

Fermentando o inimigo: considerações sobre a cauinagem ameríndia

Carlos Gomes de Castro

Nikolas Raphael Gil Alcon Mendes

Graduandos do curso de Ciências Sociais / UFMG

Palavras-chave:

cauinagem; fermentação; antropofagia; Araweté, Yudjá; Tupinambá.

Key Words:

cauinagem; fermentation; anthropophagy; Araweté Indians; Yudjá Indians; Tupinambá Indians.

RESUMO: Este artigo tem por objetivo fazer um contraponto das festas do cauim dos antigos Tupinambá com a dos Yudjá e Araweté. Discutimos a *cauinagem* a partir de uma linguagem culinária, abarcando principalmente questões relacionadas à fermentação e à abertura para o outro, tema transversal ao pensamento ameríndio.

ABSTRACT: This paper aims to compare the old parties of Tupinambá beer with the Yudjá and Araweté. We discuss the cauinagem from a culinary language, covering mainly issues related to fermentation and the opening to the other, a main subject in Amerindian thought. "Como posso seguir uma regra?" – Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra assim. Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: "é assim que eu ajo".

"A cauinagem não tem necessidade de resvalar em antropofagia, pelo simples fato de que, em certo sentido, ela já o é".

(Tânia Stolze Lima)

"Se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los".

(Pierre Clastres)

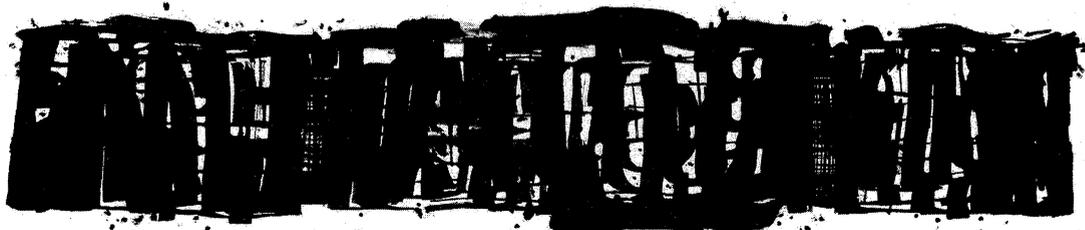
vais de cerveja fermentada percorreram séculos e ainda hoje são parte integrante da socialidade de alguns grupos indígenas.

A par da importância dessa festa tipicamente ameríndia, retomamos, neste artigo, as narrativas de Jean de Léry (1980) sobre os antigos Tupinambá da costa e as etnografias contemporâneas sobre os Araweté e os Yudjá, de Viveiros de Castro (1986) e Tânia Stolze Lima (2005), respectivamente. Focalizamos dois pontos nas análises das cauinagens: o processo de fermentação e a lógica da predação. O primeiro remete-nos ao papel das mulheres e dos homens na construção transformadora da mandioca ou do milho em cauim embriagante, resultando na transmutação da bebida em gente. O segundo atira-nos para discussões caras às reflexões etnológicas das Terras Baixas da América do Sul, em que estão implicados temas como vingança e guerra. Esse enfoque tem como objetivo apresentar, sucinto e difusamente, as permanências e as transformações da festa do cauim ao longo do tempo.

O trajeto do texto é claro. Partimos dos rituais antropofágicos tupinambá, mostrando como era preparado o cauim e o inimigo a ser sacrificado, bem como se dava a ida à guerra. Em seguida, comparamos a feitura do cauim entre os Araweté e os Yudjá com aquela dos Tupinambá. Logo após, descrevemos, como uma costura em zigue-zague, o dia da festa do cauim entre os

Introdução

É de longa data a história das cauinagens – festins canibais movidos a grande quantidade de bebida fermentada. Os padres André Thévet e Anchieta e os viajantes Hans Staden e Jean de Léry, para citar alguns, deixaram-nos relatos que comprovam a recorrência dessas festas entre os antigos Tupinambá. Em 1555, Anchieta afirmava que as bebedeiras eram o maior mal dos gentios, pois, por meio delas, eles lembravam o passado e sentiam novamente o desejo de se vingar dos inimigos e, por consequência, comê-los (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 250). Ao postular que as cauinagens [maior mal] funcionavam como mola propulsora de outros males, o padre jesuíta apontou, pela via negativa, para a centralidade dessas celebrações na vida social dos ameríndios. Centralidade que não pôde ser extirpada do mundo tupinambá pelos religiosos cristãos. Os festi-



Araweté e os Yudjá, pontuando partes principais desse período “incomum” para os indígenas. Na próxima parte, iniciamos uma possível reflexão sobre o processo de fermentação do cauim, comparando-o com a construção do inimigo. Por fim, apresentamos um paralelo entre guerra, predação e cauinagens, tomando como base a produção etnológica atual sobre as ontologias amazônicas.

Entramos na cozinha dos Tupinambá, Araweté e Yudjá, por meio das cauinagens. Estas nos mostram que, como afirma Lima (2005), “viver em sociedade é, antes de tudo, promover refeições coletivas e cauinagens” (p. 173). Além disso, os festins canibais antigos e atuais talvez sejam um caminho, dentre tantos outros, para o mapeamento das formas alimentares da vida religiosa, guerreira, social, humana e não-humana dos ameríndios. Daí a importância de retomar o que já foi dito sobre eles.

A cauinagem em tempos antigos

Em *Viagem à terra do Brasil* (1980 [1578]), Jean de Léry, um cristão reformado francês que aportou nas terras *brasílis* em meados do século XVI, apresenta descrições densas da paisagem local, das relações de parentesco, da economia, da alimentação e das festas dos Tupinambá, a fim de revelar, aos ávidos leitores europeus, as novidades do Novo Mundo e de compreender os significados dos rituais e dos símbolos dos povos exóticos. Tais descrições são de grande relevância para a Antropologia, porquanto, além de serem as primeiras imagens construídas dos trópicos, são também fontes documentais que favorecem a construção de teorias contemporâneas sobre os Tupinambá no campo da etnologia. Das diversas imagens dos indígenas pintadas e tecidas por Léry, optamos por abordar apenas aquelas que nos levam a apreciar e analisar as cauinagens – uma culinária festiva – e o ritual canibal, ápice da festa e cerne da vida social dos antigos Tupi da costa brasileira. Guiados pelo viajante, entremos na cozinha dos “selvagens” ameríndios.

A cozinha elaborada tupinambá é objeto de grande interesse para Jean de Léry, pois foi por meio dela que ele percebeu a possibilidade de se compreender o “ser” desses índios recalcitrantes. Seus relatos descritivos não são mecânicos ou simplistas, pelo contrário, são permeados de detalhes da natureza local, das pessoas, dos objetos e também das demarcações estruturais dos rituais, que, em conjunto, proporcionam a apreensão do sentido do ato de cauinar.

Os Tupinambá, segundo o viajante, alimentavam-se basicamente de milho, peixes e mandioca. Desta, eles produziam farinha grossa e fina e o cauim, uma bebida fermentada cujo processo de feitura ficava a cargo das mulheres do momento de colheita dos tubérculos até a mastigação, fervura e fermentação (LÉRY, 1980, p. 129). As bebedeiras eram realizadas durante os rituais antropofágicos. Nestes, os homens tinham um papel preponderante, porque eram os responsá-

veis pela ritualização da morte do prisioneiro. De acordo com Léry, eles se enfeitavam para esse grande ritual, o qual se realizava em meio a danças, zombarias e festejos diversos. As mulheres lhes dispensavam cauim, fazendo-os beber cuias e mais cuias cheias da cerveja turva e azeda. O único alimento servido após a bebedeira era o corpo do inimigo assado no moqué. Inimigo que, antes de ser morto, era enfeitado para participar da celebração de sua própria morte. O *margaiá* (inimigo) não tinha medo de morrer, não vacilava perante os seus captadores, inversamente, demonstrava braveza e alegria, pois tinha a certeza de que seria vingado (Ibidem, p. 194-6).

A celebração de comer o outro era, para Léry, um louvor à vingança, a qual estava diretamente ligada à guerra. Esta era central na sociedade Tupinambá, que vivia em um estado permanente de guerra contra os *margaiá*. Sem a guerra não existia futuro, não existia devir; sem a guerra a morte findava, contudo, findavam-se também os filhos, os nomes e as festas (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1986). A movimentação da sociedade dependia, portanto, da relação existente entre guerra, vingança e cauinagens (LÉRY, 1980, p. 183).

Assim como existia uma série de preparativos para a festa do cauim, a ida à guerra também possuía toda uma ritualização e demarcações de gênero – homens e mulheres realizavam tarefas específicas. O viajante descreve tudo o que era levado para a guerra: comidas, utensílios, redes, armas. Explica como era utilizado o tacape, o arco, as rodela ou os escudos de couro e arcabuzes, além de apresentar o momento de saída para a guerra. O chamado para guerrear se dava com um discurso dos mais velhos para os mais jovens. Léry transcreve a seguinte fala de um Tupinambá:

“Nossos predecessores, dizem falando sem interrupção uns após outros, não só combateram valentemente mas ainda subjugarão, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá invistam contra nós? Em seguida, o orador bate com as mãos nos ombros e nas nádegas e exclama: (...) Não, não gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vinguem os nossos pais” (Ibidem, p. 184).

Pelos dados aqui apresentados, fica claro que Léry elaborou uma série de descrições capazes de revelar, em certo sentido, parte daquilo que constituía a vida e o pensamento dos índios de então. Ao acompanhar um combate dos Tupinam-

bá, ao presenciar cauinagens e ao ver um ritual canibal, o viajante percebeu as diversas camadas de significação existentes na vida dos selvagens, escolhendo dentre elas aquela que pudesse criar maior inteligibilidade para a sua tradução. Jean de Léry, além de abraçar a idéia de vingança como algo essencial para a invenção e compreensão do canibalismo tupinambá, propôs uma alegoria do ato de comer carne humana, retirando-o, assim, de uma conotação puramente carnal. O canibalismo passou a ser interpretado como um signo: devorava-se um símbolo, não um corpo. Tal noção baseava-se, fundamentalmente, na concepção de eucaristia dos puritanos, porquanto, ao se dizer, no ritual eucarístico, "tomai todos e comei, esse é meu corpo que será entregue por vós", não é o Cristo como corpo real que está ali se dando, e, sim, um signo. Pela metonímia, faz-se a transferência do corpo e do sangue para o pão e o vinho – o sangue não é mais sangue, e a carne não é mais carne (LESTRINGANT, 1997). O mesmo se dá na antropofagia desenhada por Léry: a devoração do corpo do inimigo transforma-se em um tropo – eucaristia como doação, canibalismo como vingança.

Hans Staden é outro viajante que nos relata detalhes importantes dos antigos festivais antropofágicos. Esse alemão – além de ter sido feito vítima a ser sacrificada, pois foi mantido como prisioneiro entre os Tupinambá durante quase nove meses – pôde participar de muitas cauinagens, dando-nos a possibilidade de colher informações muito ricas para cotejarmos com os rituais festivos contemporâneos. Staden (2007) enfatiza tanto o papel preponderante da mulher na produção do cauim quanto o caráter vingativo das reuniões em que se tomavam essa bebida. A partir da leitura de seus relatos e considerando o que foi apresentado da obra de Léry, surge a seguinte questão: tomando como ponto de referência as cauinagens dos antigos tupinambá, quais permanências e transformações podem ser demarcadas nas festas realizadas pelos ameríndios contemporâneos? Para tentar respondê-la, recorreremos às etnografias sobre os Yudjá, de Tânia Stolze Lima (2005), e sobre os Araweté, de Viveiros de Castro (1986).

Ao redor da panela do cauim

Os Yudjá, segundo Lima (2005), alimentam-se basicamente de peixes, mingaus e cauim, bebida fermentada que pode ser feita de várias espécies vegetais, sendo a mandioca a mais frequente. Tais produtos são colhidos nas roças dos homens, ou melhor, nas roças dos "donos do cauim". O homem, entre os Yudjá, prepara a roça e planta a mandioca, especificando o papel masculino ao redor do cauim (o dono, *iwa*, do cauim). Mas é apenas o ato de plantar que lhe cabe, ficando o restante da produção restrito à mulher: ela colhe a mandioca e a põe para pubar em canoas na beira do rio; após a puba, retira os "intestinos" do tubérculo no mesmo local; e, por fim, um conjunto

de mulheres mastiga a mandioca na casa onde será fermentado o cauim.

O cauim fermentado é encontrado em dois tipos, a saber, o refrescante (*yakupa*) e o embriagante (*dubia*). O *yakupa* é o "resto", o subproduto do *dubia*. Enquanto este é produzido em grandes quantidades – 900 a 1500 litros –, aquele dificilmente ultrapassa os 60 litros. Como os Yudjá não bebem água, o cauim refrescante torna-se um importante alimento diário para as crianças. O *dubia* é o "corpo" do cauim, isto é, a transformação da matéria bruta em bebida forte e embriagante, após trabalho intensivo por parte das mulheres. Contrariamente ao *yakupa*, o *dubia* é servido exclusivamente em dias festivos e tem como função específica matar por embriaguez. O cauim embriagante deixa alegre, fora de si, aquele que bebe. Essa cerveja pode ter sabores diversos, os quais são determinados por graus de diferença: insípido, doce, amargo ou forte, azedo ou podre. O cauim forte é o que embriaga, sendo, por isso, o mais desejado.

A vida araweté segue alguns ciclos que se desdobram desde a variação entre dia e noite até o ciclo anual, dividido basicamente em estação seca e estação de chuva. Uma das principais movimentações diz respeito às vidas na mata e na aldeia, dois modos que se complementam e se opõem quanto às atividades econômico-sociais do grupo. Viveiros de Castro (1986) contrasta esses dois momentos com as principais atividades econômicas: na aldeia, a agricultura; na mata, caça e coleta. Os Araweté ainda fazem a marcação de gênero – enquanto a caça é domínio dos homens, a agricultura fica a cargo das mulheres, sendo elas as responsáveis por quase todo o processo de cultivo do principal alimento da vida aldeã, o milho, inclusive a pilagem e torrefação.

Falar que "lois Araweté moram em aldeias por causa do milho" (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.264) é trazer para a discussão vários desdobramentos da vida aldeã. Uma das consequências oriundas da relação entre o cultivo do milho e a vida levada durante esse período está justamente no fato de que essa relação é fundamental na formação do que pode ser chamado 'os Araweté', isto porque, entre outras coisas, é desse cereal que se faz o cauim, bebida essencial para as festas que se realizam durante a estação seca, fase de maior concentração de pessoas na aldeia. Assim, comparar o milho nos seus usos cotidianos e em sua expressão cerimonial maior, o cauim alcoólico, é bom para mostrar como a existência e a concentração social dos Araweté variam ao longo do período seco.

"Os alimentos à base de milho cozido obedecem a uma ordenação temporal, ao longo do ciclo anual: a partir da colheita do milho verde, há uma progressão, que vai do menos fermentado e mais substancial até o mais fermentado e menos substancial, do rápido ao lento, do sólido ao líquido, do quente ao frio, do pouco ao muito, do informal ao cerimonial, do auto-consumo ao hetero-consumo" (Ibidem, p. 321).

Guardadas as diferenças, as imagens de Léry e Staden apresentam pontos de contato com o modo de produzir cauim dos Araweté e dos Yudjá, principalmente no que concerne ao papel de donas da cozinha exercido pelas mulheres. Estas preparam alimentos cotidianos e bebidas. Mãos femininas que engordam e embriagam, nutrem e matam. Mãos que possibilitam o encontro com a identidade e com a alteridade, bem como a formação de ambas. As mulheres, apesar de fundamentais para as cauinagens, não as produzem sozinhas, porquanto são os homens que, por meio da pesca, caça e preparação das roças, abastecem a cozinha. Homens e mulheres, juntos, constroem, através da magia do produzir e consumir bebidas fermentadas, os laços do social entre os Araweté e os Yudjá. Daí a importância de se entrar nas cozinhas desses dois grupos indígenas. Nelas, encontramos a preparação do momento maior da vida social desses grupos – o momento que talvez seja o cerne de suas existências: a cauinagem.

O cauim na festa

O sol anuncia mais uma manhã aos espíritos e humanos que povoam as matas e aldeias dos Yudjá. É noite para os Araweté. Momento em que eles conversam e se encontram com os seus e seus outros na aldeia. Aparentemente uma manhã e uma noite comuns. Todavia, é, de fato, um amanhecer ou entardecer para a transgressão do cotidiano: é o dia da “festa do cauim”. Os índios, rotineiramente tímidos, discretos, comedidos, veem-se diante da possibilidade de se tornarem brincalhões, risinhos, desmedidos, em suma, caóticos.

O aviso de que tem cerveja fermentada é dado com música entre os Yudjá. Um homem, dono do cauim, após verificar se a cerveja está no ponto, pega uma trompa e a toca avisando que o festejo começará. A música é, ao mesmo tempo, um convite atrativo e um contra-convite – chama-se para estar-junto os Yudjá e os próximos (convite) e afastam-se (contra-convite) o ogro *pa'i* e as ariranhas, que, de acordo com Lima (2005),

são atraídos pelo cheiro azedo da fermentação. A resposta ao som da trompa é um sonoro “sim!” dos homens, os quais ainda estão dentro de suas casas ou nas proximidades da aldeia. São convidados para a festa também os meninos que pescam e que participam da distribuição de peixe cozido.

Os homens Araweté chegam da caçada coletiva juntos, compactos e barulhentos, pois vêm tocando suas cornetas. As carnes que eles trouxeram da mata são depositadas nos jiraus ou em moquéns. Todos, homens e mulheres, arrumam-se e comem um pouco. A figura do cantador, *marakay*, se comparada com a dos demais, é bastante destoante, isto porque é marcada por uma grande beleza corporal, dizem os Araweté. Quer-se do cantador uma aproximação da forma dos deuses, os *Mai*. As mulheres acendem fogueiras. O cantador, após ser chamado pelo dono do cauim, prova da bebida para saber se está boa. Se sim, os outros homens são chamados pelo cantador para se juntarem no pátio do dono do cauim, onde será realizada a dança e a bebedeira.

Após o chamado, os homens Yudjá, sem se alimentarem, vão alegremente para a casa do cauim. Esse primeiro momento da festa é marcado pela alegria e pela agitação. Na casa do cauim, são servidas aos homens cuias de tamanhos variados (1,5 litros, 3 litros ou 5 litros), cheias da cerveja de mandioca. Conjuntamente se oferece o cauim dádivo: “Quem dá cauim a alguém ouve uma exclamação de surpresa ‘sim!’, e recebe de volta não a cuia vazia, mas transbordando” (LIMA, 2005, p. 221). Uma embriaguez relacional – brayamente alguém recebe a cuia de um doador generoso, o qual a receberá novamente, talvez mais cheia, como vingança. Vemos a formação de um ciclo que prevalece pelo desejo vingativo, o que nos remete à relação dos antigos Tupinambá com os inimigos nos rituais antropofágicos. O dono e a dona do cauim não se embriagam, porquanto têm a função de proteger o grupo e evitar grandes exageros, que nem sempre são passíveis de contenção.

Aos poucos, como salienta Viveiros de Castro (1986), a inércia Araweté é quebrada e to-



das as pessoas presentes na aldeia se encontram no pátio do dono do cauim, que, em verdade, é mais um servidor do que um líder. Já é noite quando a dança engrena. Há toda uma lógica de quem ocupa cada posição no bloco compacto de homens que se enfileiram, lado a lado, e em filas sucessivas, tanto à frente quanto atrás do cantador, que segue no centro. Atrás dele vai o ensinador dos cantos, geralmente uma pessoa mais velha, um cantador experiente. Com o início da dança, serve-se o cauim. "Serve-se", pois é o dono, acompanhado de seus parentes mais próximos, quem se dirige às panelas de cauim. Beber é um ato inverso ao das refeições coletivas, porque os bebedores não vão às panelas para retirar o cauim, eles recebem as cuias diretamente na boca. Só os homens bebem e não comem enquanto o fazem. Essa inversão de etiqueta durante a cauinagem é ponto de contraste com a postura dos deuses, que, ao descerem dos céus para festejar, tomando e dançando no mesmo lugar onde os Araweté realizarão mais tarde a cauinagem, vão pegar diretamente nas panelas suas cuias de bebida fermentada. Não é bom que deuses, mortos e humanos se misturem, pois os dois primeiros, quando ébrios, colocam em risco a vida dos últimos; por isso, esse evento (prelibação) acontece em geral na noite de véspera da cauinagem Araweté. É deixado para o xamã e sua mulher o fardo de receberem esses convidados sagrados, outros por excelência. O xamã é quem os conduz e dá o cauim, oferece-lhes as panelas, e ainda faz a retirada da "coisa xamânica" através do benzimento.

Continua a bebedeira entre os Yudjá. Em roda, as famílias conjugais conversam, narram fatos engraçados, produzem brincadeiras desagradáveis que provocam risos e levam ao divertimento. É o momento do verbo, dos mitos, do contar com o corpo. Momento que é marcado pela alegria e pela rudeza, posto que os participantes da festa ficam cada vez mais ébrios. Movidas por essa embriaguez, as mulheres arrumam os cabelos e se pintam, assim como pintam, com urucum, os maridos delas. As mães cuidam da arrumação dos filhos mais novos.

Com o aumento e aceleração da embriaguez dos Yudjá, passa-se da alegria para a tristeza. Os mais velhos, principalmente mulheres, no auge da bebedeira, experimentam uma saudade leve que enche os olhos d'água. Saudade bela, mesmo cintilando certa tristeza, e, de acordo com Lima (2005), contagiante.

Mas é no canto e na dança que a embriaguez se exprime de forma mais efetiva, não na tristeza ou saudade. Bêbadas, as mulheres, de braços dados, em linha reta, e dando passos para frente e para trás, dançam e puxam cantos. Bêbados, os homens, com as mãos nos ombros uns dos outros, em diâmetro, acompanham as mulheres (Ibidem, p. 253).

A dança araweté continua e os cantos que a preenchem e a marcam são temas de inimigos: esta "é uma dança de guerra" (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.298). O cauim, aqui, influi decisivamente sobre os dançarinos. Estes, dominados pela

embriaguez, são jogados para fora de suas condições normais de convivência, exigindo maior atenção de suas esposas no que diz respeito ao bem estar de seus parceiros. Incitados pelas músicas, os dançarinos agem como os antigos guerreiros: eles estão pintados e portam suas armas como se fossem para uma guerra. É nesse momento que a morte – narrada nas canções e concretizada no cauim que vai matando os bebedores – entra na festa e lhe dá seu próprio tom.

Os rumos da cauinagem presentificam os excessos. A embriaguez toma conta de todos os que bebem. O choro se faz presente, frases soltas entremeiam o barulho dos chocalhos misturados aos cantos. É-se envolto à confusão de sons, movimentos e imagens. Hora propícia também para se realizar algum tratamento xamânico (Ibidem, p. 337). Há, inclusive, a possibilidade do transe. Neste, os efeitos inebriantes do cauim e a confusão sonora provocada pelo chocalho do cantador e sua voz, somados às vozes dos dançarinos, provocam conjuntamente a saída de si dos participantes. A pessoa perde os sentidos e, por isso, agita bruscamente o corpo e as armas que porta, correndo o risco de ferir alguém próximo a ela (Ibidem, p. 327-8). Neste instante, é necessária a intervenção de outros homens para segurar a pessoa em transe, levá-la para as proximidades de sua mulher e de uma fogueira, a fim de que possa reviver, já que o cauim a "matou".

A dinâmica do dia da cauinagem entre os Yudjá pode ser resumida, seguindo a linha de argumentação de Lima, em três etapas: o primeiro momento se efetiva quando os homens vão para a casa do cauim e separam-se das mulheres (início da bebedeira); o segundo, quando as famílias se reúnem e iniciam um período de divertimento verbal; o terceiro, marcado pelas danças e cantos, é o momento do tornar-se outro – pelas alegrias e raivas exacerbadas, os homens, embriagados pelas mulheres produtoras de cerveja, são metamorfoseados, isto é, transformados em inimigos ou mesmo mortos pela bravura do cauim. Após esta etapa, a festa termina e, no dia seguinte, serve-se peixe cozido a todos os homens e mulheres. Os Yudjá retornam à tranquilidade e à segurança da vida comum.

Quanto aos Araweté, a cauinagem poderia ser iniciada com a prelibação divina, que ocorre ainda na véspera da festança humana, pois lá se encontram deuses e mortos, seres imprescindíveis na composição sócio-cósmica das gentes que povoam o mundo Araweté. Sendo o cauim alcoólico uma exo-bebida (bebida que se toma em companhia com pessoas de fora do grupo, normalmente afins), nada mais justo do que convidar para beber os outros por excelência desse grupo. Poder-se-ia dizer que um segundo momento se faz com a chegada dos homens da caçada coletiva com o alimento a ser consumido posteriormente. Em seguida, realizam-se os preparativos tanto do lugar quanto dos corpos para a festa. Após a ida para o pátio do dono do cauim, os homens se erguem e se põem dançando e bebendo juntos. O clímax da cauinagem é atingido quando o cauim e a dança ine-

briam por completo os homens e tornam inevitável o clima de guerra. O findar da beberagem ocorre normalmente com o alvorecer, mesmo que não tenha acabado toda a reserva de cauim preparado. Se isso vir a acontecer, a festa é retomada no fim de tarde seguinte, na casa do dono do cauim, onde ficam cantando e bebendo até que a noite tome o céu. Contudo, em nenhum momento se dança.

Fermentação do inimigo-matador

Após esse esboço descritivo das cauinagens dos Araweté e dos Yudjá, refletiremos sobre o processo de fermentação do cauim, bebida que mantém uma íntima ligação com o pensamento culinário. Para tanto, recorreremos, de início, a Lévi-Strauss (1968; 2004). Segundo este antropólogo francês, pensar a culinária é entender como os homens tornam os alimentos comestíveis de modos distintos, posto que, das centenas de alimentos presentes na natureza, apenas um determinado número delas é classificado como apropriado para o consumo, o que denota uma atitude ativa dos agentes na escolha daquilo que será comido. Contudo, não basta escolher; é necessário também definir “de que forma” um alimento será comido. Este “de que forma” traz consigo as regras de classificação do que se pode ou não comer. Pois, à primeira vista, um alimento impróprio para o consumo, se ingerido cru, pode tornar-se extremamente apreciado ao passar pelo processo de cocção. Dessa forma, um alimento não é definido como comestível *a priori*; para ser comido, ele dependerá do modo de preparo e da relação que mantém com o mundo sócio-cósmico de cada povo.

É pensando no “de que forma” e na “escolha” do que pode ser comido que entramos no papel das mulheres no processo de puba e fermentação dos tubérculos: a dona do cauim colhe uma mandioca brava que, se consumida em seu modo “natural”, pode envenenar; porém, ao passar pela desintoxicação, a puba, torna-se comestível. Numa gama de raízes, os Yudjá escolhem a mandioca, considerando o alto potencial de embriaguez que dela pode advir. Já os Araweté elegem o milho como alimento principal. O “de que forma” esses dois produtos devem ser consumidos remete-nos à fermentação, responsável pela transformação da mandioca ou do milho em agentes embriagantes. Por si só, eles não conseguem inebriar aqueles que deles comem (ou, posteriormente, bebem), mas, ao entrarem em contato com a saliva feminina, são transmutados em produtos potencializadores da embriaguez. Sztutman, a partir da leitura das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, delimita um possível lugar para o cauim no triado cru, cozido e podre. Nas palavras dele:

“O cauim, dentro desse arcabouço lógico, está situado a meio caminho entre a fermentação e a putrefação. Sua preparação consiste não por menos em três estágios: fermentação, amadurecimento (ou amolecimento) e azedamento (ou apodrecimento). Tal procedimento corresponde (e representa) à transformação da natureza

em cultura, do ser individual em ser social, da infância em vida adulta” (SZTUTMAN, 1998, p. 3).

A fermentação da mandioca ou do milho é, entre os Yudjá e os Araweté, uma construção feita a partir de uma transformação. Construção de caráter duplo, porque o processo de feitura da cerveja envolve o casal, os parentes próximos e outras mulheres da aldeia: está em jogo, portanto, parentes e bebida. O milho ou a mandioca mastigados por elas dão início à fermentação, isto é, o começo da vida do cauim que será ingerido dias mais tarde pelos partícipes da festança. Um momento delicado, pois, se passar do ponto de fermentação, o cauim pode azedar. Se isso acontecer, a dona da bebida fica exposta a uma situação desagradável diante das mulheres da aldeia, por não ter conseguido produzir um bom cauim, não ter trazido à vida um filho saudável, e diante dos homens, os quais lhe remetem comentários negativos por não ter preparado uma cerveja forte e saborosa. O mesmo se dá com o dono do cauim araweté, que deve cuidar para que as panelas cheias de cauim não apodreçam e, por isso, se percam. Restrições sexuais, tais como as estipuladas durante a *couvade*, indicam as semelhanças entre a gestação de uma criança e a preparação da bebida fermentada.

Esta imagem da fermentação ultrapassa aquela da separação entre natureza e cultura, porquanto, mais que um lugar tênue para o cauim, é preciso considerar que ele é o propulsor da vida social, é ele que faz crescer e esquentar os Araweté, os Yudjá ou mesmo os Tupinambá; é ele. Enfim, é ele quem dá condição de existência à mudança de perspectiva.

Para compreendermos melhor a noção do cauim como impulsionador da existência e como gente, é mister revermos, rapidamente, a posição do inimigo para os antigos ameríndios, bem como a sua (inimigo) produção. Segundo afirma Combès (1992 *apud* SZTUTMAN, 2007), o processo de maturação do inimigo e do matador dos antigos Tupinambá era como uma fermentação, uma fabricação. O inimigo passava por uma série de preparações antes de ser comido nos rituais antropofágicos: era familiarizado, recebia uma mulher de seu dono, arrancavam-se todos os seus pelos, passava por um período de reclusão, podia gerar um filho etc. Ou seja, o inimigo era tornado o mais próximo possível de um Tupi. Para não ser comido como um estranho, era preciso, primeiramente, torná-lo puro. Daí a importância da produção fermentada do inimigo, visto, a partir de então, como um afim efetivo.

O mesmo se dava para o cauim, que passava por um longo processo de maturação. Fazer cauim, para os Tupinambá, era como fazer o inimigo, pois era por meio da cerveja que se tinha a possibilidade de levar a cabo o ritual de sacrifício e, por conseguinte, o canibalismo.

Na atualidade, a perspectiva do cauim como inimigo ainda é válida. Como um filho, uma pessoa, a cerveja precisa ser fabricada, esquentada

e também necessita de um nome (LIMA, 2005). Entretanto, essa bebida ameríndia é, concomitantemente, o inimigo – aquele que é tornado próximo, aquele que será sacrificado – e o matador, aquele que realizará as façanhas do clímax da cauinagem: a morte, a potencialidade de se abrir, como num êxtase, à alteridade. Assim, é possível afirmar que o consumo do cauim é o consumo da posição do Outro, ou melhor, do Outro fermentado. Esse deslocamento da perspectiva propiciado pela cerveja nos encaminha para um tema central da filosofia ameríndia: a predação.

“Dizer canibalismo, no mundo ameríndio, é dizer relação entre sujeitos socialmente determinados. Predação não é aqui produção, mas comunicação, troca, luta. (...) O ponto de vista cria, literalmente, o objeto, ao devorá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO apud VILAÇA, 1992, p. XIV)

O exposto acima, que parte da discussão do material etnográfico Wari’ e a centralidade da predação na vida desse grupo, como o próprio Viveiros de Castro comenta, pode ser estendido para o mundo ameríndio e, além disso, contrastado com o material existente sobre as cauinagens, a fim de se estabelecer conexões entre o consumo de bebida fermentada e a “lógica” da predação.

Sztutman (1998) apresenta-nos o cerne da ligação entre cauim e predação. Segundo ele, os Araweté e o Yudjá, ao entenderem o cauim como gente, instituem, na contemporaneidade, o ato de devorar o inimigo como a base de toda a socialidade. Como consequência, os festejos movidos a cauim seriam como uma dramatização de uma antropofagia “perdida”. Lima afirma que a distância entre os antigos rituais antropofágicos e as cauinagens atuais não é tão grande quanto os Yudjá acreditam (LIMA, 2005, p.253). Essa aproximação se dá pelo fato de que, ao se transformar em cauim, a mandioca torna-se carne humana a ser cozida no estômago daquele que bebe. Entretanto, não é uma carne-bebida que alimenta e nutre, pelo contrário, é um anti-alimento, que, de acordo com Lima (2005), Sztutman (1998; 2008) e Viveiros de Castro (1986), mata.

Mas a morte por cauim não é absoluta. É como um sonho, está no além-real (LIMA, 2005, p. 260). Em outras palavras, a morte por embriaguez é uma morte relativa, por isso permite às pessoas o retorno à condição de humanos. Esse ato de morrer provisório não inviabiliza a alteração da perspectiva, que, para o caso Araweté, acontece ao se tomar a posição do inimigo no embate cantado e dançado sob a liderança do cantor: cristalização da figura do guerreiro-matador. O cauim tomado potencializa a mudança de perspectiva, que não é mais a de um Araweté comum, mas a de alguém que atravessa a experiência da morte como um guerreiro-canibal. Aqui, a cauinagem traz consigo uma ambigüidade, pois, pela embriaguez, põe frente a frente o passado, por

meio dos feitos de juventude e da lembrança dos mortos, e o futuro, condição de morte antecipada pela bebida, condição a ser adquirida plenamente após a morte e avaliação dos deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 480).

Deslindares possíveis

Retomemos algumas idéias desenvolvidas ao longo deste artigo. Os Tupinambá da costa davam importância à questão da contínua disputa entre os grupos rivais, conforme relatado em Léry (1980) e Staden (2007). Levar a guerra adiante parecia ser a única coisa a que se prestavam de modo detido esses ameríndios. Fernandes (1970) destaca a centralidade da vingança no desenrolar infundável dos embates que tinham por fim a captura de cativos. Mas por que travar a guerra em busca do aprisionamento do inimigo, que, por período considerável de tempo, era mantido entre os membros do grupo que promovera o ataque? O intuito claro era o de matar e devorar esse inimigo. Neste ponto, Fernandes afirma que a vingança não basta para explicar a razão social da guerra. Como motivo central, esse sociólogo apresenta o argumento da necessidade de manutenção do próprio grupo, do “Nós”, concluindo que a guerra funcionaria como um mecanismo propiciador da sociedade. Numa frase lapidar sobre o estatuto dessa arte, comenta o autor: “a guerra tinha por função, nessa sociedade: preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social” (FERNANDES, 1970, p. 360).

Mas o que acontece quando a guerra deixa de ser, pelo menos efetivamente, a condição de existência da própria sociedade? Quando, ao invés de Tupinambá quinhentistas, nos deparamos com os Araweté e os Yudjá, grupos nos quais o embate guerreiro com outros ameríndios é a cada dia menos frequente, menos intenso?

A proposta aventada por Lima (2005) e Viveiros de Castro (1986) é a de que o inimigo está no próprio cauim, pois o é. Mas se o inimigo atual dos tomadores de cauim é a bebida, o que conseguimos retirar disso?

A indissociabilidade entre guerra e sociedade para os Tupinambá tem sua expressão maior nos rituais antropofágicos (FERNANDES, 1970), regados que eram por muita cerveja. Hoje há a permanência das cauinagens, porém, sem a presença da morte do cativo e sua consumição entre os presentes. A ausência aqui anunciada é marcante, contudo, aparente. O que se verifica é o deslocamento do ato antropofágico: sai de cena o cativo, entra o cauim; permanece o inimigo. A epígrafe deste trabalho é outra forma de dizer isso. O cauim contemporâneo não é mais o “aperitivo” para o prato principal, ele se torna o próprio prato: o inimigo. Este, uma das imagens da afinidade, como bem nos mostra Viveiros de Castro (2002), é imanente à socialidade amazônica. Não há os Araweté ou os Yudjá – formas assumidas pelo interior –, sem que o exterior também esteja lá. Assim, dizer que o cauim assume a função do ini-

migo e que os homens o tomam, embriagam-se, e, conseqüentemente, morrem, outra coisa não é que a atualização de uma situação: a de uma antropofagia, agora por outros meios. Mas, então, para qual direção isso nos encaminha?

Se o deslocamento do cativo encontra seu porto no cauim, onde se encontra a guerra? Uma possível resposta pode ser imaginada a partir do que Clastres afirma sobre a guerra, um veículo de abertura para o exterior das "sociedades primitivas":

"Longe de ser inerte, o sistema está em movimento perpétuo, não pertence à estatística, mas à dinâmica; e a mônada primitiva, ao invés de permanecer fechada sobre si mesma, abre-se para as outras na intensidade extrema da violência guerreira" (CLASTRES, 2004, p. 255).

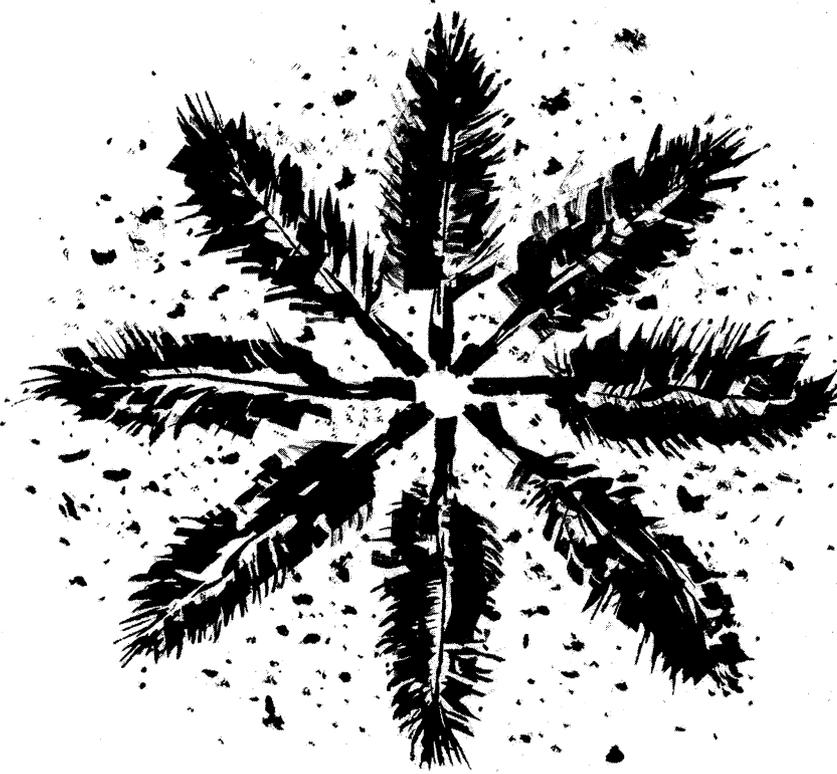
Mesmo que as guerras entre os ameríndios não sejam mais uma recorrência tal como indica Clastres, algo interessante nesse trecho nos permite falar da sua permanência (a da guerra) em outro nível, o da "abertura para o outro". E isto porque, como argumenta Vilaça (1992), fica patente que a linguagem culinária, utilizada para pensar e agir contra, com e como os "outros", é uma linguagem da predação. Se o cativo está sob a forma do cauim e se a caça de animais passa

pela guerra, visto que eles também são humanos, temos, então, uma situação de "canibalismo generalizado", ainda que em intensidades diferenciadas e vetorialmente desiguais.

Para reiterarmos a importância do estatuto ontológico de "abertura para o outro" na cosmologia ameríndia, assim como para tecermos o último nó de nossa pequena costura textual, lançamos mão da argumentação de Sztutman, que, de modo conciso, explicita-nos o cerne da festa regada a cerveja, vivificante tanto para o corpo e o espírito quanto para as sociedades dos antigos Tupinambá e dos Araweté e Yudjá contemporâneos:

"A festa torna evidente o processo incessante de troca entre interior e exterior. Estamos diante de sociedades que se realizam somente na relação com o outro, isso implica novamente a ênfase na 'saída de si', no 'êxtase antropofágico'. Droga da inconstância, o cauim existe para reafirmar a incompletude ontológica experimentada na vida terrena, apontando os caminhos da transformação a que todos os seus consumidores estão subordinados" (SZTUTMAN, 1998, p.8).

Submetido em Março de 2009
Aprovado em Junho de 2009



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLASTRES, Pierre. (2004), "*Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*". In: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naif.
- CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. (1986), "Vingança e temporalidade: os Tupinambás". *Anuário Antropológico*, v. 85, s/ ed.: p. 57-78.
- FERNANDES, Florestan. (1970), *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (2004) *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, (Mitológicas I).
- _____. (1968), "O triângulo culinário". In: Lévi-Strauss. São Paulo: L'Arc Documentos.
- LÉRY, Jean de. (1980), *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP.
- LESTRINGANT, Frank. (1997), *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Ed. UNB.
- LIMA, Tânia Stolze. (2005), *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: ed. UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- MALINOWSKI, B. (1978), *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril.
- MAUSS, Marcel. (2003), "O ensaio sobre a dádiva". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- STADEN, Hans. (2007), *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Martin Claret.
- SZTUTMAN, Renato. (1998), "Cauinagem, uma comunicação embriagada – apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia". *Revista Sexta-feira*, v. 2. s/ ed: s/p..
- _____. (2007), "Cauim pepica: notas sobre os antigos festivais antropofágicos". *Revista Campos* (UFPR), v. 8, s/ ed.: p. 45-70.
- _____. (2003), "Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana". *Revista Campos*, Curitiba, v. 4, s/ed.: p. 29-49.
- VILAÇA, Aparecida. (1992), *Comendo como gente: formas de canibalismo wari* (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. (1986), *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- _____. (2002a). "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 181-264.
- _____. (2002b). "Atualização e Contra-Efetuação do Virtual: o processo do parentesco". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 401-455.
- Site:REVISTA SEXTA FEIRA. <www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/cauinagem.pdf>. Acessado: 11/09/2008.