

AS LANÇAS DO CREPÚSCULO

× PHILIPPE DESCOLA

VI. A MAGIA DAS ROÇAS

Os diálogos do fim de noite se tornaram mais soltos. Sozinho com Wajari junto do fogo, procuramos um ao outro nos entornos das palavras, como que suspensos entre o sono e a aurora pelo círculo de fogo que nos isola das trevas. Em voz baixa, porém intensa, Wajari relata em detalhes o sonho que acaba de contar para Entza na intimidade da cama fechada. Nunkui, o espírito das roças, apareceu para ele na forma de uma anãzinha atarracada com o rosto pintado de urucum; sentada numa touceira com a imobilidade serena de um sapo, estava cercada por um halo vermelho e vibrante. Wajari estava surpreso, pois Nunkui tende mais a visitar os sonhos das mulheres, que ela ajuda com seus preceitos no trabalho da roça. Depois de pedir que ele a acompanhasse, ela o levou até uma margem escarpada do Capuári; lá, com um movimento enérgico do queixo, indicou-lhe o afloramento pedregoso prolongado por um pequeno monte de pedras. No meio das pedras, pôs-se a brilhar um ponto com uma luz avermelhada feito a extremidade abrasada de um desses grossos cigarros que Wajari enrola em folhas de milho secas. Então Nunkui cantarolou uma musiquinha com voz fina e Entza apareceu ao seu lado; ambas sumiram de repente, junto com a mancha de fogo em meio ao monte de pedras. Segundo Wajari, esse sonho excepcional é o presságio, ou melhor, a prefiguração, da descoberta de uma pedra de Nunkui. Também chamados de *nantar*, esses amuletos poderosíssimos favorecem o crescimento das plantas cultivadas, transmitindo-lhes a energia que encerram; as mulheres valorizam com muito ciúme a sua posse, que confere às suas roças uma opulência ostensiva, fonte de inveja e prestígio.

Ao nascer do sol, mal tendo forrado o estômago com um prato de batata-doce, saímos à cata da pedra mágica. Wajari a encontra no local indicado, a apenas três meandros, descendo o rio, da casa. Trata-se de um pequeno estilhaço de silicato cuja cor avermelhada é realçada aqui e ali por pontos brilhantes. Entza, a quem ele se destina, envolve-o cuidadosamente num trapo de algodão e coloca-o numa vasilha de *pininkia* que ela aperta no seu cesto; depois volta para casa, amarra o bebê a tiracolo, apanha um facão e um tição, solta os cachorros, faz sinal à menina para que a siga e o grupinho todo se dirige para a roça. Anne Christine a acompanha, e eu as sigo durante alguns passos com uma desenvoltura ensaiada: os homens não são bem-vindos nas roças.

São os homens, evidentemente, que desflorestam as clareiras, mas depois do corte das árvores maiores com machado e do desbastamento do mato residual com facão, contam com as mulheres para a queimada. Quando a futura roça fica coberta com um grosso tapete de cinzas, a última contribuição deles é plantar as fileiras de bananeiras que irão delimitar os lotes de cada co-esposa. Depois desse gesto simbólico que define a apropriação social da roça, eles se retiram de cena e deixam o terreno livre para as companheiras. Com um pau de ponta feito de madeira de pupunheira, as mulheres então dispõem as mudas de mandioca em toda a superfície do seu pedaço de chão, depois espalham em aparente desordem os inhames, batatas-doces, taros, feijões, abóboras, amendoins e abacaxis. Falta apenas colocar aquelas árvores cujos frutos de estação dão realce à refeição meio monótona de todo dia: pupunheiras, abacateiros, pinheiros, abieiros, ingás, cacauzeiros e goiabeiras. Essas tendem a serem plantadas na beirada do terreno perfeitamente capinado que contorna a casa, espaço coletivo que escapa à jurisdição demasiado exclusiva exercida pelas mulheres em seus próprios lotes. Também é ali que encontramos as plantas de que todos se servem comumente: pimenta, fumo, algodão, arbustos de clibádio e timbó, cujo suco asfixia os peixes nas pescarias, cabaceiras, urucum e jenipapo para pintar o rosto e, enfim, as diferentes espécies de ervas medicinais e plantas narcóticas, como o estramônio. Na sua plena maturidade, a roça assume o aspecto de um pomar esparso em meio a uma horta germinante. Os caules altos dos mamoeiros sobressaem acima de uma impressionante desordem; os taros se abrem feito monstruosos buquês de folhas de aráceas, as ba-

naneiras descamadas se enroscam e desabam sob o peso de enormes cachos de bananas, as abóboras se amontoam feito bolas ao pé das touceiras calcinadas, os tapetes de amendoins ladeiam os pequenos bosques de cana-de-açúcar, as marantas prosperam ao longo dos grandes troncos deitados que sobreviveram ao abate, e por toda parte os pés de mandioca espalham, feito tentáculos, suas folhas digitiformes.

Entza se deteve à sombra de um sapoti selvagem, poupado durante a derrubada em razão de seus frutos suculentos. Amarra ali o seu bebê dentro de uma rede pequena, cuja outra extremidade é pendurada numa estaca enfiada no chão, e depois, num instante, faz uma fogueira com uns poucos galhos preteados que sobraram da queimada. Ela ali está em seu reino, no coração do pedaço de chão que ela criou, delimitou, na imensa roça familiar, por uma pequena trilha que a separa de Senur, e uma enorme malvácea derrubada, cujo tronco ergue uma barreira mais alta que um homem, entre o seu domínio e o de Mirunik. Do lado que beira a floresta, uma orla de bananeiras assinala o final do espaço domesticado.

É hora de tratar da pedra de Nunkui. Entza pega a tigela de *pininkia* onde ela está, cobre-a com outra *pininkia* de dimensões idênticas e enterra profundamente o pequeno receptáculo ao pé de uma touceira. Assim aprisionado, o *nantar* irá exercer a sua ação benéfica sem nenhum perigo para o bebê. Essas pedras mágicas são, de fato, dotadas de uma vida autônoma que lhes permite se deslocarem sozinhas; se ficassem à solta, elas se aproximariam sub-repticiamente das crianças para chupar-lhes o sangue. Felizmente, Entza conhece um *anent*, que sua mãe outrora lhe ensinou e permite enganar essas sanguessugas minerais para que não ataquem os humanos. Em resposta a esta invocação, os *nantar* ficam vermelhos como brasas atizadas e a energia fecundadora que tiram de Nunkui se difunde nas plantas. Para aperfeiçoar essas condições propiciatórias, convém ainda dar regularmente de beber aos *nantar* canibais infusões de urucum, substitutivo metafórico do sangue de que eles tanto gostam.

As pedras de Nunkui, porém, não garantem por si só o ofício da lavoura; também é necessário muito suor. Avançando de cócoras em círculos concêntricos, Entza se pôs a capinar com o facão. Dia após dia, ela vai perseguindo as ervas daninhas que disputam o terreno com as plantas cultivadas, tal labor paciente ocupando a maior parte do tempo



passado na roça. A tradição mítica explica que esses tufos de gramíneas parasitas nasceram da penugem de Colibri, que as espalhou na superfície da terra para punir os humanos por seu excesso por zelo hortícola. Depois de ser desobedecido por duas irmãs, Wayus e Mukunt, que não acreditaram em sua promessa de cultivar sem esforço e, ignorando os seus conselhos, se consumiram plantando mudas de mandioca, Colibri lançou uma maldição que pôs fim ao trabalho fácil: dali em diante os homens deverão penar duramente para desmatar as roças e as mulheres ficam condenadas à capinação perpétua.

Embora sancionado por um irascível beija-flor mítico, tal imperativo cultural obedece menos a razões práticas do que a preocupações estéticas. Constitui o íntimo orgulho da mulher achuar oferecer ao olhar crítico de suas companheiras uma roça perfeitamente dominada, onde nenhuma erva adventícia venha lembrar a desordem caótica da selva tão próxima. A aparente confusão vegetal, que impressiona num primeiro momento o observador neófito, na verdade resulta de um sábio equilíbrio entre grupos de plantas muito distintas em suas formas e exigências, dispostas em canteiros de afinidades separados por pequenas trilhas arenosas tão meticulosamente cuidadas como um jardim japonês. É evidente que a capinação prolonga um pouco a vida da roça, até que o esgotamento desses solos pouco férteis acabe tornando o seu abandono inelutável, após três ou quatro anos de cultivo. No entanto, o zelo obsessivo que os Achuar lhe dedicam parece regido principalmente por seu gosto pela composição vegetal e pela harmonia hortense, como atestam a *contrario* as diversas etnias amazônicas que se abstêm de mondar suas roças sem nem por isso estarem sujeitas à penúria.

Afora esse trabalho de manutenção fastidioso e, em parte, supérfluo, é certo que a horticultura tropical exige pouco esforço. Não existe a obrigação de revolver a terra, afogar os torrões, regar as mudas ou cobri-las com palha, beneficiar o solo, podar os brotos inúteis ou lutar contra os parasitas. A maioria das plantas se multiplica por via vegetativa, ora brotando no caule, como a mandioca, ora plantando-se um rebento, de bananeira por exemplo, ora também, no caso do inhame, enterrando-se um fragmento do tubérculo. A mandioca, que em suas inúmeras variedades constitui o grosso da alimentação cotidiana, é o sonho de um agricultor preguiçoso. Cada rebento fornece entre dois e cinco quilos

de raiz, bastando uma pressão com o facão para desenterrá-las. Uma vez colhidas, dois cortes permitem retalhar o caule num pauzinho que, enfiado na terra sem nenhum cuidado, logo estará coberto de folhas e dará um novo lote de raízes dentro de poucos meses. Assim como o inhame, esta planta muito adaptável suporta ser deixada em terra bem além do seu período de maturação sem que as raízes se estraguem. A estocagem de alimentos torna-se portanto inútil, já que, à diferença das entressafras experimentadas pelos plantadores de cereais, a roça é aqui uma reserva de feculentos no pé onde se pode durante o ano inteiro vir apanhar o suficiente para suprir suas necessidades.

Até existem alguns amantes furtivos de tubérculos, mas suas depredações são afinal bastante modestas. As pacas, as cutiaias e, sobretudo, as cutias são os mais assíduos entre esses escavadores noturnos que vêm catar nas roças a sua ração de raízes. Diante dos seus delitos, rapidamente descobertos, os homens se previnem: armadilhas eficazes são colocadas nos caminhos trilhados por esses grandes roedores, cuja carne é uma caça bastante bem cotada. A mais comum é um pequeno túnel de ramagens, onde fica suspenso um tronco pesado; ao entrar nesta armadilha para onde é levado por seu caminho rotineiro, o animal tropeça num galho que provoca a queda da massa.

São preferidas, às vezes, medidas de retaliação mais diretas. Assim, há algumas noites, Wajari tomou emprestada a minha lanterna elétrica e foi se postar, com a sua velha espingarda ruim, à espreita de uma cutia que vinha há algum tempo roubando mandioca na roça de Senur. Não demorou a atirar, acordando a família toda com uma deflagração medonha. Ao prazer da espreita, sempre vivo num caçador, somava-se a satisfação de obter uma vingança gastronômica sobre aquela espécie de porquinho-da-índia gigante empoleirado em patas de doninha. Os Achuar preferem, em vez de cercar suas roças, deixar o acesso livre aos predadores de que eles próprios se alimentam, admitindo filosoficamente que faz parte da natureza da isca ser beliscada de vez em quando.

O sol já passou pelo zênite e Entza está terminando de capinar. Com a ajuda da menina Inchi, que tem no máximo seis ou sete anos, junta as ervas daninhas e as amontoa sobre o fogo, que logo solta espessas volutas de fumaça branca. Como todas as meninas, Inchi foi iniciada muito cedo nas tarefas distintivas da condição feminina: cultivo da terra, co-

zinha, faxina, buscar água, cuidados das crianças... É principalmente neste último item que seu auxílio é útil, embalando o bebê enquanto a mãe trabalha, ou afastando dele as moscas importunas; embora a ajuda que ela dá a Entza ainda seja modesta, está aprendendo junto dela seu papel de futura esposa e de boa roceira. A simplicidade dos modos culturais faz esquecer que a roça é um universo muito complexo onde coexistem milhares de plantas pertencentes a uma centena de espécies das quais algumas, como a mandioca ou a batata-doce, comportam muitas dezenas de variedades. Para dominar essa sociedade vegetal de que seus esposos ignoram praticamente tudo, as mulheres necessitam um saber botânico pacientemente acumulado desde a infância.

Por contraste, o irmãozinho de Inchi é totalmente livre de obrigações. Unkush passa os dias ao seu bel prazer, sem que ninguém lhe peça sequer um pequeno favor, e esse ócio de menino irá perdurar durante toda a sua adolescência. Em instável equilíbrio sobre uma touceira, ele está no momento ocupado em cutucar mamões com uma vara comprida. Os frutos da roça se destinam principalmente às crianças, e elas não deixam de se servir sempre que lhes dá vontade. Mas os mamões não estão maduros e resistem teimosamente aos golpes do rapazinho; no embalo do impulso, ele acaba caindo numa sementeira de feijão de onde se levanta soltando um "chuwa!" de nojo.

Sempre acompanhada de Inchi, Entza vai até um canteiro de mandioca e o examina com olhar crítico. É uma variedade nova que ela plantou há poucas semanas a partir de uma muda obtida com a sua irmã Chawir, que mora na margem do Pastaza. Suas raízes são muito mais grossas que as das variedades cultivadas em Capauari, e seu gosto meio insosso destina-a exclusivamente à fabricação da cerveja de mandioca. Mas a terra daqui é diferente da terra do Pastaza; compacta e argilosa, dizem que é menos fértil que os solos negros e arenosos que margeiam o grande rio. De modo que Entza teme que a planta não consiga se aclimatar. De cócoras diante do pé de mandioca, ela canta para ele, em voz doce, uma pequena súplica.

Sendo uma mulher Nunkui, eu vou chamando o comestível para a existência. As raízes *sekemur*, lá onde estão apoiadas, lá onde se encontram, eu as fiz assim, bem separadas

Sendo da mesma espécie, depois da minha passagem elas continuam nascendo
As raízes de *sekemur* se “especiaram”

Estão vindo para mim

Sendo uma mulher Nunkui, eu vou, chamando o comestível para a existência
Atrás de mim, respondendo ao meu apelo, ele continua nascendo.

A força do verbo foi novamente afirmada: para que o irreprimível vampirismo das pedras de Nunkui seja contido, ou para que um pé de mandioca se desenvolva apesar de ter sido transplantado, é preciso tocar a alma dessas entidades mudas, porém atentas, com um *anent* adequado. Contudo, a palavra pronunciada exige precauções; embora endereçada a uma muda de mandioca, o *anent* de Entza só menciona o objeto de suas preocupações através de uma metáfora, o sabão vegetal *sekemur*, cuja raiz volumosa lembra a da mandioca. A alma dos cães, assim como a das plantas, não suporta interpelações demasiado diretas. A sensibilidade desses interlocutores suscetíveis se rebelaria diante da exposição explícita daquilo que os homens esperam deles, e deve portanto ser poupada por injunções indiretas que mitigam a crueza das exigências e até o nome do ser destinado a encarná-las.

Qualquer que seja o seu objetivo específico, todos os *anent* de culto se referem, de uma maneira ou de outra, a Nunkui. Ela é a criadora e a dona das plantas cultivadas, como atesta um mito que até as crianças menores souberam me contar. A versão seguinte – nossa primeira tentativa de tradução de um mito – me foi relatada pela velha Chinkias, mãe de Wajari e Titiar.

Muito tempo, muito tempo atrás, as pessoas não tinham roças. Estavam sempre com fome, pois viviam das raízes e das folhas que colhiam nas florestas. Certo dia, uma mulher saiu para apanhar camarões num rio pequeno; da beira da água, ela viu derivar ao longo do rio cascas de mandioca e de banana; subindo o rio para ver de onde vinham aquelas cascas, avistou uma mulher descascando mandioca, que era Nunkui. Ela disse para Nunkui: “Vovozinha, por piedade, dê mandioca para mim”. Mas Nunkui recusou e disse: “Leve com você a minha filha Uyush (o preguiçoso), mas peço que a trate bem; quando você chegar em casa, diga para ela chamar as plantas cultivadas”. A mulher assim fez e a criança Uyush

disse o nome de todas as plantas da roça: a mandioca, a banana, a batata-doce, o taro, o inhame, todas as plantas da roça; e elas existiram de modo verdadeiro. Estavam felizes, porque a comida não faltava. Um dia em que Uyush estava sozinha com as crianças da casa, estas lhe pediram, brincando, que chamasse à existência uma aranha, o que ela fez, e depois um escorpião, o que ela fez igualmente; exigiram então que ela chamasse os espíritos maléficos Iwianch. De início, ela recusou, mas acabou cedendo aos seus pedidos e Iwianch horríveis penetraram na casa. Completamente aterrorizadas, as crianças quiseram se vingar de Uyush e jogaram-lhe punhados de cinza quente nos olhos. Uyush se refugiou no telhado da casa. Lá, ela se pôs a cantarolar para os bambus gigantes *kenku*, que tinham nascido perto da habitação: “*Kenku, kenku, vem me buscar, vamos comer amendoim, kenku, kenku, vem me buscar, vamos comer amendoim*”. Erguido por uma súbita borrasca, um bambu veio abater-se sobre o telhado e Uyush se agarrou nele. As crianças tentaram alcançá-la, mas Uyush penetrou dentro do bambu, de onde lançou uma maldição sobre as plantas cultivadas, que ela chamou uma por uma. Então, elas começaram a encolher até se tornarem minúsculas; depois, Uyush desceu para dentro do bambu, defecando regularmente. Cada um de seus excrementos formou um nó do bambu. Uyush vive agora debaixo da terra com Nunkui; assim foi que me contou minha mãe Yapan de antigamente.

Embora comece, em todas as suas variantes, com a fórmula *yaunchu*, “antigamente”, este mito nem por isso instaura um corte irremediável entre o tempo presente e o tempo das origens. Os mitos são “discursos de antigamente” (*yaunchu aujmatsamu*), mas *yaunchu* designa aqui uma mera anterioridade impossível de especificar com exatidão no desenrolar do tempo, por causa da feliz amnésia em que se comprazem os Achuar. O universo dos mitos terminou quando muito há algumas gerações, na orla indistinta da lembrança desses antepassados próximos que a cadeia da memória ainda liga aos vivos. O tempo dos fundamentos da cultura, portanto, ainda não está distante a ponto de seus protagonistas não terem mais sua palavra a dizer no cotidiano, quando sua presença é percebida como um eco atenuado do papel heróico que cumpriram outrora. Um comércio diário com os espíritos contemporâneos dos homens despe-os de qualquer mistério e prolonga, num mundo imanente po-

rém cognoscível, os princípios de igualdade que regem a sociedade. Nenhuma separação originária, nenhuma ascensão ao empíreo, nenhuma distinção das essências vêm aqui fundar a ordem humana por meio do afastamento dos deuses. Meus companheiros não agradecem a Nunkui por seu ato criador, não lhe rendem graças por seus presentes, não cumprem sacrifícios para serem amados por ela. Em suma, não contrairam em relação a ela essas dívidas morais inextinguíveis que tornam tão desagradáveis as religiões da transcendência.

Este espírito complacente reside no subsolo das roças, de onde vela pelo bem-estar dos seus filhos vegetais sem aparentemente guardar mágoa dos humanos pela ofensa que impingiram outrora a Uyush. As mulheres garantem a sua presença cantando-lhe alguns *anent*, e estabelecem com ela um contrato implícito pela tutela conjunta das plantas cultivadas. Graças a um trabalho assíduo, com efeito, os Achuar conseguiram contornar a maldição de Uyush e fazer com que voltassem a brotar as miniaturas vegetais que esta deixara para trás. Nunkui é, de certa forma, a metáfora da boa lavradora. Na maioria das invocações que lhe são dirigidas, a cantora se identifica explicitamente com ela, como se desejasse captar as virtudes do seu modelo. Assim, a autoridade materna exercida por Nunkui sobre sua prole vegetal é idealmente concedida às mulheres que sabem estabelecer boas relações com esse espírito. O cultivo da terra se apresenta, em suma, como a reiteração cotidiana do ato gerativo em que Nunkui deu à luz as plantas cultivadas, por intermédio de sua filha Uyush. Muito logicamente, as plantas são tratadas como filhos pelas mulheres que cuidam delas, e surgem nos *anent* como se fossem filhos adotivos de Nunkui.

Tal maternidade hortícola traduz decerto uma limitação técnica muito concreta: a maioria das plantas cultivadas pelos Achuar se reproduz por brotos e dependem, portanto, para sua existência e perpetuação, dos cuidados que as mulheres lhes dispensam. A mandioca não volta ao estado selvagem quando abandonada, mas morre rapidamente, sem deixar posteridade, sob o cerco da vegetação que avança da selva circundante. A horticultura procede então a uma negociação dialética em que a mandioca se deixa comer pelos homens à condição que estes tratem de assegurar a continuidade de sua descendência. Este canibalismo vegetal não é nem um pouco metafórico para os meus compa-

nheiros, que concebem a mandioca como um ser animado, dotado de uma alma *wakan*, e que leva nos terrenos roçados uma vida familiar absolutamente ortodoxa. Embora sempre se coloquem sob os auspícios de Nunkui, a maioria dos *anent* de cultivo é diretamente destinada ao pequeno povo da mandioca, para incitá-lo a crescer e se multiplicar em harmonia.

Esses filhos folhudos devorados por quem os cria sabem encontrar uma compensação para o seu fado: assim como as pedras de Nunkui, a mandioca tem fama de chupar o sangue dos humanos, e bem particularmente o de sua prole. A anemia dos bebês de colo lhe é freqüentemente atribuída, quando os morcegos vampiros não podem ser responsabilizados. Contrariamente a estes últimos, a mandioca não deixa marcas, pois se sacia com um simples toque de suas folhas onipresentes. Por isso os Achuar gostam de se deslocar pelas roças andando sobre os imensos troncos deitados que restam depois do abate, santuários erguidos acima do mar dissimulado da mandioca, que fazem as vezes de caminho para os visitantes. Obrigadas a um contato diário com a planta vampírica, as mulheres e crianças ficam, evidentemente, mais expostas. As crianças são atentamente vigiadas e recomenda-se que não se afastem demais de sua mãe, a qual vai tecendo à sua volta uma barreira de proteção invisível com *anent* apropriados. Tais encantações incitam a mandioca a se desviar das crianças e atacar preferencialmente os estranhos que penetram sub-repticiamente na roça.

Transpassa-o imediatamente

Dizendo isso, eu os ouvi se regenerarem

O caos rochoso eu imaginei

Nós, nós mesmos, vindo para pegar, eu os ouvi se regenerarem

Eu rolo, eu rolo,

Eu os ouvi se regenerarem, fazendo desabar o caos rochoso

Minha pequena roça se regenerando, eu imaginei,

Os escombros rochosos, eu imaginei.

A mandioca recebe aqui uma ordem inequívoca. Da boa execução dessa ordem depende um monstruoso destino: ao chupar o sangue dos intrusos a planta adquire uma força irrefreável, suas raízes se incham e se

tornam inalteráveis feito um caos rochoso de que a cantora tivesse provocado o gigantesco desabamento. Essas injunções, porém, nem sempre são ouvidas. Alguns dias atrás, Entza desenterrou raízes estriadas de vermelho que ela imediatamente interpretou como vestígios de sangue que a planta teria tomado. Tal ameaça a deixa especialmente cautelosa, mesmo porque o perigo agora está acrescido pela presença do *nantar*, cujas propensões canibais ela ainda não domina muito bem.

O cultivo da terra apresenta um paradoxo curioso: de um empreendimento pacífico e destituído de acaso, os Achuar criaram uma espécie de guerrilha consanguínea regulada por um perigoso equilíbrio de sangrias. A mãe se alimenta dos filhos vegetais, os quais por sua vez tiram da prole humana dela o sangue necessário para o próprio crescimento. A fecundidade dos *nantar* é proporcional à sua nocividade vampírica e a própria Nunkui manifesta os seus atributos em todas as variações de vermelho. Primeiro, o vermelhão do urucum que as mulheres passam no rosto para agradar; o vermelho acastanhado do cuco da mandioca ou o vermelho alaranjado da jibóia *wapau*, dois animais considerados como auxiliares ou avatares de Nunkui, que as mulheres atraem para as suas roças com *anent* sedutores; o vermelho encarnado da flor selvagem *keaku cesa*, cujo bulbo é ralado numa infusão de urucum e derramado sobre os brotos de mandioca durante a primeira plantação.

Este discreto ritual, que Anne Christine teve a oportunidade de observar há pouco na nova roça de Suwitiar, a jovem esposa de Mukuimp, é geralmente orientado por uma velha experiente. Tinham pedido a Surutik que oficiasse: dobrada sobre o seu bastão de apoio, os seios lembrando penduricalhos e o nariz roído pela leishmaniose, ela apresentava uma triste encarnação da decrepitude e da esterilidade. No entanto, era ela quem esvaziava, sobre os feixes de ramos de mandioca, a cabaça contendo a água avermelhada, era ela quem exortava as jovens plantas a beber este substituto do sangue humano, a fim de pouparem no futuro as crianças distraídas que chegassem perto delas. A menopausa excluiu Surutik do ciclo da fertilidade e é decerto por isso que ela pode transmitir sem perigo para a mandioca a *ersatz* deste sangue que nela já secou. Uma mulher mais jovem teria ficado exposta a uma punção sub-reptícia, já que os brotos preferem o sangue fresco de sua dona ao pálido simulacro que lhe oferecem.

O sangue existe no mundo como fonte de energia limitada e é a sua diminuição progressiva que gera a velhice; mas o que se perde para uns só pode reverter para outros, por um sistema sutil de vasos comunicantes. A relação das roceiras com a mandioca é, portanto, do mesmo nível que a estranha associação que liga alguns insetos às suas "mães". Meus companheiros afirmam, com efeito, que os anófeles e bariguis vivem em miríades sobre uns animais-mãe, aparentemente grandes cães, com os quais vivem em simbiose, bombeando permanentemente o seu sangue e reinjetando neles o sangue que sugam dos outros. O vampirismo da mandioca e das pedras de Nunkui não passaria então de um restabelecimento dos equilíbrios naturais num grande circuito de troca fisiológica, unindo as mulheres e os seus rebentos humanos e vegetais para a necessária conservação do sangue em quantidade finita.

Felizmente, nem todas as plantas da roça manifestam as perigosas disposições da mandioca. No entanto, muitas são dotadas de uma alma *wakan*, único indício restante de sua humanidade anterior, quando os heróis míticos ainda não tinham fracionado o ser vivo nas diferentes ordens em que ele agora se encontra encarnado. É o caso, por exemplo, da pobre Wayus, a moça condenada por Colibri, por seu excesso de zelo, a se transformar no pequeno arbusto homônimo cujas folhas servem para fazer a infusão antes da aurora. É igualmente o caso das duas irmãs Ipiak (urucum) e Sua (jenipapo) que uma voracidade sexual impossível de satisfazer levou a metamorfosarem-se nesses cosméticos naturais com que os homens enfeitam o rosto. Sua edificante história me foi contada há pouco por Naanch.

Os antigos diziam que existia outrora uma jovem mulher chamada Sua, que hoje conhecemos como planta para se pintar; ela tinha também uma irmã chamada Ipiak. Eram as duas solteiras e aconteceu com elas a mesma coisa que acontece conosco, homens, quando não temos esposa e estamos com muita vontade de uma mulher; com as mulheres sem marido é exatamente igual. Elas queriam muito possuir um homem e, juntas, se puseram à procura. Tinham ouvido falar em Nayap (um martim-pescador de cauda bifurcada) como de um verdadeiro macho e decidiram ir à sua procura para se casarem com ele. Elas o encontraram numa trilha da floresta, quando ele tinha saído para caçar passarinho com a zarabatana. Ele perguntou:

“Aonde vocês vão?”, e elas responderam: “Estávamos indo para a sua casa”. Então Nayap disse: “Está bem, minha mãe ficou em casa moendo o milho, vão ter com ela!”. E acrescentou: “Um pouco mais adiante, a trilha vai se bifurcar; na que vai até a minha casa, há uma pluma caudal do papagaio *uysa* e, na trilha que vai até a casa do meu irmão Tsuna (sâníe), há uma pluma caudal do cuco *ikianchim*; prestem bem atenção, para não errarem a direção!”. “Combinado”, elas disseram, e puseram-se a caminho. Mas Tsuna estava atrás delas e escutara tudo. Animado com aquelas duas moças bonitas, resolveu casar-se com elas e voltou a toda pressa para inverter as penas caudais; as jovens tomaram a direção errada. Nayap, sem desconfiar de nada, voltou para casa no final da tarde com muita caça para as duas irmãs; perguntou à sua mãe: “As mulheres ainda não chegaram?”, e ela respondeu: “Não, não vi nenhuma mulher”. Então Nayap exclamou: “O que aconteceu? Elas me disseram que vinham para cá e eu indiquei o caminho”; e acrescentou: “Talvez tenham ido à casa do meu irmão Tsuna”; ele estava muito descontente e decidiu esquecer o assunto. Enquanto isso, as duas mulheres tinham chegado à casa da mãe de Tsuna, que estava amassando argila para fazer cerâmica. Surpresas, elas perguntaram: “Você é a mãe de Nayap?”. “Sou, sim, sou eu mesma”, ela apressou-se em responder. As duas irmãs se acomodaram e esperaram pelo regresso de Nayap. Quando escureceu ele ainda não tinha voltado; perguntaram para a velha: “E o seu filho, onde está?”, e ela respondeu que ele tinha saído para caçar passarinhos. Ficaram acordadas até tarde esperando, até que a velha lhes dissesse para irem se deitar no *peak*. Tsuna acabou chegando no meio da noite; seu aspecto era tão repugnante que ele tinha vergonha de se mostrar à luz do dia. Voltou da caça de mãos vazias, trazendo apenas alguns caranguejos de rio, o que não dava para se ver por causa da escuridão. Contou suas façanhas de caçador enquanto comiam os caranguejos e sua mãe dizia, resmungando: “Os passarinhos que você matou estão velhos e duros”. Tsuna foi então se deitar entre as duas irmãs, e a noite inteira se passou em carícias e jogos eróticos. Esgotadas, Sua e Ipiak acabaram por mergulhar no sono pouco antes da aurora. Quando despertaram, era dia claro e seu parceiro tinha sumido; perceberam então que estavam cobertas de uma espécie de sâníe gosmenta e fétida. As duas irmãs se perguntaram o que estava se passando e resolveram não dormir durante a noite seguinte. Quando mais uma vez estavam deitadas com Tsuna, conseguiram cansá-lo

de tal modo com suas carícias que ele logo adormeceu; quando surgiu a aurora, descobriram o seu corpo repulsivo, coberto de sâníe. Afastaram-se vivamente e se dissimularam para melhor observar. Quando Tsuna despertou, sua mãe lhe disse: “Meu filho, você está começando a perder a vergonha!”. Perturbado, Tsuna se levantou de um salto, pegou sua zarabatana e saiu correndo para a floresta. Esquecera-se da aljava mas não ousou retornar e chamou a mãe para que ela a trouxesse; depois disso, desapareceu. As duas irmãs resolveram ir à casa de Nayap; mas este estava furioso, pois percebeu pelo cheiro nauseabundo que as irmãs tinham se deitado com Tsuna. Nayap ordenou que elas fossem tomar banho para lavar as sânies com que estavam cobertas. Depois do banho, elas se esfregaram com folhas perfumadas e voltaram para a casa; mas ainda emanavam exalações infectas e Nayap repeliu as suas tentativas. Sua e Ipiak puseram-se então em busca de um outro homem. Chegaram à casa de uma velha cujo filho era monstruoso; ele era de estatura minúscula, mas tinha um pênis gigantesco enrolado em volta do corpo como uma corda. A mãe o mantinha trancado num grande vaso *muits* colocado sobre uma grade de cana acima da cama. Ignorando isso tudo, as duas irmãs perguntaram onde ele estava e a velha respondeu: “Meu filho saiu para matar inimigos e ainda não voltou”. “Está bem, disseram elas, vamos ficar aqui para tomá-lo como esposo.” Todos os dias elas pediam notícias do filho, e a mãe respondia: “Não sei quando ele vai voltar”. Ora, a cada noite, o homúnculo tirava o seu imenso pênis para fora do *muits*, desenrolava-o até a cama logo abaixo e copulava com as duas irmãs adormecidas. Pela manhã, elas percebiam que tinham sido penetradas, mas não entendiam como. Depois que a velha saiu para a roça, as duas mulheres puseram-se a revistar a casa e descobriram o *muits* com o filho monstruoso. Quando o encontraram, resolveram matá-lo; puseram água para ferver, verteram-na no vaso e o filho morreu escaldado. Sua e Ipiak recomeçaram a sua procura aos prantos; já não sabiam para onde ir, pois nenhum homem as queria. Enquanto caminhavam, iam dizendo: “No que é que poderíamos nos metamorfosear? Quem sabe em colina? Não, pois quando os homens andassem pelas colinas iriam rir de nós e sentiríamos vergonha. Ou quem sabe poderíamos virar rãs num grande pântano? Não, isso também seria uma vergonha! Por que não nos transformarmos numa grande planície fluvial? Isso não é conveniente, pois os homens zombariam de nós dizendo que uma pessoa se transformou em planície”. Final-

mente, Sua tomou uma decisão: "O melhor seria eu me tornar Sua, pois até os homens jovens poderiam dizer a suas esposas: – Me dê Sua para eu pintar o rosto, e o meu nome seria celebrado". Depois Sua perguntou à irmã: "E você, irmãzinha, no que você quer se transformar?". Ipiak respondeu: "Pois eu vou me tornar Ipiak, pois até os homens jovens dirão a suas esposas: – Me dê Ipiak para eu poder pintar o rosto, e o meu nome será celebrado". Sua se ergueu bem ereta e afastou as pernas; soltou um grande grito e se transformou na planta *sua* (jenipapo). Ipiak agachou-se no chão e se transformou na planta *ipiak* (urucum). Por isso é que o urucum é um arbusto baixo, enquanto o jenipapo tem um porte esbelto. Elas se confundiam tão bem com a mata de corte que até os passarinhos as sobrevoavam sem receio. Todo tipo de gente veio então visitá-las para se deixar pintar; Yakum ("guariba") foi untado de urucum por Ipiak, assim como Kunamp ("esquilo"); Chuu ("macaco-barrigudo") foi muito bem enfeitado por Sua, que lhe pôs jenipapo na cabeça, nas mãos e nos pés. E depois de estarem todos assim embelezados, se metamorfosearam. E é só isso.

Aviltadas por pretendentes hediondos que elas tinham solicitado sem pudor, repelidas por um belo homem de cauda bifurcada que sua devassidão enojava, desprezadas por todos aqueles cuja virilidade cobiçavam, Sua e Ipiak tiveram um duro aprendizado da modéstia. Ao tomarem elas próprias a iniciativa do casório, expunham-se à vergonha de um desejo demasiado manifesto e condenavam-se a vê-lo sempre ridicularizado e depreciado. Àquele amor excessivo pelos homens só restava então um exutório: unir-se o máximo possível ao rosto e ao corpo dos que se recusavam a tomá-las, e embelezar com a sua sujeira transfigurada todos aqueles amantes desdenhosos. E se esse mito confere certa grandeza trágica aos modestos arbustos de cosméticos que cercam a casa, enuncia igualmente uma moral puritana destinada às mulheres achuar. Os cânones das boas maneiras e as exigências dos bons costumes impõem-lhes uma conduta reservada que elas jamais devem ignorar, sob pena de serem apagadas da humanidade. Assim como o gato de Cheshire, que se esvanece lentamente na folhagem deixando subsistir apenas o seu sorriso enigmático, as duas mulheres ávidas de sexo desapareceram no reino vegetal deixando aos homens o legado de seus pigmentos, símbolos por excelência de uma domesticação da natureza para fins sociais.

Nem todas as plantas da roça tiveram destinos tão dramáticos: a batata-doce e a abóbora têm alma feminina e a bananeira tem alma masculina, sem que por isso tenham algum passado mítico conhecido. Seus atributos de gênero evocam igualmente a sexualidade, mas são mais prosaicamente derivados de homologias metonímicas com os órgãos de reprodução, ocasionalmente lembradas em jogos de palavras cheios de subtendidos. Essa humanização da maioria das plantas cultivadas significa que elas são receptivas às invocações *anent* que lhes dirigem. A alma *wakan* com que são dotadas é uma faculdade de entendimento; torna-as aptas a se comunicarem entre si dentro de uma mesma espécie e lhes permite compreender as mensagens das mulheres que cuidam delas maternalmente, como as injunções de Nunkui ou de seus animais familiares. No entanto, apenas nos sonhos e transe alucinatórios esses seres folhudos podem recobrar a sua aparência humana outrora perdida e dialogar com os Achuar em sua língua.

Essa animação dos vegetais não é exclusiva da roça. Assim como as graciosas hamadriades da Antigüidade ou os amieiros cabeludos das lendas germânicas, várias árvores da floresta disfarçam sob o porte frágil ou majestoso uma consciência à flor da casca. São as criaturas de Shakaim, irmão ou esposo de Nunkui segundo as interpretações, que cultiva a mata feito uma gigantesca plantação e indica aos homens os lugares mais apropriados para fazer derrubadas. Os limites da natureza são assim expandidos por essa socialização dos vegetais, a floresta aparentemente tão selvagem não passando de uma roça sobrenatural onde Shakaim exerce seus talentos de horticultor. Ao criar clareiras para instaurar as suas culturas, os homens não fazem mais que substituir as plantações de Shakaim pelas de Nunkui, sendo ambas domesticadas em seu benefício por espíritos prestativos.

Senur veio juntar-se a Entza ao pé do fogo que se apaga lentamente. Enquanto aponta com ar ameaçador seu facão para um grupo de bananeiras mirradas, esta última resmungo em voz gutural, como fazem as mulheres ofendidas pela indiferença ou caçoadas do marido.

– Minhas bananeiras estão doentes, irmãzinha; já faz uma lua que estão se ressecando e consumindo de calor; será que não estão morrendo por causa de inveja?

– Vamos ver, irmãzinha, talvez você não esteja errada.

– Minhas batatinhas-doces estão do tamanho dos mamões do Pastaza, minhas raízes de mandioca estão redondas feito a barriga de um tapir, o meu comestívelzinho todo está se multiplicando; sendo uma mulher Nunkui, irmãzinha, como é que os filhos da minha roça poderiam morrer? Será que não é a inveja de uma malvada que está matando minhas bananeirinhas? Será que elas não estão morrendo de maldição?

A palavra foi lançada, *yuminkramu*, a maldição de uma mulher invejosa talvez tenha-se abatido sobre a roça de Entza, levada por *anent* tão secretos que nenhuma mulher admite conhecê-los. Senur, a irmã mais velha e confidente, oferece-lhe conselhos e consolo.

– Você talvez tenha razão, irmãzinha; assim sabem fazer as malvadas, porque o comestível delas é raquitico; elas pensam com inveja para dizer: “As plantações de minha irmã são belas e múltiplas, vamos ver se suas plantações não perecem!” Tem que pensar para conferir, irmãzinha; não seria alguma que esteve na tua roça? Não seria alguma que disse: “Irmãzinha, tuas bananeiras estão bonitas como as dos Kukam, do baixo rio, as minhas estão delicadas como as *winchu* silvestres da beira d’água; por piedade, me diga como é que você faz elas crescerem!”. Uma malvada não usa uma fala direta, irmãzinha, e no seu coração está a inveja; lembra, irmãzinha, lembra de quem te visitou com palavras curvas; foi ela, certamente, quem te jogou a maldição.

Entza terá agora de passar em revista na memória todas as mulheres que estiveram na sua roça; entre elas se esconde aquela que, por elogios excessivos, deixou transparecer a própria inveja. Por meio de um *anent* destinado a esta circunstância, ela então terá de devolver para a roça da rogadora de feitiço a mesma maldição que está afetando as suas bananeiras. Essa justiça distributiva certamente erra o alvo vez ou outra, mas este é um efeito inevitável de toda feitiçaria doméstica.

A tarde já vai bem adiantada e as tarefas da roça vão chegando ao fim. Enquanto Senur volta para a casa, Entza desenterra meia-dúzia de pés de mandioca e replanta rapidamente os caules depois de empilhar as raízes no seu cesto. Acrescenta ali umas batatas-doces e dois inhames graúdos e então se dirige para o rio para descascar e lavar os tubérculos cobertos de terra. No caminho, cruza com um Wajari todo animado, de zarabatana no ombro e carregando às costas dois guaribas de grandes olhos vazios. A uma boa distância, rio abaixo, uma espessa

fumaça se ergue preguiçosamente do novo desmatamento de Tseremp, espalhando até aqui seu cheiro de lenha verde queimada. Um casal de araras dirige-se piando para o poente, alto demais para que se possa atirar nelas; é sinal, dizem, de que uma mulher achuar foi seqüestrada por guerreiros shuar que a estão levando para casa. Um pequeno peixe-gato foi fígado pela linha de Chiwian; ele viravolteia na água, os bigodes fremindo, e acaba sendo puxado para a margem onde uma paulada termina de matá-lo. As crianças brincam aos risos dentro do rio, a pele luzindo feito couro envernizado; sob os seus movimentos desordenados a areia sobe do fundo em turbilhões, feito nuvens aquáticas onde a luz viesse se refratar em mil estilhaços suspensos. Tecida de acontecimentos insignificantes, essa tranqüila agitação traz Entza de volta para o seio do ambiente doméstico e suspende o diálogo interior que ela mantém dentro da sua roça.



VII. SONHOS

Faz alguns dias que estamos instalados na casa de Pinchu, irmão de Mirunik. Situada um pouco adiante subindo o rio, na outra margem do Kapawi, sua casa fica muito próxima do nosso antigo abrigo e ouvimos dali as vociferações de Wajari durante os seus banhos matinais, assim como da casa dele escutávamos a flauta de Pinchu atravessando melancolicamente as brumas da aurora. Não foi, porém, o atrativo de uma alma musicista, nem foram as comodidades de uma casa mais espaçosa que fizeram com que nos mudássemos para junto de Pinchu, e sim a obrigação de diversificar nossos mentores e não ofender quem nos ofereceu hospitalidade com repetida insistência. Wajari acolheu nossa decisão com tranquilidade, mesmo porque se entende bem com o seu cunhado. Ele certamente lamenta a nossa mudança, em parte por causa dos meus presentinhos, mas em parte também porque tínhamos nos tornado seus mascotes e nossa presença contínua em sua casa significava tanto uma excepcional oportunidade de distração como um sinal de distinção de que ele secretamente tirava partido na relação com os outros homens. Finalmente, é possível que a amizade crescente que sinto por ele seja recíproca e que as palavras afetuosas que ele me dirigiu antes da partida não tenham sido ditadas apenas pelo protocolo da hospitalidade.

Em contraste com Wajari, Pinchu é de frágil compleição e exuberante em seus movimentos. Membros delicados com articulações finas e um andar balançante lhe dão um ar meio dândi, acentuado por um sorriso encantador e grandes olhos cor de avelã, sempre com olheiras. Suas duas esposas também são opostas em todos os pontos. Enquanto Yatris

ostenta com uma graça lânguida um rosto admirável de Gioconda, iluminado por misterioso sorriso, Santamik é cheia da vitalidade masculina das jovens robustas. As tiras que ela usa bem apertadas acima dos tornozelos realçam com muita graça o contorno das canelas, atraindo o olhar furtivo dos visitantes masculinos. A casa é um retrato desses amáveis anfitriões: embora seja semelhante às outras na arquitetura e no mobiliário, tudo nela parece mais elegante e mais bem acabado, de certo em razão de algum sutil equilíbrio das proporções. Numa sociedade onde o respeito da tradição torna inconcebível erigir-se uma casa fora do modelo canônico, a originalidade e o amor ao belo podem achar satisfação nas relações de dimensões harmoniosas entre elementos da estrutura de madeira, embora dispostos do jeito comum.

Pinchu se levanta um pouco mais tarde que Wajari, ou seja, raramente antes das quatro horas da manhã, mas dedica às libações de *wayus* o mesmo cuidado cerimonioso. Hoje foi Santamik quem preparou a infusão, claramente achando divertido ver seu "irmão" barbudo curvar-se a este costume. Adquiri esta germanidade fictícia graças às propriedades classificatórias do sistema de parentesco Jivaro, o qual permite deduzir a minha relação com qualquer interlocutor por derivação lógica, a partir de outra relação já conhecida. Ora, como Wajari me chamava de "irmão" herdei a sua parentela infinitamente elástica, tornando-me assim *ipso facto* "cunhado" de Pinchu e, por reversão, "irmão" de suas esposas. Este pequeno exercício de permutação comprova que acabamos adquirindo uma posição identificável no jogo das relações dos nossos anfitriões e, desta forma, o ponto de partida para uma existência socialmente aceita.

No momento, nosso anfitrião está pensativo e silencioso, bebendo em pequenos goles a infusão adocicada. Escuta com ar preocupado assobios misteriosos que atravessam a noite acima da casa. Não são gritos de aves de rapina ou ululações de coruja; mais parecem o estrondo muito agudo de um zunidor projetado no espaço a grande velocidade.

– Espere, cunhado, escute; você não está ouvindo lá em cima *juij*, *juij*, *juij*?

– Estou ouvindo sim, cunhado.

– Decerto que são umas *tsentsak* passando; essas flechinhas vêm de longe, do Kupatentza ou do Kunampentza; há muitos xamãs maus por

lá, que querem nos comer; aqui nós não temos xamã; então eles nos liquidam com as *tsentsak*; *tsak!* Elas entram nos braços, *tsak!* Entram nas pernas, *tsak!* Entram na barriga, e nós morremos depressa.

– É mesmo verdade, cunhado, que não existe xamã por aqui?

– Ora, cunhado; Mukuimp, o genro do teu irmão Wajari, sabe um pouco; mas ele não é muito bom, não aprendeu muito; ele não pode lutar em pé de igualdade com Chalua ou Yuu; ele não tem as *tsentsak* dos Quíchua; ele só sabe chupar as flechinhas que se desprendem facilmente do corpo.

– É mesmo, cunhado? E as flechinhas dos xamãs são iguais às flechinhas das zarabatanas?

– São, são do mesmo tipo; mas só os xamãs podem enxergar elas depois de beber o *natem*; eles enxergam onde elas estão enfiadas no corpo, como o reflexo do peixe debaixo da água; nós, as pessoas comuns, não conseguimos enxergar, mas escutamos quando elas voam.

Também criei o hábito de começar as minhas frases com o termo de parentesco apropriado e enfeitar as minhas respostas com esta litania de interjeições indispensáveis sem as quais um diálogo perderia a sua razão de ser. Tenho nisso, confesso, um prazer um pouco satírico: esses acréscimos retóricos que atestam o tom pessoal da conversa e lhe imprimem sua marca de veracidade estão tão próximos do discurso estereotipado dos peles-vermelhas das histórias em quadrinhos que tenho por vezes a impressão de estar me curvando às convenções da ficção mais do que às regras de uma sociabilidade real.

É evidente que a passagem das flechinhas xamânicas perturbou bastante Pinchu, o qual mergulhou num silêncio sombrio. Yatris e Santamik cochicham em um canto, provavelmente comentando o ocorrido, mas não consigo distinguir o que elas dizem. Tento reanimar a conversa.

– O que você vai fazer hoje?

– Vou para a mata; vou levar os cachorros para passear; tive um sonho *kuntuknar*; eu estava numa trilha da floresta e ouvi uns homens se aproximando; me escondi e avistei uma tropa de Shuar com espingardas; estavam pintados para a guerra, mas avançavam em fila sem cautela, bancando os fanfarrões; iam repetindo: "Vou matar! Vou matar! Vou matar!". Estavam vindo nos atacar; esse, cunhado, é um bom sonho *kuntuknar* para se ir para a mata! Hoje eu também vou me avaliar!

Contrariamente ao que permitiria prever a sua mensagem explícita, este sonho não anuncia uma escaramuça com guerreiros, e sim o encontro com um bando de queixadas. Os *kuntuknar* constituem augúrios favoráveis à caça e seu significado latente se interpreta por uma inversão, termo por termo, do seu conteúdo manifesto. Um sonho é geralmente definido como *kuntuknar* quando põe em cena seres humanos agressivos ou particularmente inofensivos, enigmáticos ou muito numerosos, desesperados ou sedutores. Assim, sonhar com uma mulher de carnes fartas que convida para o coito exibindo o seu sexo, ou sonhar com uma multidão de gente tomando ruidosamente banho num rio, indica um encontro com queixadas, enquanto um sonho em que aparece um homem furioso vociferando ameaças deve ser considerado um sinal favorável para a caça dos caititus (porcos-do-mato de colar). A interpretação baseia-se em discretas homologias de comportamento ou aparência: a vulva bem aberta simboliza a carcaça estripada do porco-do-mato, uma atitude belicosa evoca o temperamento batalhador desses animais, enquanto as brincadeiras aquáticas de uma multidão lembram o tumulto provocado por um bando de animais ao atravessar um curso d'água.

Esse asselvajamento do mundo humano possui valor de presságio para diversas espécies de caça. Rostos de mulheres em prantos, por exemplo, suspensos nas árvores como frutos da estação, auguram uma boa caça de macacos-barrigudos, já que este espetáculo patético lembra o desespero manifestado pelas fêmeas de um bando quando um dos machos é morto. Sonhar com um bebê gorducho e rechonchudo se torna, por uma metáfora quase canibal, sinal de uma cutia de peso; um rosto descorado avistado em sonhos se converte na carinha pálida do guariba; o olhar de um guerreiro impassível pintado com urucum evoca um jaguar que se encolhe antes de saltar, enquanto um homem de barba ruiva pressagia um guariba. Esse último sonho se tornou menos improvável depois que minha presença lhe trouxe um suporte concreto, e me agrada pensar que, ao visitar as noites dos meus companheiros, estou pelo menos contribuindo para a sua esperança num despertar farto em caça.

A interpretação do *kuntuknar* através de um processo de naturalização metafórica da humanidade é apenas uma das formas possíveis de inversão que definem o seu conteúdo premonitório. Assim, sonhar que se está atirando em pássaros empoleirados é um sinal favorável para a

pesca, assim como um sonho com captura de peixes anuncia sucesso na caça de emplumados. O cruzamento dos termos é sistemático: o animal aéreo, imóvel e visível morto à distância com um dardo converte-se num animal aquático, móvel e invisível apreendido diretamente com linha ou arpão. Outra forma de reversão joga com a capacidade que as mulheres têm de sonhar *kuntuknar* para os seus maridos: um sonho representando uma atividade tipicamente feminina se tornará presságio favorável para esta ação eminentemente masculina que é o abate de um animal. A interpretação também se funda em similitudes gestuais ou visuais muito tênues: quando uma esposa sonha que está enfiando contas, significa que em breve terá de limpar os intestinos de uma caça abatida, sonhar que está fiando algodão indica que logo estará depenando a barriga branca de um mutum, enquanto sonhar que se está carregando um cesto cheio de mandioca até a borda anuncia que ela terá de trazer às costas um porco-do-mato morto pelo esposo. As imagens de enfrentamento, sedução ou perigo que dominam os sonhos masculinos cedem passagem a visões domésticas mais pacíficas, de acordo com uma organização cotidiana das tarefas em que as mulheres reinam no universo da casa e só se aventuram na mata como auxiliares dos caçadores.

Ao transpor o conteúdo dos quadros oníricos para convertê-los em augúrios favoráveis à caça, os Achuar utilizam com muita imaginação as propriedades do inconsciente tais como se manifestam no sonho. Assim como outras sociedades amazônicas, por sinal, jogam com uma regra de conversão que supõe uma correspondência entre setores da prática, ou entre conjuntos de conceitos, aparentemente inconciliáveis: os humanos e os animais, o alto e o baixo, o aquático e o aéreo, os peixes e as aves, as atividades dos homens e as das mulheres. Os índios exploram assim, com fins pragmáticos, esse traço original dos sonhos de usar como matéria as diversas relações de um sujeito com o seu ambiente físico e social, mais do que os objetos específicos colocados em cena nessas relações. Cada sonho torna-se assim a expressão de uma das relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente. Os Achuar não estão errados quando atribuem menos importância aos termos relacionados no sonho do que à relação que o sonho expressa, relação essa de caráter puramente lógico e que se presta com facilidade, portanto, às permutações por homologia, inversão ou simetria em que a mensagem

augural se origina. Assim, quando uma mulher sonha que esta enfiando miçangas, não são esses enfeites altamente estimados que ela irá dotar de significação simbólica, e sim a operação bem prosaica em que ela sobrepe pequenos objetos duros e ocos num suporte flexível e linear, operação idêntica, embora simetricamente inversa, à que ela faz quando esvazia tripas deixando escorregar objetos moles e cheios para fora de um suporte também oco e linear. Os gestos da mão são parecidos, mas se opõem na direção do movimento, como também se opõem a origem natural ou artificial dos objetos e a relação entre continente e conteúdo que eles mantêm.

Tal sistema de interpretação mostra-se bastante normativo ao mesmo tempo em que completamente aberto; seleciona, no material infinitamente variado dos sonhos, os sistemas relacionais que regras de conversão simples permitirão dotar de uma função premonitória. Deste modo, os exemplos de *kuntuknar* que recolho conscienciosamente toda manhã não devem ser considerados elementos de um vasto quadro de correspondências entre símbolos oníricos estereotipados e categorias de presságios, e sim como testemunhos da inventividade demonstrada por meus anfitriões no exercício de faculdades analíticas permanentemente solicitadas pelo desejo de garantir algum controle sobre o futuro. Não há nenhuma necessidade de se recorrer a equivalências exaustivamente repertoriadas pela tradição numa chave dos sonhos, já que todas as interpretações de sonhos de caça tornam-se válidas se estiverem conformes a essas leis de derivação que os Achuar não formulam explicitamente, mas que sabem explorar em benefício próprio.

Embora o dia já tenha raiado há algum tempo, Pinchu não dá sinal de sair para caçar. É verdade que uma chuva fina, daquelas que se instalam pelo resto do dia e encharcam a gente até a medula, pôs-se a cair com persistência. O ritmo das rodadas de cerveja de mandioca não parece esmorecer e Pinchu bebe em abundância, infringindo sem nenhum pudor a abstinência que todo caçador se impõe antes de ir para a mata. Ele pôs a sua cabacinha de curare para esquentar junto ao fogo e tirou da aljava uma dezena de flechinhas, que ele afina com a ponta do canivete que lhe dei de presente. Agindo com o cuidado tranqüilo de um homem sem pressa, ele em seguida molha as flechas no curare amolecido pelo calor e unta as pontas com uma fina camada da pasta

preta e brilhante; depois, enfia as flechas na terra fofa à volta do fogo para deixá-las secar.

Sob uma aparência amorfa, o curare é uma substância viva que se alimenta do sangue dos animais; é preciso, portanto, tratá-lo com consideração se quisermos que ele cumpra o seu ofício. A força do curare se mede por sua amargura (*yapau*), testada pela sensação produzida quando o esfregamos ligeiramente na língua. Deve-se evitar seu contato com os animais que fedem mal, para que ele não adoeça, e cantar-lhe *anent* se ele se sentir fraco. Com efeito, a amargura do curare, e com ela a força do veneno, desaparece quando é acidentalmente combinada com outros sabores de origem natural, como o nauseabundo, *mejeaku*, ou cultural, como o salgado, *yapaku*, o doce, *yumin*, e o apimentado, *tara*. A essência volátil do veneno de caça impõe aos homens precauções complexas na sua preparação e manipulação: primeiro, a castidade, assimilada à retenção de energia vital em seu benefício, e a interdição de consumir os alimentos ou condimentos caracterizados por um sabor que lhe seja antitético. Assim, a estranha suscetibilidade do curare condena os caçadores a uma dieta de insipidez, que é para eles a única forma de não contrariá-lo com substâncias cujo gosto pronunciado possa debilitar o seu poder.

Depois de me servir, Yatris coloca aos pés de Pinchu pedaços de mandioca torrada, que ele aceita sem protestar; ela manifestamente interpretou a procrastinação do marido como um sinal de que ele estava renunciando, pelo resto do dia, aos seus planos de caça.

— Você vai para a mata hoje?

— Não! Você não vê que está chovendo? Por acaso eu sou igual a Amasank, a mãe da caça, que vive no meio dos seus familiares? Como é que eu posso achar os animais se o barulho da chuva me impede de ouvir o que eles dizem? Vamos ficar aqui conversando.

O sonho *kuntuknar* é, portanto, condição necessária para a caça, mas não suficiente. Necessária porque nenhum homem irá percorrer a mata se nem ele nem sua esposa receberem durante a noite o discreto augúrio que anuncia a caça, e cuja interpretação ao despertar comanda a rotina do dia. Nem mesmo os cães e os animais predadores saberiam capturar as suas presas sem antes serem advertidos por um sonho, esse estopim do imaginário que submete os moradores da floresta aos seus

caprichos. Tal exigência prévia mais do que definir um resultado, torna possível uma ação; o *kuntuknar* não garante um sucesso automático, mas é indispensável para que ocorra o sucesso. Nesse sentido, uma caçada principia bem antes do mergulho na penumbra vaporosa da mata, já que a divagação pelos labirintos do sono é que lhe dá início. Todavia, pode-se decidir não satisfazer as incitações do sonho caso as circunstâncias sejam desfavoráveis: indisposição passageira, compromissos assumidos anteriormente, chuvas diluvianas... A caça não pode, portanto, reduzir-se ao cumprimento ordenado do presságio que a faz possível; como todas as atividades empreendidas pelos Achuar, ela exige um conhecimento complexo, qualidades físicas e o recurso a meios mágicos, sem contar com o quinhão de boa sorte que os ingredientes anteriores não conseguiriam compensar inteiramente.

Jorge Luís Borges costumava deplorar que a língua espanhola não fizesse distinção entre o sonho e o sono: ambos se dizem *sueño*. Na qualidade de cronista meticuloso dos universos oníricos, lamentava essa confusão entre a realidade fantástica dos sonhos e a pequena morte diária que eles animam. Tal imprecisão terminológica, no entanto, não dissimula necessariamente um privilégio concedido ao nada. Os Achuar, igualmente repreensíveis nesse aspecto, assinalam com isso, pelo contrário, que o sono não passa de um longo sonho (*kara* é o termo indistintamente empregado tanto para um como para o outro). Tão logo se apaga a consciência de vigília, a alma abandona o corpo inerte para ir vagar num mundo paralelo, de onde traz, ao despertar, ecos ainda vibrantes.

A memória onírica muito vívida que os índios possuem decerto resulta, em parte, de um sono descontinuado, fragmentado em curtos episódios interrompidos pelo choro de uma criança, um ruído suspeito, o latido de um cão ou alguma insistente sensação de desconforto quando o fogo moribundo já não consegue dissipar o frescor da noite. Ao término de cada uma dessas excursõeszinhas da alma, o conteúdo dos sonhos é rapidamente rememorado, ou até mesmo comentado em voz baixa no leito fechado, de modo que o despertar definitivo oferece um rico material de imagens propícias à exegese. Esta ocupa as poucas horas antes do alvorecer e assume importância em razão de a maioria dos sonhos apresentar-se aos meus companheiros como presságios de acontecimentos futuros. Comum a muitas civilizações pré-modernas, essa

sujeição do futuro a uma hermenêutica dos sonhos foi muito cedo observada entre os Jivaro. Um conquistador do século XVI já não escrevia que a religião deles se limitava a “uma enganação dos sonhos e alguns cantos de pássaros”? Sob a formulação lacônica do soldado esboça-se contudo um princípio de verdade: esse mundo invisível a que o sono dá acesso é aquele em que os espíritos tutelares, os seres da natureza e as personagens da mitologia se revelam aos homens em toda a sua imanência, na abolição dos limites do espaço e do tempo.

A ociosidade temporária de Pinchu e o seu humor comunicativo me incitam a explorar mais fundo os meandros dos presságios oníricos. De fato, as interpretações que recolho todo dia deixam transparecer mais duas categorias de sonhos, tão corriqueiros como os *kuntuknar*, e respectivamente chamados de *karamprar* e *meseqramprar*.

– *Meseqramprar* é quando sonhamos as coisas que anunciam desgraças, a doença talvez, ou a morte. A guerra também, quando os inimigos vêm para nos matar, ou quando nos deparamos de repente com eles num caminho, isso também nós sonhamos. Aqueles que nós combatemos são furiosos; e eles não são mesmo matadores feito o jaguar e a sucuri? Quando sonho com o jaguar rondando a casa rugindo, *juum, juum, juum*, para degolar os cachorros, sei que os inimigos do rio acima vão, do mesmo jeito, nos cercar para atirar. E agora a sucuri, sonho que ela se enrola em volta de mim para me sufocar; talvez eu vá morrer, por nada; Pujupat não vai me matar com a sua espingarda, escondido na beira do rio? Assim como os queixadas, antes de atacar em bando, fazem *taash, taash* batendo as suas presas; e o velho macho todo preto, o mais feroz, que ruge antes da investida; com isso também eu sonho, e é a guerra se anunciando; atiro nos queixadas, mas eles são muitos, como os nossos inimigos.

– Então, *meseqramprar* é sempre para anunciar a guerra?

– Não, escute-me bem! Eu sou forte, não tenho medo de morrer; os inimigos que venham, para ver só! Já matei outros; eu por acaso sou uma mulher para ter medo de ser morto? *Meseqramprar* é o mau agouro (*pasun*), a morte por malefício ou por doença. Ficamos tristes porque pensamos com compaixão nas nossas mulheres e crianças quando sofrem. O que nós podemos contra os maus xamãs? Os teus remédios, as tuas injeções, que poder isso tem contra as flechas *tsentsak*? Alguns so-

nhos nos fazem sofrer porque não podemos nada contra aquilo que eles pressagiam. Eu sonho que os meus filhos perdem o cabelo e que os dentes deles se descarnam, e eles talvez vão morrer; assim como quando eu sonho que estou comendo sopa de larvas de palmeira. Quando o meu pai foi morto no Kashpaentza, pouco antes eu sonhei que um jacu com cabeça humana levantava vôo, pesado; ouvi o grito dele por muito tempo, *wiaa, wiaa, wiaa*. Também quando eu era mais jovem, ainda não tinha me casado com Santamik, sonhei que copulava com uma mulher muito linda, de pele pálida, que me apertava com força entre as coxas. Depois desse sonho, fui picado por uma cobra ferro-de-lança durante uma derubada, fiquei muito tempo como morto, minha perna ficou cheia de vermes, foi um xamã do Bobonaza quem me curou. E assim é, cunhado!

O sonho de mau augúrio se apresenta como uma espécie de *kuntuknar* invertido: anunciador de morte e calamidades, ele expressa a maldade dos homens através de imagens tiradas da natureza selvagem, enquanto o sonho de caça apresenta o seu catálogo de presas através da exibição de uma humanidade familiar. A transposição é reversível, aliás, nos raros casos em que os animais se apresentam na posição de agressores, já que a desgraça que eles podem causar sempre é revelada por um sonho que os exclui. Assim, a mordida de uma serpente se desenha na analogia transparente do coito, como no sonho de uma picada anódina causada pelo uso desajeitado de uma agulha, de um anzol ou de uma flechinha. Do mesmo modo, o ataque bastante improvável de uma sucuri surge num sonho de sufocamento com um mosquito. Ao pressagiar um perigo natural a partir de um sonho irrigado por atividades especificamente humanas, a exegese achuar acaba restabelecendo a ordem das responsabilidades. Os jaguares, as sucuris ou as cobras venenosas são, com efeito, os auxiliares zelosos dos xamãs e a ameaça que fazem pairar sobre os índios não passa, afinal, da expressão de um perigo mais real de que são instrumentos aquiescentes. Os sonhos de mau agouro são prova de que a natureza é menos temível que a animosidade alheia. Nessa encenação onírica do infortúnio, os animais só aparecem como figurantes; servem como metáfora de inimigos humanos cujo nome é sabido, e quando às vezes o trabalho de interpretação revela perigos anônimos, são então metáfora de outra personagem assustadora, o xamã.

Com exceção da morte violenta, toda desgraça é atribuída a um xamã quando a sua gravidade, ou simples persistência, parece dissociá-la de uma causalidade mais comum. Doença, acidente, melancolia, azar ou falecimento não são caprichos do destino, e sim manifestações de um desígnio malévolo que os sonhos anunciam, nem sempre especificando a sua fonte. O xamã é, portanto, implicitamente designado pela maioria dos sonhos que pressagiam a adversidade, mesmo que a interpretação destes se limite a revelar a hostilidade daqueles animais que, como todos aqui sabem, o auxiliam. Essa atribuição automática de responsabilidade explica o porquê de certos *mesekramprar* serem simples metáforas descritivas de sintomas ou estados cuja origem xamânica ninguém desconhece. Assim, as inocentes larvas de palmeira que os Achuar adoram são a imagem monstruosamente ampliada dos vermes brancos que prosperam em toda carniça. O esfacelamento da integridade física gerado pela morte se expressa igualmente em visões de mutilação – perda de dentes ou cabelos – ou pela errância do sonhador num nevoeiro tão espesso que ele não distingue os limites do próprio corpo, desesperadamente diluído num ambiente uniforme.

As correspondências são, às vezes, mais estritas. O sonho com incontáveis peixes asfixiados à deriva na correnteza após uma pesca com timbó, por exemplo, pressagia uma epidemia. Essa exegese, da qual Wajari foi porta-voz tempos atrás, me encheu de alegria. Os venenos para pesca e as doenças epidêmicas possuem, com efeito, propriedades análogas: sua ação é repentina e os estragos que provocam entre os peixes ou os homens sobrepõem de modo espetacular outras formas mais corriqueiras de mortalidade. Ora, essa conexão lógica estabelecida por Wajari na interpretação de um sonho já fora sugerida por Lévi-Strauss, ao cabo de um raciocínio complexo, para solucionar os problemas levantados pela análise de um grupo de mitos amazônicos sobre a origem das doenças e dos venenos para pesca. Explicitada num presságio achuar, a relação estrutural isolada pela análise de um material mitológico estranho à cultura jivaro adquiria a densidade incontestável do vivenciado; eu me via então naquela situação, bem conhecida dos físicos, em que um experimentador “descobre” a existência empírica de um fenômeno que a teoria já predissera. Longe de prejudicar a pureza do olhar, certa erudição acaba dando ao etnógrafo uma oportunidade para essas pe-

queas demonstrações do real que animam o trabalho de campo com o prazer da descoberta.

– O sonho verdadeiro, *penke karamprar*, é uma visita da alma aos nossos familiares; vemos aqueles que conhecemos e falamos com eles, como estou falando com você agora. Em compensação, as pessoas que aparecem em nossos *kuntuknar* ou *meseqramprar* são desconhecidas, seus rostos são anônimos. Quando meu irmão sai para uma visita longe daqui, penso nele com afeto, mas fico preocupado porque tenho medo de ele ser morto. Ele vem me visitar em sonhos e eu fico feliz, pois assim sei que ele está bem. Quando acordo, estou cheio de saudade, pois o sonho me fez lembrar a ausência dele. Às vezes, sonhamos com os mortos pouco depois de seu falecimento; os defuntos vêm se queixar para nós: lamentam a sua solidão e pedem comida com insistência, pois estão sempre com fome. A gente então precisa encher as vasilhas de comida e cerveja de mandioca sobre os túmulos deles, ou não nos deixam em paz. Os mortos são infelizes e põem a culpa em nós.

– Os mortos podem causar mal a vocês?

– Podem, sim. Eles tentam nos atrair, querem que a gente fique que nem eles; é muito perigoso sonhar com os mortos, a gente enfraquece e pode morrer também; depois, com o passar do tempo, eles já não podem mais nada contra nós. Escute, vou te falar. Faz muito tempo, meu irmão Tseremp atirou num *iwianch japa* (veado vermelho parecido com um cabrito pequeno); ele atirou quatro vezes seguidas e o veado continuava avançando. Meu irmão era muito jovem e, por bravata, desrespeitava as injunções dos mais velhos. Nós não matamos os veados vermelhos porque é neles que a alma dos mortos às vezes vem se abrigar. Como é que a gente poderia comer a alma dos mortos? Além disso, só os desajeitados ferem a caça sem abatê-la; para que fazer sofrer os que têm uma alma igual a nós? Eles vão procurar o xamã deles para serem tratados, mas ficam magoados conosco e depois evitam aparecer na nossa frente. Por isso é que certos caçadores voltam muitas vezes para casa de mãos vazias. Depois de esgotar a provisão de pólvora, meu irmão voltou para a casa do sogro Tsukanka, pois ele acabava de se casar; eles moravam todos bem longe daqui, à margem do Chundaykiu. Tseremp pegou os cachorros e acabou forçando o veado a correr e o matou de cansaço. Quando trouxe o animal, perceberam que a carne não cozinhava: era

um *Iwianch*, o espírito de um morto. Naquela mesma noite, Tsukanka foi visitado em sonho pelo morto, um tal de Tiriats; estava com a cabeça ensangüentada e o recriminava amargamente pela agressão de que tinha sido vítima. Tiriats já estava morto há algum tempo; morava às margens do Ishpinkiu e Tsukanka o conhecia, pois antigamente tinham lido juntos contra o pessoal da outra margem do Pastaza. Em compensação, Tseremp nunca tinha visto esse Tiriats. O morto disse para Tsukanka que ele tinha de educar o genro; que não se devia atirar em veados *Iwianch* onde se encarna a alma dos defuntos. Tsukanka, você sabe, fala alto; no dia seguinte, deu um sermão em Tseremp; ele estava furioso e a bronca durou um bom tempo. Meu irmão ficou ofendido e por pouco não abandonou a mulher.

– Os inimigos que você matou também vêm te visitar em sonho?

– Vêm, sim, e nós temos medo deles. Quando a gente mata o inimigo, a alma deles fica sedenta de vingança, ela vira *emesak*, “o nocivo”. *Emesak* vem atormentar, assustar o matador em seu sono; ele sonha coisas horríveis. Às vezes, *emesak* assume a forma do morto para ameaçar e causar pânico, às vezes também *emesak* provoca acidentes. Aos poucos “o nocivo” vai enfraquecendo e desaparece dos sonhos. O que é feito dele então? Não sei.

À diferença dos presságios oníricos *kuntuknar* e *meseqramprar*, que apresentam cenas silenciosas, o sonho *karamprar* é de fato um diálogo das almas. Enquanto aqueles são interpretáveis a partir de índices visuais anonimamente oferecidos, esse último adquire o seu significado imediato nas mensagens verbais que são sua razão de ser. Esses sonhos conversados requerem uma identificação prévia do interlocutor e permitem prosseguir com ele, durante o sono, um comércio interrompido por uma ausência temporária ou definitiva. Os próprios mortos só visitam quem os conhece: assim, Tiriats veio importunar o seu companheiro de armas e não o jovem metido que o agredira em seu avatar animal. Fontes de tristeza, saudade e, principalmente, ansiedade, as incursões oníricas dos defuntos no mundo dos vivos são, para os Achuar, um mal necessário. Esse modesto exatário de uma condição pouco invejável constitui, em suma, a garantia de que os mortos atravessaram mesmo as fronteiras da existência humana, para além das quais só são perceptíveis os ecos longínquos de sua insatisfação. O próprio princípio de vingança *emesak* é

em grande parte desarmado diante do matador vitorioso que provocou a sua aparição. É claro que o fantasma da vítima aplaca a sua desforra povoando as noites do seu assassino com pesadelos apavorantes, mas esses inconvenientes temporários têm pouco peso diante do glorioso feito de armas de que eles são consequência.

Cabe, portanto, aos defuntos a iniciativa de abolir pontualmente uma separação que eles decerto julgam mais dolorosa que os vivos, os quais esquecem rapidamente a dor da perda. Entretanto, essas visitas dos mortos nos sonhos nem sempre são encaradas com preocupação ou fatalismo; oferecem, às vezes, a oportunidade de voltar a unir brevemente destinos divergentes, sem com isso causar tribulações similares às de Orfeu. Entza relatava, há pouco, um sonho comovente em que um filho natimorto lhe aparecera na forma de um garoto cheio de ternura: surgindo na beira da roça onde ela estava trabalhando, jogara-se nos braços dela para um abraço demasiado fugaz. Esses sonhos se repetiam periodicamente, a criança apresentando a cada vez uma aparência ligeiramente modificada pelas etapas de um crescimento que a morte não interrompera. Esse feto sem nome, subtraído à vida social por um nascimento prematuro, prosseguia uma inútil maturação cadenciada por nostálgicos reencontros com a mãe que não conhecera. Para ele, assim como para Entza, o sonho se tornara o derradeiro recurso de uma impossível consolação.

Além de possibilitarem o diálogo com a alma errante dos vivos e dos mortos, os sonhos *karamprar* constituem também um meio de comunicação privilegiado com os seres díspares instalados na orla da humanidade: espíritos tutelares, representantes das espécies animais, gênios particulares, auxiliares mágicos etc. Essas entidades discretas habitualmente só são perceptíveis durante o estado singular de clarividência gerado pelo sono ou pelas drogas alucinógenas. Livre das limitações da sensibilidade corporal, a alma pode divagar à vontade e transportar-se para outros planos da realidade, comumente inacessíveis. Essa translação constitui menos um êxtase do que um refinamento da lucidez, uma depuração repentina das condições físicas de exercício da visão e da palavra. O sonho permite, com efeito, uma superação transitória dos limites da linguagem; instaura uma comunidade de línguas com todos aqueles seres desprovidos por natureza da capacidade de comunicação lingüística, e que podem assim, graças a ele, revestir sua essência com

uma aparência permeável ao entendimento humano. É o caso, por exemplo, dos *nantar*, esses amuletos agrícolas perigosamente vampíricos que se materializam às vezes em sonho na forma de uma moça para virem se queixar à sua dona de que não estão ganhando urucum suficiente.

O sonho é uma demonstração prática da arbitrariedade das fronteiras ontológicas: receptivas aos *anent* que lhes são dirigidos, mas incapazes de responder na língua dos homens, as entidades da natureza escolhem a vida dos sonhos para afirmar que não são mudas. O que transparece, sob a ilusão das distinções de forma, é um continuum em que os sonhos são ordenados, nem tanto por suas modalidades de existência como por seus diferentes modos de se comunicar. Tal efeito de imanência se expressa otimamente nas relações com os espíritos tutelares, já que é através do sonho que se confirma regularmente o pressentimento de sua atuação benévola. Nunkui e Shakaim são, sem dúvida, os mais assíduos entre esses conselheiros noturnos que dispensam aos Achuar suas recomendações. Tais visitas são esperadas, ou mesmo buscadas: antes de empreender alguma tarefa importante ou delicada – desmatar uma nova roça, para um homem, ou semear uma planta difícil, para uma mulher – os esposos se abstêm, por exemplo, de todo contato sexual, por considerarem que os prazeres da carne afastam os sonhos e impedem os espíritos de oferecerem seus conselhos. Tanto quanto a caça, o cultivo da roça é uma atividade parcialmente onírica, cuja exigência prévia baseia-se paradoxalmente numa sublimação partilhada.

Se todos os sonhos constituem augúrios, nem todos prenunciam da mesma maneira. Alguns são a condição necessária para uma ação futura com desdobramento positivo (*kuntuknar*), outros são o indício de acontecimentos tristes ou conflituosos pela frente (*mesekramprar*). Sonhos de caça e sonhos de guerra ou morte têm em comum, contudo, o fato de adquirirem seu verdadeiro significado por meio de um trabalho de exegese matinal que reduz seu conteúdo imagético a uma fórmula lógica de inversão simétrica: os atributos dos seres naturais são traduzíveis por comportamentos humanos, enquanto atividades culturais fornecem o registro relativo aos animais. A interpretação é aqui estritamente metafórica. Em contrapartida, o sonho verdadeiro, *karamprar*, é compreensível sem mediação já que, ao contrário dos outros, define-se por um encontro dialogado. A mensagem que ele anuncia é então diretamente revelada por

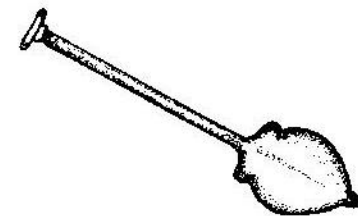
uma personagem conhecida, mesmo que afastada no espaço ou distante na escala dos seres. A interpretação já não é metafórica, e sim literal.

Em todos os casos, no entanto, os sonhos parecem forçar o destino introduzindo na vida cotidiana um determinismo detalhista, que um simples desmentido da realidade bastaria para pôr em dúvida. Como todas as técnicas mágicas, a oniromancia está condenada a apresentar um mínimo de eficácia para garantir a própria preservação. Os Achuar têm consciência desse elemento aleatório que coloca seus atos futuros na dependência dos caprichos de sua memória onírica; meticulosamente conduzido, no final da noite, o trabalho de interpretação permite então que se amolde o conteúdo dos sonhos às necessidades do momento. É o caso dos sonhos *kuntuknar* e *meseqramprar*, que se definem enquanto tais durante a exegese em função das amplas possibilidades de inversão que eles sugerem. Esses reservatórios de metáforas propõem imagens oníricas manipuláveis segundo regras elementares de permutação que lhes permitem receber um significado prático imediato. Ao recusar o recurso a uma chave dos sonhos em que cada símbolo repertoriado equivaleria a uma tradução constante, os Achuar concederam-se, na verdade, um amplo campo de manobra. Com efeito, qualquer elemento do sonho torna-se significante, desde que possa sofrer uma transformação regulada: inversão entre continente e conteúdo, transposição entre códigos naturais e culturais, homologias de forma ou comportamento etc.

A interpretação achuar dos sonhos apresenta, deste modo, curiosas analogias com o método de análise estrutural dos mitos empregado por Lévi-Strauss. Enquanto este último expõe os problemas intelectuais que o mito busca resolver, estudando as relações entre propriedades latentes reveladas em personagens, situações e encadeamentos de sequências narrativas, os primeiros dissecam o material onírico para dali extrair relações elementares, que são por sua vez sugestivas, por homologia, de outras relações que um acontecimento desejável ou temido poderia materializar. O cientista decompõe o dado do mito para nele descobrir a fórmula de uma relação de idéias, e os índios decompõem as imagens noturnas em unidades lógicas mínimas para dali extrair indicações práticas. Essa afinidade paradoxal entre os métodos sugere uma afinidade entre os objetos: a conexão há muito pressentida entre mito e sonho funda-se provavelmente num mesmo percurso entre o sensível

e o inteligível, entre o concreto e o abstrato. Inconsciente individual e inconsciente coletivo estariam menos ligados pela contigüidade ou pela derivação do que pelo uso de procedimentos idênticos de codificação da diversidade do real em sistemas elementares de relações.

Se a oniromancia achuar apresenta traços comuns com a análise estrutural dos mitos, difere, por outro lado, da interpretação psicanalítica dos sonhos. Tal divergência deve-se primeiramente ao fato de Freud não colocar em dúvida – e Jung menos ainda – a concepção realista dos símbolos oníricos. Baseando-se, além disso, no cabedal comum da mitografia e do folclore, o fundador da psicanálise acredita na possibilidade de constituir um léxico universal das equivalências entre determinados tipos de imagens e situações e determinados fenômenos de natureza geralmente sexual. A pulsões sempre idênticas corresponderia, termo a termo, um registro finito de produções imaginárias comuns a toda a humanidade; um dicionário transcultural dos símbolos, em suma, cientificamente sacramentado pelo divã. Os Achuar exploraram uma via diferente. Longe de atribuir aos símbolos que povoam seus sonhos um significado constante, eles, pelo contrário, se esforçam por ocultá-los por trás de operações lógicas que eles tornam bem manifestas: não é a qualidade metafórica dos objetos sonhados que assume um valor divinatório, mas os atributos metafóricos de suas relações. Ao dar à forma primazia sobre o fundo, ao atribuir à propriedade dos signos precedência sobre seus conteúdos figurativos, meus companheiros estão dando as costas a essa hermenêutica dos símbolos cuja paternidade Freud, por um viés do espírito próprio de sua época, simplesmente atribuía aos povos primitivos para não ter de considerar o seu caráter relativo.



© Cosac Naify, 2006
© Editions Plon, 1993
© Philippe Munch, 1993 (pp. 62, 80, 116, 157, 200, 250, 299, 326, 375, 431)

CAPA Flávia Castanheira sobre foto de Philippe Descola

COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari

REVISÃO TÉCNICA Renato Sztutman

REVISÃO Emilio Fraia

PROJETO GRÁFICO Flávia Castanheira

Cet ouvrage publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et avec le concours du Ministère français chargé de la Culture – Centre National du Livre.

Este livro publicado no âmbito do programa de auxílio à publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores e o auxílio do Ministério francês da Cultura – Centro Nacional do Livro.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Descola, Philippe (1949-)

As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia / Philippe Descola

Título original: *Les Lances du crépuscule: relations jivaro, Haute Amazonie.*

Bibliografia

Tradução: Dorothée de Bruchard

Ilustrações: Philippe Munch

São Paulo: Cosac Naify, 2006

520 pp.

ISBN 85-7503-546-0

1. Etnologia - Amazônia 2. Índios Achuar 3. Índios Jivaro
4. Índios da América do Sul 5. Viagens - Narrativas pessoais
1. Munch, Philippe II. Título

06-5647

CDD-305.89837

Índices para catálogo sistemático:

1. Achuar : Índios : Alta Amazônia : Pesquisa etnográfica : Sociologia 305.89837
2. Jivaro : Índios : Alta Amazônia : Pesquisa etnográfica : Sociologia 305.89837

COSAC NAIFY

Rua General Jardim, 770, 2º andar

01223-010 São Paulo SP

Tel [55 11] 3218 1444

Fax [55 11] 3257 8164

www.cosacnaify.com.br

Atendimento ao professor [55 11] 3823 6595



O antropólogo Philippe Descola passou três anos entre os Achuar, tribo jivaro isolada na Alta Amazônia, nos confins do Equador e do Peru. A partir das relações de parentesco, das formas de domesticação da natureza, do acesso xamânico ao mundo dos espíritos, com seus cantos, mitos e encantamentos, um cotidiano íntimo é traçado. Mas esse ambiente corriqueiro e familiar é freqüentemente assaltado por rebuliços guerreiros que põem toda a região em alerta.

“Uma mulher larga o marido para se refugiar na casa de outro homem? Toda a região se inflama. As relações de parentesco obrigam uns e outros a apoiar um dos protagonistas e ir lutar a seu lado. A guerra rompe o curso do tempo, e assim que ela se desencadeia, mobiliza todas as energias. A tediosa repetição das atividades diárias dá lugar a uma agitação intensa, que começa por um falatório entre as facções rivais e vai até os rituais que anunciam a partida para o combate. [...]

Descola é inigualável na evocação desses quadros animados em que toda uma sociedade parece se renovar no mais profundo de si mesma. [...]

Mas não é possível contar como é um livro desses. Mil histórias estão imbricadas nele. É um romance policial em que a todo momento as pistas estão à nossa frente, sem que estejamos realmente prestando atenção nelas. E depois, pouco a pouco, tudo ganha sentido... O que não passava de uma anedota se torna o elemento fundamental de uma filosofia da existência, um mero detalhe que parecia insignificante se revela a chave explicativa de toda uma ordem política. Não, não é possível resumir um livro desses. O que é possível é incitar o leitor a fazer a viagem ao coração desse continente cultural desconhecido e ameaçado.”

Didier Eribon

Tradução Dorothee de Bruchard

ISBN 85-7503-546-0



9 788575 035467