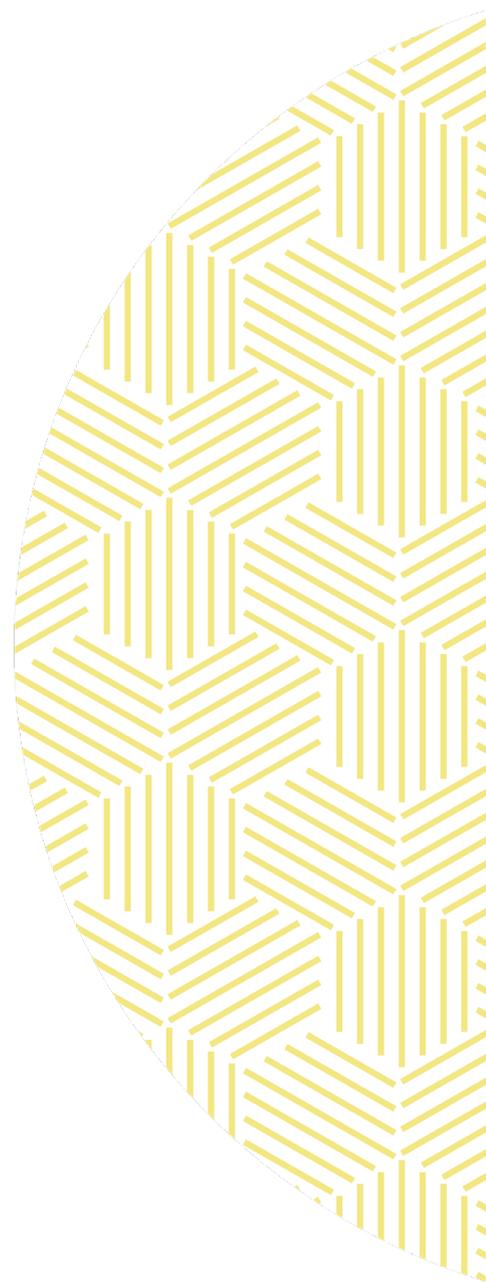


# A isca e o parasita: ritual e humor paumari contra o poder

*Oiara Bonilla*

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études em Sciences Sociales.

E-mail: oiaronilla.uff@gmail.com



## Resumo

Após a saída de reclusão, ao longo das brincadeiras rituais, a moça Paumari é apresentada a várias figuras de predadores. Em um jogo de complexas inversões, ela é posicionada como uma “isca” para atraí-los, como uma armadilha, uma emboscada, na qual o predador, seduzido pela possibilidade de sujeitar ou devorar sua presa, só pode cair e ser morto. O *Jara*, o branco, é geralmente o último predador a chegar. Figura mais elaborada dessa etapa do ritual, é o único que se torna objeto de chacota, antes de ser destruído a pauladas. Este ensaio etnográfico procura analisar o humor e a derrisão no contexto ritual paumari vinculando-os à dinâmica de inversões posicionais que os Paumari operam entre o ponto de vista da presa e do predador, como vetor da aniquilação simbólica do poder e à luz de outra figura ritual, a do parasita. Figura esta que conforma um ideal parasitário, em que os padrões acabariam acudados em suas posições dominantes, à mercê da captura e do consumo por seus parasitas. Mas não em um movimento de simples inversão ou anulação de posições, e sim atravessando a relação assimétrica, criando assim uma abertura possível para traçar alguma linha de fuga.

**Palavras-chave:**  
Ritual; Predação;  
Parasitismo; Poder;  
Humor.

## Abstract

After leaving the reclusion, during the ritual games, the Paumari girl is presented to several “predators”. She is positioned as a “bait” to attract them, turning into a trap, an ambush, in which the predator can only fall and get killed. The *Jara*, the white man, is usually the last predator to arrive. The most elaborate figure of this stage of the ritual is the only one who becomes the object of mockery, before being beaten “to death”. This ethnographic essay seeks to analyze humour and derision in the Paumari ritual context by linking them to the dynamic of positional inversions the Paumari operate between the point of view of the prey and the one of the predator, as a vector of the symbolic annihilation of power and in the light of another ritual figure, the parasite. This figure forms a parasitic ideal, where the bosses would end up trapped in their dominant positions, at the mercy of capture and consumption by their parasites. Not in a movement of simple inversion or position annulment but crossing the asymmetrical relation, thus creating a possible opening to trace some line of escape.

**Keywords:** Ritual;  
Predation; Parasitism;  
Power; Humor.

## Resumen

Tras la salida de su reclusión, a lo largo de los juegos rituales, la chica paumari es presentada y expuesta a diversos “predadores”. En un juego complejo de inversiones, la presentan como un “cebo” para atraer a los predadores y constituirse como una trampa, una emboscada, en la que el predador sólo puede caer y morir. El *Jara*, el blanco, suele ser el último predador en llegar. Es la figura más elaborada de esta etapa del ritual, y la única que se convierte en objeto de burla antes de ser destrozada a palazos. Este ensayo etnográfico propone analizar el humor y la derisión en el ritual paumari, vinculándolos a la dinámica de inversiones posicionales que los Paumari operan entre el punto de vista de la presa y del predador, como vector de la aniquilación simbólica del poder y a la luz de otra figura ritual, la del parásito. Una figura que conforma un ideal parasitario, donde los patrones acabarían apiñados en sus posiciones dominantes, a la merced de la captura y del consumo por sus parásitos. Pero no en un movimiento de simple inversión o anulación de posiciones, sino atravesando la relación asimétrica, creando así una posible apertura para trazar alguna línea de fuga.

**Palabras-clave:**  
Ritual; Predación;  
Parasitismo; Poder;  
Humor.

“... o cômico é sempre literal!”

Gilles Deleuze

“Algum dia teremos de entender  
por que o mais forte é o parasita...”

Michel Serres

Em memória de  
Fátima, Khoró, Kasai  
e Dulcineide Paumari

## A isca

“Dona Maria, vim até aqui para buscar sua filha. Quero me casar com ela!”

– Não dou minha filha para você não, seu velho aleijado! [risos]

– Trouxe cachaça, café, banana, motor, gasolina, até um ursinho de pelúcia eu trouxe para ela!”

O boneco do patrão branco acaba de chegar, conduzido pelos homens, e ele se dirige às mulheres e ao público que está reunido para o ritual *amamajo*, a festa da “saída da moça”. As mulheres estão armadas com varas. Elas estão em pé, atrás da moça que acaba de sair da reclusão, na entrada do caminho que leva ao mato. Cercada por sua mãe, suas tias e avós, ela aguarda a chegada dos predadores. É o momento final das brincadeiras rituais, já no fim da festa. A moça tomou um banho de folhas que deve protegê-la de maus encontros. Ela está cansada e fraca após a noite de danças<sup>1</sup>.

\*\*\*

A moça menstruou alguns meses antes e foi “presa”<sup>2</sup>. Sua mãe teceu duas esteiras: uma para ela ficar sentada ou deitada e outra que ficou enrolada e amarrada a um dos pilares da casa protegendo-a, como uma casinha, dos olhares masculinos<sup>3</sup>. Enquanto ficou “presa”, ela não pôde nem pisar no chão, nem cruzar os olhares dos homens. Ela só saiu carregada pelo pai, pelo tio paterno ou por seu irmão mais velho, sempre vestindo seu chapéu de palha, tecido seguindo o motivo gráfico da coluna vertebral do peixe-boi, que cobre parcialmente seus olhos<sup>4</sup>. Nesses meses de reclusão, seu cabelo cresceu, ela ficou mais corpulenta e sua pele clareou. Por isso, no dia da saída, todos ficaram deslumbrados com sua beleza<sup>5</sup>.

1. Apresento aqui uma sequência do ritual paumari de puberdade feminino ao qual assisti em maio de 2018, na aldeia Uidá, Terra Indígena Paumari do Lago Marahã (AM), complementando-a com detalhes dos rituais que presenciei em 2000, 2001 e 2002 na mesma Terra Indígena. Este ensaio é resultado de seminários apresentados ao longo dos anos sobre os rituais paumari. Sua formulação mais recente é fruto de um debate com Patrice Yengo no Seminário “*Penser les décolonisations: contre-anthropologies du monde blanc dans les bassins du Congo et de l’Amazone*”, organizado por Jean-Christophe Goddard, na Universidade de Toulouse II, e de uma apresentação feita no Centro de Estudos Ameríndios (Cesta-USP), em 2019. Sou grata a todos os presentes nesses dois encontros pelas discussões e comentários. Agradeço também à Artionka Capiberibe, Karen Shiratori, Nicole Soares e Eduardo Viveiros de Castro, pelas leituras cuidadosas e sugestões generosas que enriqueceram o texto, assim como aos pareceristas da Revista Maloca, pelos vários aportes. Por fim, agradeço à Antônia, Joel e Edilson Paumari, pelos esclarecimentos e explicações sempre precisos e valiosos. Eventuais erros ou equívocos são de minha inteira responsabilidade.

2. O tempo de reclusão varia, pois a saída de reclusão deve sempre acontecer no início da vazante. O tempo do resguardo e o momento da soltura das moças

As pinturas corporais ajudam a destacar sua beleza. Uma mulher, considerada boa desenhista, pintou seu corpo com os padrões gráficos de sempre: o das “costas de tartaruga” (siri kaidani) no tronco (ventre, peito e costas), o de “folha de tabaco” (hajiri kaafani) nos braços e antebraços, o da cobra da terra firme (makha) nas costelas e quadris, o da lacraia (“piolho-de-cobra”, kabisasa), nas mãos. Os quelônios são alimentos muito apreciados pelos Paumari, com a carne de peixe-boi e os peixes em geral.

O ritual começou ontem, no final da tarde. A jovem foi carregada para o terreiro da casa ritual, instalada em seus banquinhos (um para se sentar e outro para apoiar seus pés), sobre uma das esteiras. Uma tia cortou sua franja. Além do chapéu, ela vestiu a tanga de algodão tingida com urucum. Contaram-me que, antigamente, essa saia era feita de fibra de envira tingida. Do lado de fora da casa, os pajés terminaram de preparar o rapé para a festa. As mulheres assaram e pintaram os beijos rituais e prepararam a bebida ritual de banana (kojahari).

O tronco da moça é de tartaruga, presa por excelência. Mas seu rosto e o contorno de sua boca estão enfeitados como o motivo da “onça-maracajá”, um predador de pequeno porte. Ela agora tem tronco de presa, mas boca, costelas e mãos de pequenos predadores (de onça-maracajá, de cobra e de lacraia)<sup>6</sup>. Um corpo-presa dotado de atributos mínimos da predação.

Anoitece. Os rapazes chegam pouco a pouco. São todos primos cruzados dela. Preparam-se para a noite de dança, pintam seus rostos com urucum: traços horizontais vermelhos nas maçãs do rosto e um



figura 1. Jovens amamajo sendo carregadas para sair da reclusão.

púberes condicionam a regularidade do ciclo das chuvas e das águas. Uma moça que menstrua e não é resguardada ou um ritual realizado fora do tempo podem desregular esse ciclo, produzindo secas ou enchentes (Bonilla, 2005b; 2007).

3. Após o ritual, as esteiras são enterradas no mato ou jogadas no oco de uma árvore grande, como se faz com a placenta e o cordão umbilical do recém-nascido. A saída da moça é um “renascimento”, em vários sentidos (Bonilla, 2005b; 2007).

4. A centralidade do olhar e a ênfase em sua periculosidade é um dos inúmeros pontos comuns entre o ritual paumari e outros rituais de puberdade femininos da região (Gow, 2001: 162-163; Maizza, 2017; Shiratori, 2018: 117-123, 2020; entre outros). Outro ponto relevante é a importância dada aos movimentos do “prender” e “soltar” as moças púberes e/ou as esposas, assim como pode-se prender e soltar os animais de estimação, ou as presas (Maizza, 2017: 5, 12, 18; Shiratori, 2018: 118-120).

5. A mudança no aspecto da pele (seja pelo branqueamento, pelo escurecimento ou pela aplicação de pinturas, tatuagens e demais marcações) são ativadores e sinais de metamorfose, ideia comum na Amazônia indígena, estreitamente associada à noção de transformação e às tentativas rituais de garantir a saúde e a longevidade (Gow, 2001: 162-164; Viveiros

traço vertical na testa. Um por um, carregam a moça em suas costas, numa faixa de fibra de envira que sustentam na cabeça. Guiados pelos pajés, dão uma primeira volta em torno da casa ritual. Entram novamente. O público se instala em volta do terreiro. As mulheres atam redes, amarram mosquiteiros, dispõem esteiras no chão, para quem quiser sentar e apreciar a festa.

Os rapazes se revezam, dançando e cantando sem parar, carregando a jovem nas costas, até de madrugada<sup>7</sup>. Ao longo dessa noite, formas humanas de diversos seres visitam o terreiro. Elas vêm a convite dos pajés para introduzir pedras xamânicas no corpo da moça<sup>8</sup>. Essas pedras têm várias funções; uma delas é garantir sua saúde. São “como vitaminas”.

Amanhece. A jovem foi mantida acordada e carregada a noite toda. Ela está exausta<sup>9</sup>. Descansa sobre a esteira. Homens e mulheres vão para o mato. Enfeitam-se com folhas de palmeiras, dizem que são queixadas. Os queixadas vêm para dar um banho mágico na moça. Seu corpo está sendo preparado para sair definitivamente da reclusão: os queixadas dançam em roda e a banham com água misturada com *barijaro*, uma substância vegetal que protegerá sua pele das agressões externas (principalmente do sol, mas também do contato direto com a terra, de alimentos e cheiros fortes). Ela retira seu chapéu e pisa descalça no chão pela primeira vez, após meses de resguardo.

Começam as brincadeiras rituais (*amamajo kakasivanahi*).

As mulheres levam a moça até a entrada do caminho. Seu corpo-presa é exposto ali como uma isca, para atrair os predadores (*tapo'ija*). Os homens foram para o mato. Lá, preparam o que chamam de “modelos” de predadores. A moça está em pé, inquieta. Sua mãe e suas tias (maternas e paternas) estão em volta dela, armadas com varas. Crianças correm para lá e para cá. Os pajés, sempre de olho, ficam por perto, mas não se misturam com a pequena multidão que se aglomera em volta da moça. Os homens saem do mato carregando os objetos-predadores<sup>10</sup>. Avisam de sua chegada assoprando em pequenos apitos de taquara.

O primeiro predador é a arraia. Ela surge do mato rastejando pelo caminho. A arraia é um abano de palha amarrado em um pau, agitado no chão. As mulheres defendem a moça, espetam e surram o abano com suas varas. É a vez da cobra da terra firme. As cobras da terra são cipós, também agitados no chão, que atacam a jovem e são

de Castro, 1996a: 89). No caso paumari, a esteira, como uma pele, opera como uma espécie de ‘ferramenta’ de transformação. Sobre o papel da mudança de pele nas transformações sociocosmológicas paumari, ver Bonilla (2009). Para uma análise fina da relação entre epiderme, cestaria e as transformações paumari, ver a tese de Larissa Menendez (2011).

6. Insetos que picam ou mordem são considerados como predadores, e são também chamados de “feras”, em português.

7. Diz-se que, antigamente, o homem que conseguisse carregá-la por mais tempo ao longo da noite de dança, casava-se com ela. Assim, o ritual de puberdade era, também, a efetivação de uma aliança matrimonial. Para uma descrição extensa do ritual *amamajo*, ver Bonilla (2007).

8. O termo “pedra” é usado em português para designar o *ijori*, o breu do jatobá cristalizado, utilizado pelos pajés.

9. Sobre a relação do cansaço das moças e sua disposição a uma sonolência quase onírica, ver Maizza (2017: 21; 26), que nota, para os Jarawara, que a moça fica tão cansada que parece estar, em alguma medida, sob efeito de narcóticos.

10. O grupo de homens que se encarrega de ‘encenar’ os predadores são todos afins da moça, primos e tios cruzados, reais ou classificatórios.

rapidamente neutralizadas. A onça chega em seguida; é um homem com um cesto de carga (feito de cipó titica) enfiado na cabeça. Ele se esconde no mato e sai pulando atrás da moça. Cada ‘ataque’ tem sempre o mesmo desfecho: as mulheres, com a ajuda das crianças, defendem a moça e ‘matam’ o predador, i.e., destroem o objeto a pauladas<sup>11</sup>.

A moça-isca atrai os predadores. Eles avançam e atacam, e a armadilha se fecha; as mulheres os aniquilam. A presa contrapreda o predador, as mulheres contrapredam os homens.



figura 2. A sucuri chega com sua isca amarrada na cabeça.

Mulheres e crianças estão animadas, mas a moça permanece tensa, em silêncio, tímida e um pouco assustada. Chega a vez da cobra d’água (*mabidiri*). A sucuri é esculpida em um tronco reto e comprido, pintado como cobra d’água. Desta vez são três cobras. Uma delas é pequena e acompanha os movimentos das duas maiores, para as crianças brincarem e aprenderem os gestos rituais, imitando os adultos. Os homens carregam a cobra apoiada sobre sólidas varas transversais. Um filhote (vivo) de tartaruga ou de jabuti está amarrado na sua cabeça. É seu animal de estimação (*mabidiri kaighita*) e uma isca (*kaaba*) para a moça: “a isca atrai a moça”, ela “engraça do animal”, deseja-o intensamente. A moça desamarra, “solta”, o filhote de quelônio e o adota. Ele vira seu animal de estimação, um animal familiar (*igitha*).

A cobra “fica brava”. Avança. Começa a perseguir a moça e as mulheres. Os homens correm carregando-a, perseguindo as mulheres. Mulheres e crianças batem com força nas varas transversais, até derubá-las. As cobras são jogadas no chão, do lado da casa ritual. Mais tarde, serão usadas para uma última brincadeira coletiva que encerra

11. Em uma das edições do *amamajo*, o pai da moça ‘atirou’ na onça, imitando o gesto, atirando com uma espingarda invisível.

o ritual: um cabo de guerra entre grupos formados por mulheres e homens (desfazendo a oposição de gênero característica de todas as outras brincadeiras rituais) e serão em seguida despedaçadas pelos facões e machados dos homens.

É importante notar duas coisas antes de prosseguir. Primeiro, a aproximação possível entre a moça-isca pintada como tartaruga-presa para sua saída de reclusão, momento em que ela é “solta”, e o filhote de quelônio, animal de estimação-isca, preso a seu mestre-predador (i.e. amarrado na cabeça da cobra), assim como a moça-presa é amarrada e carregada nas costas, ao longo da noite, pelos homens-predadores, seus afins potenciais, possíveis cônjuges e, em seguida, é solta, tornando possível a aliança matrimonial. Evita-se a predação sexual e alimentar e substitui-se pelas modalidades da captura e da adoção-aliança. Mas isso não é tudo. O ritual também parece destinado a ativar capacidades predadoras da moça prefiguradas nos desenhos de seu corpo<sup>12</sup>.

Após um pequeno intervalo, dois homens chegam do mato apitando. Eles carregam uma espécie de boneco. É o Jara<sup>13</sup>, o branco – um toco de bananeira no qual esculpíram grosseiramente um rosto. Uma marionete, vestida com uma bermuda, uma camisa, e um ouriço de castanha que lhe serve de boné. Dois paus fincados nas laterais são seus braços – pelos quais é carregada. Outro pedaço de pau, cumprido, fixado na parte baixa do toco é seu pênis. O pênis é imenso, exagerado, desproporcional, enfatizando o desejo desmedido dos brancos e a periculosidade da predação sexual. Ele usa chapéu, fuma cachimbo, fala português. Carrega objetos, ferramentas e alimentos tipicamente associados à figura do patrão amazônico. É uma caricatura de patrão<sup>14</sup>. Um homem, muitas vezes um tio materno, sogro potencial da moça, faz a voz do patrão. Ele para na frente da moça e de seus pais, e se dirige a todos:

*“Bom dia!*

*Sou coordenador de projeto, cheguei aqui de helicóptero”*

[gargalhada geral]

*– Como é seu nome, compadre?*

Pergunta a mãe da moça.

*– Meu nome é João, vim de muito longe, com o meu helicóptero, porque achei essa moça muito bonita!*

*Ele mostra uma mala velha, cor-de-rosa, toda estraçalhada.*

[risos]

12. Para uma análise da relação entre conjugalidade, familiarização, sedução e caça, e do jogo de inversões entre as posições de presa e predador no âmbito do parentesco, ver Taylor (2000).

13. *Jara* é o termo usado pelos Paumari para designar os não indígenas e é diferente do termo *kariva*, que designa especificamente os patrões. Os patrões normalmente são *Jara*, mas os *Jara* não são todos patrões, são ribeirinhos, e, por extensão, os “brancos”, não indígenas, brasileiros. Os termos *Jara* e *kariva* são prováveis empréstimos do Nheengatu, língua geral amazônica, cujo sentido atual em Paumari não corresponde exatamente a seus equivalentes em língua geral.

14. A sequência apresenta sempre a mesma estrutura, o que varia são os objetos trazidos, a quantidade de moças iniciadas, assim como os demais parentes afins masculinos que fazem a voz/personagem do patrão branco (ver Bonilla, 2007). A figura ritual do patrão também é atualizada de diversas maneiras. Nos quatro rituais aos quais pude assistir, ele apareceu como um típico patrão seringalista (2000), como um comerciante fluvial (2001 e 2002) e como chefe de projeto e coordenador (2018). O boneco é sempre uma atualização da figura do patronato na região, i.e., da figura do poder branco. A natureza dos objetos varia na medida em que são coletados pelos homens, de improviso, naquele mesmo dia.

[a mala usada para a brincadeira pertence à irmã da moça]

As mulheres viram para a moça:

– *Olha, minha filha, ele está te dando a mala da tua irmã! É um ladrão!*

– *Ele é doente, parece até que é cego!*

O branco puxa de uma sacola um par de tênis sem sola e entrega para a avó da jovem.

– *Comadre, gastei mais de 5000 para agradar essa moça!*

[gargalhada geral]

Ele entrega uma motosserra quebrada.

[gritos, comentários e muitas risadas].

A avó da moça aconselha:

– *Minha filha, recebe o agrado, responde para ele.*

A moça recebe o par de tênis, mas não fala nada, fica cabisbaixa, envergonhada. Seu pai pega a motosserra e entrega para seu filho mais velho.

O patrão se dirige ao pai da moça e pede sua mão.

Este responde:

– *Compadre, só dou ela se ela aceitar.*

A moça recua, responde que não. Anda mais um pouco para trás.

O branco proclama que é muito rico e se dirige à mãe dela.

– *Dona Maria, vim aqui para buscar sua filha. Quero me casar com ela!*

– *Não dou minha filha para você não, seu velho aleijado!*

[risos]

– *Trouxe cachaça, café, banana, motor, gasolina, até um ursinho de pelúcia eu trouxe para ela!*

Ele oferece os presentes, um por um, elogiando sua qualidade: um cacho de banana, uma garrafa de cachaça, um pacote de café, uma vasilha de óleo diesel – tudo sem conteúdo –, um aparelho de som imprestável, folhas que ele descreve como dinheiro, um caderno rasgado. Outro homem, que ele apresenta como seu “assessor”, aparece com uma bandeja de drinks. Os copos são ouriços de castanha vazios, enfileirados em uma pequena tábua de madeira. Finalmente, ele exhibe o ursinho de pelúcia destroçado. A moça recebe tudo. Todo mundo ri. O contraste entre o discurso do patrão que exhibe sua riqueza, com arrogância, e as mercadorias-sucata é ridículo,



figura 3. Boneco do *Jara* chegando para pedir a mão da moça.

15. Sobre a mobilização do humor e do grotesco diante de figuras poderosas nas mitologias e nos rituais ameríndios, ver Lagrou (2006 e 2009).

grotesco<sup>15</sup>. Todos os objetos são velhos ou estão visivelmente estragados.

A mãe segura firme na mão da filha e dá mais uma recuada. As avós apontam para o patrão branco, e ameaçam:

*Você não vai se casar com ela nunca, seu mulherengo...*

*Ele é cachaceiro, aleijado!*

*Olha gente, até careca ele é!*

*Volta de onde você veio, velho nojento!*

[gargalhadas]

Já de mãos vazias, o patrão vira novamente alvo de chacota coletiva. As mulheres visam seu pênis: “olha o que ele tem aí!” e começam a surrá-lo. Então, ele parte para cima da moça, simulando fúria, excitação sexual e gritando:

*Vem cá, pega no meu pau, pega no meu pau!*

As mulheres incitam a moça a quebrar o pênis e o cachimbo do boneco com sua vara. Ela hesita, bate, timidamente, e é logo ajudada pelas mulheres e crianças. Pênis e cachimbo são sempre destruídos primeiro. Ele corre. A mãe foge, puxa a filha pela mão. Os dois homens, segurando o boneco, perseguem-nas, correndo em sentido horário, ao redor da casa ritual. São muitas voltas. Todos gritam e riem. O público incentiva a moça. Na medida em que ela corre, ela vai ganhando segurança e força. Bate cada vez mais forte, corre cada vez mais rápido. E ri. Mulheres e crianças surram o patrão. Finalmente, ele é totalmente estraçalhado e jogado no mato.

\*\*\*

É nesta etapa das brincadeiras que o humor emerge com força, sempre coletivamente e diante de uma figura ‘humana’, uma espécie de caricatura, a marionete de patrão branco<sup>16</sup>. O efeito cômico é produzido tanto pela aparência e função ‘marionete’ do boneco – imitação e repetição mecânica das falas e gestos dos patrões – quanto pela produção em série de mal-entendidos (entre as ofertas insistentes do patrão e a recusa e os comentários das mulheres que ele ignora sistematicamente) e a inversão evidente da qualidade dos objetos oferecidos em relação aos que normalmente são ofertados (Bergson, [1940] 2002: 25-28). Um “bom patrão” é aquele que não somente é rico e generoso, mas que possui abundância de mercadorias consideradas “boas”, de qualidade, o que os Paumari costumam opor a seus próprios objetos, artesanais e perecíveis.

A originalidade dos objetos coletados reforça o efeito cômico. Assim, nessa ocasião, um ‘patrão’ ofereceu uma motosserra (quebrada) aos pais da moça, uma bandeja de drinks (os copos eram ouriços de castanha ocos) e um ursinho de pelúcia (sujo e rasgado), provocando fortes risadas. No caso dos drinks e do ursinho, o humor também surge por serem objetos que os Paumari não possuem, não costumam usar. Símbolos (aqui operando como contrassímbolos) de um mundo de consumo branco que extrapola completamente as fronteiras regionais amazônicas. Uma estranheza longínqua, impalpável, televisiva, americana<sup>17</sup>.

Os andrajos do patrão que se apresenta sempre como rico e poderoso também são alvo de zombaria, realçando o contraste entre o discurso (do patrão poderoso) e o personagem: feio, sujo, aleijado, pinguço, maltrapilho, careca, piolhento, sarnento, mulherengo etc. O ‘patrão’ aqui é ele próprio um objeto, objetificação sucateada de sua imagem e de seu poder. Ele é mimetizado e ridicularizado<sup>18</sup>. O aspecto mecânico e inflexível da marionete, sua repetição incessante dos mesmos gestos e falas, sua insistência surda produz o que Bergson qualifica de “inflexão da vida na direção da mecânica” como “a verdadeira causa do riso” ([1940] 2002: 26).

O pai da moça demonstra, por vezes, um certo interesse pelos agrados do ‘patrão’. Em alguns casos, ele hesita em dar a mão da filha, enquanto a mãe recusa terminantemente a troca. Quanto mais bate-boca a situação gera, mais o público se diverte, sempre às custas do

16. Como diz Bergson, “não há cômico fora do que é propriamente humano” e o “riso é sempre o riso de um grupo” respondendo a exigências da vida em comum, tendo sempre um “significado social” ([1940] 2002: 2; 4-6, tradução minha).

17. A categoria *Americano* designa um tipo específico de pessoa branca: estrangeira, que não fala português, tem a pele avermelhada, cabelos e olhos claros. No passado, os *Americanos* eram muito temidos por sua fama de capturar crianças paumari para extrair sua carne e produzir enlatados (*corned-beef*). Crianças pequenas manifestam um terror evidente diante de pessoas de olhos claros.



figura 4. A distribuição de presentes do *Jara* para a moça.

‘patrão’ e da situação grotesca gerada pela negociação caricatural: pelo contraste das mercadorias ruins e do personagem disforme do branco com a beleza deslumbrante da moça iniciada, pelo contraste entre a tentação e a mesquinharia do pai (disposto a ceder a filha por mercadorias que não valem nada) e a revolta visível da mãe (que acaba voltando sua raiva contra o marido).

Mas o que me parece mais importante é que tanto o pai quanto a mãe aceitam todos os presentes oferecidos e incitam a filha a receber tudo o que o patrão lhe dá: “responde para ele, minha filha, ele lhe trouxe presentes!”, “recebe o que ele está te dando!”. Tudo é aceito, mas

18. Valeria aqui uma comparação com os rituais *damiain* dos Kaxinawa, nos quais se “brinca de branco” através de pequenas apresentações cômicas em que os ‘palhaços’ se vestem de branco e onde a hilaridade é produzida pela imitação e a mimese, assim como pela combinação contrastante entre intenções e comportamentos dissonantes, por exemplo: intenções agressivas e comportamento de bêbado. Eis como os Kaxinawa desarmam os poderosos e zombam do poder (Lagrou, 2006: 72-73; 2009: 186-191).

sem nenhuma contrapartida, sem a esperada reciprocidade (neste caso, a aliança matrimonial). O objetivo é, assim, o saque. Trata-se, antes de mais nada, de depenar (simbólica e ritualmente) o patrão.

## Humor e contrapredação

Os Paumari dizem que o *amamajo* é um ritual preventivo, destinado a preparar e proteger a moça contra os maus encontros (com humanos e não humanos) e a garantir a regularidade climática e o ciclo das águas. Muitas vezes, comparam o ritual às vacinas dos brancos. Neste caso, seria uma vacina que proporciona uma imunidade sociológica, ou sociocsmológica, mais do que biológica. Simultaneamente, o ritual prepara seu corpo à sexualidade e à maternidade, tornando-a desejável (como uma presa), mas ativando também suas capacidades de contrapredação. Diz-se das moças que hoje relutam ou se recusam a passar pelo ritual que elas são mais fracas, que adoecem mais e que têm vida mais curta<sup>19</sup>. Diante de um predador de grande porte, como a sucure, a capacidade de contrapredação é ativada pelo ato da captura-soltura da presa (a tartaruguinha amarrada em sua cabeça) e de sua adoção consecutiva. A captura e a familiarização permitem a instauração da aliança. Mas não é só isso. Tornar-se uma isca-presa é também constituir-se como uma armadilha para o predador. Pois nas brincadeiras rituais, todos os predadores são mortos. Nenhum sobrevive.

O jogo de inversões espelhadas da cena da sucure frente à moça simboliza, em uma cena esteticamente elaborada, o que os Paumari afirmam sobre si próprios. Diferindo de boa parte dos povos ameríndios das terras baixas do continente sul-americano, eles não se concebem como predadores ou guerreiros. A humanidade não está explicitamente vinculada à posição de predador. Pelo contrário, operam uma aparente inversão posicional, concebendo-se de preferência como presas, por vezes como vítimas (da voracidade alheia), e sempre como seres suscetíveis de captura e familiarização por Outros (Bonilla, 2005a, 2007). A posição genérica da humanidade paumari é a de presa. O que essa postura não revela de forma evidente, é a 'potência-armadilha' que a posição *a priori* mais fraca da presa contém.

A potência-armadilha da presa torna possível a inversão do vetor da predação: atraindo o predador, deixando-se capturar por ele, fa-

19. Note-se também a centralidade da tartaruga e da cobra no ritual, ambas símbolos de longevidade ou imortalidade: uma por sua longevidade, a outra por sua capacidade em trocar de pele frequentemente associada ao motivo da transformação na Amazônia indígena. Motivo que também caracteriza o tabaco, substância xamânica por excelência e cujas folhas estão graficamente representadas nos braços e antebraços da moça.

zendo-se familiarizar e adotar por ele, obtém-se o que se deseja: mercadorias, alimentos, cuidados. Colocar-se na posição de presa é, do ponto de vista paumari, a condição de possibilidade da troca, a estratégia para contornar a predação. Mas não é só isso. Uma presa-armadilha também se constitui como uma emboscada na qual o predador seduzido só pode cair e ser capturado (e eventualmente, morto), atraído pela possibilidade de sujeitar ou devorar sua presa.

O humor revela – quando ele emerge na última cena das brincadeiras rituais, diante do mais temido dos predadores, o branco – a potência da presa, sua irredutibilidade, para além da sua fraqueza. O humor é o que permite a subversão da autoridade e da agressividade do Outro. É o que contam vários relatos paumari, entre os quais o mito fundador da condição humana, cujo herói principal, Kahaso, é o mais novo de sete irmãos. Ao longo de uma saga fantástica, o herói fraco, pequeno, feio, perebento e lamurioso, enfrenta (e vence) obstáculos e predadores diversos, cria as condições da vida social na Terra para os Paumari antes de, junto com seus irmãos, ganhar o céu e transformar-se nas Plêiades (Bonilla, 2007: 37-40).

Lembro aqui a análise de Pierre Clastres de dois mitos chulupi: o do avô xamã e o do jaguar idiota ([1974] 2003: 147-166). Contrapondo os dois relatos e seu efeito cômico, Clastres mostra que o valor dos dois mitos “não se limita à intensidade do riso que provocam” pois encenam justamente duas personagens que, na vida real, são temidas, respeitadas e por vezes odiadas, mas que jamais são objeto de derrisão (:158-59). O valor desses mitos reside, segundo ele, em três aspectos: o primeiro é transformar o xamã e o jaguar em seres grotescos e objetos do riso; o segundo é subverter as posições dos seres temíveis, tornando-os risíveis; o terceiro é inverter o vetor do medo: “os Chulupi fazem na esfera do mito aquilo que lhes é proibido no plano do real”. No plano do real, a única opção possível diante dos dois perigos é matar ou morrer. Para não ser devorado ou morto, mata-se a onça encontrada na floresta, mata-se o xamã excessivamente perigoso. Ou, através do humor, despojam-se ambos de seus atributos reais “para serem transformados em idiotas da aldeia” (: 161). Clastres conclui assim que o mito também possui uma função catártica que libera, em sua narrativa, “a obsessão secreta de rir daquilo que se teme” (: 162).

É certamente possível deduzir a mesma coisa da brincadeira ritual paumari com o *Jara*, uma certa função catártica do rito, destinada

a liberar o desejo de caçar de seu principal e mais temido predador: o patrão branco. Mas há dois pontos que me parecem mais instigantes na análise de Clastres. O primeiro é um detalhe etnográfico do primeiro mito, chamado “O homem a quem não se podia dizer nada” justamente porque “tomava tudo ao pé da letra” (: 158) e que remete à questão da literalidade sobre a qual voltarei mais tarde. O segundo é a aproximação posicional que ele faz entre a personagem do xamã e a do jaguar, ambos predadores. No ritual paumari, há também um equivalente-onça à marionete do patrão. Trata-se das onças-fêmeas (*jomahi anani*), um coletivo de fêmeas jaguares que visita a moça logo antes das brincadeiras rituais e que parece formar uma espécie de contraponto coletivo invertido em relação à sequência do *Jara*. São formas humanas de onças-fêmeas que encontram e predam patrões brancos em sua jornada em direção à casa ritual.

Antes do início das brincadeiras, os pajés que conduzem o ritual de puberdade da moça, recebem as onças-fêmeas na casa ritual<sup>20</sup>. É importante precisar que as onças-fêmeas são formas humanas (*-kapamoarihi*) de almas-corpo (*abonoi*) de onças fêmeas e que, portanto, elas não são visíveis aos nossos olhos. Só os pajés, que tem preparo para isso e inalam quantidades importantes de rapé para poder se comunicar com elas, podem vê-las. Elas aparecem para eles como mulheres muito bonitas e sedutoras, porém um pouco temerosas e arredias. Ao chegarem, elas se apoiam nas costas dos pajés. Trata-se do único momento do ritual em que todos (mulheres, homens, jovens, velhos, crianças) participam das danças e cantam coletivamente. Não se trata exatamente de uma brincadeira, pois a dança envolve a presença das formas humanas das onças-fêmeas, o que exige cuidado extremo. Cada gesto, cada canto é conduzido pelos pajés. Os participantes se dispõem em dois grupos que ficam frente a frente no centro da casa ritual. Cada um recebe um beiju enfeitado com o qual vai dançar e encenar os gestos das onças-fêmeas. Os desenhos que enfeitam os beijus representam espinhos de peixes, ossos de carne de caça, peles de onças. Do ponto de vista das onças-fêmeas, são presas alimentares, sua comida<sup>21</sup>. As interações das onças-fêmeas, entre elas e com aqueles que participam da dança, enunciam os diferentes pontos de vista implicados, ressaltando constantes equívocos engendrados então entre as perspectivas da onças-fêmeas e dos Paumari. O que os Paumari veem como mutucas

20. Os *arabani* são os xamãs paumari, também designados como “pajés”, em português. Por isso, opto pelo termo “pajé” para me referir a eles.

são marimbondos para elas, o que veem como cachorros circulando no terreiro, para elas são pirarucus (é preciso ter cuidado para elas não aparearem os cachorros, e assim por diante)<sup>22</sup>.

Não cabe aqui uma descrição etnográfica extensa do episódio; o que me parece relevante é que dançando e cantando no centro da casa ritual, interagindo verbalmente com os dançarinos e o público, as onças-fêmeas encenam uma viagem rio abaixo na direção da aldeia e da casa ritual, ao longo da qual encontram ribeirinhos (*Jara*) e patrões (*kariva*). Cada encontro é pontuado com comentários grosseiros e todo tipo de transgressão sexual com os brancos. As onças-fêmeas abusam sexualmente dos patrões, saqueiam seus barcos e barracões, exigem serviços sexuais em troca de bens, e assim por diante. Cada cena desencadeia a hilaridade generalizada. Há ampla margem para improvisação; assim muitos episódios da vida 'real' são ali 'revividos' (narrados em canto e movimentos rituais) pelas onças-fêmeas, em uma dimensão (ritual e invisível) na qual brancos e patrões não têm para onde fugir: tornam-se meros objetos sexuais, alvos de saque e roubo fácil, e, sobretudo, alvos de um humor feroz e devastador.



figura 5. Beijus rituais preparados para a dança das onças-fêmeas.

No ritual, o humor é a arma feminina contra o coletivo dos homens-predadores-patrões. Humor contra o patriarcado, se visto do ponto de vista exclusivamente feminino, mas também humor coletivo (dos Paumari como um todo) contra o poder patronal, contra o branco, suas posses, sua violência e arrogância. Assim como a isca-armadilha permite inverter o vetor da predação, abrindo espaço para a contrapredação, o humor e o riso permitem subverter o vetor da autoridade, eles

21. Diz-se que as formas humanas das onças-fêmeas “vêm de cima”. Segundo os interlocutores, isso significaria ora que elas habitam o *Aja'di*, o Lago da renovação, que fica rio acima e é um dos destinos *post-mortem* dos Paumari, ora que habitam o patamar celeste. Para recebê-las no ritual *amamajo*, é indispensável a produção de grande quantidade de beiju ritual, que, de sua perspectiva felina, são peixes e carne de caça, seus alimentos.

22. Refiro-me aqui à noção de perspectiva e de perspectivismo como formulados por Lima (1996) e Viveiros de Castro (2002: 345-398, desenvolvendo o conceito exposto em 1996b) e aos conceitos de equívoco e equivocação controlada também elaborados por este (2004). Sobre o hiper-perspectivismo paumari, ver Bonilla (2007).

desarmam, desativam, despotencializam o poder, abrindo espaço para algum tipo de fuga, apontando uma saída. No ritual, a derrisão é a arma coletiva, implacável, contra o patrão. O humor é o vetor da desmistificação e da aniquilação simbólica do poder.

## As presas

Quando se referem ao seu passado remoto, ao “tempo dos antigos”, antes da chegada dos brancos, os Paumari se descrevem como vítimas ou presas. Contam que eram *igitha*, presas, de “índios bravos que apreciavam sua carne” e vinham de longe para devorá-los<sup>23</sup>. Eram alvos indefesos (não possuíam armas, eram cercados enquanto faziam rituais, caíam em emboscadas), mas os relatos sempre evocam detalhes sobre sua astúcia, sua capacidade em contornar a brutalidade dos predadores: arte da camuflagem, habilidade para enganar o inimigo, destreza física frente à violência bruta, mobilização de habilidades xamânicas etc. No fim das contas, era raro que fossem de fato derrotados.

23. O termo *igitha*, em Paumari, designa tanto a presa alimentar quanto o animal de estimação, o contexto da fala em que é usado atualiza seu sentido.



figura 6. Criança brinca com os destroços do boneco do *Jara*.

Nesses relatos, os Paumari enfatizam seu pacifismo descrevendo-se como objeto dos ataques (e não como seus instigadores). Quando não conseguem se livrar dos inimigos, são defendidos ou vingados por terceiros, semelhantes distantes, que possuem poderes transformacionais notáveis, como seus próprios pajés, os guerreiros *Jobiri*, ou crianças cativas (sejam paumari adotadas por inimigos, sejam crianças inimigas criadas pelos Paumari)<sup>24</sup>. São sempre “terceiros incluídos”, i.e., posições que escapam ao dualismo identidade vs. alteridade, “consanguíneos vs. afins, ou parentes vs. estrangeiros, e que desempenham funções media-

doras fundamentais” (Viveiros de Castro, 2002: 152). Pacifismo, portanto, mediado por “terceiros incluídos”, e não exatamente recusa categórica da guerra e da vingança. A guerra aqui não é de enfrentamento e força, é de conhecimento e dissimulação. Para se ter alguma chance de transformar ou deslocar a perspectiva do Outro, do predador, é preciso seduzi-lo, deixar-se capturar por ele (até certo ponto, e a fim de conhecê-lo ‘por dentro’) e, assim, tornar possível a contrapredação.

Se, quando evocam o passado, os Paumari se descrevem como presas, é comum, hoje, que em suas relações com estrangeiros se coloquem na posição de fregueses (*pamoari*), obrigando seus interlocutores a assumir uma posição de patrão (*kariva*)<sup>25</sup>. Além disso, no cotidiano, diante de um forasteiro, tudo é negociado e tem de sê-lo (seja em troca de dinheiro, de mercadorias, de serviços etc.). Mas a insistência em barganhar se desdobra em um relativo desinteresse pelos bens obtidos. Tudo se passa como se fosse mais interessante cobrar algo do interlocutor, e assim fazê-lo se deslocar para a posição de provedor, do que obter de fato o objeto desejado.

Quando estava em campo, ainda na época do doutorado, impressionada com a intensidade e a frequência dos pedidos e intrigada pela aparente ‘sujeição voluntária’ implicada na adoção de uma posição ‘fraca’, relatei ambos os fatos à inserção histórica dos Paumari na economia e na história violenta da região. Os Paumari, assim como a maioria dos povos da calha dos rios Purus e Juruá, estiveram envolvidos na economia do aviamento instaurada a partir do final do século XIX, com o *boom* da borracha. A concepção de si mesmos como fregueses seria, logicamente, uma consequência histórica da sujeição desse povo ao regime do ‘cativo’ e da escravidão pela dívida que vigorou na região por mais de um século (Léna, Geffray & Araújo, 1996; Geffray, 1997; Teixeira, 2009).

Ao longo da pesquisa, fui percebendo que essa ‘sujeição voluntária’, o endividamento, a dívida, os padrões, os fregueses e os empregados eram formas relacionais e figuras constantemente mobilizadas no cotidiano, nos rituais, na mitologia e na própria cosmologia deste povo. Assim, a predação alimentar não é vivida apenas como consumo ou alimentação, ela própria é concebida como uma troca perspectiva de objetos ou alimentos entre formas humana de alimentos (animais ou vegetais) e os caçadores, pescadores ou coletores paumari. O que um pescador traz voltando da pesca é, do ponto de vista paumari, um

24. Os *Jobiri* eram uma “classe” de guerreiros, xamânica e fisicamente treinada para a luta. Sobre essa categoria de pessoa, ver Bonilla (2016b).

25. Os Paumari se autodenominam *pamoari*, termo que, provavelmente, por extensão, passou a ser usado para designar a posição de freguês em relações de troca comercial. Lembrando que *kariva* designa o patrão e *Jara* designa os brancos, os não indígenas da região.

peixe; do ponto de vista da forma humana do peixe, trata-se de um objeto que ela doou ao pescador paumari. As relações entre as formas humanas das espécies comestíveis e os Paumari são descritas na chave da captura, do recrutamento e do endividamento, pautando também as relações entre formas humanas de animais ou vegetais entre si.

No cotidiano, além dessas posições configurarem a relação por excelência para os Paumari, elas também marcam os vínculos entre animais e vegetais: algumas espécies são descritas como freguesas ou empregadas de outras. Chamei então, na época, essa insistência quase obsessiva de “comercialização das relações”. Minha impressão era que os Paumari tinham adotado a lógica relacional da economia do aviamento, atualizando sua própria sociocosmologia nesses termos. Mas associar essa particularidade a uma causa histórica próxima não explicava muita coisa. Por outro lado, interrogar-se se essa estrutura relacional de sujeição ao Outro era prévia, i.e., se se tratava de uma particularidade paumari, anterior à colonização da região e ao *boom* da borracha, que teria apenas tomado para si os termos da economia do aviamento, era interessante, porém irresponsável e não levava em conta a agência indígena. Só a observação cuidadosa do cotidiano e a escuta do que os Paumari diziam sobre si próprios, sobre os padrões e sobre os brancos, podia me guiar.

Foi assim que observei, no contexto dos relatos sobre o passado, um deslocamento recorrente da posição de presa para uma posição de presa familiarizada – lembrando que, em Paumari, presa e animal de estimação/familiar são designados pelo mesmo termo, *igitha* (ver nota 24). A mudança de posição permite uma mudança de condição. Para escapar à predação: sujeitam-se à adoção pelo Outro, ou recorrem aos poderes de um “terceiro incluído”, mediador que, na maioria das vezes, é justamente alguém que foi capturado e familiarizado por outrem<sup>26</sup>. Sujeitar-se à adoção pelo Outro é sempre um movimento arriscado. É preciso se expor à predação para atrair e seduzir o predador, como fazem com a moça, no ritual *amamajo*, transformando-a em isca.

Nas relações atuais e cotidianas, os Paumari operam um tipo de deslocamento muito parecido. Concebendo-se muitas vezes como fregueses diante de seus interlocutores não indígenas, procuram sempre obrigá-los a assumir uma atitude mais comprometida com eles, i.e., mais paternalista. Trata-se de transformar o Outro em padrão, e que o padrão se torne um pai adotivo, ou, mais precisamente, um sogro po-

tencial, que, uma vez familiarizado, pode se tornar um poderosíssimo “terceiro incluído”<sup>27</sup>. Para isso, mais uma vez, enfatizam sua condição de presas, de vítimas, de mais fracos, e realizam um deslizamento posicional arriscado, colocando-se a serviço do Outro, como potenciais empregados. Procuram produzir nos patrões sentimentos de pena e compaixão<sup>28</sup>. Assim que o interlocutor cede e dá o primeiro passo na direção de um comprometimento maior, ele simultaneamente acaba comprometido em uma posição que o obriga a assumir a função de provedor.

Lembro de ter, no campo, a sensação de viver uma espécie de guerra, muito diferente de todas as descrições de guerras amazônicas que eu tinha lido até então. Era uma ‘guerra’ sutil, invisível, feita de pedidos incessantes, de encomendas, de queixas constantes, de relatos de doenças e misérias, de interpretações de perguntas minhas como ordens etc. Era uma ‘guerra’ personalizada, desgastante, destinada a me fazer assumir um papel de provedora e protetora que eu resistia, com todas as minhas forças, em endossar.

Foi após o quinto ou sexto mês de campo que entendi que eu mesma deveria jogar com as posições de patrão e de filha adotiva. Percebi que essa aparente sujeição podia ser compreendida como uma forma microscópica de predação ontológica, uma espécie de torsão pretensamente ‘pacífica’, ou melhor, uma camuflagem desta (Viveiros de Castro, 2002: 165; Bonilla, 2007: 380; 394)<sup>29</sup>.

Não se trata de negar ou minimizar os efeitos da colonização e da violência do regime econômico da borracha na vida dos povos da região. É evidente que esse modo paumari de predação é também efeito e consequência da história, pois eles viveram e sobreviveram nesse contexto. Mas essa aparente sujeição torna-se, em uma larga medida, uma força, uma arma. Ela vai além do sentido que nós atribuímos comumente às noções de ‘submissão’ ou ‘sujeição’<sup>30</sup>. Ela não é passiva. Um dos pontos cruciais, parece justamente o da mercadoria não ser o foco principal do movimento, e sim as relações que a troca e o endividamento permitem atualizar (Bonilla, 2005a: 42).

Ser empregado, assim como ser adotado, implica um risco: o de ser definitivamente capturado pela perspectiva do Outro: a presa pode ser devorada, o filho adotivo esquecer de seus parentes paumari, o empregado virar branco, e nunca mais voltar. Esquecer o caminho de volta é esquecer como se fala, como se come, como se transa, como se vive

26. Esses “terceiros incluídos”, quando não são pajés, são crianças paumari capturadas por inimigos ou guerreiros *Jobiri*.

27. O sogro paumari é idealmente um tio materno não muito distante (genealógica e geograficamente), e o casamento é concebido como um processo de familiarização progressiva entre afins. Mas, para os Paumari, familiarizar é também empregar, e os homens paumari trabalham de fato, por muitos anos, para seus sogros. Assim, um sogro-pai adotivo está sempre no meio do caminho entre a consanguinidade e a afinidade. Parente e inimigo, familiar e perigoso, e, nesse sentido, é um “terceiro incluído”.

28. Ver o caso dos Sanumá descrito por Penfield, e sua estratégia de “submissão extrativa” que, suscitando dó e compaixão, permite que eles obtenham mercadorias e outros objetos desejados de seus vizinhos Ye’kwana (2017: 12-13; 17).

29. Note-se a recorrência da contrapredação por insetos (e proliferação de insetos) nos mitos e relatos paumari sobre o passado (Bonilla, 2007).

do modo paumari. Esquecer o caminho de volta, é virar Outro, definitivamente (Vilaça, 2000: 63-64; Viveiros de Castro, 2002: 357-58; 2012).

## Literalidade e submissão

Os Paumari são hoje aproximadamente 1800 pessoas que habitam os lagos e as margens do médio Rio Purus, no Sul do Estado do Amazonas (Siasi/Sesai, 2014)<sup>31</sup>. Falam variantes de uma mesma língua que pertence à pequena família linguística arawá. No cotidiano, usam o português para se comunicar com os *Jara* e entre si associam estruturas gramaticais e léxicos das duas línguas. Vivem principalmente da pesca, plantam pequenos roçados, onde cultivam várias espécies vegetais, sobretudo mandioca, cará e bananas. Também costumam plantar nas praias do Purus, durante o verão amazônico, e comercializam boa parte dessa colheita com os regatões (comerciantes fluviais) ou com os patrões e comerciantes das cidades próximas de Lábrea ou Tapauá.

Os primeiros viajantes que exploraram o Purus, a partir da segunda metade do século XIX, já evocavam o interesse dos Paumari pelo comércio. Sua “facilidade para comerciar” também coincide, em grande medida, com sua descrição como “pacíficos” ou “medrosos” e como “grandes apreciadores do canto”. Na época, os Paumari, ou Pammarys, eram ainda conhecidos como Puru-Puru, os “índios malhados”, “manchados”, pois sofriam de uma doença de pele endêmica: a pinta – sífilis não venérea (*Treponema carateum*) que causa modificações de cor na pele e que cumpria um papel parecido ao de uma marca identitária do grupo. Uma parte do ano, na estação chuvosa, viviam em pequenas casas flutuantes nas margens e lagos do Baixo e Médio Purus (Bonilla, 2007: 45-70, 2009: 130).

Os Paumari relatam que, no verão amazônico, época da estiação, viviam “como as gaivotas”, espalhados nas praias do Purus. Eram muito mais numerosos do que hoje e, ocupando as praias, viviam mais expostos aos ataques de outros índios, os *Joima*. Quando a região foi ocupada pelos patrões da borracha e os seringueiros, os Paumari deixaram as praias e adentraram a floresta, ocupando a terra firme, sempre à proximidade dos lagos e igarapés. Tanto as fontes históricas quanto os próprios Paumari indicam que estes nunca foram, enquanto grupo,

30. Sobre a concepção de si como presas e animais familiares, ver o caso emblemático dos Huaorani da Amazônia equatoriana (Rival, 1999), assim como outros casos etnográficos interessantes que estão na base de reflexões e discussões atuais sobre assimetria e formas de “maestria” nas terras baixas da América do Sul (Costa, 2017; Fausto, 2008; Penfield, 2017; Walker, 2012, entre outros).

31. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Paumari>. Acesso em: 8 abr. 2020.

empregados de forma estável em seringais ou colocações, empregados de um só patrão, e não foram coletivamente obrigados a se tornar seringueiros.

No “tempo da borracha” e até a chegada da missão evangélica, em meados da década de 1960, trabalhavam sazonalmente para um ou outro patrão (seringalistas, madeireiros e pescadores) como fregueses (*pamoari*), ou de forma mais estável, como empregados (*honai abono*). Como disse acima, a autodenominação *pamoari* é usada, segundo os contextos, para se referir à posição de freguês de alguém, i.e., como cliente ligado a um patrão pela dívida. Já os empregados são clientes um pouco diferentes, saldando suas dívidas com trabalho e serviços prestados diretamente ao patrão, ficam a seu serviço, tornando-se seus agregados (Teixeira, 2009: 53).

Enquanto fregueses, os Paumari se endividavam com vários patrões para obter tão somente uma só coisa de cada um<sup>32</sup>. Estavam assim inseridos numa rede de relações de endividamento densa e complexa, temporalmente fracionada, e, portanto, sem garantias de continuidade (Kroemer, 1985: 136). Conseguiram roupas, ferramentas de trabalho e alimentos (farinha de mandioca, sal, açúcar, café), em troca de peixe salgado (pirarucu e peixes de couro), quelônios ou madeira e, mais esporadicamente, de produtos extrativos como castanha, óleo de andiroba e copaíba ou alguma extração própria de látex. Pode-se dizer que os Paumari eram antes de tudo fornecedores de peixes e quelônios do mercado regional. Essa posição lhes garantia uma mobilidade – para pescar é preciso navegar, “ir atrás do peixe” – e, assim, uma certa liberdade para multiplicar as dívidas com patrões distintos. Por outro lado, também eram temidos por patrões, seringueiros e ribeirinhos, pois seus pajés tinham fama de feiticeiros capazes de matar e transmitir doenças de pele.

Mas era mais comum que, por um tempo mais longo, um chefe de família trabalhasse para um patrão (como empregado), devendo ainda a outros (como freguês) a quem pagava com a sua “produção”, termo usado em português para designar todo produto extraído do meio ambiente. Os rapazes, antes de se casar, costumavam sair da aldeia, seja para trabalhar como empregados em alguma colocação, tirando seringa ou madeira, seja para embarcar com um comerciante fluvial ou pescador, durante vários anos. Isso acontece até hoje, em alguma medida, e, segundo o que contam os homens, permite que o rapaz aprenda o “jeito

32. Note-se que isso era difícil na época, já que endividar-se com vários patrões era proibido, sob pena de expulsão, castigos físicos ou morte (Teixeira, 2009: 113, 116; Bonilla, 2007: 91-103).

do *Jara*” (*Jara kahojai*), “se crie com ele” e passe assim a ter um acesso garantido a suas mercadorias. O “jeito do *Jara*” é a maneira como estes trabalham, cortam seringa, madeira, plantam, caçam, mas, sobretudo, falam português, negociam, comem, bebem, transam e dançam. A relação assim estabelecida entre o jovem e seu empregador é duradoura e corresponde em muitos aspectos a uma forma de adoção.

Geralmente o rapaz volta à aldeia para se casar, tendo obtido um acesso privilegiado às mercadorias daquele patrão, convivido com ele e se transformado em seu filho de criação, ou em seu afilhado, obrigando-o desta forma a se tornar seu provedor e seu protetor. Essa relação, entre empregados e patrões, é mais vinculante, pois só se realiza na proximidade e na convivência. Ser empregado de um patrão significa se tornar seu agregado, conviver com ele, longe da aldeia e dos parentes. Mas, até hoje, a posição é claramente valorizada pelos Paumari, em detrimento da relação freguês/patrão, que não permite estender redes relacionais, e não obriga o patrão a assumir uma postura paternalista estável.

Até o final dos anos 1960, os patrões impediam os Paumari de plantar, de adquirir bens dos regatões (comerciantes fluviais), bem como de pescar nas águas que consideravam como de sua propriedade (a não ser que fosse para saldar suas dívidas). Com a decadência do mercado da borracha, a chegada da missão evangélica, o início da atuação da Funai na região (desde a década de 1970, e com a instalação de um Posto Indígena em Lábrea em 1987) e a progressiva demarcação das terras indígenas na região (a partir do final da década de 1990), o sistema do aviamento foi extinto, e o poder dos patrões foi diminuindo, mas os Paumari até hoje se endividam com os “patrõesinhos” da beira do rio para conseguir produtos de primeira necessidade ou farinha de mandioca e alimentos industrializados. Para isso, pagam com sua própria “produção” ou lhes prestam algum serviço: limpam seu terreiro, consertam o telhado de sua casa, as mulheres lavam suas roupas, os homens pescam para eles etc.

É interessante e importante notar que os Paumari não evocam os velhos tempos da submissão aos patrões com particular desgosto ou revolta, pelo contrário, manifestam uma certa nostalgia, recordam-se daquele tempo como de uma era de abundância e de uma certa paz<sup>33</sup>. A era dos patrões é lembrada como o tempo da fartura de mercadorias e da convivência próxima com os brancos. É claro que essa nostalgia é

relativa: ninguém esqueceu as violências sofridas naquele tempo; o que os mais velhos gostam de contar é de como era bom aquele patrão generoso que aviava sem limite, que cuidava dos Paumari “como de seus próprios filhos”, dividindo com eles comida, distribuindo-lhes roupas e alguns remédios. E, sobretudo, doando-lhes nomes e sobrenomes de branco, realizando batizados e tornando-se seus compadres. “Nós nos criamos com eles”, gostam de lembrar. Além de receber mercadorias, proteção e bens simbólicos, estendiam suas relações para fora dos limites das aldeias, estabelecendo vínculos de compadrio e dívidas, conectando aldeias, portos, barracões, seringais e cidades da região. Hoje em dia, afirmam que “tudo é mais difícil”, que é preciso conseguir dinheiro e ir até a cidade para comprar as coisas e se endividar, agora, com os patrões donos de supermercados e comércios (Bonilla, 2013). Estes fornecem bens manufaturados e alimentos, mas não garantem a continuidade da relação, nem contrapartida de cuidados e proteção.

As figuras de patrões e empregados se multiplicam na socio-cosmologia paumari. Para além das relações comerciais, a predação alimentar (a caça, a pesca, a coleta) é concebida como uma troca entre a forma humana da espécie alimentar (animal ou vegetal) e seu predador paumari. Parece que os Paumari se esforçam em literalizar essa relação, i.e., aplicá-la ao pé da letra, colocando seus interlocutores não indígenas ou predadores na posição de patrão familiarizador. A ferocidade do humor ritual paumari reside também, para além dos aspectos que apontei acima, nessa capacidade de literalização. Assim como, no relato de Clastres ([1974] 2003), o velho avô xamã chulupi é um homem para quem “não se pode dizer nada”, porque ele entende e aplica tudo ao pé da letra, produzindo um efeito cômico, a figura do patrão branco, a cena da tentativa de negociação e captura da moça são literais: elas só querem dizer o que dizem, literalmente, assim como o Bartelby de Melville ([1986] 1996), que, quando formula seu “*I would prefer not to*”, devasta tudo e torna a ordem do chefe inócua, “desarmando os atos de fala segundo os quais um patrão pode comandar” (Deleuze, 1993: 92; 95, tradução minha). Assim, os Paumari parecem aplicar literalmente a submissão ao patrão, colocando-se quase que incondicionalmente a serviço deste, conseguindo, no fim das contas, obter o que querem: destitui-lo de seu poder, deixá-lo “desamparado, estupefato, fulminado, sem resposta nem defesa.” (Deleuze, 1993: 97, tradução minha).

33. Do ponto de vista paumari, a era dos patrões pôs fim às perseguições dos índios bravos. Essa nostalgia de uma época que também foi marcada pela violência extrema, é observada em outros contextos como, por exemplo, pelos Piro da Amazônia peruana, que consideram que a sujeição aos padrões foi o que permitiu seu acesso ao “mundo civilizado”, i.e., ao conhecimento, à história e ao parentesco (Gow, 1991). Ver também: Balestra, 2016.

## O parasita

Anoitece. Os pajés estão sentados.

Tomam rapé, sentados sobre o tronco de madeira que serve de banco na casa ritual para receber as formas humanas dos alimentos – convidadas para o *ihinika*. Os *ihinika* são rituais realizados para preparar a alma-corpo das crianças para a predação alimentar. Ao longo desses rituais, os recém-nascidos e as crianças pequenas são apresentados às formas humanas (*-kapamoarihi*)<sup>34</sup> de todos os alimentos que elas podem vir a ingerir ao longo de suas vidas. Como o *amamajo*, são rituais profiláticos. Mas destinam-se a tornar viável a predação alimentar, preparando as crianças para o consumo de alimentos (animais, vegetais e até industrializados) em função de uma elaborada diplomacia socio-cosmológica que envolve os pajés e seus espíritos auxiliares (*itavari*), e as formas humanas de todos os alimentos.

Os rituais *ihinika*, assim como os *amamajo*, são conduzidos pelos pajés e pelas cantoras. Nos dias que antecedem o evento, as mulheres convidam as formas humanas dos alimentos cantando, enquanto preparam a bebida ritual de banana<sup>35</sup>. Durante a noite do ritual, elas ajudam os pajés a atrair as formas humanas dos alimentos e os espíritos auxiliares dos pajés para o pátio da casa ritual, chamando-os para conversar e servindo-lhes a bebida ritual na boca, em pequenas cuias. As formas humanas dos alimentos são invisíveis para os não iniciados, e só os pajés as veem, sua presença se manifesta através dos cantos, dos gestos e da movimentação dos pajés no pátio ritual, assim como pela sua interlocução com as cantoras e as mães das crianças para as quais o *ihinika* está sendo realizado. Quando uma forma humana chega, o pajé a acolhe com as mãos levantadas para o alto e a ‘veste’ (como se vestisse um casaco). Ela, então, apoia-se nos ombros do pajé e passa a se expressar verbal e corporalmente através deste<sup>36</sup>. Cada forma humana de alimento anuncia ao público sua chegada entoando seu canto específico que é um canto de autoapresentação. Em alguns casos, notadamente o de alimentos mais importantes (animais de grande porte e alimentos centrais na dieta dos Paumari), estes chegam precedidos por seus “empregados” (*honai abono*) que são descritos como espécies que trabalham para a forma humana principal, seu “patrão”.

Os empregados das formas humanas dos alimentos anunciam a sua chegada referindo-se a elas como *bi'i*, pai, ou como patrão. Lem-

34. As almas-corpo (*abonoi*) dos alimentos aparecem aos olhos dos pajés sob sua forma humana (*-kapamoarihi*) (Bonilla, 2007; 2016a).

35. O sucesso da interlocução entre as formas humanas dos alimentos e os pajés depende do tom, da altura e da força do canto das mulheres.

brando que, aos olhos dos pajés, todos estes seres são gente; aparecem sob sua forma humana. Assim, a forma humana do peixe-boi (*boma kapamoarihi*) que aparece no ritual é um patrão que circula no fundo do rio em seu barco, com todos os seus empregados a bordo: a forma humana do pássaro jaçanã é o empregado do peixe-boi que planta sua roça, a do pássaro alencor faz sua farinha, a do boto tucuxi, é seu remador, a da rã *viraka'da* é sua cozinheira e a do bem-te-vi dirige o seu barco. As formas humanas descritas como empregados são associadas às espécies consideradas patrões por proximidade de habitat e/ou de hábitos alimentares. Assim, o pássaro alencor vive nos pântanos e beiras de lagoas e faz seus ninhos sobre a vegetação flutuante que é descrita pelos Paumari como o “roçado do peixe-boi”.

No *ihinika* do peixe-boi, por exemplo, o bem-te-vi, seu empregado, aparece primeiro anunciando sua chegada:

*Vamos para esta festa,  
Antes que o patrão (kariva) chegue,  
Vamos nós primeiro.*<sup>37</sup>

Logo chega o peixe-boi dizendo (cantando):

*Vamos para essa festa  
para a qual fomos convidados  
Vamos para assistir  
Para ver se chegamos  
Até onde nos chamaram.*

A rã *viraka'da*, que do ponto de vista do peixe-boi é sua cozinheira, anuncia então:

*Vamos primeiro pra festa  
porque depois  
tenho que passar o café do patrão.*

E o pássaro alencor, que cuida do roçado do peixe-boi e faz sua farinha, entoia:

*Prima, vamos para a festa  
que o patrão já está lá  
comemorando com o pessoal.*

Sua prima (outra rã cozinheira) responde:

*Prima, vamos,  
porque agora temos que plantar  
a roça do patrão.*

No *ihinika* da anta, um cortejo parecido anuncia a chegada da

36. Tal façanha só é possível graças às pedras xamânicas que os pajés recebem ao longo de sua iniciação e que preenchem suas almas-corpos. Aqui, o corpo do pajé é conduzido pela forma humana que se apoia em seus ombros, ao modo de uma marionete.

37. Ver Bonilla (2007: 200-205) para uma glosa dos cantos, e Bonilla (2016a) para uma análise da figura ritual do parasita.

forma humana da anta, que é um patrão. Desta vez, o cortejo é formado pelo pássaro saci – uma espécie parasita que vive em ninhos alheios –, pelo carrapato e pelo galo do mato – espécie que, segundo os Paumari, vive sempre nas proximidades das antas<sup>38</sup>.

O pássaro saci chega cantando:

*É a vez do pássaro saci ir para a festa  
Antes de seu chefe (ka'da'di) chegar,  
Ele vai na frente.*

Na sequência, o carrapato aparece:

*Eu também vou apreciar a festa  
Chego rolando  
Até onde meu pai (bi'i) está.*

O galo do mato encerra o cortejo depois da passagem da anta:

*Pai, vou atrás de você  
Para apreciar a festa  
Vamos para a festa do nosso patrão (kariva)  
Também queremos apreciá-la.*

Cada uma dessas espécies que acompanham a forma humana-patrão do alimento cumpre uma função na vida e na saúde das crianças. O pássaro saci garante o bem-estar da criança, traz sua alma-corpo de volta quando ela é capturada pela forma humana da anta. A presença do carrapato no ritual é importante, porque garante que a criança recém-nascida não fique amarela quando adoecer. Já o galo do mato é um guia da alma-corpo da criança; com ele por perto, a alma-corpo desta não se perde.

O carrapato é descrito pelos Paumari como forma humana – empregado da forma humana patrão-anta. No cotidiano, os parasitas são, em geral, descritos como empregados de seus hospedeiros, o que coloca uma situação interessante. O carrapato é um freguês que vive sobre/dentro do patrão ou um empregado que só recebe, sem fornecer serviço em troca. No parasitismo, a partir da figura ritual do carrapato, a sujeição torna-se um modo ideal específico de predação, aquela exercida por um freguês-empregado que só obtém, nunca paga, nem trabalha, mas que vive ‘literalmente’ com e do patrão, anulando a temporalidade e a distância que a dívida supõe, esvaziando a obrigação de trabalho.

Trata-se assim da predação e da preensão daquele que se deixou colonizar pelo seu freguês-empregado. O patrão aqui é transfor-

38. Outra forma humana do pirarucu (*babadi*) também é um patrão e um de seus empregados é o pássaro *bikiakia*. Já a forma humana do tambaqui (*i'oa*) é um ribeirinho (*Jara*) que gosta de cachaça e forró. As formas humanas dos peixes vivem em cidades grandes, muito iluminadas e barulhentas, no fundo do curso do rio Purus.

mado em hospedeiro. De fato, na relação real entre cozinheira (a rã cozinheira) e o patrão (peixe-boi), não deixa de haver uma troca, uma circulação de bens e cuidados, enquanto a relação parasitária é unidirecional: o parasita suga seu hospedeiro, sem contrapartida. “O carrapato é empregado da anta porque ele vive do seu sangue”, explicou-me um dia Fátima Paumari. O parasita se alimenta, suga e pode até eliminar o hospedeiro patrão, anulando definitivamente a relação.

As relações entre patrões e empregados também determinam relações entre as alma-corpos dos Paumari e as formas humanas dos alimentos. Quando os *ihinika* não são corretamente realizados, ou quando os pais não respeitam as prescrições alimentares e os cuidados exigidos com a criança após a realização do *ihinika* (não bater na criança, não deixá-la se machucar nem se assustar, não deixá-la cair etc.), então a alma-corpo desta pode ser capturada por uma ou várias formas humanas de alimentos. Os pajés saem então a sua procura, com a ajuda de seus espíritos auxiliares.

A captura da alma-corpo da criança (ou de qualquer pessoa, tomo apenas aqui o exemplo das crianças em idade de passar pelo *ihinika*) pela forma humana de um alimento provoca o seu adoecimento imediato. O pajé deve então, com a ajuda dos seus espíritos auxiliares e das cantoras, sair a sua procura para negociar com seus captores e recuperá-la. Enquanto isso, a alma-corpo da criança é adotada e conseqüentemente transformada em empregado da forma humana do alimento que a capturou. Se a negociação levada a cabo pelo pajé e seus auxiliares fracassar, trava-se uma batalha, encenada ‘literalmente’ no centro da casa ritual. Os espíritos auxiliares, segundo suas perspectivas respectivas, usam flechas, bordunas, zarabatanas, estilingues, espingardas e bombas. Se o combate não for bem-sucedido, a captura é definitiva e a alma-corpo permanece para sempre ao lado de seu novo patrão, o que se traduz aqui pela morte da criança. Essa relação de sujeição empregatícia é também traduzida na linguagem do parentesco, e mais especificamente da adoção, a criança se torna “filha de criação” ou animal de estimação/familiar da forma humana do alimento. Deste modo, ela passa a se dirigir ao seu captor como *bi’i*, pai, acostumando-se com o “jeito” de seus novos parentes, aprendendo sua língua e adotando seus hábitos alimentares<sup>39</sup>. Quanto mais tempo a alma-corpo permanece cativa mais ela se acostuma com seus novos parentes, e mais o pajé tem dificuldades em trazê-la de volta (Bonilla, 2007: 191; 216; 358).

É muito importante salientar que a equivalência relacional entre filho adotivo e empregado é um ponto central nas relações de parentesco paumari (Bonilla, 2007: 339-356; 2016a). De fato, a adoção interna (de crianças paumari pelos seus avós reais ou por pais classificatórios) é comum e tem a forma de uma adoção temporária. E filhos adotivos são comumente descritos como “empregados” de seus pais adotivos.

Da mesma forma, após a morte, a alma-corpo da pessoa se desprende de seu invólucro corporal e segue o caminho para o Lago da Renovação (*Aja'di ka'dako*). Lá vivem os mortos paumari ressuscitados após um banho mágico e a retirada dos resíduos alimentares acumulados ao longo da vida em suas almas-corpos. Depois de receberem um invólucro corporal novo, os mortos são chamados para escolher entre dois tipos de móveis de repouso: a esteira ou a cadeira de balanço.

Escolhendo a esteira, o morto permanece no lago, onde vive eternamente e pode comer e dançar incansavelmente<sup>40</sup>. Escolhendo a cadeira de balanço (associada pelos Paumari à figura do patrão amazônico), ele será então imediatamente empregado pela forma humana da chuva-tempestade (*Bahi kapamoarihi*), entidade meteorológica que, como o sol, é descrita como um patrão muito poderoso, i.e., rico e generoso. Poder que se traduz na sua aparência forte, corpulenta, e no seu caráter colérico, mas também na quantidade de barcos que possui, todos dirigidos por seus empregados, almas-corpos paumari, que buscam água nos reservatórios de Manaus, para derramá-la sobre a terra. São essas almas-corpos, empregadas da forma humana-patrão da chuva, que garantem, através do trovão, a comunicação entre os pajés paumari e os mortos. Indagados sobre o interesse de estar novamente trabalhando para mais um patrão até depois de mortos, os Paumari respondem, unânimes, que a forma humana da chuva é um patrão muito poderoso, que é também bom, generoso (i.e., o oposto de “sovina”) e possui quantidades ilimitadas e variadas de mercadorias que avia sem limites.

‘Estar a serviço de alguém’ é estar sob sua proteção, viver junto (ou à proximidade) e ser alimentado direta ou indiretamente por ele, tornar-se seu comensal. Parasitar alguém é dar um passo adiante e transformar seu patrão em fonte de alimento, abolindo a troca e a temporalidade desta, correndo-se o risco de abolir a diferença. Todas as etapas da transformação progressiva da sujeição em parasitismo. Progressão lenta, silenciosa e invisível.

39. Um processo semelhante ocorre no âmbito das relações de aliança matrimonial, com o progressivo apagamento da afinidade, sobretudo entre genros e sogros (Bonilla, 2007: 195-196).

40. Lembrando aqui o papel transformador da esteira, debaixo da qual a moça reclusa se “renova”, e da qual renasce simbolicamente na sua saída.

“Como procede o parasita, em geral? Ele procura tornar-se invisível. É preciso falar de invisibilidade ainda.” (Serres, 1980: 390, tradução minha).

## **Humor e parasitismo contra o poder**

Se uma das características da dinâmica perspectivista que anima o mundo ameríndio amazônico é justamente conseguir modificar o ponto de vista do Outro, mover-se para afetar sua perspectiva e assim transformar a relação, de preferência em seu próprio benefício (Taylor & Viveiros de Castro, 2006: 169), então, a sujeição e o parasitismo como condições da contrapredação e como formas de subversão do poder me parecem modos interessantes para pensar esses povos que, em vez de se apresentar como predadores, guerreiros, optam pela estratégia da sujeição voluntária. Isto posto, os Paumari poderiam dizer: ‘aos guerreiros a predação, aos fregueses o parasitismo’.

A potência exercida pelos Paumari através desse movimento lembra igualmente, em certos aspectos, a análise deleuziana do masoquismo nos termos do que autor define como humor. De fato, Deleuze mostra como, no caso do masoquista, a submissão à lei e ao castigo, subvertendo-a e denegando-a humoristicamente, permite que o seu objetivo (o prazer) seja atingido (Deleuze, [1967] 2009: 77-79, 105-115). Como disse acima, é possível pensar a sujeição-parasitismo como forma de predação ontológica a partir das figuras relacionais paumari da presa-freguês e do filho adotivo-empregado, estas sendo suas atualizações possíveis. A sujeição ao Outro como modo de existência, forma de atualização de um mundo vivido, longe de refletir uma submissão de fato a Outrem ou a atualização de uma hierarquia estabelecida por posições cristalizadas e dadas (patrões e clientes, donos e domínios, mestres e escravos etc.), valores ou posições transcendentais, é uma subversão da possibilidade da dominação. Assim, acompanhando Deleuze ([1967] 2009), a submissão literal do sujeito à lei é “uma imagem que não deixa de comportar as condições para toda uma filosofia política, uma dupla margem de reflexão, no alto e na base da escala da lei.” Assim, o humor “é o jogo do pensamento que se atreve a sancionar a lei para um Melhor infinitamente mais justo”. Mostrar-se sistematicamente e literalmente como vítima das atrocidades alheias e apresentar-se com o ser mais indefeso possível permite solapar a autoridade da forma

humoristicamente mais feroz (Bonilla, 2007: 391-399). Falando especificamente da posição de parasita, Michel Serres também aponta seu potencial político: “Algum dia teremos de entender por que o mais forte é o parasita, i.e., na realidade, o mais fraco, por que aquele que tem por função apenas comer é quem manda. E fala. Acabamos de achar o lugar político”. (Serres, 1980: 56-57, tradução minha).

Seguindo a mesma lógica, se ser humano é ser presa-freguês, e viver é ser capturado, é porque se sujeitar e ser familiarizado-empregado abre a possibilidade ideal da contrapredação em um horizonte de parasitismo. Como salienta ainda Serres: “(...) o parasita é o ser da relação. Ele é necessário para a relação, indispensável para a inversão da força que tenta excluí-lo. Mas essa relação é a não-relação. O parasita é ser e não-ser ao mesmo tempo” (1980: 145, tradução minha). Ser e não ser, no sentido de Serres é estar e não estar em relação e, em termos paumari, é “ser capturado” e “não ser capturado” (o que seria equivalente a não existir) (Bonilla, 2007: 215-217; 259-260). Não se trata de uma posição de parasita, e sim de um horizonte parasitário. O que se almeja não é o controle dos Outros ou da predação, tampouco é a inversão de papéis, tomar o lugar do Outro, tornar-se patrão, fixar posições, articular antinomias. O que se almeja não é a anulação da diferença, e sim a abertura para o ideal parasitário, para um mundo ideal em que os padrões poderiam constantemente ser capturados, apreendidos, e sugados, e assim tornados eternos provedores não só de bens manufaturados, como de tudo aquilo que se considera indispensável para estar no mundo: parentes, nomes, alimentos, trocas e inimigos. Em um mundo de presas, a forma ideal da predação é o parasitismo.

Não se pode perder de vista a instabilidade que define essas posições e, portanto, o dinamismo das transformações que jamais se fecham, que jamais fixam posições, e sim “multiplicam mediações” (Serres, 1980: 393-4, tradução minha). Pois “ser uma pessoa humana viva não é um estado definido como tal (...), está circunscrito com precisão pela articulação de um conjunto de premissas não explícitas. Ser uma pessoa é, portanto, um conjunto de configurações relacionais, uma série de elos de uma cadeia de metamorfoses simultaneamente abertas e delimitadas” (Taylor, 1993: 207, tradução minha). Trata-se de estar e não estar capturado ao mesmo tempo. Mais do que inverter ou anular posições (pois não se trata de inverter a relação ‘senhor e escravo’), o deslocamento paumari atravessa a relação assimétrica, criando assim

uma abertura possível para traçar alguma linha de fuga. Fuga, no sentido deleuziano, de “produzir o real, criar vida, achar uma arma” (Deleuze & Parnet, 1977: 60, tradução minha). Tendo como consequência a oscilação posicional e perspectiva, a desorganização da situação, e não a sua abolição ou inversão. Trata-se de escapar à dialética, não de restabelecê-la; de dissolver o poder, não de tomá-lo. Trata-se de fugir espantando, fazendo fugir o Outro (Zourabichvili, 2004: 58-59).

No filme *Parasita* (2019), de Bong Joon-ho, uma família pobre e desempregada se infiltra na casa de uma família rica da elite da capital da Coreia do Sul. A estratégia de penetração soa familiar. Colocam-se, um por um, a serviço dos patrões, ocupando progressivamente seu espaço de vida [o casarão moderno e americanizado] e os aspectos essenciais de suas vidas [criação dos filhos, alimentação da família, deslocamentos do pai]. Para tornar possível a colonização do hospedeiro-patrão, os empregados-parasitas se camuflam, mimetizando a elite coreana – adotam nomes americanos [Kevin e Jessica], pretendem ter estudado em universidades americanas etc. Procuram se tornar empregados mais que perfeitos. Quanto mais literal a cópia, mais escancarado o simulacro, mais os patrões se convencem da autenticidade dos personagens e de suas aptidões. O filme é repleto de referências à dinâmica do parasitismo e do mimetismo. A única coisa que faz os patrões desconfiarem dos novos empregados, mas sem jamais desmascará-los, é seu “cheiro”. A camuflagem é sempre quase perfeita. O filme oscila entre obra de suspense, tragédia e comédia, e complexifica a relação parasita-hospedeiro traçando também, a meu ver, uma linha de fuga, fazendo “fugir um sistema, como se arrebenta um tubo” (Deleuze & Parnet, 1977: 47, tradução minha).

Não se trata de mostrar que parasitas tomam conta da casa e ocupam o lugar dos patrões, invertendo posições. Os patrões são eles mesmo parasitas dentro de um modelo elitista americanizado de sociedade, assim como os patrões amazônicos são parasitas por excelência, deitados em suas redes e sentados em cadeiras de balanço, extraindo uma mais-valia absoluta do extrativismo alheio, mas dependem também de outros patrões, mais ricos e mais poderosos, intermediários urbanos entre os seringalistas da floresta e as casas exportadoras. A criança da casa [Da-song] é obcecada por índios americanos [vive mimetizando um Sioux genérico e se refugia em um tipi no jardim do casarão enquanto a família de empregados está escondida debaixo da

mesa da sala; na cena do banquete final, o patrão obriga o empregado a se vestir de índio], parasitas e hospedeiros se contêm e multiplicam infinitamente, em movimento incessante de espelhamentos e aberturas. Existem parasitas dentro dos parasitas, que emergem do sótão da casa. Eles proliferam, saem dos solos da cidade e dos casarões, escapando justamente da monotonia rígida da dialética patrão/empregado. “Pois se não se trata de fugir para fora [o pai parasita não foge, permanece no casarão após o massacre final; o filho parasita sonha em comprar a casa quando ficar rico], mas de fazer fugir [os patrões abandonam a casa após o massacre], há decerto algo de que se foge e que se confunde com o fazer fugir: o reino absoluto do sim e do não, da alternativa como lei do possível, da escolha como pseudo-liberdade do desejo sujeitado a recortes preestabelecidos” (DELEUZE apud ZOURABICHVILI, 2004: 61).

A sujeição paumari também é uma performance literal da submissão esperada pelos patrões. Nesse sentido, assim como o masoquista aplica a lei ao pé da letra para melhor subvertê-la, a sujeição literal dos Paumari a seus patrões também é humorística (Deleuze, [1967] 2009: 89-90). O humor e o riso, e a figura ritual do parasita como empregado reforçam o movimento de abertura através da literalização: o “tomar ao pé da letra” que solapa os princípios, a lei, pulando diretamente para as consequências e os efeitos. Deleuze opõe o humor à ironia, justamente nesses termos: “O humor é atonal, absolutamente imperceptível, ele deixa escapar algo. Está sempre no meio, no caminho. (...) Na ironia há uma pretensão insuportável: a de pertencer a uma raça superior, e de ser a propriedade dos mestres (...). O humor, pelo contrário, se reivindica de uma minoria, de um devir-minoritário: é ele que faz gaguejar uma língua, que lhe impõe um uso menor e constitui todo um bilinguismo na mesma língua.” Note-se, ainda no filme *Parasita*, o riso incontido que acomete o Kevin, personagem principal da família de empregados, após ele sobreviver ao massacre do banquete. Nesse sentido, “o humor favorece sempre os efeitos em relação aos princípios, o evento em relação à representação, as multiplicidades em relação à individuação ou a subjetivação” (Deleuze & Parnet, 1977: 83-84, tradução minha).

Em suma, para os Paumari, viver e estar no mundo é se sujeitar a capturas, expor-se aos predadores, aos inimigos, aos brancos e se constituir como iscas-armadilhas, fatais, capturando assim os potenciais algozes, sugando sua substância vital, minando seu poder, sua

superioridade tecnológica, sua prepotência, sua ironia. Reduzindo-os a marionetes de sucata cuja função é provocar o riso coletivo e cujo destino é a morte. Humor contra o poder. Atravessando o poder.

É no horizonte ideal do parasitismo que se vive como presa e empregado. Há um preço a pagar por isso: trata-se de um viver entre Outros, dentro dos Outros e, portanto, de um viver arriscado e perigoso, do “viver perigosamente como condição existencial da forma social” (Viveiros de Castro, 2012: 29; 32). O devir-armadilha da presa indefesa. O devir-parasita do empregado submisso. Submeter-se, ser capturado e, sendo capturado, contracapturar, obrigar o predador a assumir a função de hospedeiro e, assim, forçar a abertura, garantindo sempre as condições de possibilidade da contrapredação, e da fuga.

*Créditos das fotografias:*

Oiara Bonilla & Ismael Paumari, 2018.

## Referências

- Balestra, Aline A. 2016. “O que significa ser “manso”? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas”. In: G. M. dos Santos & M. Aparício (orgs.). *Redes Arawá. Ensaio de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUAM, 223-241.
- Bergson, Henri. [1940] 2002. *Le rire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bonilla, Oiara. 2005a. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”. *Mana*, v. 11 (1), 41-66.
- Bonilla, Oiara. 2005b. “Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)”. *Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)*, Brasília, v. 2, n. 1: 7-60.
- Bonilla, Oiara. 2007. *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tese de doutoramento. École des hautes études en sciences sociales, Paris, França.
- Bonilla, Oiara. 2009. “The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation”. In: Vilaça, A.; Wright, R. (eds.). *Natives Christians: modes and effects of christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Farnham, UK: Asghate, 127-146.
- Bonilla, Oiara. 2013. ““Be my boss! - Comments on South African and Amerindian forms of subjection”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19: 246-247.
- Bonilla, Oiara. 2016a. “Parasitism and subjection: modes of Paumari predation”. In: Brightman, M.; Fausto, C.; Grotti, V. (eds.). *Ownership and nurture: studies in native amazonian property relations*. New York: Berghahn Books, 110-132.
- Bonilla, Oiara. 2016b. “Les Jobiri: peuple de guerriers ou guerriers d’un peuple. Une énigme de l’ethno-histoire des Paumari”. In : Ph. Erikson. (org.). *Trophées. Études indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*. Nanterre: Société d’Ethnologie, v. 2: 124-138.
- Clastres, Pierre. [1974] 2003. “De que riem os índios?”. In: *A Sociedade contra o Estado, pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 147-172.
- Costa, Luiz. 2017. *The owners of kinship. Asymmetrical relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books.
- Deleuze, Gilles. [1967] 2009. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Deleuze, Gilles. 1993. “Bartelby, ou la formule”. In: *Critique et Clinique*. Paris: Éditions de Minuit, 89-114.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire. 1977. “De la supériorité de la littérature anglaise-américaine”. In: G. Deleuze & C. Parnet. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 45-91.
- Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, v. 14 (2): 329-366.
- Geffray, Christian. 1997. “Dette, loi et servitude en Amazonie brésilienne”. In: *Le nom du maître. Contribution à l’anthropologie analytique*. Paris: Arcane, 31-41.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford:

Clarendon Press.

Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Kroemer, Gunter. 1985. *Cuxiuara. O Purus dos Índigenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os Índios do Médio Purus*. São Paulo: Ed. Loyola.

Lagrou, Els. 2006. “Rir do poder e poder do riso nas narrativas e performances kaxinawá”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1: 55-90.

Lagrou, Els. 2009. “O riso grotesco”. In: Cavalcanti, M. L. V. de C.; Gonçalves, J. R. S. (orgs.). *As festas e os dias. Ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 169-196.

Léna, Ph.; Geffray, C. & Araújo, R. 1996 (orgs.). “L’oppression paternaliste au Brésil”. *Lusotopie*: 105-353.

Lima, Tania S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre a perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v. 2 (2): 21-47.

Maizza, Fabiana. 2017. “As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiências e efeitos Jarawara”. *Cadernos Pagu*, n. 49: <https://doi.org/10.1590/18094449201700490013>.

Melville, Herman. [1986] 1996. *Bartelby le scribe*. Paris: Gallimard.

Menendez, Larissa. 2011. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. Tese de doutoramento. PUC-SP, São Paulo.

Penfield, Amy. 2017. “Dodged debts and the submissive predator: perspectives on Amazonian relations of dependence”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 23, n. 2: 320-337.

Rival, Laura. 1999. “Prey at the center”. In: Day, S.; Papataxiarchis, E.; Stewart, M. (eds.). *Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment*. Westview Press, 61-79.

Serres, Michel. 1980. *Le parasite*. Paris: Hachette Littératures.

Shiratori, Karen. 2018. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (Médio Purus, AM)*. Tese de doutoramento. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

Shiratori, Karen. 2020. “A vegetalidade humana e o medo do olhar feminino”. In: Oliveira, J. Cabral de; Amoroso, M.; Lima, A.G. M. de; Shiratori, M.; Marras, S.; Emperaire, L. (orgs.). *Vozes vegetais. Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, Cesta (USP); Campinas: CPEI (Unicamp); Paris: Paloc (IRD): 228-243.

Taylor, Anne Christine. 1993. “Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jívaro) de l’Équateur”. In: Héritier, F.; Coppet, E. (orgs.). *La symbolique de l’alliance*. Paris, Archives contemporaines, 73-105.

Taylor, Anne Christine. 2000. “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté”. *L’Homme*, 154-155: 309-334.

Teixeira, Carlos C. 2009. *Servidão humana na selva. O Aviamento e o Barracão nos Seringais da Amazônia*. Manaus: EDUA, Valer.

Vilaça, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na

Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44: 56-72.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996a. “Le meurtier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle”. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n. 14: 77-104.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996b. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti*, v.2, n. 1: 3-22.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. “Immanence and fear: Stranger-events and subjects in Amazonia”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1): 27-43.

Walker, Harry. 2012. “Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 18, n. 1: 140-159.

Zourabichvili, François. 2004. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.