem-se ao dono da festa para a comensalidade.

O ritual comporta ainda uma reflexão acerca da organização social Kagwahiva perante a presença do não índio. Entretanto, a presença do não índio no ritual é simultaneamente marginal e central. A sua presença é marginal por não apontar para nenhuma determinação específica. E é central por estar colocada em termos de uma alteridade radical – o não índio pode também ser o morto do moquém. A questão relevante é que, se os não índios não estão fortemente associados ao moquém como está o dono da festa, eles estão associados aos animais domésticos. Durante o ritual *Mboatawa* havia um casal, genro e filha do dono da festa, que deveria cuidar dos não índios – acomodá-los em sua casa e alimentá-los. Ora, o cuidado tinha todo o perfil do tratamento dado aos animais domésticos (CASTRO, 1986:).

Aliás, se os *renymbav*, animais domésticos, são aprisionados para o fornecimento de penas para confecção de adornos de uso ritual, a presença do branco no *Mboatawa* é tida como ligada ao

fornecimento de bens como combustíveis (para transporte de visitantes e geradores), alimentos (biscoitos, sucos artificiais) e panelas (para o preparo da comida ritual). Situação semelhante é possível de ser encontrada entre os Wayana, que associam os bens industrializados aos “objetos cativos” (VAN VELTHEM, 2002).

Em diversas demonstrações desde 1994, os Tenharim sempre colocaram no centro da dança das flautas *Yreru’a* a representação da cabeça do inimigo (um tijolo, uma pedra). Em tempos nem tão antigos, quando a cabeça realmente era de um inimigo, após dançarem muito em seu entorno, o matador se aproximava munido de um *Mboahawa* (um bastão feito de madeira muito dura chamada na região de pupunheira), e batia com força na têmpora do crânio, estilhaçando-o e, ao mesmo tempo, morrendo simbolicamente.⁷

É notável que, durante o ritual do *Mboatawa*, o dono da festa (no caso em tela seu filho representando-o) tenha partido para o centro do semicírculo, local da cabeça do inimigo. Mas fica a questão da representação das metades na simbólica do ritual. E voltamos, justamente, ao problema levantado por alguns velhos Tenharim.

Se os dançarinos que estão no semicírculo, durante o ritual, são as representações do Gavião, então o dono da festa, que se desloca para o centro, é o Mutum a ser devorado. Mas a metade do dono da festa, em 2003, foi a Gavião. Talvez tenha sido o grande problema levantado por alguns velhos.

Uma das alternativas encontradas pelo dono da festa foi a delegação de deveres, associando o tipo de atividade à metade responsável. A delegação de deveres também ocorre no ritual dos Panare, analisado por Henley (2001). Assim, logo no início da festa, o chefe da aldeia solicitou, conforme vimos acima, o apoio de algumas pessoas. Observando *a posteriori*, notei que o moquém ficou por conta de um indivíduo Mutum e os cuidados com a farinha *Mandiogwy* ficou por conta de um Gavião. Durante a distribuição da farinha, foram chamados a cantar diversos velhos de diferentes aldeias. Entretanto, todos eles eram da metade Gavião. O único momento em que não foi possível delegar as responsabilidades foi exatamente naquele que, prostrado no centro do semicírculo de dançarinos, o dono da festa assumiu o papel de comida dos convidados.

⁷ Ritual semelhante ocorre entre os Kayabi estudados por Grünberg (2004).

Tudo se passa, no ritual *Mboatawa*, como se ocorresse um achatamento espaço-temporal. O tempo da festa é o do mito, da presença dos mortos, dos inimigos. Os Tenharim ficam visivelmente tocados durante todo o tempo em que ocorrem as festividades. Não é à toa que o velho carregava na cintura um filhote de jabuti. Em um registro anterior do ritual, um jabuti foi atado ao cesto com a farinha *mandiogwy*. “O jabuti é o dono da festa”, me disseram diversas vezes. Mas e os convidados? Os convidados são, conforme o mito, “a gente do miritizal”. Araras, papagaios, periquitos vivem no miritizal são o povo do Taravé, do qual também faz parte o gavião (PEREIRA, 1967). No caso da festa de 2003, pareceu que tudo havia sido organizado pela “gente do miritizal”, e que o Jabuti era o convidado em sua própria festa.

Há uma clara conexão entre as considerações acerca das circunstâncias da vida atual na construção da sociabilidade e a instituição da socialidade através das metades. Em última instância, um Gavião não poderia organizar o ritual do *Mboatawa* e nem poderia ser chefe de uma aldeia. Tanto é que há um estatuto diferenciado entre as aldeias Tenharim quando se trata de discutir questões políticas que remetem a uma distinção tipológica definida pelas metades. As “sub-aldeias” referidas acima possuem chefes da metade Gavião.

Não considero, entretanto, a distinção estatutária contida nas metades como uma relação hierárquica, justamente porque no âmbito local, na construção cotidiana da sociabilidade, na relação entre afins reais, o predomínio é da metade Mutum, mas quando as relações são dadas na forma de uma matriz relacional cósmica, no plano da afinidade plena, o predomínio é da metade Gavião.

Assim, o ritual *Mboatawa*, sendo um momento de síntese, opera simultaneamente no âmbito da socialidade e da sociabilidade. Os Tenharim simulam um conflito com inimigos (os visitantes que chegam), constroem relações de aliança (costumam, inclusive, realizar casamentos, acordados anteriormente, durante o ritual) e “consanguinizam” afins ao se unirem todos em torno do repasto simbolicamente canibal.

Epílogo (postscriptum)

Quando comecei a redação deste artigo pensei que poderia redigir algo ligado à vida cotidiana e sua relação com o mundo

moderno. Aí fui tomado por uma dúvida já que, para um pesquisador, o cotidiano pode ter muitos sentidos: o seu cotidiano em uma pesquisa de campo, o cotidiano do povo que estuda e a sua intromissão nesse cotidiano para a coleta de dados. Lembrei-me de Malinowski (1978), que dizia que ele era um mal necessário, um aborrecimento mitigado por doações de tabaco. Depois notei que o tema era um pouco diferente posto que invertia a minha idéia primeira acima referida e indicava que a busca era pelos sentidos da modernidade no cotidiano. Novo drama e dilema, já que é muito difícil encontrar os sentidos da modernidade ainda mais em se tratando de cotidiano. No meu trabalho com povos indígenas no sul do Amazonas e norte de Rondônia percebi que a modernidade tem outros sentidos e talvez seja um pouco sobre eles que eu tentei escrever. Não os sentidos da modernidade para os índios que eu trabalho, já que essa compreensão me é impossível, mas as entrelinhas de meus registros etnográficos que colocam os sentidos dessa modernidade na minha relação com os índios. Ainda assim, nessa distinção toda estabelecida por Geertz (2002) entre o estar lá entre os nativos e o estar aqui entre outros pesquisadores um novo dilema: estando lá pode ser evidente a presença e os sentidos da modernidade, mas estando aqui fica tudo mais difuso. Não podemos ignorar, embora possamos discordar da questão posta por Bruno Latour (1994): e se jamais tivermos sido modernos?

Mas a referência aqui é o conjunto de categorias que nos são apresentadas como dadas em nossas vidas. O cotidiano e a modernidade implicam uma certa noção da passagem do tempo. Como diria Durkheim (1989), noções como tempo, espaço, gênero e número são categorias do intelecto e correspondem às propriedades mais universais das coisas: são produtos da sociedade. A modernidade seria um conceito que nos dá a entender o tempo como categoria e o cotidiano seria um espaço-tempo, a sensação individual do tempo como algo que passa. No entanto, no caso dos povos indígenas boa parte da vida cotidiana gira em torno de acontecimentos e momentos específicos e regulares na vida. O tempo liga-se a um calendário ecológico bem marcado e que estabelece os momentos em que há abundância de caça e de pesca, o momento do plantio e da colheita. Diversas dessas atividades são marcadas por rituais que denotam um outro tipo de relação com o mundo e um outro tipo de cosmologia.

Sendo assim, minha atenção voltou-se não propriamente para o dia a dia dos Tenharim, mas para um ritual que, é quase possível dizer, constitui o centro em torno do qual gira a vida cotidiana na aldeia. A sua regularidade – ocorre anualmente – faz dele referência fundamental e que pode pautar nossa compreensão da vida moderna numa aldeia indígena e, por outro lado, mostrar outras possíveis temporalidades diferentes das nossas.

O canibalismo, no caso de um ritual como o tratado neste texto, está além da expressão trivial do consumo de carne humana; é um modelo de relação com o outro. Vê-se, portanto, que o contato não provocou o fim da expressão ritual característica dos povos do sul do Amazonas. Embora a carne consumida seja de uma anta, todo o procedimento ritual segue os moldes do sacrifício do inimigo, presente também entre os Tupinambá e analisado como um tipo de relação que é aquela que se dá com o outro, como uma forma de pensar o passado e construir o futuro (CUNHA; CASTRO, 1986); ou seja, de pensar sobre o tempo.

E, por fim, os sentidos da modernidade são multiplicados e de minha parte posso apenas falar sobre alguns. Depende muito do que se entende por modernidade já que eu sempre cheguei nas aldeias para minha pesquisa em veículos automotores – de carro, carona e mesmo de ônibus de linha –, sempre fiquei hospedado em casas de madeira com telhas de amianto, fiz refeições triviais de arroz com feijão feitos em fogão a gás e assisti a telejornais, novelas e até mesmo a uma copa do mundo em 1994. Penso que o uso de recursos outros – núcleos do mundo moderno –, como as máquinas de que me utilizo, não me desconectam da relação constitutiva da tradição do pensamento antropológico. É disso que eu falo, é isso que eu faço, ou tento fazer.

Por outro lado, as sociedades indígenas não fazem diferente. Quando não são destroçadas pelo efeito do contato mais perverso sobrevivem e reorganizam suas vidas. Um olhar superficial a um ritual como o analisado acima poderia indicar o triste fim de um povo: os objetos e utensílios são modernos; aos convidados servem suco artificial em pó e biscoitos água e sal; cozinham suas carnes em grandes panelas, temporariamente emprestadas da escola, e as aldeias mais distantes chegam de caminhão para participar da festa. Além disso, o ritual é um ato político e que conta com a participação de representantes da Fundação Nacional do Índio, com autoridades do Ministério Público e com antropólogos. No entanto, com todo esse aparato, o ritual conecta o povo com a sua

cosmologia e tudo se funde numa grande ação coletiva. O ritual fala de questões contemporâneas e fala de política, mas na sua linguagem própria, que é o canibalismo.

Assim, a questão que fica é justamente aquela que nos faz pensar sobre o tempo. O tempo, que na nossa individualidade sentimos, é nos apresentado socialmente como uma categoria que, segundo Durkheim (1989), é produto da sociedade. Cada sociedade cria seu tempo e seu espaço. A junção dos dois pode resultar na vida cotidiana – cozinhar, comer, brincar, trabalhar. Já pensar sobre ele – o tempo – resulta na produção de conceitos e implica no tempo como passagem – a tradição e a modernidade. Talvez seja uma questão para nós, mas parece não ser para aqueles os quais nós sempre achamos que devem ter uma tradição. Lá a vida se atualiza constantemente e é difícil saber o quanto eles são tradicionalmente modernos ou quanto eles são modernamente tradicionais.

De qualquer modo, a maior questão a ser colocada é com relação ao presente e não com relação ao passado ou ao futuro. Segundo o escritor Jorge Luis Borges, o presente é uma entidade abstrata e não é um dado imediato de nossa consciência. Para que possamos imaginá-lo temos que pensar que ele vem a ser um pouco do passado e um pouco do futuro (BORGES, 1996).

PEGGION, Edmundo Antonio. Ritual and daily life in south Amazonas: the Tenharim of Marmelos River. *Perspectivas*, São Paulo, v.29, p.149-168, jan./jun. 2006.

■ **ABSTRACT:** *This article describes a ritual that happens annually among the Tenharim of Marmelos river, an indigenous tribe that lives in the south region of Amazonas state. The intention is to demonstrate how political aspects are straightly related to social organization and to cosmology. Besides it, one can notice that the ritual deals with a temporary connection gathering together the time of myths and ancestors and present time. By using technical objects of our society - such as cars, pans - and distributing cookies e artificial juice to guests, the Tenharim mobilize their world and, through their "predatory language", update their reflections about the contemporary world.*

■ **KEYWORDS:** *Ritual. Dualism. Cosmology. Social organization. Tenharim.*

Referências

BORGES, J. L. *Cinco visões pessoais*. Brasília: UNB, 1996.

CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

CASTRO, E. V. de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J. Zahar 1986.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico. In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993. p.149-210.

_____. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico*: 95, Rio de Janeiro, p.9-94, 1996.

_____. GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: LAURA, R.; NEIL, W. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p.19-43

CUNHA, M. C. da; CASTRO, E. V. de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico*: 85, Rio de Janeiro, p.56-78, 1986.

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

GONDIM, J. *Etnografia indígena: estudos realizados em várias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926*. Fortaleza: Ed. Fortaleza, 1938.

GRÜNBERG, G. *Os kaiabi do Brasil central: história e etnografia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

HENLEY, P. Inside and out: alterity and ceremonial construction of the person in the Guianas. In: LAURA R.; NEIL, W. (Ed.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p.197-220.

KRACKE, W. H. Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang: gente do céu, gente das pedras e demônios das matas (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 16., 1984, Brasília. *Anais...* Brasília: ABA, 1984. Comunicação apresentada no grupo de trabalho Cosmologia Tupi.

_____. A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani. In: ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE AS LÍNGUAS E CULTURAS DOS POVOS TUPI, 1., 2004, Brasília. *Anais...* Brasília: UNB, 2004.

LATOURET, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *As organizações dualistas existem?* In: _____. *Antropologia estrutural*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a. p.155-189.

_____. *As estruturas sociais no Brasil central e oriental*. In: _____. *Antropologia estrutural*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b. p.141-153.

_____. *Sentido e uso da noção de modelo*. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p.79-89.

_____. *Documents Tupi-Kawahib*. In: RIVET, P. *Miscellanea Paul Rivet, octagenario dicata*. México: Universidad de Mexico 1958. p.323-338.

MALINOWSKI, B. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

MAYBURY-LEWIS, D. The analysis of dual organizations: a methodological critique. *Bijdragen tot de Taal- Land- en- Volkenkunde*, Dordrecht, Deel 116, p. 17-44, 1960

_____. Social theory and social practice: binary systems In: MAYBURY-LEWIS, D., ALMAGOR, U. (Ed.). *The attraction of opposites: thought and society in dualistic mode*. Michigan: The University of Michigan Press, 1989. p.97-116.

_____. *Dialectical societies: the gê and bororo of central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MENÉNDEZ, M. A. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 28, p.289-388, 1981-1982.

NIMUENDAJÚ, C. Os índios Parintintin do rio madeira. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Paris, v. 16, p.201-278, 1924.

_____. The cawahib, parintintin and their neighbors. In: STEWARD, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square, 1963. p.283-297.

PEREIRA, N. *Moronguêta: um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

PEGGION, E A. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. 2005. 288 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Alianças e facções: a organização política dos Kagwahiva da Amazônia. *Estúdios Latinoamericanos*, Varsóvia, v.23, p. 109-119, 2003.

_____. *Forma e função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim Kagwahiv-AM*. 1996. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade de Campinas, Campinas, 1996.

SEEGER, A. Dualism: fuzzy thinking or fuzzy sets? In: MAYBURY-LEWIS, D.; ALMAGOR, U. (Ed.). *The attraction of opposites: thought and society in dualistic mode* Michigan: The University of Michigan Press, 1989. p. 191-208.

VAN VELTHEM, L. H. Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: BRUCE, A.; ALCIDA, R. R. (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p.61-83.