UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FRANCISCO SIMÕES PAES

OS MODELOS DA EXPERIÊNCIA OU A EXPERIÊNCIA DOS MODELOS
INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO CERIMONIAL XIKRIN

São Paulo
2005

FRANCISCO SIMÕES PAES

**OS MODELOS DA EXPERIÊNCIA OU A EXPERIÊNCIA DOS MODELOS
INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO CERIMONIAL XIKRIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de Concentração: etnologia indígena

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lux Boelitz Vidal

São Paulo

2005

FICHA CATALOGRÁFICA

Paes, Francisco Simões

Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos: introdução ao estudo do cerimonial xikrin / Francisco Simões Paes; orientadora Lux Boelitz Vidal. São Paulo, PPGAS-USP, 2005.

265 p., x p.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia. 3. Mebengokre/Kayapó. 4. Ritual. 5. Tese. I. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Francisco Simões Paes

*Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos:
introdução ao estudo do cerimonial xikrin*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de Concentração: etnologia indígena

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Lux Boelitz Vidal – orientadora
DA-FFLCH-USP

Prof^a. Dr^a. Sylvia Caiuby Novaes
DA-FFLCH-USP

Prof. Dr. Cesar Gordon
DAC-IFCS-UFRJ

RESUMO

Esta dissertação propõe-se a fazer um mapeamento e um exercício das possibilidades de pesquisa sobre a atividade cerimonial dos índios Mebengokre (Kayapó), particularmente do subgrupo conhecido como Xikrin do Cateté, do sudoeste do Pará. A partir de uma revisão bibliográfica sobre a expressão músico-ritual indígena e sobre os processos sócio-cosmológicos que a sustentam, os principais temas explorados no trabalho giram em torno da noção xikrin de pessoa, sua construção, classificação e transformação. O pano de fundo do trabalho é a hipótese, presente na literatura, de que a produção da identidade mebengokre congrega variados domínios espaço-temporais e, possivelmente, diferentes alteridades do cosmo.

Na primeira parte desta dissertação, acompanho duas discussões: (1) o lugar da “música” nos estudos antropológicos da experiência indígena e (2) os trabalhos sobre os Mebengokre à luz dos debates contemporâneos em torno da etnologia amazônica. Ambas as discussões convergem para a possibilidade da hipótese acima mencionada. Na segunda parte, exploro três contextos nos quais se verifica o jogo identidade-alteridade na construção da pessoa, especialmente de seu corpo: (1) as noções relacionadas às faculdades sensitivas do corpo e a maneira como elas fazem a mediação com diferentes domínios sócio-cosmológicos; (2) as possibilidades ou impossibilidades, ao longo do ciclo de vida, de um indivíduo se relacionar com a alteridade; e (3) o contexto coletivo no qual esses contatos potencializam-se: ao longo dos períodos cerimoniais.

ABSTRACT

This dissertation is intended to be a mapping out of, and an exercise in, the research possibilities on the ceremonial activity of the Mebengokre (Kayapó) Native Brazilians, especially the subgroup known as Xikrin do Cateté, in southeastern Pará, Brazil. Based on a bibliographical revision on the music-ritualistic Native Brazilian expression and on the socio-cosmological processes which support it, the main themes dealt with in this paper revolve around the Xikrin notion of person, his or her construction, classification and transformation. The backdrop of this paper is the hypothesis, present in the literature, that the production of the Mebengokre identity congregates various spatial-temporal dominions and possibly different alteritys of the cosmos.

In the first part of this dissertation, I accompany two discussions: (1) the place of “music” in the anthropological studies on Native Brazilian experience and (2) the papers on the Mebengokre in light of contemporary debates on the Amazonian ethnology. Both discussions converge to the possibility of the above-mentioned hypothesis. In the second part, I explore three contexts in which the identity-alterity in the construction of the person, especially one’s body, is verified: (1) the notions related to the sensitive faculties of the body and the manner in which they take measure with different socio-cosmological dominions, (2) the possibilities or impossibilities, throughout the cycle of life, of an individual having a relationship with his or her alterity, and (3) the collective context in which these contacts become potentialized throughout the ceremonial periods.

Para meus pais, sem os quais a vida não seria uma possibilidade.

Para Carol, mulher cantora, mulher guerreira.

Para Beti, que tão pacientemente lutou até o último momento
e de quem pude aprender sobre a simplicidade do espírito.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	ix
CONVENÇÕES	x
PRÓLOGO	1
PARTE I	
UM OUVIDO PARA O OUTRO	6
1. Dobradiças da experiência	12
2. Contextos	30
3. Possibilidades	57
PARTE II	
DISCURSOS DE CORPOS SENSÍVEIS	70
4. Entre imagens e sons	73
5. Biografia de um corpo	112
6. <i>Tàkàk-Nhiok</i> , peça cerimonial em dez atos	158
CAPÍTULO FINAL	192
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	214
ANEXO 1: Peça cerimonial	235
ANEXO 2: Narrativas	242

AGRADECIMENTOS

A Lux Vidal, minha orientadora. Sua atenção, paciência, confiança e incentivo conduziram-me ao longo dos últimos cinco anos.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que me concederam bolsas de pesquisa nos cursos de graduação e de mestrado, e aos funcionários do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelo apoio recebido em todo esse tempo.

Aos professores Ana Lúcia Pastore, Beatriz Perrone-Moisés, Dominique Gallois, Fabíola Silva, José Magnani, Julio Simões, Lilia Schwarcz, Marcio Silva, Margarida Moura, Marta Amoroso, Tiago de Oliveira Pinto e Vanessa Lea, pelo diálogo. Agradeço especialmente a Sylvia Caiuby, quem me introduziu à antropologia, sempre apoiando e estimulando novos projetos.

A Cesar Gordon e a Isabelle Giannini, com quem muito aprendi sobre os Xikrin.

Aos colegas e amigos do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia – Andréa Barbosa, Aristóteles Barcelos, Edgar Cunha, Francirossy Ferreira, Gianni Puzzo, Giuliano Ronco, Mariana Vanzolini, Miriam Moreira Leite, Paula Morgado, Paulo Menezes, Priscilla Ermel.

A Marina Zacchi, pela competência e amizade.

Aos colegas da comissão editorial da revista Cadernos de Campo e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, especialmente André-Kees Schauten, Anna Maria Andrade, Fernanda Lucchesi e Maíra Bühler, que se tornaram também amigos. André se tornou o interlocutor principal das angústias e dos (des)caminhos desse processo.

À querida e amada Carol, companheira de todos esses anos, presente em cada passo deste trabalho com coragem e carinho. Aos seus parentes e amigos que sempre nos apoiaram: Beta, Cleonice e Nadir, Seu Peixoto, Dona Anaide, Gerson e Maria Luiza, Pedro Ivo, Rita e Rodrigo. Mariana e Otávio, Lúcia e Zé: padrinhos sempre atentos e dispostos.

Aos meus queridos irmãos Camilo Vannuchi e Fernando Paes e a Roberto e Helena, meus pais, pela compreensão que só eles poderiam ter.

CONVENÇÕES

Com exceção de nomes próprios, quaisquer outros termos e expressões em **línguas estrangeiras** são grafados em itálico.

A **grafia da língua mebengokre** não teve, aqui, o devido cuidado. Cada trabalho consultado apresenta um padrão diferente e não tive condições de fazer um estudo a esse respeito. Utilizo-me basicamente da grafia presente nos trabalhos de Lux Vidal (1977) e de Isabelle Giannini (1991), embora tenha adotado, em alguns casos e por motivos acústicos, variações presentes em Gordon (2003).

Apresento as **citações** pelo ano de publicação original, a não ser nos casos em que sua identificação não foi possível. A referência das páginas, entretanto, corresponde à edição efetivamente utilizada, discriminada nas “referências bibliográficas”.

A descrição do ritual em apreço no Capítulo 6 é apresentada no Anexo 1. **Mitos e outras narrativas** utilizadas ao longo do texto encontram-se no Anexo 2. Elas são identificadas por M+(número da narrativa), conforme o exemplo: **M1** refere-se à aventura de Kukrut-Kako.

Utilizo alguns **sinais diacríticos** que merecem menção:

- : está para...
- :: assim como...
- / oposição
- = igual a...
- ≡ semelhante a... , equivalente a...

Maiúsculas e minúscula em nomes de “animais” e outros seres: A partir de uma sugestão metodológica que li em Barcelos Neto (2004: 49, nota 27), emprego as grafias maiúscula e minúscula nos nomes dos seres não-humanos conhecidos pelos Xikrin para diferenciar aqueles que são meros animais e apresentam-se numa condição apenas “reativa” daqueles que, segundo interpreto, participam de uma condição agentiva – “animais”, num caso, “Animais” no outro. É claro que, em certas situações, as condições diferenciais desses seres podem se misturar. Há também casos em que elas podem simplesmente não fazer sentido, como acredito ser o problema da onça (ou Onça).

PRÓLOGO

Esta dissertação pretende ser uma introdução ao exercício de alguns temas antropológicos que me pareceram pertinentes para um início de pesquisa: (1) a experiência social dos índios Xikrin do Cateté – com os quais desenvolvi alguma proximidade; (2) a possibilidade do estudo da “música” e do “ritual” indígena – proposta e questionamento deste trabalho; e (3) a própria antropologia – linguagem na qual venho me formando. Em outras palavras, esta monografia é, fundamentalmente, uma primeira aproximação minha do plano sócio-cosmológico da experiência cerimonial desses índios. Escrevo “plano sócio-cosmológico” – ou paradigmático – em oposição a um outro que, por motivos metodológicos, ainda não me foi possível abordar: o plano “expressivo” – ou sintagmático/etnográfico. Razões para isso são variadas. Não realizei pesquisa de campo e o material sobre este tema, visual/escrito ou acústico/gravado, é fragmentado e escasso, no primeiro caso, ou pouco documentado, no segundo. Esta é uma etapa eminentemente bibliográfica e formativa de meu trabalho. Um “ajuste de lentes”. Uma primeira concretização de meu ingresso na vida científica e de minha “afinação” com ela. Ela trata, assim, não de descobertas, mas de aproximações, indagações e aprendizados que me surgiram ao longo dos últimos três anos.

Antes dessa época – reporto-me aos primeiros anos de graduação – dividi meus estudos em Ciências Sociais com cursos de violão e teoria musical na Escola Municipal de Música e na Universidade Livre de Música. Naquele momento, as idéias, ainda embrionárias, que deram origem ao projeto desta pesquisa eram geridas por duas experiências complementares, uma prática e outra teórica. A primeira se constituiu em diálogos com a MPB, a bossa nova, o rock’n roll, a “música” caipira, a “música” indígena, entre outras, quando procurava inspiração para minha própria atividade amadora de compositor e instrumentista. Nesse contato com essas tantas “músicas”, perseguindo seus sentidos, eu tinha já uma convicção bastante inexplicável de que algumas delas me diziam algo profundo e de que, por meio delas, eu também gostaria de expressar-me. Haveria aí uma relação entre o que sinto quando toco “música” e o que o outro, para quem toco, entende daquilo que toco, ou que sinto?

Algumas “músicas”, entretanto, como as indígenas, eu as ouvia, achava-as “interessantes” até, mas não as compreendia. Elas não me diziam nada, ou diziam muito pouco. Mesmo que as ouvisse repetidas vezes, não conseguia cantarolar coerentemente alguma estrofe ou frase, como faço com um Chico Buarque, um Luiz Gonzaga, um Ivan Vilela, um John Lennon, um Beethoven, um Segóvia ou um Rodrigo. Aliás, não conseguia nem ao menos saber se elas eram, como as “nossas” “músicas”, divididas em estrofes ou frases... Ora, não é incomum ouvirmos de pessoas as mais diversas que a “música indígena” – no singular, como se fosse uma única coisa – é muito primitiva, elementar, desafinada, ruidosa, ininteligível, feia, incompreensível: “não faz o meu estilo”, “o que fazem não é Música, é muito monótono”, “esses índios não devem escutar muito bem, parecem estar desafinados”, e assim por diante. Isso não poderia estar mais longe da verdade.

A segunda experiência a que me refiro, mais recente, despertou no bojo das possibilidades que me foram oferecidas por Lux Boelitz Vidal e por outros professores do Departamento de Antropologia da USP. Foi com Lux que estive, pela primeira vez, na Páscoa de 2000, entre os Xikrin, e foi em seu acervo de fotografias e gravações acústicas que, ao longo de 2000 e 2001, desenvolvi pesquisa de Iniciação Científica. Trabalhei com mais de 4 mil fotogramas e aproximadamente 100 horas de documentação sonora desses índios, catalogando e digitalizando esse material para que fosse anexado ao acervo do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP –

doravante LISA. Foi também a oportunidade de ter contato com a bibliografia etnomusicológica e sintetizar algumas leituras nos relatórios apresentados à Fapesp – agência financiadora de minha pesquisa.

Meu objetivo, então, era detectar os principais paradigmas de interpretação da etnomusicologia – disciplina que vem procurando conquistar o seu “lugar ao sol” –, os seus problemas teóricos e como foram trabalhados, bem como delinear possíveis linhas de investigação sobre a “música” na experiência xikrin. Embora o trabalho no acervo de Lux Vidal tenha revelado a riqueza do material – pela variedade dos registros lá arquivados –, sua compreensão parecia-me distante. Não há antropólogo que, entre os Xikrin, não tenha fotografado e/ou gravado alguma forma de expressão músico-ritual, mas como não eram essas as características que se procurava compreender, o material, ao menos aquele a que tive acesso, embora vasto, é pouco documentado. Meu interesse futuro é justamente ter a possibilidade de documentá-lo e (re)contextualizá-lo. Um estudo bibliográfico preliminar pareceu-me ser um caminho frutífero para tanto. Meus olhos percorreram diversas linhas em busca de questões que pudessem orientar meu pensamento e calibrar meus ouvidos.

De minha indagação sobre a “música” dos Xikrin emergiu uma tensão e uma interrogação: como seria possível conhecer uma singularidade “musical” que é, a um só tempo, criada e mantida por um pensamento e por uma lógica que me são estranhos? Como seria possível vencer as barreiras de um “pensamento ocidental” e de um “ouvir ocidental”? Questões complexas das quais não pude – ou não quis – escapar. Desafiaram-me a explorá-las, a desviar meu olhar para elas e, por que não, saborear-lhes um pouco de melodia. Seus caminhos mostraram-se muito mais complexos do que eu poderia imaginar quando apresentei, em agosto de 2002, o projeto de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Novas questões surgiram no horizonte desta pesquisa que, ao contrário de indicarem um fechamento do trabalho, expandiram suas ambições epistemológicas no sentido de dar uma maior consolidação a afirmações muitas vezes apressadas que foram feitas no projeto. Todas essas dificuldades exigiram que meu pensamento investisse em caminhos até então não calculados, mas auxiliaram-me a tatear essas questões de maneira mais apropriada. Foi preciso experimentar um alargamento em direção a objetivos não imaginados, mobilizados em esferas supostamente diversas do “estudo antropológico da

música kayapó”: questões de diferentes naturezas, colocadas em diferentes contextos e com linguagens aparentemente distantes, mas que apresentaram, ao longo do processo, conexões interessantes.

Esse movimento de abertura – por vezes feliz e por outras doloroso – deve, pois, consumir grande parte deste trabalho. Uma verdadeira “aventura da diferença”, tal qual Nietzsche propõe: um pensamento capaz de se abandonar, para se reencontrar em algum outro lugar, numa outra perspectiva (cf. Vattimo 1980). Uma experiência que nunca é definitiva, sempre incompleta e sempre restando algo por fazer ou dizer; sempre avançando e recuando. Afinal, a antropologia – esse exercício cotidiano da alteridade – se privilegia do princípio de que não há apenas um caminho para a compreensão do homem e do mundo, uma vez que aprende, com seus tantos outros, maneiras as mais diversas de ser – ver, ouvir, cheirar etc. Veredas.

A armação desta dissertação compreende duas partes, com três capítulos cada, e um sétimo capítulo final.

Na primeira parte, tentei, basicamente, cercar o tema, o objeto e a problemática do trabalho, de modo a tecer considerações sobre o lugar da experiência músico-ritual indígena e xikrin dentro da discussão etno(e músico)lógica. As questões que aí surgiram possibilitaram-me uma compreensão mais adequada dos pressupostos, muitas vezes não compreendidos, que serviram de suporte ao projeto inicial. Os três capítulos dessa primeira parte levantam questões para pensar a “música” indígena não de um ponto de vista acústico-racional, mas, acima de tudo, ritual-relacional. O capítulo 1 reescreve o texto apresentado como relatório de qualificação, no qual, a partir de discussões levantadas dentro da etnomusicologia, faço uma tentativa de aproximação com a filosofia perceptiva de Merleau-Ponty. O capítulo 2 é dedicado a uma avaliação sobre o lugar do ritual indígena nos trabalhos de antropologia da música e na literatura sobre os povos de língua jê, dos quais os Xikrin fazem parte. Esboçado esse quadro, introduzo,

no capítulo 3, algumas discussões recentes dentro da etnologia que me permitiram compreendê-lo mais adequadamente: seus problemas e suas possibilidades de pesquisa.

A segunda parte da dissertação repica e estende, nos capítulos 4, 5 e 6, as discussões levantadas nos três primeiros capítulos. Uma consideração sobre o lugar dos cinco sentidos entre as populações indígenas, especialmente visão e audição, deriva das reflexões presentes no capítulo 1 e circunscreve o capítulo 4. No capítulo 5, retomo o “lugar do ritual” xikrin para considerar que, de certa maneira, todo o desenvolvimento individual e social desses índios é permeado e marcado por expressões ritualmente formais – a ponto de podermos considerar o ciclo de vida como um grande ciclo cerimonial. Todas essas discussões, especialmente aquelas introduzidas no capítulo 3, criam o pano de fundo sobre o qual desenvolvo, no sexto capítulo, um exercício interpretativo de um ritual específico de nomeação xikrin, etnografado por Isabelle Giannini em 1988.

Encerro a dissertação com um último capítulo, no qual tento elaborar uma organização inicial e provisória do conjunto dos elementos relacionados até então, de modo a concluir esta primeira etapa de meu projeto científico entre os Xikrin e a levantar idéias que orientem uma possível continuidade da pesquisa.

≈

PARTE I

UM OUVIDO PARA O OUTRO

O etnólogo não se sente obrigado, como o filósofo, a tomar como princípio de reflexão as condições de exercício de seu próprio pensamento, ou de uma ciência que é a de sua sociedade e de seu tempo, a fim de estender essas constatações locais a um entendimento cuja universalidade só pode ser hipotética e virtual. Preocupado com os mesmos problemas, ele adota um procedimento duplamente inverso. Prefere, à hipótese de um entendimento universal, a observação empírica de entendimentos coletivos, cujas propriedades, de certo modo solidificadas, lhe são reveladas por inumeráveis sistemas de representações.

Lévi-Strauss 1964: 29-30

Quando cheguei ao Cateté em minha segunda visita, em janeiro de 2002, dessa vez sozinho e com a perspectiva de permanecer dois meses ali, tinha um objetivo que para mim parecia muito claro: iniciar uma etnografia sobre música entre os índios Xikrin.

O primeiro impacto sonoro foi já marcante, é verdade, tão delatador quanto a luz peculiar de uma nova região, as cores ou odores que a compõem. Experimentei uma sensação talvez semelhante à de Malinowski, nos *Argonautas*, quando viu ao longe o barco que lhe trouxera distanciar-se até desaparecer no horizonte. Com a partida do pequeno e barulhento avião bimotor, pude ouvir, primeiro, o silêncio... depois, crianças, aos montes. Mulheres e homens gritavam: estes, argüindo-me sobre o motivo de minha chegada; aquelas, em tom extremamente agudo, em seu ritual de saudação ao casal que comigo viajara, voltando de consulta médica na cidade de Marabá. Seria clichê dizer que tudo o que eu ouvia era “música” para mim? Corri para anotar num caderninho Caderflex de capa mole: “Impressiono-me com os ventos constantes, balançando incessantemente a mata que circunda a aldeia, com o rio e com a infinidade de animais: cachorros, aves diversas (galinhas, araras, papagaios), grilos e cigarras, estes dois últimos conformando o pano de fundo, o segundo plano acústico intensamente presente,

como que vinhetas silenciosas. Um privilégio para quem vive numa cidade como São Paulo, alheio a isso tudo”.

Eu estava no final do curso de graduação em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e, com bolsa de iniciação científica da Fapesp, já havia tomado algum contato com a experiência xikrin. Como, no decorrer da graduação, eu havia realizado quase todos os meus créditos optativos em disciplinas oferecidas por professores do Departamento de Antropologia – com exceção de uma no Departamento de Filosofia e outra no de Música –, acreditava, o que me parece compreensível, que aprendera o suficiente para iniciar de fato uma pesquisa antropológica. Imaginava que o treino que recebera na academia seria suficiente para pelo menos desconstruir preconceitos arraigados ao longo da vida. Ledo engano. O que eu não sabia era que os ensinamentos da graduação não estavam ainda “incorporados” apropriadamente, continuavam como uma alteridade estranha a mim.

De volta ao campo. O segundo impacto foi também marcante, mas inverso. Algumas semanas depois de lá ter chegado – e, principalmente, em minhas reflexões posteriores, já de volta a São Paulo – percebi que, embora meus olhos e meus ouvidos brilhassem de emoção, abertos para o menor farfalhar de um lagarto, eu não conseguia ver e tampouco ouvir muito bem. Meu desapontamento começou nos primeiros quinze dias de minha permanência. Ao contrário do que eu esperava encontrar, minhas observações foram estéreis, principalmente no que concerne a “músicas” e “rituais”. Nada do que me era dito parecia contribuir para “algo a mais” do que já havia sido escrito. Aliás, eu só conseguia mesmo perceber aquilo que já estava escrito. Procurava no que via, no que ouvia e mesmo no que sentia aquilo que lera em teses e artigos sobre os Mebengokre. Acrescente-se a isso os constrangimentos cotidianos de alguém que cai de pára-quedas aonde não foi chamado.

Além disso, não presenciei cerimônia alguma, excetuando-se algumas expressões localizadas: o abate de uma grande anta – quando alguns homens entraram cantando na aldeia, acompanhando aquele que carregava o animal morto – e uma reunião política com representantes da Companhia Vale do Rio Doce, da Funai (Fundação Nacional do Índio) e da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) locais – precedida e finalizada com

encenações músico-performáticas agressivas¹. Um outro fator de desapontamento foi o literal abandono das aldeias e a mudança de parte da população para acampamentos provisórios às margens do rio Itacaiúnas. Era a temporada de coleta de castanha-do-pará, que, aparentemente, muito lhes agrada, engajando quase todos na empreitada. Todos aqueles que tinham possibilidades físicas e materiais para deixar a aldeia o fizeram. Com aqueles que permaneceram – na maioria velhos, crianças e doentes – a comunicação era extremamente difícil: incapacidade lingüística e vergonha sendo os principais motivos. Os velhos estavam já bastante atarefados cuidando de crianças pequenas que permaneceram sob sua guarda e produzindo mantimentos – em especial farinha de mandioca – para enviar aos coletores – que lhes enviavam, em troca, coisas adquiridas nas cidades de Marabá, Parauapebas e Carajás. Os doentes, preferi resguardar-lhes a privacidade. Algumas poucas famílias haviam partido uma ou duas semanas antes, para organizar os acampamentos. Outras permaneceram na aldeia preparando grandes quantidades de farinha para levar – atividade da qual participei intensamente. Segui apenas com as últimas famílias que partiram, até pelo fato de eu só ter sido noticiado da atividade da castanha quando a aldeia já estava quase vazia – e eu não havia notado até então. As condições de pesquisa nos castanhais foram ainda piores.

Em resumo, a expectativa inicial do que poderia ter sido a experiência de campo não se confirmou. Além do contexto em que os encontrei (empenhados na coleta da castanha), compreendi que havia um longo caminho a ser ainda percorrido. Se eu não sabia direito para o que olhar, não sabia tampouco como olhar. E se tive dificuldades em “ver”, também as tive em relação a meus outros sentidos. A sensação que tenho, anos depois, é a de que meus ouvidos não conseguiram “enxergar” muitas coisas, uma verdadeira “incapacidade perceptiva”². Faltava-me o essencial da disciplina

¹ Em meados dos anos 80, os Xikrin do Cateté estabeleceram, no âmbito do Programa Grande Carajás, um convênio de assistência com a CVRD a título compensatório pelo impacto das operações minerárias na serra de Carajás, área contígua ao território Xikrin. Até 1998, o convênio foi intermediado pela Funai local (Marabá) e assessorado por antropólogos – especialmente por Lux Vidal e por Isabelle Giannini. Desde então, é gerenciado diretamente pelos índios, por meio de duas associações – a Associação Bep Noi, de 1998, e a Associação Kokorekre, de alguns anos depois. Eles detêm o controle político e decisório das associações, embora dependam de funcionários contratados (não-índios) para executar atividades administrativas e contábeis.

² Devo dizer que, *a posteriori*, essa experiência não me pareceu de todo negativa. É verdade que o trabalho de campo colocou-me diante de minha própria ignorância, mas a angústia que isso me causou e a observação generosa de alguns professores levaram-me a um positivo questionamento em relação aos caminhos de minha formação. Foi nesse momento que comecei, de fato, a me sentir um pouco mais ‘antropólogo’. Por isso, agradeço à professora Lilia Schwarcz, quem primeiro me argüiu, na banca de

antropológica: elementos e conexões para, mesmo de longe, poder “incorporar” uma maneira xikrin de experimentar o mundo – a possibilidade de poder distinguir, de sua maneira, entre um “piscar de olho” e uma “piscadela”.

Paralelamente à digestão dessa experiência e diante de tantas dificuldades, apresentei o projeto de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo em outubro de 2002, com cuja proposta pretendi refugiar-me na bibliografia. O intuito geral era procurar na literatura ferramentas que me possibilitassem a construção de uma problemática sobre os Xikrin (subgrupo Mebengokre) que tivesse na “música” o seu eixo principal. O campo, pois, não era uma aldeia – e meus interlocutores não eram índios –, mas toda uma literatura que se dividia inicialmente em problemáticas etnomusicológicas e em etnografias sobre os variados grupos mebengokre. Em uma biblioteca, tudo pode acontecer. Se meu interesse inicial era fazer uma (re)leitura dos estudos sobre esses índios a partir de questões colocadas pela etnomusicologia contemporânea, segui para lugares bem distantes, até poder retornar com novos objetivos.

Nesta primeira parte, recupero sinteticamente esse trajeto e apresento a maneira pela qual construí seu(s) tema(s), objeto(s) e problema(s). Início-o, com o capítulo 1, procurando resumir o confronto com as primeiras leituras – que me levaram da etnomusicologia à filosofia da percepção e à semiologia estrutural e que deram origem a meu relatório de qualificação, submetido a exame em novembro de 2004 e intitulado *Um ouvido para o outro: desafios de uma antropologia sonora*. Procuro também circunscrever as questões que me trouxeram de volta à antropologia – especialmente as

seleção do mestrado no processo de 2002, sobre se eu tivera experiência de campo entre os Xikrin e por que isso não estava no texto de meu projeto. Narrei-lhe algumas dessas dificuldades, ao que ela contra-argumentou “você deveria incorporar isso no seu texto; aí também tem antropologia!”. Foi principalmente esse diálogo que, posteriormente, incitou-me a refletir sobre essa experiência, que inicialmente preferira esquecer. *A posteriori*, também, comecei a perceber, em minhas leituras e releituras, que essa “incapacidade perceptiva” é característica do trabalho antropológico. O estranhamento é um dado importante da alteridade antropológica, quicá seu objetivo. Veja-se, por exemplo, a opinião de Anthony Seeger (1974: 11), para quem até a textura do ar e da água pareciam diferentes, assim como sons, cheiros, sinais. “In retrospect I realize the Suyá raised me. When we [ele e sua esposa] first arrived, they treated me like a child – which I was. I could not talk. I could not see as they saw. It took me months, for example, to see the shadow or the ripples of a fast fish in the water and to shoot well enough to hit it with an arrow. I could not distinguish the sounds that the Suyá heard; I did not understand or know”. E Seeger é ainda mais enfático quando trata da música desses índios (1988: 22-23): “... it was not easy for European ears to understand Indian community music: there was little vocal harmony, the flutes were often blown for their overtones, and musical events often lasted hours, days, or weeks and appeared to be repetitive and musically uninteresting”.

que vieram à tona no exame de qualificação e na apresentação de um trabalho no II Congresso da Associação Brasileira de Etnomusicologia. É nessa passagem que eu localizo o “tema” desta dissertação. Talvez a principal lição que eu tenha aprendido nesse percurso é ainda aquela que Lévi-Strauss resgatou da lingüística estrutural: as verdadeiras questões da antropologia não residem nos termos, mas nas relações entre eles – nas dobradiças.

O segundo capítulo é uma tentativa de circunscrever um “objeto” de pesquisa – ou melhor, a sua construção. Sua primeira definição poderia ser “o lugar da experiência cerimonial mebengokre”. Ver-se-á que essa tentativa de “cercamento” segue dois caminhos: uma consideração sobre o lugar da “música” na antropologia das populações indígenas das Terras Baixas da América do Sul e outra sobre o lugar do ritual na literatura anterior à década de 1990 sobre os grupos jê. Anterior à década de 1990 pois o material jê posterior a ela, ao menos o que eu tive a oportunidade de consultar, apresenta uma “guinada de perspectiva” que lhe permite ser considerada separadamente, coisa que faço no capítulo 3. Essa “guinada” me permitiu enxergar o que parecia ser um “ruído” no que hoje parece ser um “problema”, mudança fundamental para que se (re)despertasse em mim o interesse pela possibilidade de pesquisar a experiência músico-ritual xikrin. É de possibilidades que trata esta tese.

≈

1. DOBRADIÇAS DA EXPERIÊNCIA

Do paradoxo aos desafios

A problemática apresentada no projeto de mestrado partia do princípio de que o estudo da “música” indígena – tal como li (em especial em Anthony Seeger e em Rafael José de Menezes Bastos, vide bibliografia) – não poderia limitar-se à sua dimensão sonora, uma vez que sua “realidade” transbordaria o sentido ocidental ordinariamente dado à palavra – “a arte de organizar os sons racionalmente”³. Isso, não porque os sons indígenas não sejam organizados logicamente em suas músicas, mas pelo fato de os princípios de sua organização não serem os mesmos que orientam a nossa concepção (percepção, avaliação e composição) de “música” – daí as aspas. Esses “princípios de organização” da musicalidade indígena estariam para além de si mesma, em conexão com outras esferas expressivas e perceptivas dessas populações. Ou, posto de outro modo, o problema estaria justamente no constrangimento que a concepção científica de “racionalidade” exerceria sobre a de “música”, procurando constituí-la como fenômeno abstrato e isolável.

³ Remeto o leitor ao primeiro capítulo de meu relatório de qualificação, no qual apresento essas questões de maneira bem mais densa e abrangente. Tendo por base os trabalhos de Menezes Bastos, procurei lá traçar uma possível história da antropologia da música (ou etnomusicologia), verificando seus caminhos, seus problemas e suas possibilidades de pesquisa.

Nesse sentido, por exemplo, Menezes Bastos propõe que se busque uma “semântica musical”: a procura dos contextos de significação da musicalidade em diferentes sociedades, ou ainda, a compreensão do “discurso músico-cerimonial” como um “sistema” de pensamento e de comunicação. “O universo dos significados ‘enviados’ pelo plano expressivo da ‘música’” (Menezes Bastos 1989: 221)⁴. Parece-me que para o autor desenvolver seus argumentos, precisou recuperar uma problemática crucial para a etnomusicologia: ao longo de sua história, a disciplina não teria conseguido livrar-se de seu “paradoxo”, bifurcando-se em campos de interesse antagônicos, cada um deles responsável por reduzir a música ora ao seu plano de expressão fonológico-gramatical – os “sons” –, ora a uma semântica musical destituída de substância – os “comportamentos culturais”. Veja-se que Seeger, outro autor também paradigmático neste trabalho, se expressa de maneira algo semelhante (1977: 39): “enquanto um grupo se interessava pela relação entre a música e a sociedade que a produz, um outro grupo se voltava para o estudo dos sons musicais em si” – e isso seria um problema⁵. Segundo Menezes Bastos, a origem do que ele chamou de “paradoxo etnomusicológico” (1976, 1989 e 1995) estaria baseada num rebatimento da concepção ocidental de “conhecimento”, calcada no visual e no verbal, dentro da concepção de “música” – e até mesmo de antropologia. Assim, seus argumentos procuraram evidenciar que uma “racionalidade viso-verbal” estaria vinculada ao pensamento ocidental sobre a música, constringendo-o duplamente: primeiro, porque teria extirpado do acesso à “verdade” as sensações e a subjetividade e, segundo, porque teria outorgado

⁴ E, à página 513 (Menezes Bastos 1989), lê-se: “a questão da semântica – de toda semântica – é a questão da significação, uma questão absolutamente onnipresente [sic] e multiforme, conterrânea neste sentido da própria questão do conhecimento. Sabe-se muito bem como é espinhoso defini-la, livrando-a da circularidade – e, pois, da tautologia – e da con-fusão [sic] entre os conceitos figurado e pensado com que ela tão resistentemente se insinua ao estudioso”.

⁵ Não posso dizer que tenho clareza disso, uma vez que o próprio trabalho desses e de outros autores, muitos dos quais seus alunos, notadamente aqueles que se debruçaram sobre as sociedades sul-americanas, começam a apresentar novas abordagens que procuram recompor a integridade (“semântica”) da musicalidade indígena por meio de uma abertura do campo etnomusicológico e do reconhecimento da alteridade que envolve a percepção “sonora” do outro. De qualquer modo, o fato de o problema ser mencionado em diversos trabalhos, com interesse ainda hoje, pode muito bem sugerir a centralidade da discussão em torno desse problema crucial, o que incitou-me a seguir os seus passos. Não posso afirmar, tampouco, que essa seja uma questão onipresente na antropologia da música, como bem me alertou a colega Rose Satiko (a quem agradeço), mesmo que seja generalizada, como se pode ver em Rhodes (1956), Nettl (1956, 1964), Kolinski (1957), Merriam (1960, 1964), entre outros clássicos da disciplina etnomusicológica. De qualquer modo, a maneira como me apropriei da bibliografia não escapa, como tudo na antropologia, de seu contexto: quando, onde e como. A etnomusicologia que me foi apresentada – ou a maneira como a li – era essa do “paradoxo” de Menezes Bastos.

à “visão” o acesso à razão, condenando os outros quatro sentidos à periferia do conhecimento.

Aparentemente, o estudo da “música” está, desde Pitágoras até hoje, marcado por essa dicotomia entre sensação e racionalidade, ou, se preferir, entre os dados dos sentidos e as reflexões do intelecto⁶. Em busca de uma “objetividade” e de uma autonomia do raciocínio musical (desprovido de elementos “extramusicais”), a imposição de uma ideologia viso-verbal à linguagem musical teria sido, nesse sentido, a responsável pela postura dilemática da etnomusicologia. Se, por um lado, a fonologia e a gramática musicais têm uma base “racional”, o mesmo não ocorre com sua semântica. Segue-se disso que, ao se considerar a música apenas no seu plano cognitivo-racional, esbarra-se numa total incompatibilidade com relação ao seu plano semântico, tendo de considerá-la como “linguagem universal” – que de linguagem nada tem.

“Disponer que a música (‘som’) nada ‘envia’ senão ‘ela mesma’ (‘som’) é lutar contra toda evidência empírica, universalmente verificável. Afinal, a música extrai sua universalidade a partir do fato de, ocorrendo em todas as sociedades humanas, ser específica com relação a cada uma delas. Não há *a* música das músicas, seu entendimento como ‘linguagem universal’ constituindo uma construção ocidental, concorrente para a ereção do paradoxo musicológico” (Menezes Bastos 1995: 35, o itálico é do autor).

⁶ Um exemplo disso é o livro *Do Belo Musical*, escrito em 1854 e ainda hoje importante referência em diversos centros de prática e pesquisa musicais. Nesse livro, Eduard Hanslick argumenta que a “estética musical” deveria ser considerada um fenômeno autônomo e essencialmente abstrato e racional. O principal representante do formalismo musical da segunda metade do século XIX recusa-se a identificar a “música” como expressão de sentimentos e de mensagens extra-sonoras. Para ele, deixar-se levar pelo seu lado “sentimental” seria o mesmo que não compreendê-la, da mesma forma como um enólogo nada conseguiria dizer sobre um vinho se se embriagasse com ele (Hanslick 1854: 21). Por outro lado, é sempre bom lembrar que qualquer enólogo, para avaliar a qualidade de um vinho, se vale de todos os seus sentidos, não somente de seu “intelecto”. Afinal, um bom vinho deve ter cheiro, gosto, cor e textura especiais. Veja-se que é também no “extra-sonoro” que Pitágoras foi, dois milênios antes, buscar os princípios da análise musical. Segundo Lia Tomás (2002: 17), a escola pitagórica foi a primeira a teorizar sobre a “linguagem musical”. O fato curioso é que, em seus primeiros experimentos, não foi a audição a base para as discussões, mas sim um tipo específico de raciocínio lógico – o das expressões matemáticas. Pitágoras teria rejeitado o testemunho da sensação na apreciação da música dizendo que “a virtude dessa arte deveria perceber-se (aprender-se) pela inteligência” (idem: 24). O fenômeno sonoro só adquire relevância como demonstrativo de um procedimento lógico de organização. Observe-se que não poderia ser outra que não a “racionalidade” a chave interpretativa de Weber (1922) para construir sua abrangente teoria da música ocidental. Mas note-se também, conforme Menezes Bastos (1989: 59), que “esta racionalidade deve ser entendida nos termos de eficácia *tecno-lógica* [sic] do sujeito sobre o *material sonoro* da música. Para Weber, este *material* não passa de um conjunto de fenômenos acústicos, em torno, basicamente, da série harmônica. Não há, portanto, aí, no *material sonoro* da música, nada senão uma manifestação específica do mundo físico. Ele não tem escopo – diga-se assim – ‘linguático’. Isto só vai acontecer quando de sua apropriação social, a questão contextual sendo-lhe determinante” (destaques do autor).

Enfim, se bem compreendi Menezes Bastos, é possível afirmar que só existe um paradoxo porque existe a busca dessa Música universal. É o que se lê, por exemplo, em Helza Camêu, da Academia Brasileira de Música, cuja obra praticamente inaugurou o estudo da música indígena brasileira. Para ela, existe a Música, com “m” maiúsculo, e os estágios, empiricamente observáveis, que visam a alcançá-la. E, nesse aspecto, a *Introdução ao estudo da música indígena brasileira* permanece subjugada às mesmas filiações difusionistas e evolucionistas da antropologia de 1900, das quais a musicologia comparativa (antiga etnomusicologia) se apropriou para se explicitar como disciplina etnológica. Veja-se, mais a fundo, o que a autora diz (1977: 11-15):

As coincidências [entre música e cultura] fazem pensar em níveis acordes com o desenvolvimento das culturas, de maneira a possibilitar a inclusão de determinados estágios musicais em faixas perfeitamente demarcadas. Mas a solução não é tão fácil quanto se poderá parecer, mesmo no âmbito limitado da área indígena brasileira. [...] A totalidade dos documentos recolhidos até agora indica que a música indígena continua com características primárias em processo de transformação, o que lhe confere vida própria. Isso lhe vem do estímulo das emoções que movimentam as sociedades e a tornam elemento de comunicação de suma importância. Dentro desse quadro, a música vai cumulando elementos na conquista de novas etapas. O processo é lento, mesmo sem contar com qualquer espécie de interferência. [...] Observando-se as manifestações musicais praticadas no meio indígena, pode-se notar que no estágio em que se encontra está o princípio ou já o caminho que levará a fases mais desenvolvidas⁷.

Lá não há Música, mas estágios e manifestações. Como se pode imaginar, a “música”, assim como a “cultura”, era analisada pela mesma abordagem comparativa e descontextualizada que caracterizava a antropologia da época. Se o “primitivo” era uma espécie de “antepassado” do “Homem Ocidental”, também a sua “música”, a “música primitiva”, deveria representar os primórdios da Música ocidental. Para um aprofundamento dessa discussão, cf. Menezes Bastos (1976, 1989 e 1995).

Para resumir, conforme Menezes Bastos (1995: 23), presa a esses “grilhões da racionalidade”, a etnomusicologia seria “inoperante para encontrar o diferente no seio daquele tão diverso do ‘nós’ que ajuda a construir (o ‘outro’). Ela apenas quer nele conhecer o comum genérico, medida da sua projetada alteridade extrema...”. O “cerceamento viso-verbal” – a expressão é de Menezes Bastos –, do qual nossa

⁷ Embora o livro tenha sido publicado em 1977, sua repercussão já se fazia notar anos antes. O projeto inicial data de 1930 no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Camêu foi aluna e colega de Roquette Pinto, então diretor do Museu, de Darcy Ribeiro, no Museu do Índio de 1948 a 1951 e de Luiz de Castro Faria, entre 1962-64, quando Camêu retornou ao Museu Nacional. Cito apenas os personagens mais conhecidos.

percepção é refém, seria o nosso maior impedimento a “ouvir o outro”. Quais são, me pergunto, os limites de minha “alteridade sonora”? Veja-se que, de certa maneira, essa é uma discussão que perpassa outros trabalhos, como se pode perceber do argumento de Oliveira Pinto (2001: 275): “a importância do enfoque antropológico sobre a música se dá justamente quando ele consegue quebrar idéias estreitas do fenômeno musical, alertando, inclusive, para posturas etnocêntricas e preconceituosas em relação a práticas musicais de outros povos.[...]. O paradigma que infalivelmente surge no contexto antropológico da música será sempre sonoro: ouvir e aprender a ouvir a sonoridade dos outros...”; e do argumento de Seeger (1977: 42): “só esses tipo de análise pode nos tirar do preconceito no qual os sons cujos princípios de organização não são perceptíveis para uma determinada audiência, são freqüentemente rejeitados por ela como simples *ruído*” (o grifo é do autor).

Ressalto uma impressão que procurarei contornar. Parece-me que o problema enfrentado por uma boa parte da etnomusicologia é ainda aquele com o qual se deparava a antropologia (e a sociologia em geral) nas primeiras décadas do século XX: a definição do campo pela definição do objeto. Mas, se o objeto não se configura da maneira como o entendemos, podemos discuti-lo (construí-lo) abstratamente? Conforme Oliveira Pinto (2001: 244), a própria expressão “música”, que nos parece básica, “prova ser, ao contrário, uma abstração inútil do ponto de vista de muitos povos”.

Dito isso – e uma vez que a música envolve uma relação, antes de tudo, entre emoção e ouvidos, não entre razão e visão –, acreditava eu, à época da qualificação, serem dois os *desafios de uma antropologia sonora* (sub-título de meu relatório de qualificação). O primeiro consistia em tentar escapar da dicotomia cartesiana entre sentimento e pensamento, entre as informações que obtemos por meio dos sentidos e as informações que são, por assim dizer, reflexo de nosso raciocínio lógico. Uma separação, em última instância, entre sensação e pensamento, como se fossem duas coisas antagônicas, uma nos levando ao engano e à ilusão (ou ao pecado, na versão cristã) e outra às Idéias, às Essências e ao Divino. Posto de outro modo, como conceber

princípios epistemológicos (teóricos e metodológicos) que fossem capazes de (re)estabelecer de algum modo uma relação estrutural e profunda, que esse mesmo pensamento “ocidental” dilacerou, entre o racional, o que “penso” (e vejo), e o emotivo, o que “sinto” (escuto, cheiro, toco, degusto)? O segundo desafio, que na verdade não passa de uma derivação do primeiro, colocava-se nos termos de uma “rivalidade” entre os canais sensório-perceptivos de nosso corpo – notadamente entre o olhar, como paradigma ocidental do conhecimento, e os outros quatro sentidos: audição, tato, olfato e paladar. Em outras palavras, eu havia percebido que, antes de iniciar um estudo sobre o discurso músico-cerimonial indígena, teria que passar por um longo exercício de expansão de minha própria sensibilidade. Passo, então, ao relato dos encadeamentos que fui tecendo a partir do primeiro desses desafios. O segundo, deixo para o próximo capítulo.

Do ponto de vista teórico, Merleau-Ponty foi o autor que mais me fascinou nesse exercício. Imediatamente, compreendi a relação entre o “paradoxo etnomusicológico” de Menezes Bastos e o que esse autor chama de “dicotomia clássica”. O que me interessava ressaltar era a importância que a questão da percepção teria para uma reflexão antropológica sobre a “música”. De certo modo, as separações acima mencionadas têm origem nas duas principais formulações filosóficas do Ocidente – empirismo e intelectualismo – e, dentro do quadro filosófico – que apenas tangencio, evidentemente –, pareceu-me que a discussão sobre percepção colocada por Merleau-Ponty poderia iluminar (ou “afinar”) esse caminho. Pareceu-me confortável, pois, que um desvio fosse feito na direção dessas questões que aparentemente norteavam aqueles “desafios de uma antropologia sonora”. Além disso, a leitura de *Fenomenologia da Percepção* (1945) me revelou o quanto essas dicotomias entre sensação e razão, percepção e conhecimento, ou empirismo e intelectualismo, e a discussão sobre elas, estão presentes nas mais diversas ciências do homem⁸. É como se essa diferença de

⁸ Durkheim (1895 e 1912), por exemplo, constrói seus argumentos e, em certa medida, estabelece o campo de investigação sociológica e antropológica procurando justamente escapar aos procedimentos empirista e “apriorista” (lê-se intelectualista, racionalista), que ora definiam as relações sociais apenas como o entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos, ora apelavam à origem metafísica das “coisas” sociais (a Deus e às Idéias inatas). Se ele consegue realizar o que propõe é outra história. Merleau-Ponty (1965: 373), sobre *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, tem a sua opinião: “sentimo-nos tentados a dizer que, se chamou energeticamente a atenção para o estudo do social, contudo, ao recomendar que fosse tratado ‘como uma coisa’, talvez o tenha despojado daquilo que constitui seu maior interesse”. E ainda: “a sociologia falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociólogo era

perspectivas “estabelecesse as duas grandes orientações da teoria do conhecimento”, diz Chauí (1995: 117). Dois mundos que se ignoram por uma (aparente) diversidade fundamental de princípios, interrogações e meios⁹. Merleau-Ponty procura também situar-se diante desse cenário dicotômico, colocando em jogo tanto a crítica dos prejuízos intelectualistas incrustados na tradição filosófica ocidental quanto a concepção de realidade em si objetiva.

A crítica do autor a essas duas escolas – empirista e intelectualista – irá justificar um retorno à experiência e à sua primordialidade na consecução do sentido. Somente a experiência sensível – tal como ele a define – e a reflexão sobre ela é que podem revelar a “cegueira” (ou “surdez”) de uma “consciência pura” – ora de Idéias, ora de sensações – que separa o corpo da mente, o sujeito do objeto. Não se poderia, de outro modo, explicar a passagem do sensível ao pensado. Ou é um, no caso do empirismo, ou é o outro, no caso do intelectualismo: espírito ou corpo, luz ou sombra, homem ou pensamento, visível ou invisível. De quantas maneiras essas dicotomias não foram colocadas? E mais, nessa trajetória, o corpo – tema tão especial à antropologia – mostrou-se para Merleau-Ponty como uma particularidade indispensável a esse debate. Ele estaria “no meio” de tudo, como instância – única, na verdade – de produção e de apreensão do sentido, fundamento da experiência perceptiva e ponto (vértice) de encontro entre o sujeito e o mundo, entre o eu e o outro, entre o pesquisador e o conhecimento.

Minha incursão pela obra de Merleau-Ponty não pretendia significar que essas questões estivessem ausentes das discussões antropológicas – que, infelizmente, por questões de tempo e espaço, não incluí no texto da qualificação. Muito pelo contrário, são constantes. Perceber, afinal de contas, perceber o outro, esse ato fundante da

um observador absoluto. Faltava uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele” (idem 1960b: 384), coisa que reconhece em Mauss (idem). Não caberia aqui discorrer sobre as consequências dessas dicotomias. Os “grandes divisores” estão a todo momento em jogo nas discussões antropológicas – inclusive neste texto –, quase que num movimento indispensável a elas – mesmo que, atualmente, deles se desconfie, como sustenta Viveiros de Castro (2002: 308): “a tendência recente tem sido a de desconfiança perante formulações sugestivas de qualquer Grande Divisor, em particular aquelas que validem a imagem da ‘sociedade primitiva’ estabelecida pelos pensadores vitorianos, e que teria servido de modelo básico para a antropologia desde então”.

⁹ Digo “aparente diversidade de princípios” pois, na verdade, anterior a esses está a crença na universalidade da experiência científica e a certeza de seu poder de explicação. Certeza absoluta de Platão a Auguste Comte. Uma fé na certeza. Ora a corrente intelectualista ora a empirista construíram práticas científicas moldadas num ideal de precisão, univocidade e transparência absoluta do pensar, separando coisas que, sabemos hoje, não poderiam estar separadas: sensação e razão, corpo e intelecto etc.

alteridade, é também o ato fundante da antropologia – que, por seu turno, sempre teve na corporalidade uma referência central em sua investigação. Merleau-Ponty, por outro lado, pareceu-me ser paradigmático pois não só nos apresenta uma argumentação filosófica e histórica contextualizada acerca da percepção, como também estabelece conexões importantes com outros campos do conhecimento, como a psicologia, a biologia e, especialmente, a antropologia.

Das definições às experiências

Pois bem. Segundo Merleau-Ponty, a relação entre sensação, percepção e conhecimento, desde os antigos gregos, ocupa lugar de destaque no cenário da filosofia. A história do pensamento ocidental e, conseqüentemente, da filosofia ocidental (admitindo aqui um certo reducionismo) é, em grande medida, a história da separação entre essas esferas. De um lado, temos uma abordagem empirista, com sua crença numa inteligência indutiva, em busca de sensações puras não influenciadas por qualquer subjetividade: a ciência resumindo-se ao registro do fato, tal como ele aparece na natureza. De outro lado, uma abordagem intelectualista que também afasta para longe a subjetividade, mas uma subjetividade fruto de sensações e percepções corpóreas, enganosas e distorcidas. Neste caso, a ciência seria um movimento interno do pensamento sobre ele mesmo – nem da ordem do fato nem tampouco, como se poderia acreditar, da ordem do feito, mas do transcendente.

Podemos ler em Chauí (1988 e 1995) que Parmênides de Eléia, ao contrário de Heráclito, de Éfeso, não gostava do movimento. O devir, dizia, não passa de uma aparência criada por nossos sentidos no fluxo incessante dos fenômenos. O real seria aquilo que está oculto sob o véu das aparências, o imóvel e imutável, o ser único. Heráclito, considerado o filósofo do movimento, do “vir-a-ser”, dava aulas em um Jardim, enquanto Parmênides as dava na Academia. Para o primeiro, o conhecimento começaria nos sentidos, os “mensageiros do conhecimento”, e a sensação nasceria do encontro de duas presenças, de dois corpos. Tudo, dizia, é movimento, o que é fixo é ilusão. O sol, afinal, é novo a cada dia e o universo se transforma a cada instante. Para o segundo, Parmênides, o pensamento só poderia exercitar-se sobre coisas que

permanecem idênticas. Não seria possível dar conta daquilo que ora é de um modo e ora de outro, contradizendo a si mesmo. Para ele, conhecer seria alcançar o imutável, o idêntico, a identidade profunda de um Ser.

Veja-se que esse é o “Ser” de Platão, para quem a Verdade só poderia ser conhecida com a condição de afastarmos primeiro as ilusões dos sentidos e das opiniões. Só por meio do intelecto é que se poderia alcançar a Idéia universal, o Conceito e a Essência das coisas. Nesse movimento, Platão separou o “mundo do sensível” do “mundo do inteligível”: o conhecimento corpóreo trar-nos-ia apenas aparências ilusórias das coisas, somente o espírito teria a capacidade de interpretar as Idéias. Idéias que, cerca de vinte séculos mais tarde, foram radicalizadas por Descartes. Para o autor de *O discurso do método*, a percepção e os sentidos eram considerados pouco confiáveis para o conhecimento, uma vez que dependeriam de condições particulares de quem os utiliza – propensos, portanto, a “ilusões”. Em busca da Verdade, Descartes defendia a exclusão dos sentidos de nossos horizontes, somente a razão poderia conduzir o pensamento a um caminho seguro. Conhecer o mundo seria sujeitá-lo à inspeção puramente do espírito (Chauí 1995)!

No caminho oposto, o empirismo radicalizou-se na figura de Étienne Bonnot de Condillac, filósofo francês ligado ao movimento enciclopedista e influenciado por Locke. Para ambos, a filosofia e a ciência foram consideradas um registro de fatos provenientes diretamente de dados sensoriais (cf. Condillac 1754). Somente uma acumulação e uma observação objetivas dos dados é que poderiam construir uma imagem sobre a natureza e sobre o homem, ou melhor, sobre a natureza do homem. Para isso, dever-se-ia evitar ao máximo que a observação tivesse interferência de qualquer predisposição subjetiva. Consideravam esses autores que a idéia que fazemos do mundo provém da sucessão de impressões que ele nos envia e pelas relações de causa e efeito que as une e que a experiência nos ensina.

É contra essas duas posições – a base, diga-se, de nossa cosmologia ocidental – que Merleau-Ponty irá se direcionar em 1945. Seria possível, pergunta ele, suspender a existência do mundo para só reencontrá-lo novamente na clareza do meu pensamento? Não, afirma. É absurda a idéia de uma consciência absoluta e transparente. Há muito mais do que nos é “dado” a “ver”. Da mesma forma, é absurdo pretender que a natureza

seja, mesmo que só em intenção, “o objeto primeiro de nossa percepção: ela é muito posterior à experiência dos objetos culturais, ou, antes, ela é um deles” (1945: 51). O empirismo deforma a experiência fazendo do mundo cultural uma ilusão – quando ele, na verdade, é o alimento de nossa existência. O intelectualismo, por sua vez, também a deforma, fazendo dela uma consequência de uma constituição prévia existente no “homem interior” e alcançada pela razão. “A reflexão arrebatada-se a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para alguém do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo” (idem: 5). Não existe uma Idéia transcendental que pretenda ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares. Isso é uma “ilusão”, como também o é a possibilidade de uma experiência ou sensação “pura” e objetiva. Não há nada, defende o autor, que predestine um aspecto sensível de uma paisagem. A sensação pura não existe porque o objeto puro não existe. Ela produz-se por referência – coisa bastante familiar ao estruturalismo de Lévi-Strauss – e a idéia de que ela possa ser outra, ou reencontrar uma pureza inicial, carece totalmente de sentido. Diz Merleau-Ponty (1945: 24 e 32) que

as mais simples percepções de fato que conhecemos versam sobre relações e não sobre termos absolutos. [...] O sensível é aquilo que se apreende com os sentidos, mas nós sabemos que este ‘com’ não é simplesmente instrumental, que o aparelho sensorial não é um mero condutor, que mesmo na periferia a impressão fisiológica se encontra envolvida em relações antes consideradas como centrais.

O que temos então? De um lado, o objeto anteposto ao sujeito, o corpo à alma, o material ao espiritual, de outro, o intelecto antes do concreto, o ideal antes do experimental, o sujeito antes do objeto. Dicotomia radical que, como ressalta Chauí (1984), consistirá sempre em torná-los absolutamente coextensivos pela redução de um deles ao outro: ou tudo é consciência, ou tudo é objeto¹⁰. Ainda assim, Merleau-Ponty procurará mostrar que não estamos tratando de concepções completamente antagônicas de realidade. No fundo, intelectualismo e empirismo bebem da mesma fonte: a separação epistemológica entre sujeito e objeto, termos considerados como realidades heterogêneas e distintas, excludentes mesmo. Veja-se como isso é caro às ciências sociais. Parece-me, se considerei corretamente o autor, que dessa dicotomia decorre um

¹⁰ Repare-se que, salvo engano, essa dicotomia é homóloga àquela que caracteriza a etnomusicologia: sujeito : objeto :: razão : sensação :: ver : ouvir :: conhecer : experimentar :: Música : “música” etc.

movimento importante na história do pensamento ocidental, uma vez que suas consequências serão desastrosas, senão para a ciência em geral, pelo menos para aquelas ditas humanas, em especial à antropologia: a supressão do corpo e a eliminação do outro¹¹.

Com efeito, corporalidade e alteridade são elementos centrais no (con)texto de Merleau-Ponty: são o vértice, poder-se-ia dizer, de todo o seu pensamento sobre a percepção¹². Se o conhecimento sensível é dessemelhante, como disse Parmênides, confuso e ilusório, como os considerava Platão, ou pouco confiável, como afirmou Descartes, ele o é porque é conhecimento corpóreo. Seria razoável supor então, como fizeram esses autores, que esse corpo deva ser eliminado da reflexão? É fora do corpo que a falange intelectualista vai procurar as respostas para suas questões. É no extracorpóreo, no transcendental, no (suposto) universal, no mundo supra-sensível que Platão e Descartes irão “encontrar” a “estabilidade” e a “harmonia” do mundo. O sujeito do conhecimento se coloca antes do (seu) corpo. Pensar, diriam, é pôr-se à distância – movimento que não é de todo desconhecido dos antropólogos. O afastamento da corporalidade e de seus sentidos funda, pois, um método e um saber cujo preço foi alto: a negação deste mundo e a imposição de um outro – “Verdadeiro”, “Essencial”, “Imutável”. O empirismo, por seu turno, também irá suprimir o corpo, se não o afastando, mutilando-o. A “realidade”, nesse caso, converte-se num mero epifenômeno de acontecimentos “objetivos” dispostos à observação “objetiva”. Através de “olhos objetivos”, o corpo é dissecado e atomizado – colocado antes do sujeito. O fato e o feito: “suprimi-se assim o problema do outro e o do mundo, mas porque se permanece na atitude natural de os considerar como dados ...” (Merleau-Ponty 1945: 70). Isso lhe parecia mais uma profissão de fé.

Nessa perspectiva, tanto o intelectualismo – que supõe uma consciência que a tudo constitui – quanto o empirismo – que supõe, por sua vez, uma consciência que nada constitui – mostram-se, na concepção de Merleau-Ponty (1945: 53), “incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui o seu objeto. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela”. Faltaria ao

¹¹ A voz da razão silencia as vozes do outro (Merleau-Ponty 1960a).

¹² E talvez seja esse, me parece, o ponto de contato mais fascinante de sua teoria com a etnologia indígena recente, cuja exploração mereceria um estudo à parte.

empirismo uma conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia na mente. Já ao intelectualismo, faltar-lhe-ia a contingência das ocasiões de pensar, como se pensar fosse sempre um ato objetivo, um ato científico e racional. Em outras palavras, ainda conforme o autor ([idem: 56 e 74](#)):

no primeiro caso, a consciência é muito pobre, no segundo é rica demais para que algum fenômeno possa solicitá-la. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. [Afinal], entre mim, que analiso a percepção, e o eu que percebe, há sempre uma distância. [...] A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma em uma experiência, ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota, e sempre se oferece a mim como um dom da natureza.

Não existe uma razão pré-existente às coisas, sejam elas exteriores a nossos corpos – objetivas –, ou interiores – objetivadas por nossa (in)consciência.

Só se pode compreender o homem a partir de sua “factibilidade”. É com esse mote que Merleau-Ponty nos convida a reencontrar o mundo e a experiência, ou, melhor dizendo, reencontrá-lo *na* experiência. Trata-se de investir contra a possibilidade de uma Idéia transcendental separada dos sentidos: uma vez separada, ela própria perde muito de seu “sentido”. A “verdade” é experimentada e realizada contextualmente. Ao definir o objeto do conhecimento como objeto puro, exterior ao sujeito, como faz a tradição empirista e positivista, ou ao definir o sujeito do conhecimento como sujeito transcendental, exterior ao objeto – procedimento de uma filosofia intelectualista e racionalista –, o resultado é a passagem de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, nenhuma das duas sendo capazes de explicar, como pretendem, o processo por meio do qual o mundo se torna significativo e compreensível – perceptível. O autor nos dirá, então, que “não podemos permanecer nesta alternativa entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto” (Merleau-Ponty [1945: 109](#)). É preciso reencontrar a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência perceptiva, a experiência invisível atrás da visível: “enxergar” o mundo é fazer dele uma experiência de percepção. Não existe uma natureza objetiva “lá fora”, exterior a nós, ou, se ela existe, ela não nos é acessível. O que do mundo sabemos, por intuição ou por ciência, nós o sabemos a partir dessa experiência, sem a qual mesmo os símbolos da ciência ou os arrepios da intuição nada poderiam nos dizer. Nesse momento, o pensamento de Merleau-Ponty encontra-se com o de Saussure: é como se a

experiência de percepção do “mundo” operasse tal qual uma linguagem. As “coisas do mundo” seriam tão arbitrárias quanto os signos da lingüística estrutural: isoladas, nada dizem sobre si mesmas, não fazem nenhum sentido e nada significam. Na hora em que se percebe um objeto, ele já é parte de um sistema significante¹³. A distinção que Merleau-Ponty faz entre sensação e percepção é interessante para ilustrar esse fato. O autor chega a ser radical. Pare ele, o próprio ato de sentir é posterior à percepção: nós chegamos à idéia de uma sensação quando, ao refletirmos sobre nossas percepções, queremos exprimir que elas não são absolutamente nossa obra, já estavam lá, antes de nós, esperando que a percebêssemos. Ela é, na verdade, o resultado de uma reflexão (consciente ou inconsciente) sobre nossa experiência perceptiva.

A pura sensação, definida pela ação dos *estímulos* sobre nosso corpo, é o ‘efeito último’ do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás natural, que a colocamos no começo e acreditamos que seja anterior ao conhecimento. Ela é a maneira necessária e necessariamente enganosa pela qual um espírito representa a sua própria história (idem: 66).

Sentir, em outras palavras, é o efeito de uma comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar. É a esse “ato de comunicação” – a

¹³ Para uma leitura mais precisa dessa relação com Saussure, remeto o leitor a Merleau-Ponty 1960a, donde extraio, da pág. 85, o seguinte: “Saussure pode mostrar que cada ato de expressão torna-se significante apenas como modulação de um sistema geral de expressão e na medida em que se diferencia dos outros gestos lingüísticos – a maravilha é que antes dele ignorávamos totalmente isso, e o esquecemos de novo toda vez que falamos, mesmo quando falamos das idéias de Saussure”. Note-se, por outro lado, que essa idéia de arbitrariedade já estava registrada em Mauss, de quem Merleau-Ponty também é leitor, sobre quem ele tece a seguinte apreciação: “sob muitos aspectos, a antropologia social é a obra de Mauss continuando a viver sob nossos olhos” (Merleau-Ponty 1960b: 383). Mauss, com efeito, escreve, em 1929 (: 486), que “*todo fenômeno social* tem, efetivamente um atributo essencial: quer seja um símbolo, uma palavra, um instrumento, uma instituição; quer seja mesmo a língua, mesmo a ciência mais elaborada; quer seja o instrumento mais adaptado a melhores e às mais numerosas finalidades, quer seja o mais racional possível, o mais humano, *é ainda arbitrário*”. E Lévi-Strauss, na mesma direção, e valendo-se precisamente do conceito saussuriano de arbitrariedade, nos mostra, em diversos trabalhos (1945, 1949, 1950, 1951, 1955, 1956b, 1960a, 1962a, 1962b, 1964 e 1976, entre outros), que todas as modalidades operatórias da cultura (além da língua) são também irreduzíveis ao fato natural. Qualquer manifestação simbólica insere uma descontinuidade e uma classificação no conjunto de coisas ao qual se dispõem a sistematizar (espécies animais e vegetais, sons, pessoas, sentimentos) – como todo sistema fonológico torna discreto o *continuum* constituído por todos os sons disponíveis *in natura* –, permitindo assim que possam ser articulados pelo espírito. Só por ser, a princípio, arbitrária é que qualquer matéria pode desempenhar o papel de substrato de uma significação. Isso equivale a dizer que o sentido emerge de uma certa distância taxonomicamente instaurada entre os dados sensíveis, percebidos na medida em que são contextualizados (instaurados por uma alteridade/reciprocidade), dentro de um (ou mais) sistema(s) significante(s). O que esses autores compartilham em comum, creio, é o ponto de vista semiológico (promulgado por Saussure) segundo o qual o “meio” em que vive o homem é o da “linguagem” – “sistemas de signos”, conforme Barthes (1964a: 11 e 1967: 53). A existência humana é “cheia de linguagem” e “nascer, não é mais do que encontrar esse código pronto e precisar acomodar-se a ele” (idem: 1964b: 22).

instauração de uma relação de reciprocidade – que tanto o objeto percebido quanto o sujeito que o percebe devem sua existência¹⁴. “O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras” (idem: 18).

Voltemos ao corpo. É ele, para o autor, o vértice fundante desse processo – desse “ato” –, o termo entre eu e mundo, entre eu e outro. Naturalmente que não se trata de um corpo-coisa, feixes de nervos, receptáculo de estímulos, sangue e músculos, exterior a mim e descrito a partir de princípios mecânicos e biofisiológicos. Não é, tampouco, um corpo-recipientes de uma atividade espiritual ou intelectual. Trata-se de um corpo-sujeito no qual a experiência perceptiva se realiza. Aliás, se pudesse dizer que todas as “coisas” do mundo são “sensíveis”, no sentido de poderem ser “sentidas”, haveria, dentre todas essas, uma e somente uma que por si só seria sensível a si mesma, o nosso corpo. Um corpo-sujeito que se sente ao sentir que sente; um “sensível exemplar” – como prefere Chauí (1988), que, em outro texto (1984: xi), escreve:

O corpo apresenta aquilo que sempre foi o apanágio da consciência: a reflexividade. Mas apresenta também aquilo que sempre foi o apanágio do objeto: a visibilidade. O corpo é o visível que se vê, um tocando que se toca, um sentido que se sente. Quando a mão direita toca a mão esquerda, há um acontecimento observável cuja peculiaridade é a ambigüidade: como determinar quem toca e quem é tocado? Como colocar uma das mãos como sujeito e a outra como objeto?.

Por meio da corporalidade, Merleau-Ponty nos diz ser possível recuperar a “espessura contextual e significativa” do sujeito cognoscente. O corpo –cuja percepção não é mais aquilo que nos prende dentro dos limites mortais de nossa existência, mas justamente o que nos liberta para fora de nós mesmos – não só é o vértice da alteridade, como também é o local por excelência da produção do sentido e da comunicação – o seu primeiro “operador”.

É nesse “vértice” que se instala Merleau-Ponty, na unidade significativa da experiência, ou, se preferir, no seu processo estrutural de significação. É aí que ele nos incita a procurar a superação da antinomia entre a subjetividade e a objetividade – a meio caminho entre o sensível e o inteligível. É aí, também, que seu pensamento se

¹⁴ Suponho que esse “ato de comunicação” seja, justamente, a “atividade semiológica” de Barthes (1963), expressão da qual esse autor se apropria para qualificar o estruturalismo. E ousou dizer que Mauss poderia tê-la chamado de “experiência do fato social total”. Esse “ato” é o “momento da significação” que Barthes atribui ao instante revolucionário do processo simbólico humano (ver Barthes 1962a, 1963, 1964a e, especialmente, 1964c).

funde ao de Lévi-Strauss, na experiência originária e selvagem, o “invisível que atapeta o forro do visível” (Chauí 1988: 60)¹⁵. O sentido não está no conceito, mas na atividade articulatória da linguagem – ato, ação e contexto (Lévi-Strauss 1956b: 117 e 1962b: 71 e Barthes 1963: 55). É aí, finalmente, que o “espírito fala de si mesmo” (Lévi-Strauss 1964: 29) e que podemos tateá-lo – ou ao seu rastro (Barthes 1962b: 183). É nessa dobradiça, enfim, que podemos “ouvir o outro”, agora sim como sujeito. Encarar dessa maneira a produção do sentido – como “ato de comunicação”, onde quer que ele esteja – é vislumbrar a possibilidade de dar lugar à alteridade, afinal, “nossa ciência chegou à maturidade no dia em que o homem ocidental começou a compreender que não se compreenderia jamais enquanto, na face da Terra, uma única raça ou um único povo fosse tratado por ele como objeto” (Lévi-Strauss 1960b: 39). É justamente sob essa perspectiva que a experiência antropológica torna-se interessante para Merleau-Ponty (1960b: 389-393):

a etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades ‘primitivas’ –, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’ e que exige nossa própria transformação. A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão¹⁶.

Utilizo-me do termo “experiência” extensivamente com intenção de reproduzir esse sentido semiológico de Merleau-Ponty, como um ato perceptivo/comunicativo simultaneamente sensível e pensado.

¹⁵ Observe-se que um dos principais argumentos de Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* procura mostrar que a percepção corpórea é o substrato da atividade lógica mais elementar que se possa supor, ou seja, é um processo de significação do mundo que, embora opere por meio dos “sentidos”, não se opõe à inteligibilidade, mas funde-se a ela. Esse pensamento “em estado selvagem” representa, conforme Bonomi (1973), uma verdadeira “redenção da sensibilidade”, uma vez que exercer uma mediação entre essas duas “atitudes” (pensamento e sentimento). A “lógica do sensível”, em outras palavras, não diferencia os estados da subjetividade e as propriedades do cosmo. “O pensamento selvagem não distingue o momento da observação e o da interpretação, assim como não registramos logo, ao observá-los, os sinais emitidos por um interlocutor para em seguida procurar compreendê-los: ele fala, e a emissão sensível traz com ela sua significação. É que a linguagem articulada se decompõe em elementos dos quais cada um não é um signo mas o meio de um signo: unidade distintiva que não poderia ser substituída por outra sem que mudasse a significação, e que pode ser ela mesma desprovida dos atributos dessa significação, a qual exprime unindo-se ou se opondo a outras unidades” (Lévi-Strauss 1962b: 248-249).

¹⁶ Com efeito, Chauí (2002: 247) nos relata que o caráter significante da ordem humana “é o responsável pelas esperanças que Merleau-Ponty depositou na noção de estrutura como possibilidade das ciências humanas e de uma nova ontologia. São essas esperanças que encontramos em suas análises das pesquisas de Lévi-Strauss”.

Esse foi, em linhas gerais, o diálogo que apresentei ao exame de qualificação. Meus interlocutores foram fundamentais ao mostrarem que a discussão – já com mais de cem páginas – estava extensa demais e que, para uma dissertação de mestrado, talvez fosse preferível enxugá-la, caso contrário seria difícil retornar ao tema da experiência músico-ritual mebengokre propriamente dita. A abstração e a generalidade da discussão começavam a provocar em mim certo “autismo” para com o “contexto” etnográfico. Esse “autismo”, entretanto, se foi uma criação minha, não deixou de ser reflexo de minhas leituras sobre a “etnomusicologia”. Tive clareza disso quando reli, depois da qualificação, uma passagem em que Menezes Bastos (1989: 50-51) discorre sobre uma possível diferença entre “etnomusicologia” e “sociologia da música”:

Adorno (1959: 259), com ingenuidade nativa e perspicaz crítica observativa, assevera que a sociologia da música seria, tão somente, uma ‘das diversas sociologias-de-alguma-coisa’, discernimento que parece poder ser levantado já pela atenção ao próprio nome do sub-campo: não se trata, a sociologia *da* música, de uma ‘sócio-musicologia’, espantosa assimetria, desta ‘musicologia’, com a etno-musicologia! Não, a sociologia da música, ao que tudo indica, é apenas a mesma sociologia-de-qualquer-coisa feita sobre a coisa musical. Ela é imuno-deficiente [sic] à música! Isso, evidentemente, sintomatiza que, no campo sociológico, o objeto *música* não se encaixa de maneira especial, mas típica: ele é constituído e construído como qualquer um de seus demais paralelos. [...] Consistentemente com isto, note-se como os praticantes da sociologia da música isto o são enquanto sociólogos, diga-se assim, ‘gerais’. Não parece, pois, aqui ter vigência uma identidade incluída de ‘musicólogo’ e, desta maneira, de ‘músico’. E isto de Comte a Becker, passando por Weber e Adorno, entre tantos outros. Não parece proceder, pois, esta ‘musicologia’, do círculo artístico-musical, mas sociológico mesmo. Compativelmente com isto, tudo indica aqui não fazer sentido a busca de autonomia quanto ao objeto ‘música’ (itálicos do autor).

Evidentemente que não é só isso que caracteriza o estudo antropológico da “música” indígena brasileira. Se uma parte dos argumentos de Menezes Bastos e de Anthony Seeger – entre outros autores – procurava contextualizar epistemologicamente o “paradoxo etnomusicológico”, uma outra parte primava em desenvolver pesquisas da mais alta qualidade antropológica. Nasce aí, provavelmente, a dificuldade desses autores em considerar seu trabalho “etnomusicológico”, preferindo nomenclaturas outras como “antropologia da comunicação” – em Menezes Bastos (1976) – e “antropologia musical” – em Seeger (1987a).

De certa maneira, o exame de qualificação colocou-me novamente diante daquele já mencionado “problema semiológico”: Não havia mais contexto para a minha discussão; eu estava, agora em outro plano, ainda preso aos termos – a “música”, a “percepção” etc. –, mas esquecendo-me de procurar suas relações – os “contextos etnográficos”, a “experiência xikrin” etc. Mais uma vez repito a colocação consagrada por Lévi-Strauss: não se pode entender um fenômeno se não se definiu antes o conjunto ao qual pertence. Não posso dizer que a posição de meus examinadores não tenha me surpreendido. Toda vez que meu pensamento insistia em se fixar nos “termos”, acomodar-se a e familiarizar-se com eles, logo via que teria que reformular o processo – exaustivamente dinâmico. Toda vez que pensava estar chegando a algum lugar seguro ou a alguma coisa concreta, isso era só mais uma dobradiça, uma porta para tantas outras relações. E mais uma vez aprendi uma importante lição. Se me perdi algumas vezes nesse caminho, não penso, contudo, que foi em vão. Às vezes é preciso mergulhar num problema só para poder sair.

De qualquer modo, embora eu não tenha tido condições de apresentar minhas leituras do material etnográfico no texto da qualificação, eu já os estava elaborando em outro contexto. Uma semana depois do exame de qualificação, viajei a Salvador com o propósito de apresentar, no II Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia, a comunicação “Notas teórico-metodológicas para o estudo do musical indígena: consideração de dois casos etnográficos”. A discussão que se seguiu a essa apresentação – da qual, recordo-me bem, teve Rafael José de Menezes Bastos como principal interlocutor e contou ainda com as participações de Acácio Piedade, Maria Ignez Cruz Melo e Deise Lucy Oliveira Montardo, todos estudiosos da experiência musical indígena brasileira. O texto apresentado – que retomo no sexto capítulo desta dissertação – tinha como objetivo explorar algumas das conexões cosmológicas presentes em dois rituais de nominação xikrin, etnografados por Isabelle Vidal Giannini em 1988 e analisados em sua dissertação de mestrado, defendida em 1991. A justificativa, entretanto, ancorava-se ainda na necessidade de problematizar o conceito ocidental de “música”. Aparentemente, o objetivo e o desenvolvimento da apresentação foram bastante bem vindos, a tomar pelo diálogo que suscitou. Com relação à justificativa, entretanto, Rafael, com seu cachimbo na mão, foi certeiro: “rapaz, esqueça esse negócio de ‘conceito ocidental de música’. Nem entre nós há uma

definição viável para isso. Uma coisa é procurar categorias nativas, outra, bem diferente, é usar uma nossa categoria ‘música’ para pensá-las. Já vimos que isso não dá bom rendimento. O contexto de uma suposta “música” é o ritual, preocupe-se com o que ele lhe diz”.

Muito bem, foi basicamente com esses argumentos que iniciei o ano corrente de 2005. Tinha em minhas mãos duas possibilidades: insistir no desenvolvimento das questões acima apresentadas ou, o que sugeriam todos os indícios da sensatez, reduzi-las ao mínimo necessário para realizar um desvio no sentido oposto (“concreto”), em direção aos tais “contextos etnográficos”. Menos é mais em vários casos. Tomei como desafio a segunda direção.

Essa passagem, entretanto, não foi direta e envolveu pelo menos duas discussões que elaboro a seguir: o processo pelo qual compreendo o lugar da experiência músico-cerimonial xikrin – isso em relação aos estudos de antropologia da “música” indígena e em relação à literatura jê – e os problemas que me pareceram mais atrativos para a elaboração de uma investigação – isso à luz do confronto da literatura mebengokre com as discussões recentes em etnologia que versam, poderíamos dizer, sobre a alteridade cosmológica como regime simbólico difundido entre as populações autóctones das Terras Baixas da América do Sul. Se, por um lado, o contexto antropológico da experiência cerimonial dos povos Jê priorizava questões em torno do dualismo e do coletivismo interno – o ritual como seu potencializador máximo –, por outro, uma releitura a partir de sua experiência cosmológica pode iluminar caminhos ainda pouco explorados, e não por isso menos significativos. Ressalto e repito, por último, que não fiz pesquisa de campo entre os Xikrin durante o mestrado, embora tenha hospedado em minha casa vários deles, que, em alguma medida, colaboraram para essa pesquisa. Utilizei-me basicamente do material disponível em papel.

≈

2. CONTEXTOS

“Contextos” são os “objetos” desta dissertação, embora me pareça curioso falar em “objeto”, pois acabo de dizer que a principal dificuldade de minha introdução ao campo antropológico foi a fixação em “termos” (objetivados). Afinal, não são termos que se mostram à antropologia, mas contextos relacionais. Assim, por não encontrar melhor vocábulo, adoto “objeto” para denotar uma “ação” e uma “relação” – várias, provavelmente. A intenção deste capítulo é, pois, circunscrever e problematizar a experiência músico-ritual mebengokre, sistema de relações que subjetiva e estimula o “objeto” desta dissertação.

O contexto da “música” é o ritual

Não resta dúvida sobre o espaço paradigmático que a “música” ocupa nas sociedades indígenas brasileiras – e por “música”, subentenda-se também o seu contexto quase onipresente, o “ritual”. Para isso já atentava Helza Camêu (1977: 169), repercutindo observações recorrentes entre cronistas e viajantes desde o século XVI: “a música indígena está virtualmente incluída em todas as cerimônias relacionadas com a

vida tribal, representada no trinômio palavra, música e movimento, isto é, dança”. O tempo que essas populações dedicam a seus rituais surpreende e serve de justificativa para vários autores, como se pode ler, por exemplo, em Seeger (1988: 28): “what is the importance of Suyá song? Why do they devote so much time to singing and shouting? One reason is that music helps to create and interpret their world and their society as well as to locate each person within it. This is particularly evident in the way singing organizes space, time, and a person’s identity”. Turner (1966: 23) e Lea (1986: 39 e 132) também mencionam a extensa duração dos períodos cerimoniais de dois subgrupos mebengokre: os Gorotire e os Metuktire. Esse espaço paradigmático é também denunciado pela quantidade crescente de estudos – antropológicos ou não – da “música” indígena no Brasil, cuja bibliografia se enriqueceu significativa e exponencialmente nos últimos vinte anos, dentro e fora do País¹⁷. Mas esse crescimento teve também obstáculos, e as aspas para “música” indicam isso. Emprego-as para evidenciar que a utilização da palavra deve ser constantemente repensada e criticada. A esse respeito, é preciso ainda tecer algumas considerações.

Em minhas leituras, Anthony Seeger e Rafael José de Menezes Bastos foram os autores que, de certa forma, capitanearam as discussões sobre as experiências músico-rituais indígenas¹⁸. Quando esses autores propõem que o fenômeno “musical” não pode ser reduzido a uma manifestação puramente acústica e essencialmente melódica (veja-se, por exemplo, Seeger 1987a: 49), e quando mostram que o contexto sonoro e ritual oferece ao pesquisador uma experiência que engloba variadas esferas – como o

¹⁷ Vejam-se, como exemplos, os trabalhos de Hellen Basso (1985 e 1987), sobre os Kalapalo do Parque indígena do Xingu, Max Peter Baumann & Linda Fujie (1997 e 1999), que organizaram dois números do periódico *The World of Music* a respeito da música indígena brasileira, Helza Camêu (1977), para uma revisão da bibliografia história (e evolucionista) da música desses índios, Jean-Michel Beaudet (1982, 1983, 1993, 1997), sobre os Wajãpi da Guiana Francesa, Ricardo Canzio (1992), sobre os Bororo do Mato Grosso, Maria Ignez Cruz Mello (1999 e 2005), sobre os Wauja do Alto Xingu, Maximiliano Cunha (1999), sobre os Pankararu de Pernambuco, Jonathan Hill (1979 e 1983), sobre complexos sagrados de flautas e cantos entre os Kamayurá do Xingu e povos do Alto Rio Negro, Karl Izikowitz (1935), sobre instrumentos musicais, Rafael José de Menezes Bastos (1976, 1989 e 1993), sobre os Kamayurá do Alto Xingu, Domingos Aparecido Bueno da Silva (1997), para os Kulina do Alto Purus, Daise Lucy Oliveira Montardo (2002), sobre os Guaraní das regiões sul do Brasil, Acácio Piedade (1997 e 2004), sobre os complexos de flautas sagradas entre os Tukano do Alto Rio Negro e os Wauja do Alto Xingu. Com relação aos grupos Jê – do qual os Xikrin fazem parte – temos os trabalhos de Desidério Aytai (1976a, 1976b, 1978 e 1985) e de Laura Graham (1984 e 1986) sobre os Xavante e os de Seeger (1977a, 1979, 1986c, 1987a, 1988) sobre os Suyá.

¹⁸ Isso não significa que não tenha aprendido com outros autores. Alguns deles, no entanto, foram alunos de Menezes Bastos e reproduzem, em maior ou menor grau, seu modelo de análise. De maneira análoga, é certo, como se verá, que os modelos de Seeger e Menezes Bastos são ao mesmo tempo diferentes e parecidos.

parentesco, a mitologia, a noção de pessoa ou elementos provenientes dos outros quatro sentidos –, eles criaram possibilidades de se pensar a “música” em contexto abrangente, seja em relação ao ritual e à própria experiência cotidiana, seja circunscrevendo-a ao contexto da oralidade e da “arte verbal”. Aparentemente, essa proposta de “abertura do campo etnomusicológico” (cf. Menezes Bastos 1976: 51) tem, como estopim principal, dois motivos: um prático – etnográfico – e outro teórico – etnológico e etimológico.

Na experiência prática (de campo) e, especialmente, na tentativa de cercar tecnicamente o objeto sonoro, o que esses autores imediatamente perceberam foi a dificuldade em registrar em aparelhos de gravação os fenômenos que “observavam”. Para o pesquisador e, principalmente, para os índios gravados, o que se registrava não era senão uma parte do que ocorria – vejam-se comentários em Seeger (1977: 42 e 1987a: 74 e 77). Este autor relata o caso de uma cerimônia que documentou em 1982. Depois de assistir a várias performances de algumas danças, sabia quem cantava mais e quem não cantava a música. Os mais novos, no fim da fila dos cantadores, apenas imitavam o chamado de pássaros, gritavam comentários e davam risadas. Usando um microfone direcional, Seeger pôde selecionar o que queria gravar, a “música”. Mas quando colocou a gravação para os Suyá ouvirem, eles ficaram extremamente desapontados. “It wasn’t beautiful, they said. It wasn’t euphoric” (Seeger 1987a: 77).

The Suyá reaction to my recording was one of the clearest statements I obtained about the importance of the different parts of the total sound. The melodic line – the clearly organized tone and rhythm being performed by the older men – was only part of the desired total effect, which also included the apparently irreverent calls, shouts, and giggles (idem).

Com essa experiência, Seeger tece, à mesma página, a seguinte lição:

The importance of simultaneous sounds that are not necessarily rhythmically coordinated or even performed in the same place has been largely unrecognized in lowland South American music. Sometimes these ‘extraneous sounds’ have been carefully avoided in making the recordings, or edited out when the recordings were turned into a record. To unaccustomed ears, the simultaneous sounds are distracting. Anyone who has listened to records from this region has probably wished the shouts and cries didn’t ‘obscure’ the ‘music’. These cries have, in the past, been called ‘incidental’, ‘extraneous’, or ‘non-musical’ sounds. [...] Yet shouts, cries, weeping, and animal sounds are an essential part of the musical performance (idem).

E isso se propaga, segundo o próprio autor, para o que não é propriamente “acústico”, mas visual, gustativo, tátil etc.

Teoricamente, frente à insatisfação com as discussões teóricas internas ao núcleo duro da teoria etnomusicológica – cf. p. 13-15 acima e tb. Menezes Bastos 1976: 41-58, 1989: 1-84 e Seeger 1987a: xiii-xvi –, esses autores procuraram outras fontes de inspiração epistemológica para auxiliá-los a explorar três ordens de questões:

1. o que e como os índios “cantam”: e as influências foram encontradas principalmente na performance oral de Hymes 1977, Bauman & Sherzer 1974 (org.), Herndon 1974, Sherzer 1979, 1982 e 1986, Sherzer & Urban 1986 e na performance musical de Herndon & McLeod 1980.
2. o que dizem que “cantam”: na sociolinguística de Hymes 1969, 1972, 1974, na semiologia mitológica de Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971, no cognitivismo semântico-antropológico de Colby 1966, Frake 1969 e Kay 1969, bem como no cognitivismo etnociência de Sturtevant 1964.
3. o que e como fazem quando “cantam”: na performance diária de Goffman 1959 e ritual de V. Turner 1967 e 1969.

Em direção à primeira fonte de influências, Seeger publica, em 1986, um artigo sobre os gêneros vocais suyá – de título, aliás, bastante sugestivo: “Oratory is spoken, myth is told, and song is sung, but they are all music to my ears” – em que comenta a necessidade de considerá-los em conjunto, e não somente o que poderíamos chamar de “música”. Isso teria surgido justamente da dificuldade em distinguir o que esses índios consideravam ser “música” (cf. Seeger 1986a: 59). Nesse mesmo caminho, diversos autores têm encontrado a necessidade de criar novos conceitos para dar conta das transformações que ocorrem no domínio da fala e que fazem com que ela seja considerada também um fenômeno “musical”. Os limites entre “música” e outras expressões sonoras (em grande parte vocais) são tênues e lançam desafios ao próprio conceito¹⁹. Fazia-se necessário expandir o objeto etnomusicológico e considerar, ao invés de “música”, a musicalidade da vida em geral – “a musicalidade da fala ou a ‘falabilidade’ da música”, conforme Piedade (1997: 18). É bastante sugestivo que os estudos sobre o discurso e sobre os usos da linguagem encontraram nas Terras Baixas da América do Sul um cenário de grande diversidade (ver, por exemplo, Sherzer e Urban 1986 eds.), canção, oratória e discurso sendo as principais formas de expressão

¹⁹ Seeger (1986a: 59), com efeito, ressalta as consequências “desastrosas” do desenvolvimento separado das disciplinas que estudam a oralidade (a arte vocal/verbal), notadamente a linguística, a etnomusicologia e os outros campos da antropologia. Para ele, essa separação “does not account for the richness and use of verbal art forms”.

verbal consideradas. “Numa região do planeta tão rica em sistemas de comunicação fortemente dominados por uma artisticidade que tudo invade, não poderia ser de outra maneira” (Menezes Bastos 1996: 259).

Em direção à segunda fonte de inspiração, Menezes Bastos publica, em 1978, sua dissertação de mestrado – *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu* foi defendida em 1976 e utilizo esta data como referência. O enfoque do estudo é o metassistema de cobertura verbal da “música” kamayurá, ou seja, as categorias nativas que circunscrevem o “fenômeno” “musical” (cf. Menezes Bastos 1976: 30). A investigação proposta, etapa de um projeto maior, preocupou-se em problematizar os comportamentos, as verbalizações e exegeses nativas sobre o que concerne ao campo “musical”, o que inclui, basicamente, classificação e nomenclatura das coisas musicais – *falar* sobre e *fazer* “música”, delimitando formas de conhecimento diferentes, segundo o autor.

Essas duas problemáticas levaram esses autores a recolocar uma questão etnológico-etimológica sobre as definições nativas de “música”. Seeger (1979: 85), por exemplo, diz:

O perigo de analisar a música separadamente de outras partes da vida artística, filosófica e social de um povo é demonstrado em dois exemplos de como os Suyá combinam o que tivemos a tendência de separar, isto é, o conceito de ‘canção’ e a estética do cantar. Sempre que eu cantava, os Suyá denominavam o que eu fazia de *ngere*. Mas *ngere* significa tanto uma canção (melodia) quanto os movimentos que a acompanham. Posição e dança são assim uma parte integrante da música, sendo todos parte de um único ato comunicativo chamado *ngere*. Em um nível mais específico de comparação, a palavra *ngere* significa uma canção em uníssono oposta à *akia* [grito cerimonial individual]; em nível mais geral, a palavra *ngere* significa ‘cerimônia’ incluindo toda a gama de atividades, cações e movimentos que caracterizam os acontecimentos musicais Suyá. [...] Na verdade, essa aparente ‘falta de definição’ do domínio ‘puramente musical’ aponta claramente para algo muito diferente: numa sociedade em que todos fazem música, ‘fazer música’ é também dançar, fazer política, é um momento em que as pessoas comunicam algo sobre si mesmas.

O termo kamayurá para “música”, segundo as descrições de Menezes Bastos (1976: 187), parece ser mais restrito, não englobando em seus sentidos o de “ritual”: “*maraka* tanto pode ser ‘música’ como ‘canto’, tanto pode ser nome, isto é, substantivo, quanto verbo (‘fazer música’, ‘cantar’), aqui sendo fundamentalmente a idéia kamayurá do ‘canto’ (‘cantar’) como a ‘música’ (‘fazer música’) por excelência”. Entretanto, o autor discorre também sobre um outro conceito, o de *toryp*, em que o termo *maraka*

pode ser compreendido em sua potência máxima, como “pivô” da transformação ritual do verbo (o mito) em corpo (a dança) – da tristeza saudosista em alegria modelar. Segundo a glosa do autor ([idem: 199 e 233](#)), *toryp* pode ser entendido por “a forma de se tornarem os Kamayurá ‘conforme o seu modelo’” – o “ritual” propriamente dito – e por “o movimento em direção a algo”.

Gostaria de introduzir aqui uma diferença semelhante que se processa entre os Xikrin. A literatura mebengokre menciona os termos *mengrere* e *metóro*, traduzindo-os por “música/canção” e “ritual” respectivamente. Note-se, inicialmente, que *mengrere* é um correlato evidente do *ngere* suyá, mas, aparentemente, não se refere ao ritual como um todo. A tradução etimológica da palavra *mengrere* (*me*: “gente”, *ngrere*: “canto”) parece-me ser mais próxima ao que nós chamamos de “música”, embora não caracterize uma atividade exclusivamente humana. Os Mebengokre utilizam *ngrere* para o canto e para a ação de cantar, referindo-se também aos “cantos dos pássaros” (*kwei-ngrere*) e aos “cantos dos peixes” (*tep-ngrere*) – e arrisco supor que eles estendam o uso da palavra para outras tantas entidades, todas elas “cantam”. O que me interessa mais particularmente é a idéia de *metóro*, que tanto os índios quanto a literatura traduzem por “festa” ou “ritual” com dança. Etimologicamente, a palavra poderia ser desmembrada em *me* (“gente”) e em *tóro* (“vôo, voar”) – “*kwei-tóro*” sendo a expressão para o vôo de um passarinho. Esse conceito nativo para o que chamamos de “ritual” engloba canto, dança, choro ritual, palavras, discursos formais, encantações, ritmo, instrumentos, comida, cheiros, vivos e mortos, seres sobrenaturais, aves e outros animais, pinturas, relações de parentesco, bens materiais e imateriais, enfim, tudo aquilo que para os mebengokre pode ser definido em uma palavra: *kukràdjà*²⁰. São essas coisas juntas e, digamos, em “harmonia”, que fazem o ritual ter a crescente adesão dos membros da aldeia não diretamente envolvidos com o motivo celebrado e ser, posteriormente,

²⁰ De maneira geral, tanto os Xikrin quanto outros grupos mebengokre referem-se, com o termo “*kukràdjà*”, àquilo que chamamos de “cultura”: conhecimentos, prerrogativas e ornamentos cerimoniais, hábitos, práticas, saberes, modo de vida etc. – cf. Vidal ([1977: 115 e 205](#)), Giannini ([1991: 96](#)), Cohn ([2000: 124 e 132](#)), Fisher ([2001: 117](#)) e Gordon ([2003: 310](#)), para os Xikrin, e, para outros grupos mebengokre, Turner ([1966: 177; 1979c: 130; 1991a: 304](#)), Bamberger ([1967: 5](#)), Lea ([1986: 65, 266-289, 290-350](#)) e Verswijver ([1983: 313](#)). Ressalto, entretanto, que esse termo é absolutamente contextual, podendo tanto ser a “cultura mebengokre” como um todo, como pode referir-se a apenas parte de um todo – dessa cultura ou de uma “cultura” maior. Pode designar uma ferramenta, uma prerrogativa individual ou segmentar – das mulheres, dos homens, dos cunhados, dos iniciados etc. Grande parte da bibliografia o utiliza como quase sinônimo de um outro, “*nekrei*”, que poderíamos inicialmente traduzir por “riqueza”. Recupero melhor essa discussão adiante.

avaliado como *mei*, “bonito”. Fazer *metóro* é também uma maneira de se tornar pleno... Assim, ao que tudo indica, “*metóro*” traduz a expressão da cosmologia xikrin (o seu modelo), mas indica também a sua antítese: os perigos e as impossibilidades presentes no processo. Desenvolverei essas relações nos capítulos 5 e 6.

Em direção à terceira fonte de inspiração acima mencionada, “o que e como fazem quando cantam”, Seeger publica o notório *Why Suyá Sing?*, em que propõe o seu modelo de abordagem para o fenômeno-ritual. Logo no início do livro, o autor (1987a: 8) contextualiza a música no ritual:

Music is part of dance and ceremonial activity, either their own or those the Suyá have learned from other communities. This does not mean that all Suyá music is serious. Ceremonies are fun as well, but even songs that make their listeners weak with laughter are sung at a certain time of day by people of a certain age and sex, in certain places, often at certain seasons.

Com essa constatação, o autor argumenta que a própria etnomusicologia, ou antropologia da música, deveria ser chamada de “antropologia musical”, querendo, com isso, deslocar o enfoque de análise do produto – a “música” – para o processo – o seu contexto de produção²¹. É principalmente por meio da performance musical que, segundo o autor, podemos perceber a significação e a relação entre “música” e as esferas dessas sociedades, às quais a primeira está organicamente relacionada. A “música” não é, para ele, analisável como parte da cultura ou da sociedade – como, talvez, Merriam (1964) a tenha conceitualizado em sua célebre expressão “*music in culture*”. Uma “antropologia musical” investiga, isso sim, a maneira como performances musicais criam e recriam aspectos da experiência social (cf. Seeger 1987a: xiii e xiv). Dramaturgia e representação prestam-se não só à leitura do social, mas à sua (re)criação. Posto que entre os Suyá só há “música” dentro de ritual, essa “música dentro do ritual” não só permeia grande parte dos espaços, dos tempos e da pessoa suyá, como são as instâncias máximas pelas quais e nas quais essas experiências se constroem e se significam umas nas outras.

²¹ Veja-se dois exemplos das recorrentes indicações metodológicas do autor: (1) “Por contexto entende-se, principalmente, aquilo que se pode descobrir através de investigações do tipo ‘quem’, ‘o que’, ‘onde’, ‘quando’, ‘como’, ‘para quem’, e ‘por que?’” (Seeger 1977: 42). (2) “Considerando que fazer música é mais do que produzir sons estruturados, a melhor abordagem dos eventos musicais é analisar o acontecimento total investigando as questões jornalísticas de ‘o quê’, ‘onde’, ‘como’, ‘quando’, ‘por quem’, ‘para quem’, ‘por quê’ etc [who, what, where, when, how, to whom, why]. As respostas a essas questões fornecerão uma etnografia da execução musical com que qualquer análise deveria começar” (Seeger 1979: 86).

Suyá singing was an essential part of social production and reproduction. It re-established the clarity of spatial domains, temporal durations, and certain forms of human relationships. Singing enabled individuals to create and express certain aspects of self, it establishes and sustained a feeling of euphoria characteristic of ceremonies, and it related the present to the powerful and transformative past. The Suyá would sing because through song they could both re-establish the good and beautiful in the world and also relate themselves to it. Suyá would sing because through singing they could restore certain kinds of order in their world, and also create new kinds of order in it. Singing was an experience of the body and of the social person, and means for reproducing society. Singing was also intimately linked to material production and social identity. Suyá sang because singing was an essential way of articulating the experiences of their lives with the processes of their society (*idem*: 128).

Veja-se que Camêu (1977: 12), mesmo que de maneira evolucionista, também apontava para a tríade ritual mito-música-dança: “palavra, música e movimento integram uma fórmula básica universal, pois é encontrada em todos os meios primários e populares de todo o mundo”. Entretanto, em sua obra, a tríade não forma um sistema; os termos permanecem isolados e são analisados comparativamente conforme as categorias que intitulam seus capítulos: “intervalo e afinação”, “pontuação”, “desenvolvimento”, “unidade e ritmo”, “seriação e cromatismo”, “polifonia e harmonia”, “efeitos sonoros” e, por último, “instrumentos musicais” – a velha (e ainda em voga) metodologia evolucionista e, em grande medida, museográfica.

O que Camêu não percebeu, nos isolamentos que propõe, é que a tríade do processo músico-ritual pode ser mais bem compreendida como sistema signifiicante, como “linguagem” de caráter multidimensional, no qual a sonoridade exerce apenas um papel, entre outros, e se beneficia das características e potencialidades próprias de cada uma dessas linguagens componentes – expressão corporal (em todos os seus cinco, ou mais, há quem diga, sentidos), vocal, instrumental, coreográfica, plástica, entre outras. Ela não percebeu que o ritual é um ato criativo sustentado por uma rede de estímulos, expressões, comunicações que escapam do regime lógico-formal (de um gravador) e se conectam de infinitas maneiras à plenitude da experiência. Isso sim representa, na direção de uma verdadeira “semântica musical”, a concretização daquilo que Menezes Bastos (1995: 31) chamou de “plano de intenções do projeto etnomusicológico”. Apenas dissolvendo a “música” dentro de seu contexto, o “ritual”, é que podemos fazer dela um “objeto” de estudo antropológico.

É Menezes Bastos quem desenvolve com mais profundidade e densidade essa questão. “A letra (mito) vai dentro da música, a música vai dentro da dança”, lhe disseram os Kamayurá em variadas situações. Essa expressão condensa, basicamente, a armação própria do discurso cerimonial (cf. Menezes Bastos 1976: 53). O mito e a “música” são dois pontos iniciais de um sistema – uma “suíte”, como prefere dizer o autor – que, completada pela dança e pela plumária e pintura corporais (a “corporificação mimética dos referentes”) conformam a experiência músico-ritual: a “música”, aí, como “pivô”, “máquina de transformar verbo em corpo”. Consideração esta que o autor complementa em seu doutorado (Menezes Bastos 1989: 522-523):

Se o espaço excelente da ‘música’ para os Kamayurá é o do ‘ritual’, ela aí se coloca de maneira extremamente *sui generis*, num esquema tripartido cujo ‘in’ é constituído pela mito-cosmologia, do qual o ‘out’ é a dança, a plumária e a adereção; e onde a música é uma ponte ligando estes dois extremos. Isto eu já havia divisado em 1976, mas de forma apenas superficial. Procuro adensar este informe. Devo observar que a ‘letra’ de uma canção para os Kamayurá busca narrar o *mawe* [≡ tempo mítico], interpretando-o, explicando-o [sic]. Se assim se passa com a ‘letra’, o papel da dança, da plumária e da adereção no ‘ritual’ é o de teatralizar a cena do ‘tempo mítico’, corporificando-a. A ‘música’ – lá no interior do sistema ternário – ocupa-se da transformação de um discurso em outro, tono-motivando, por assim dizer, a ‘imitação’. Isto é, a ‘música’ concede ‘voz’ (*ye’eng*) ao ‘ritual’, uma ‘voz’, entretanto, que não se contenta – como a do ‘mito’ – com a pura vocalidade: a ‘voz’ da ‘música’ *ambientaliza* a técnica corporal, a ‘fala’ do corpo (os destaques em itálico são do autor)²².

Note-se que, por essas fontes, tanto Menezes Bastos quanto Seeger defendem o princípio de que o foco de análise deve estar no processo – cognitivo, físico, mítico etc. – e não em seus produtos. Em outras palavras, a questão já não era mais o “lugar da música” na sociedade, mas o lugar do ritual (que a engloba) na interpretação e na construção da sociabilidade.

Dito isso, ou melhor, esboçado esse contexto, poderia parecer simples aplicá-lo ao exercício de pensar a “experiência músico-ritual mebengokre”. Mas essa passagem também não me foi fácil, pois havia ainda, a meus olhos, um problema. O contexto etnográfico dos povos jê, no qual os mebengokre são incluídos, pareciam induzir a um certo “constrangimento” epistemológico que não me permitia ver nos rituais mais do que a (re)produção de preceitos “sociológicos”. Explico-me. Pareceu-me que a imagem

²² O “ritual”, parece-me, tem um sentido mesmo de “experiência”, como depreendo da seguinte informação: “os exegetas dizem que, cantando-dançando, a ‘música vai dentro’ (*-pype*, ‘sob’, ‘em’, ‘dentro’) da dança”, exatamente da mesma maneira como alguém que fala uma língua fala *dentro* dela” (Menezes Bastos 1989: 134, nota 35, destaques do autor, e também, p. 223).

desses índios constituída pela literatura das décadas de 1970 e 1980 – a de “sociedades dualistas” – limitava o contexto ritual à dimensão “sociológica” da experiência indígena, ao contrário do que se verificou em outras sociedades sul-americanas a partir das décadas de 1980 e 1990. Ir além dessa dimensão “sociológica” da experiência era exercer a “mitologia”, única esfera, afinal, na qual o pensamento (“espírito”) estaria “a sós consigo mesmo” (Lévi-Strauss 1964: 29). Passo, pois, à segunda discussão deste capítulo: os Xikrin entre os Jê e seus modelos antropológicos – e o lugar do ritual nesses modelos.

O contexto dos Jê é o “dualismo sociológico”

A comunidade etnográfica de referência para este estudo é um dos grupos indígenas mebengokre, conhecido como Xikrin do Cateté²³. Esse grupo habita duas aldeias, distantes aproximadamente 15 quilômetros uma da outra, às margens do rio Cateté, tributário do médio rio Tocantins, no município de Parauapebas, sudoeste do Estado do Pará. Em plena floresta tropical, a região rica em caça, pesca e coleta, e a terra é propícia para a agricultura (Vidal 1977: 43). Há uma outra comunidade xikrin, situada no rio Bacajá – tributário do rio Xingu. Essa conheço apenas por textos e imagens fotográficas. Em 1997, segundo Cohn (2000: 12), somavam 281 indivíduos. Doravante, usarei, quando não especificado, o termo “xikrin” para me referir aos Xikrin do Cateté. Estes, em 2003, somavam pouco mais de 700 pessoas (cf. Gordon 2003: 1).

A cosmovisão dos Xikrin, assim como a de outros grupos mebengokre, é sustentada por uma série de características socioculturais já bastante exploradas pela literatura antropológica: uma rica e constante atividade ritual; o formato circular da aldeia, composta por um anel de casas em cujo centro se encontra o *ngábe* (lugar do conselho) e a Casa-dos-Homens, local de reuniões masculinas e das atividades político-rituais; divisão da coletividade em grupos masculinos (metades e/ou facções políticas);

²³ “Mebengokre” – ou ainda, segundo a literatura, “mêbêngôkré”, “mêbengokré”, “mêbêngokré”, “Mebemokré”, entre outras glosas... – é o termo auto-denominativo de todos os grupos conhecidos por “kayapó”. Os dois vernáculos são tratados indiferenciadamente na maior parte da literatura. Utilizo-os da mesma maneira que Cesar Gordon (2003: 1, nota 1), que, por sua vez, se vale da forma xikrin: “o primeiro termo indica, genericamente, os grupos falantes da mesma língua e pensados como tendo uma origem comum, que incluem os Xikrin e todos os demais Kayapó; o segundo, para denotar qualquer grupo mebengokre não-xikrin, como os Gorotire, Kubenkrâkheinh, Mekrânoti, e Metyktire”. A população total mebengokre gira em torno de 6.000 a 7.000 indivíduos.

importância da classificação etária; uxorilocalidade como norma de residência conjugal. Essas características encontram também respaldo junto a outras populações indígenas identificadas à família lingüística jê, dispersas geograficamente por uma grande área que tradicionalmente se convencionou chamar de Brasil Central²⁴.

A literatura sobre os Mebengokre é vasta e diversificada. Recorrerei a ela em momentos diferentes desta dissertação, mas apresento um breve resumo. As primeiras informações escritas conhecidas, de fins do século XIX e início do XX, resumem-se a relatos de viagens, expedições e missões religiosas – ver, por exemplo, Ehrenreich (1894 e 1897), Coudreau (1897 e 1898) e Missões Dominicanas (1931). Aparentemente (uma vez que não os li), esses relatos parecem vagos e contraditórios (Vidal 1977: 13-17). A sistematização etnográfica de dados iniciou-se apenas nos anos 60 do século passado. Depois dos breves comentários de Nimuendaju (1952), sobre os hoje extintos Kayapó-do-Pau-d’Arco, frequentei trabalhos sobre os Gorotire – Banner, Dreyfus, Turner, Bamberger e Lukesch –, sobre os Mekrãgnoti – Verswijver –, sobre os Metuktíre – Lea –, além, é claro, dos trabalhos sobre os Xikrin – Frikel, Fuerst, Vidal, Giannini, Fisher, Cohn, Silva e Gordon. Vide bibliografia para as referências precisas.

Terence Turner (1966) e Lux Vidal (1977) compõem, de um ponto de vista abrangente, duas referências essenciais sobre a organização social dos Mebengokre. A monografia de Turner, centrada no sistema de metades gorotire, e a de Vidal, no sistema de categorias de idade xikrin – ênfases estruturais diferentes em cada grupo –, descrevem detalhadamente as relações de parentesco, amizade formal, papéis cerimoniais, relação entre nominadores e nominados, transmissão de prerrogativas, oposições entre homem/mulher, centro/periferia, cultura/natureza etc. Segundo Lopes

²⁴ Atualmente dividem-se os povos de língua jê em três subgrupos principais, de acordo com critérios lingüísticos, geográficos e culturais. Os Jê Setentrionais ocupam uma larga faixa que se estende desde o nordeste brasileiro (sul do Maranhão) e sudeste do Pará – incluindo Tocantins e Goiás – até o limite norte do Parque Indígena do Xingu. De norte para sul, temos os grupos timbira orientais – os Canela-Ramkokamekra, Krahó, Krikati, Apaniekra e Gaviões; os Apinayé – normalmente classificados como timbira ocidentais, mas que muito se aproximam lingüisticamente dos Kayapó; os grupos kayapó setentrionais ou mebengokre; os Suyá e os Panará – estes considerados como descendentes dos grupos kayapó meridionais). Esses grupos conformam o plano comparativo mais restrito desta dissertação – uma vez que compartilham diversas características que, não raro, se complementam (ao menos analiticamente). Os Jê Centrais dividem-se nos povos akwen (os Xavante e os Xerente) – que habitam em Mato Grosso, Goiás e Tocantins; e no povo xakriabá – Minas Gerais. Os Jê Meridionais dividem-se nos povos kaingang e xokleng – espalhados em pequenas áreas indígenas nos Estados da região Sul. Cesar Gordon 1996 e Marcela Coelho de Souza 2002 são duas referências recentes de sínteses bibliográficas sobre esses povos. Cohn (2000: 16-25) apresenta também uma breve síntese do contexto etnológico dos Jê, a partir dos Xikrin do Bacajá.

da Silva (1986: 21), o trabalho de Turner é uma monografia no sentido clássico da Escola Britânica – “um modelo explicativo de sociedade como um todo, a partir do estudo detalhado de seus sub-sistemas” – cujo ponto de vista prioriza as relações masculinas institucionalizadas que se estabelecem dentro desses sub-sistemas – grupos faccionais, grupos de idade, metades etc. – e exclui do foco de análise as relações que ultrapassam os limites desses grupos e aquelas que dizem respeito ao âmbito feminino – a mulher, em seu trabalho, é considerada um ser humano menos socializado e uma esfera separada de análise (cf. Turner 1966: 19 e 107), modelo compartilhado por Bamberger (1967). Vanessa Lea (1986), por sua vez, fornece uma interpretação alternativa e uma visão complementar sobre a organização social kayapó ao adotar um ponto de vista “feminino”. Werner (1981a, 1984a e 1984b) segue o mesmo caminho, inserindo-se nos debates sobre a questão de gênero e problematizando a oposição doméstico-público e o lugar das mulheres nas sociedades indígenas. A dissertação de Clarice Cohn (2000), sobre os Xikrin do Bacajá, versa a respeito de educação, socialização, aprendizado e estética infantis.

No que diz respeito à historiografia mebengokre, Gustaaf Verswijver (1978) apresenta uma reconstituição detalhada, sobretudo a partir do século XX – além de uma descrição minuciosa dos Mekrãgnoti. Vidal dedica a primeira parte de seu livro (1977) a traçar a história dos Xikrin a partir de documentos variados e de relatos coletados entre os índios. Frikel (1963) documenta a história do grupo em seus momentos mais críticos do contato com os regionais “ocidentais”, quando chegaram a perder uma boa porcentagem de sua população. Alguns trabalhos de Turner também fornecem informações a respeito da história recente gorotire, ponderando sobre os processos de mudanças que passaram nos últimos 30 anos: apropriação de técnicas de filmagem em vídeo (1991a, 1992a e 1994), seu envolvimento com as indústrias extrativistas de madeira e de minérios e a posterior reação contra elas (1995a), e sobre sua adesão a projetos de desenvolvimento econômico auto-sustentável (1995b).

Gordon (2003: 71-95), além de revisar cuidadosamente o material historiográfico dos outros autores, analisa, entre os Xikrin, as maneiras de aquisição e principalmente de circulação de bens industrializados e de bens “tradicionais” – materiais e simbólicos: adornos, prerrogativas, nomes etc. A circulação desses bens e a sua relação intrincada com a esfera doméstica e feminina é o tema central de Lea 1986. Sobre cultura material

e ornamentação corporal, Friel (1968), tendo por referência os Xikrin, e Verswijver (1992b e 1995), sobre os Mekrãgnoti, fizeram levantamentos minuciosos, este último trabalho sendo ricamente ilustrado com fotografias. Fuerst (1964), Vidal (1978, 1983c e 1992a) e Turner (1980) também tratam de ornamentação e da estética corporais, concentrando-se principalmente na pintura. Silva (2000) faz um estudo etno-arqueológico sobre a cultura material Xikrin.

Estudos sobre mitologia mebengokre também são variados: destaco os trabalhos dos missionários Horace Banner (1957) e Anton Lukesch (1969) – nos quais encontramos mitos recolhidos entre os Gorotire e os Kuben-Krã-Kein –, o de Vidal (1977) – com 56 mitos narrados pelos Xikrin – e os de Johannes Wilbert (1978 e 1984, este último com Karin Simoneau) – que nos apresenta uma coleção bastante ampla, com mais de 180 versões de mitos registrados por Métraux, Lukesch, Nimuendaju, Banner, Vidal, Verswijver e Lea. Turner (1985 e 1993) discute o papel da “mitologia” na sociedade mebengokre e a tensa relação com a “história”, categorizando aí duas maneiras antagônicas de os Mebengokre elaborarem sua experiência no contexto de contato entre os Gorotire e as frentes pioneiras da “civilização ocidental”.

Giannini (1991) utiliza a mitologia para ponderar sobre a noção de pessoa e sobre o xamanismo entre os Xikrin. Seu foco é a cosmologia e as relações mediadoras entre domínios cosmológicos. O trabalho dessa autora é um dos principais discutidos nesta dissertação, tanto por seus dados – Giannini descreve e analisa dois rituais xikrin de nomeação (*Tàkàk* e *Nhiok*) que ocorrem simultaneamente em 1985 – quanto pelo alargamento teórico que a autora propõe para se pensar as relações entre os “humanos” e os seus “outros”. Ainda sobre os Xikrin, utilizo-me da análise que Vidal (1977) elabora sobre um ritual de nomeação coletiva (o *Mereremei*) por ela observado em 1971. Além dos rituais xikrin, considere a descrição de Turner (1966) sobre um ritual de nomeação (*Bep*) e iniciação masculina, que o autor assistiu entre os Gorotire em 1963, e das de Banner (1978) sobre um ritual de nomeação feminina (*Koko*) conjugado a uma Festa do Milho Novo, ocorridos em 1971. Verswijver (1982, 1983 e 1984a) descreve, entre os Mekrãgnoti, um ritual de nomeação coletiva (o *Mebiok*) e Lea (1986) faz uma síntese dos rituais de nomeação Metuktire. A parte dessas descrições que me foi possível analisar integram o texto dos capítulos 5 e 6, basicamente.

Note-se que, entre esses trabalhos, não há estudos extensos cuja prioridade recaia especificamente sobre o complexo sistema músico-ritual desses índios. Os dados, quando presentes, são geralmente diluídos nos trabalhos e são empregados para evidenciar elementos isolados, a pintura corporal, o sistema de grupos e sociedades masculinas, a organização social. Não há crítica alguma aqui. Trata-se apenas de uma questão de enfoque. A experiência ritual como foco central de análise não me parece que tenha ocorrido, até agora, daí, talvez, a indicação de minha orientadora para a oportunidade deste estudo. O ritual é o paradigma da vida social, todos os autores parecem concordar com isso. Ele é o único evento coletivo capaz de mobilizar um grande contingente de recursos e pessoas, mas foi analisado de modo tangencial na maioria dos trabalhos. É justamente esse acúmulo de material bibliográfico que nos permite, agora, fazer o caminho inverso. Em vez de se buscar o ritual para explicar categorias de certa maneira independentes a ele – mas nem tanto –, pode-se, enfim, partir desse material acumulado para pensar o próprio sistema ritual.

Não haveria aí qualquer problema, não fosse o referido constrangimento que o “lugar epistemológico” da experiência jê na literatura provoca diante de certas questões que o estudo do ritual parece apontar. Traço um resumo da construção dessa imagem:

(1) Os povos de língua jê ingressaram na literatura antropológica nas décadas de 40 e 50 do século XX – sob as penas de Curt Nimuendaju, Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss – e causaram grande impacto e curiosidade.

(2) Chamaram atenção por apresentarem um panorama sócio-cultural – tecnologicamente rudimentar, mas permeado por uma complexa rede de instituições – que não se adaptava aos modelos analíticos constituídos a partir de experiências estranhas a essas sociedades – africana, polinésia e melanésia, principalmente.

(3) Tornaram-se, a partir da década de 60, alvo de pesquisas programáticas e sistemáticas vinculadas ao *Harvard Central Brazil Research Project*, o “Projeto Jê” (doravante HCBP), coordenado por David Maybury-Lewis (Harvard University) e por Roberto Cardoso de Oliveira (Museu Nacional)²⁵.

²⁵ Além de Maybury-Lewis, que estudou os Xerente e os Xavante, os principais pesquisadores associados ao HCBP foram Terence Turner e Joan Bamberger – que realizaram suas pesquisas entre os Mebengokre –, Roberto DaMatta – Apinayé –, Júlio Cezar Melatti – Krahó –, Jean Carter Lave – Krikati – e Christopher Crocker – Bororo. Vide bibliografia para as referências completas.

(4) Com base em pesquisas individuais que cobriam uma parte representativa dos grupos étnicos de filiação jê, o HCPB colocou em discussão os conceitos, cunhados alhures, tradicionalmente usados pela antropologia – descendência, incorporação, aliança etc.

(5) Contra a idéia restritiva de organizações dualistas pensadas como sistemas de metades exógamas, os pesquisadores do HCBP (e outros a eles associados) procuraram estabelecer um código comum a esses domínios e fornecer um modelo que levasse a um tipo de “compreensão” global dessas sociedades.

(6) O alargamento do conceito de “organização dual” tornou-se, então, a chave de compreensão comparativa dessas pesquisas. A nova concepção que se construiu sobre essas populações encontrou no dualismo um princípio organizador geral e essencial: como “disposição mental” e como base estrutural de amplo alcance²⁶.

Sociedades dualistas ou, como indica o título do principal balanço teórico publicado pelo Projeto Jê, “sociedades dialéticas” (Maybury-Lewis 1979, ed.): esse é o lugar epistemológico ocupado pelas experiências culturais do Brasil Central. E esse é o problema: a partir de então, foi difícil não pensar nos Jê nos termos do dualismo – e a profusão de etnografias que o tomavam como “dado” foi exponencial até pelo menos o início da década de 90.

Tome-se, por exemplo, uma passagem da monografia de Seeger (1974: 31 e 74), autor que não fez parte diretamente do grupo do HCBP:

There are two justifications for analyzing Suyá society in terms of a simple binary contrast. One of them lies within the society; the other is of a comparative nature. The pervasiveness of binary distinctions in domains such as space (two directions), ceremonial moieties (two different and complementary moieties), the idiom of relationship ('us' and 'other'), and aesthetic style (the binary structure of song and chant) justifies the analysis in terms of Suyá society itself. In addition, the comparative material available on the other Gê [Jê] societies reveals a similar dualism, showing it is neither unique to the Suyá nor to my interpretation of them” (Seeger 1974: 31). E ainda: “Kinship relations are the key to relationships in the named houses

²⁶ Para se ter uma idéia da abrangência do princípio fundamental do dualismo como tema próprio e específico dessas sociedades, tome-se, por exemplo, a sua manifestação na construção da noção de pessoa – corpo social/corpo físico; pessoa/indivíduo; nome/corpo; nominador/genitor –, na divisão das esferas sociais – centro/periferia; esfera pública/esfera doméstica; relação cerimonial/relação de parentesco – ou nos regimes classificatórios. Todas essas manifestações estão, de certa forma, presentes em todos os autores e o encadeamento dessas oposições tem, como princípio analógico básico, a matriz Natureza/Cultura (cf. Coelho de Souza 2002: 605).

and groups of houses, while ceremonial (naming) relationships are central to activities in the plaza (idem: 74).

Outro exemplo é o clássico de Carneiro da Cunha, *Os Mortos e os Outros*, tese de doutorado defendida em 1976 e publicada em 1978. Nesse trabalho, a autora parte da observação de noções culturais relativas à morte e aos mortos, para centralizar seus argumentos na questão da dualidade entre as categorias “nós” e “outros”. Como resume Gordon (1996: 123), as implicações gerais do estudo dessa autora certamente ajudaram a consolidar uma visão das sociedades jê em termos de uma cosmologia dialética, ao mesmo tempo que introduz na discussão o tema central da “relação com a alteridade” no entendimento da sociologia ameríndia. Parte-se da cosmologia para se compreender a sociologia (cf. Carneiro da Cunha 1978: 145). “Há uma descontinuidade radical entre vivos e mortos, sendo os últimos os antípodas que, por sua alteridade absoluta, instauram uma reflexão sobre o ‘eu’, sobre a própria sociedade” (Gordon 1996: 124).

É evidente que há diferenças nesses trabalhos, mas elas giram, em grande medida, em torno desse princípio comum que é o dualismo. Veja-se outro exemplo:

De fato, os Jê do Norte e os do Centro do Brasil constituem o que Lévi-Strauss chamaria de um grupo de transformações. Cada grupo oferece instâncias particulares em que fundamentalmente os mesmos elementos são combinados e enfatizados de modos diversos. Interessante é buscar reconhecer o peso e a situação mais ou menos estratégica de cada um dos sistemas de classificação no conjunto de cada sociedade e, *a partir da constatação básica do dualismo comum*, encontrar as expressões particulares do pensamento de cada grupo. A perspectiva comparativa, aqui também, é a mais produtiva (Lopes da Silva 1986: 19-20, os destaques são meus).

O tema do modelo sociológico-dualista dessas sociedades está também presente, e com força, em trabalhos que se construíram como contraste aos estudos do HCBP, como é o caso de Lopes da Silva, acima mencionada. Muda-se o foco de análise – do centro para a periferia, de uma oposição para uma correlação –, mas a circunscrição do tema permanece o mesmo – centro e periferia conformando-se os dois pólos que delimitam a experiência. Experiência esta que continua restrita ao seu âmbito sociológico (cf. Giannini 1991: 82). É fato que o HCBP subordinou a esfera doméstica – das relações de substância e de parentesco – à esfera pública – das relações onomásticas e cerimoniais. Esta esfera era digna de estudos, a outra era “estruturalmente insignificante” (Maybury-Lewis 1979: 235). É feito também, a partir da década de 1980, que alguns trabalhos procuraram recuperar a relevância da esfera doméstica e do

domínio do parentesco nas sociedades jê – como Ladeira (1982), Lopes da Silva (1984 e 1986.) e Lea (1986). Essas três autoras chamam a atenção para as relações entre a regra de transmissão de nomes e a esfera doméstica e feminina, deslocando a análise da nominação de suas implicações com a esfera cerimonial para a maneira como ela enlaça os grupos domésticos e os segmentos residenciais. Segundo Lea (1986: viii, 1993: 267), o grupo do HCBP teria sido precipitado em banir o lado feminino – supostamente secundário e dispensável – para a compreensão da experiência jê, especialmente entre os Mebengokre-Metuktire, com os quais ela trabalhou.

Outra diferença é a tentativa de aproximação dessas duas esferas (centro e periferia) em detrimento de sua separação usual. Lopes da Silva (1986: 246), por exemplo, argumenta:

A clara oposição entre domínio público e privado entre os Jê, tantas vezes mencionada e analisada nas várias monografias que lhes foram dedicadas, impõe-lhes a necessidade de providenciar mecanismos de passagem de uma a outra destas esferas da vida social. Assim é que os pais “adotivos” ou “cerimoniais”, os nominadores e os “amigos formais” aparecem como mediadores por excelência, encarregados do estabelecimento de contato entre os dois domínios, de um lado, e, de outro, as conquistas sucessivas de papéis e relações, que significam ganhos de maturidade e de humanidade no sentido da construção cada vez mais completa da pessoa, tal como concebida por cada uma destas sociedades (Lopes da Silva 1986: 246).

E Lea (1986: 5):

Pretendo argumentar que é justamente o sistema de nominação e transmissão de riquezas, ao qual Verswijver [1984a] se refere como a forma de organização da ‘periferia’, que demonstra a articulação da área doméstica com o pátio central, esvaziando o termo ‘periferia’ de significado valorativo.

Há também, é verdade, outros trabalhos que não mencionam explicitamente esse “modelo sociológico-dualista” e não o utilizam como padrão explicativo – os de Vidal sobre os Xikrin são um exemplo parcial disso. Mesmo assim, alguns importantes reflexos desse modelo permanecem com vigor. Refiro-me, especialmente, a um certo “isolamento sociológico” (e cosmológico, por decorrência) que parece caracterizar a imagem dessas populações do Brasil Central (cf. Coelho de Souza 2002: 6-7). Destaco alguns pontos:

Em primeiro lugar, o isolamento das esferas periferia x centro, natureza x cultura, nas seguintes possíveis proposições: *periferia : centro :: natureza : cultura* e/ou *periferia : natureza :: centro : cultura*. DaMatta (1971: 16) foi talvez o primeiro a

ênfatisar a “ideologia” do sangue, da abstinência e do resguardo, característica da esfera privada, e a caracterizá-la como “domínio da natureza”. Isso em oposição à esfera cerimonial, caracterizada pela “ideologia” do nome. Assim o autor (idem : 27) define esta última “ideologia”: “uma área não só formal, como também integrada e estereotipada; quer dizer, uma área onde o comportamento é definido racionalmente por meio de regras que estão feitas e pertencem a todo o grupo social”. Note-se a definição “racional” do comportamento público/cerimonial, como se o comportamento que rege a esfera doméstica não o fosse e, mais ainda, como se não houvesse “irracionalidades” e manipulações na “ideologia do nome”. Melatti (1971), contemporâneo de DaMatta, utiliza-se de uma terminologia diferente, mas com o mesmo princípio: o aspecto dual da pessoa – genitores que produzem o corpo biológico x nominadores que outorgam o nome social. A ontogênese da categoria “pessoa”, consagrada no trabalho de Carneiro da Cunha (1978: 89), é também discutida por essas duas vias de edificação, o corpo como a sua “matéria”, os nomes e os papéis cerimoniais como a sua “forma”.

Há que se dizer, por outro lado, que, apesar ou por causa desse dualismo, o HCBP revelou a questão fundamental da construção da pessoa e da corporalidade entre as populações ameríndias. Embora tenha sido provavelmente Lévi-Strauss o antropólogo que primeiro tematizou essa questão na América do Sul indígena (cf. Viveiros de Castro 2002: 478, Gordon 1996: 117-118), elucidando, nas *Mitológicas* (1964, 1967, 1968 e 1971), como era possível ao pensamento articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias muito próximas da experiência concreta – qualidades do mundo apreendidas no ou pelo corpo: cheiros, cores, sons etc. –, foram justamente os trabalhos ligados ao HCBP que integraram o tema da construção da pessoa ao da organização social. A partir de então, a corporalidade não saiu mais da cena etnológica brasileira, revelando-se como o lugar privilegiado de expressão, de comunicação e de significação sociais e como a principal alternativa aos modelos e às abordagens africanistas que não se adequavam à realidade indígena sul-americana, constringendo-a e ofuscando-a. Nessa perspectiva, o corpo se revela a matriz organizadora central e o principal operador da experiência. Isso se confirma e se consolida com a apresentação de Roberto DaMatta, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro de “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, quando do *XLII Congresso Internacional dos Americanistas* (Paris, 1976) (cf. Coelho de Souza 2002: 178). Nesse

trabalho (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979: 3), os autores propõem a consideração elementar de que “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades”. Ou seja, tratava-se de considerar, conforme Viveiros de Castro (1986: 125), que

os ‘idiomas’ nativos referentes a domínios sensório-corporais e aos conceitos de alma, nome, substância, morte, alteridade, são capazes de guiar a descrição de certos tipos de sociedade, onde outros princípios (como corporação linhageira, regra de casamento ou forma de propriedade) têm fraco rendimento estrutural.

Essa “aquisição fundamental e indiscutível de nossa subdisciplina” (Coelho de Souza 2002: 606) define, em grande medida, a especificidade da etnologia indígena das Terras Baixas da América do Sul – discussão que vem se fortalecendo até os dias atuais, como se verá adiante.

Entretanto, a discussão da corporalidade jê restringiu-se, ao menos até a década de 1990, ao dualismo sociológico básico entre a esfera doméstica – periferia da aldeia – e a esfera público-cerimonial – centro da aldeia –, cabendo à primeira uma lógica da “substância física” – produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância – e à segunda, uma lógica estruturada em termos de relações de nominação ou classe de idade – relações que negam os laços de substância – cf. Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979: 21) e Coelho de Souza (2002: 17).

Característica, portanto, dos estudos jê, foi a restrição espacial e temporal dessas produções corporais ao âmbito circular da aldeia, o que nos leva ao segundo ponto que quero destacar: isolamento cosmológico (abandono, se preferir) dos Jê em relação a outras entidades/alteridades do cosmo²⁷. Veja-se, por exemplo, o que escreve Vidal (2001: 209-210):

Os Kayapó possuem uma cosmologia ou filosofia para explicar o mundo bastante peculiar. Se, por um lado, reconhecem que o conjunto de seus

²⁷ “Cosmo” e “cosmos”, segundo consta no *Novo Aurélio* (Ferreira 1999: 568) e no *Houaiss* (Houaiss & Villar 2001: 852-853), são conceitos distintos. Embora os dois derivem da palavra grega *kósmos* (*Aurélio*), o primeiro se refere ao “Universo”, à “boa ordem do mundo”, e o segundo a um gênero de plantas herbáceas da América tropical e às espécies desse gênero (“amor-de-moça”, “picão-do-grande”) – não há indicação, em nenhum dos dicionários, sobre a relação entre esse gênero e a idéia de Universo, mas suponho que haja alguma. Aparentemente, seu emprego na antropologia fez com que ambos os termos se legitimassem como sinônimos de “universo”.

conhecimentos, técnicas e traços culturais lhes foram concedidos por seres exteriores à sociedade dos humanos, seres de outros domínios: celeste, no caso das plantas cultivadas e a arte de fazer uma roça, aquático, no caso dos nomes, cantos e pintura corporal; ou terrestre, no caso do fogo da onça, o intercâmbio com esses domínios é, ou ficou, muito reduzido especialmente se comparado ao trânsito permanente entre os diferentes ‘mundos’ ou domínios do cosmo tal como acontece nas sociedades norte-amazônicas. A sociedade kayapó reduz ao mínimo a troca com o exterior, mas explora ao máximo as oposições e múltiplas articulações no seu interior. Os Kayapó organizam as categorias do entendimento, que envolvem a noção de pessoa, a sociabilidade e as relações com seres da natureza a partir de certos princípios de oposição e hierarquização.

Tudo se passa como se o que acontece de importante para a experiência (ritual ou cotidiana) jê devesse ocorrer necessariamente “dentro” do espaço e do tempo da aldeia – circular, por sinal. Se, de um lado, os Jê compartilham de uma evidente solidariedade sociológica, estampada no *layout* de suas aldeias, de outro, eles parecem apresentar um radical isolamento cosmológico, ao contrário do que se configura, por exemplo, na Amazônia indígena, onde um aparente atomismo sociológico é contrabalançado por uma profunda solidariedade cosmológica²⁸.

Para além do dualismo centro/periferia, essa característica “geográfica” dos Jê indica uma posição fundamental divergente em relação a outras populações sul-americanas, ancorada em modelos aparentemente opostos de reprodução social: “de um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas” (Coelho de Souza 2002: 198, repercutindo Viveiros de Castro 1986: 383-384). É o que se pode ler, por exemplo, em Seeger (1974: 66):

The Suyá and other Gê [Jê] are especially accessible through their concepts of space because they are what might be called ‘this-world oriented’. Their cosmological and social concepts are concretely expressed on the spatial plane; each village is the center of its own universe, relatively independent of extra-village or religious centers. In this the Gê contrast strongly with the groups of the Northwest Amazon such as the Desana, of the Jivaro, who through their use of fermented drinks and hallucinogenic drugs make inner journeys into another reality. The Gê do not make much in the way of drinks, use hallucinogens, or even usually have tobacco before contact. Those that go to another world (in the case of certain ritual specialists) report that it is structured in the same way as that one on earth.

O máximo que se poderia dizer sobre a exterioridade, nessa perspectiva, é que ela foi, no passado mítico, deveras importante. Em decorrência disso, salvo engano,

²⁸ A própria “ordem cósmica”, quando abordada, ou é considerada por esse prisma dualista – veja-se, por exemplo, DaMatta (1971: 27) – ou é remetida ao passado mítico.

consolidou-se uma visão, dentro da etnologia ameríndia, segundo a qual os povos jê foram “fixados” dentro de um modelo que seria “bom para pensar” questões sociológicas, enquanto os povos de língua carib ou tupi-guarani, entre outras, tornaram-se exemplos dos estudos de cosmologia.

Nesse quadro, a referência aos Jê foi utilizada como “marco de contraste constante” (Viveiros de Castro 1986: 29) nos estudos de cosmologia que começaram a se desenvolver a partir da década de 1980. Essa diferença, como bem lembrou Coelho de Souza (2002: 182), ancorou-se nos contrastes entre “sociedades legíveis” e “sociedades imperceptíveis” (DaMatta 1976a e Viveiros de Castro 1986: 383-390), “this-world” vs. “other-worlds oriented” (Seeger 1974: 66), “cosmocêntricas” e “sociocêntricas” (Fausto 2000: 533-537), com os quais se procurou conceituar as distintas configurações centro-brasileiras e amazônicas (Tupi, especialmente). Em decorrência, nos últimos vinte anos, as sociedades jê passaram por um relativo “vácuo teórico” – a expressão é de Cesar Gordon (1996: xi) –, ao contrário do que apostavam os pesquisadores associados tematicamente ao Projeto. Seeger, por exemplo, acreditava, em 1982 (: 311), que a região do Brasil Central tornar-se-ia “uma das áreas geográficas mais dinâmicas da pesquisa antropológica”. O que de fato ocorreu? O contrário: “Após os trabalhos do HCBP e do próprio Seeger, a etnologia Jê perdeu muito do espaço que conquistara” (Gordon 1996: xi). A escassez de publicações sobre esses grupos em balanços teóricos e bibliográficos é, ao que parece, uma das evidências da perda de espaço da etnologia jê. Os novos modelos analíticos, produzidos nos últimos anos, não têm contemplado em seus sistemas as experiências culturais desses índios. Isso se verifica, por exemplo, na escassez de artigos sobre os Jê em coletâneas de etnologia indígena brasileira e na escassez de material jê nas sínteses e nos modelos comparativos, nos quais os Jê aparecem apenas como parâmetro de contraste – vejam-se as coletâneas Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1992 (orgs.), Viveiros de Castro 1995 (org.) e os trabalhos de Rivière (1984), Overing (1984) e Viveiros de Castro (1986, 1993).

Quais seriam os porquês disso? Um dos motivos talvez resida de fato nesse “lugar” epistemológico destinado aos Jê, isolados com relação a outras experiências sociais, com relação a seus possíveis entes cosmológicos da alteridade e com relação a importantes questões para a etnologia indígena recente, como resumido por Gordon (1996: xii): “os grupos jê foram tratados pela literatura etnográfica como sociedades

conservadoras: fechadas à exterioridade, limitadas pelo esquema simbólico-espacial da aldeia”. Há alguma coisa incômoda nesse cenário. O próprio Viveiros de Castro (1992: 176) comentara:

Adotei, em ambos os casos [Yawalapítí e Araweté], as sociedades de língua jê do Brasil Central como uma espécie de tipo-ideal contrastivo, de imagem sintética da ‘sociedade primitiva’ ameríndia em relação à qual eu media o afastamento de meus materiais. Os Jê me serviram como a África das linhagens serviu aos jê-ólogos dos anos 60 e 70 – como antagonista. Este recurso, talvez inevitável para um amazonista formado em uma atmosfera etnográfica fortemente centro-brasileira, teve sua utilidade heurística, mas não deixou de produzir alguns efeitos artificiais.

Esses “efeitos artificiais” aos quais se reporta o autor não são, é de se imaginar, fruto apenas do contraste estabelecido a partir das sociedades não-jê, mas do próprio cenário que se cristalizou sobre o Brasil Central. Se o dualismo é um princípio fundamental, isso não quer simplesmente dizer que ele é geral e/ou total, principalmente no que concerne à dimensão cosmológica desses índios²⁹. Se, por um lado, os pesquisadores coordenados por Maybury-Lewis procuraram (e conseguiram) definir regras que organizassem as sociedades jê a partir de uma oposição dicotômica fundamental, por outro, esse modelo não permitiu o aprofundamento de categorias igualmente significativas. Dito de outro modo, se esse movimento foi efetivamente um passo adiante na construção de uma antropologia social ameríndia e mesmo uma contribuição de alcance teórico geral para a disciplina, acabou por colocar à margem toda uma possibilidade de investigação centrada na cosmologia, na mitologia, na “arte/estética” e nas formas de pensamento que não estivessem atreladas a esse “dualismo sociológico-espacial”, mas que são também – e essa é a hipótese – fatores importantes na estruturação dessas sociedades.

O que se está colocando em pauta, afinal de contas, como ressaltou Coelho de Souza (2002: 353), é “o foco sociologista desses estudos, em detrimento da elucidação

²⁹ Não estou querendo dizer com isso que a dinâmica cosmológica Jê tenha a mesma difusão e intensidade que se verifica no norte-amazônicos e nas sociedades Tupi-Guarani, nas quais há um “trânsito” permanente e contínuo entre diferentes “mundos”, “seres” e domínios do cosmo. A questão é: será que essas populações são tão distantes assim? É evidente também que esse “contexto” jê acima esquematizado não dá conta de uma série de fatores. Não digo tampouco que não existam dualismos ou algo do gênero. Muito pelo contrário, esse modelo dicotômico, conforme Coelho de Souza (2002: 17), está longe de ser apenas “uma simples projeção de matrizes ideológicas ocidentais sobre as concepções indígenas: fiel [que foi] a seu projeto de apresentar uma interpretação ‘bem próxima à da imagem que os índios fazem de sua própria sociedade’ (Melatti 1971: 139)...”. O que pretendo, simplesmente, é, a partir dessas contribuições, deslocar a atenção para outro tema, o da relação com a alteridade. Que se pesem, portanto, as críticas que ora faço na tentativa de constituir uma discussão.

da cosmologia”. E a experiência ritual desses índios, de certa maneira, é responsável por essa visão, afinal,

o que chamou a atenção dos etnógrafos nas sociedades centro-brasileiras foi, antes de mais nada, o seu caráter ostensivamente ‘coletivista’: a proliferação de grupos nomeados e a convencionalização explícita de suas relações, expressa em seu mapeamento espacial; o uníssono de seus cantos; a institucionalização de uma multiplicidade de vínculos, papéis e protocolos rituais. [...] Devido a expressão coletivizada e cerimonialista [da experiência ritual], a cosmologia foi obscurecida pela sociologia — o que aliás em muito dificulta o entendimento desta última (idem: 354-355).

A relação entre experiência ritual e dualismo sociológico se expressa (e se constrange), pois, isolando-se a esfera cerimonial da esfera doméstica – duas ideologias distintas e fracamente complementares – e reduzindo a primeira a um reflexo das ideologias “do centro”, do “nome” e da “cultura” – em oposição à “naturalidade” da periferia. Há uma contradição aí, como tentarei evidenciar. Embora seja uma opinião recorrente entre os pesquisadores de populações jê sobre o lugar crucial que tem a prática ritual em vários aspectos do entendimento dessas sociedades, o que se nota é a dificuldade em abarcar toda uma dimensão do ritual que não diz respeito à sua sociologia. Maybury-Lewis (1967: 309), por exemplo, quando trata do ritual e da cosmologia xavante, reduz esses domínios à sua significação social a fim de escolher os elementos que fortalecem e exemplificam seu modelo dualista. Embora afirme, por exemplo, que “na cerimônia do *wai’á*, os meninos vivenciem o *leitmotiv* da sociedade Xavante”, sua alusão ao cerimonial restringe-se a procurar nele o “princípio da oposição”, mesmo constatando que esse “*leitmotiv*” passa pela invocação de “certos seres ou espíritos” (idem: 336). Laura Graham (1986: 83), também com relação aos Xavante, faz uma comparação entre choro cerimonial, canto coletivo e oratória política, procurando elucidar de que maneira “the performance of those vocal forms acoustically and physically represents a fundamental notion of Shavante ideology, the dialectic between nature and culture”. Melatti (1978) analisa um vasto conjunto de ritos krahó procurando determinar os grupos e as metades cerimoniais nele envolvido. Carneiro da Cunha (1978: 121, 127-128) afirma ser a finalidade da nomeação – especialmente da relação nome-personagem – a manutenção “da continuidade de uma sociedade igual a si mesma”. Nesta mesma direção poderiam ser citados os trabalhos de Turner (1966: 49) e Vidal (1977) sobre os grupos kayapó. Ambos os autores descrevem e analisam rituais de nomeação – Gorotire, no primeiro caso, e Xikrin, no segundo – procurando

compreender aspectos da organização social que, segundo eles, se manifestam com mais clareza nos momentos cerimoniais. Vidal (: 6), a esse respeito, escreve que

os ritos sempre encenam um tipo de arranjo ideal, espaço e grupos definem-se nitidamente, as seqüências são ordenadas, as relações apresentam-se sob um aspecto tão formal que se tornam verdadeiros estereótipos [...], muito mais difíceis de captar em outras ocasiões.

Seeger, que se debruçou com mais profundidade sobre a experiência ritual Suyá, afirma ser ela o principal instrumento de reordenação do espaço, do tempo e da construção da pessoa naquele povo (cf. 1974: 74, 1987a: 6, 30, 69, 74 e 1988: 28-30).

Conquanto os autores identifiquem o lugar central da atividade ritual nessas sociedades – como, por exemplo, mecanismos de passagem de uma esfera a outras da vida social, necessários pela própria estrutura dualista que se apresenta –, há aí uma contradição, pois sua parte “cosmológica” continuou reservada a uma esfera tangencial e ilustrativa – mítica e pretérita, para dizer de outro modo. Tento explicar porque essas contradições me parecem evidentes. O problema, creio, está justamente naquele “lugar epistemológico destinado aos Jê” que discuti acima. Quando se pensam esses povos a partir apenas do dualismo “como disposição mental” e como “base de amplo alcance na estruturação dessas sociedades”, o que se enxerga são sociedades endo-centradas e fechadas a possíveis alteridades externas. Da maneira como compreendo, e que tentarei evidenciar minimamente, a experiência ritual xikrin (e provavelmente jê como um todo) apresenta ruídos para esse traçado e indica que, talvez, ele deva ser, no mínimo, “flexibilizado”. Em outras palavras, se procurarmos essa experiência ritual apenas em termos sociológico-dualistas – a partir da oposição “natureza/cultura”, por exemplo – e se relegarmos o plano “mítico” para o “passado” histórico – circunscrevendo a leitura da temporalidade cosmológica à da espacialidade sociológica (cf. Carneiro da Cunha 1978: 15) –, tenderemos a separar o que é elaborado conjuntamente. Se, por outro lado, considerarmos que a cosmologia xikrin não é redutível a esses dualismos, talvez possamos diminuir o abismo entre a dimensão sociológica e a dimensão cosmológica que parece caracterizar aquele “lugar epistemológico”.

O que parece ter verdadeiro destaque nas canções é a variedade de referências a animais, a suas partes e características e, especialmente, a sua transformação em humanos e vice-versa – está certo que isso não ocorre somente na letra das canções, mas na ornamentação corporal e no movimento também. Carneiro da Cunha (1978: 66)

escreve que “os cantos [do ritual funerário analisado pela autora] são longos, em estilo alusivo, hermético até para bom número de krahó adultos, e são entremeados por versos comuns a todas as canções, que descrevem um detalhe do comportamento ou da aparência de um animal”. Seeger (1987a: 47) revela que

the Suyá talked about animals in everyday speech; many myths have both human and animal actors, but nowhere were animals as deeply involved in the texts themselves as in songs and invocations. [...] Songs generally attributed human characteristics to the animals – they were presented as living in groups, performing ceremonies, singing songs, and so forth: fish race with burity palm logs, mice and deer leap and sing, bees have abduction ceremonies.

O padrão ambíguo da pessoa verbal – entre o eu humano e o outro animal, ou o momentâneo eu humano-animal – parece estar presente na maioria dos gêneros vocais desses índios – o que não deixa de evocar, como bem notou Gordon sobre um tema correlato (2003: 263), as análises de Viveiros de Castro (2002: 462) sobre as canções de guerra Araweté, nas quais “o matador-caçador, por meio de um jogo pronominal, fala de si mesmo do ponto de vista enunciativo de seu inimigo morto”.

Se levarmos a fundo essas indicações, veremos que elas se manifestam não só na “música”, mas nos nomes pessoais, nas pinturas e nos adornos corporais – que ou reproduzem características animais ou utilizam seus elementos (pelos, penas, dentes, unhas etc.) –, na mitologia – em que homens e animais são bem mais parecidos e se relacionam uns com os outros, aprendendo e ensinando festas, ornamentos e técnicas variadas –, na atividade xamânica – transformação individual que restitui essa condição originária e comunicativa do mito –, e na experiência ritual como um todo – que não passa, de certo modo, do correspondente coletivo da atividade xamânica. Não acredito, desse modo, que tantos animais sejam referidos apenas porque fazem parte de seu meio ambiente ou porque estejam “à disposição” do pensamento³⁰. Reparo, inclusive, que não se trata de animais comestíveis ou materialmente necessários aos índios, mas daqueles que lhes parecem mais perigosos ou poderosos cosmologicamente.

O que dizer dos rituais mebengokre? O que dizem quando cantam? No ritual que será tema do terceiro capítulo desta tese, etnografado por Isabelle Giannini, além dos

³⁰ E, se sairmos do âmbito jê, a potência dessas referências é ainda maior, veja-se, por exemplo, o que diz Menezes Bastos sobre os Kamayurá. Entre esses índios, uma parte institucionalizada dos cantadores, nos rituais, dedicam-se à imitação de sons animais, coisa integrante dos ritos e não aleatórias, bastante bem contextualizada musical e cosmologicamente (Menezes Bastos 1989: 111, 173, 223, 256-259, 284, 266, 275 e 351).

Xikrin, entram em cena, no centro da aldeia, Onça, Gavião-Real, Urubu-Rei, Beija-Flor, Jacaré e Tatu³¹. O que se desenrola na performance em questão é a transformação entre os humanos e esses outros Seres. Isso leva Giannini (1991: 190) a tatear o âmago da questão: “por que os Xikrin não se satisfazem com sua humanidade, com sua condição humana?”. Essa autora, ao menos entre os Xikrin, foi a primeira a salientar que essas “evidências animais” presentes na experiência ritual indicam vinculações cosmológicas e estruturais de amplo alcance, merecendo atenção mais cuidadosa por parte dos pesquisadores. Questões como a colocada por Giannini evidenciam (1) que nem tudo de importante pode ser atribuído ao centro sociológico-espacial jê – a própria construção da pessoa se inclui nisso –, (2) que nem tudo é intrínseco à própria sociedade e (3) que esse mesmo centro pode se tornar, especialmente durante os rituais, o lócus de uma “animalidade sobrenatural extrema”.

Ewart é outra autora recente que adota um ponto de vista semelhante ao de Giannini. Seu trabalho sobre os Panará (kayapó meridionais) ocupa, inclusive, posição estratégica na argumentação de Coelho de Souza (2002: 249), cujo desenvolvimento será abordado adiante. Segundo Ewart (2000: 240-243), o pensamento panará expressaria uma inversão radical com relação ao quadro pintado dentro do HCBP, em que “continuidade” e “cultura” estariam relacionadas ao âmbito feminino e ao perímetro formado pelo círculo das casas enquanto “transformação” e relação com a alteridade (natural ou sobrenatural) estariam localizadas na esfera masculina e no centro da aldeia.

A circular formation with the men's house at the centre is the ideal and logical result of the total inclusion of what is conceptually 'other' and beyond or outside 'self'. Clearly the dialectical relations between centre and periphery are key elements of Gê [Jê] social structure, but not to the exclusion of that which lies beyond the periphery. Thus, it does not seem to me to be beyond question that the relation between the centre and its periphery can be unproblematically assimilated to a parallel relation between nature and culture whereby the 'essence' of culture, the Self, reproduced through men's activities at the centre in elder men's debates as well as in ceremony is opposed to the peripheral activities of women in the residential segments which make up the village circle (Ewart 2000: 263).

As implicações dessas considerações de Giannini e de Ewart são, como argumenta Coelho de Souza (2002: 247), profundas e importantes para a interpretação da organização social desses povos, uma vez que não se trata mais de ser o centro o espaço

³¹ Cf. “Convenções” – p. x acima – para uma explicação sobre a utilização da grafia maiúscula e minúscula para “Animais agentivos” e “meros animais”, respectivamente.

evidente da “cultura”, mas, em certos casos, o “coração da alteridade” – a não ser que “cultura” se refira, justamente, à relação com a alteridade, mas não parecia ser o caso para os pesquisadores associados ao HCBP³². Nas palavras dessa autora (*idem*), “esse ponto de vista ilumina, melhor do que outras interpretações disponíveis, o problema posto pela alteridade (ou alteração) masculina manifesta, por ocasião dos rituais principalmente, em sua identificação com animais, espíritos, e inimigos”. Se for assim, ao contrário do que afirmou Carneiro da Cunha (1978), o que a experiência ritual faz é introjetar uma “alter-ação” dentro da sociedade (cf. Coelho de Souza 2002: 248), mesmo que, ao diferir, a reproduza.

A esse respeito, é possível introduzir uma consideração de Cesar Gordon (2003: 266) a respeito da experiência dialética (e não dicotômica) da ritualidade xikrin: “O ritual ao mesmo tempo em que é um momento de ressubjetivação, de mudança ‘controlada’ de perspectivas [...], é um momento de objetivação máxima de todas as relações sociais, presentes e pretéritas, que puderam propiciar o próprio momento ritual”. Isso indica que a distinção “natureza”/“cultura” e as considerações que dela decorrem (“centro”/“periferia”, por exemplo) não são apropriadas para a compreensão de uma parte significativa da experiência músico-ritual – jê ou não-jê. Não se pode negar que essa distinção é operante em vários níveis de contraste, mas não se pode negar também que ela deixa submersa uma parte da experiência que poderia ser explorada de outra maneira. Há espaço e material para pesquisas revigoradas entre os povos jê. É o que fizeram, creio, Isabelle Giannini (1991) e Cesar Gordon (2003), com relação aos Xikrin, e Marcela Coelho (2002), de um ponto de vista comparativo. Acredito que a leitura desses autores, foco do capítulo seguinte, é um caminho para “ouvir o outro”, dar o ouvido àquilo que cantam os Mebengokre. Ir em busca não apenas do que deles soa, mas também daquilo que lhes permite soar. Os Xikrin cantam a cultura, evidentemente, mas o fazem cantando sobre os outros domínios do cosmo.

≈

³² Seeger (1987a: 60) já havia tateado essa questão – “Suyá musicology involves central cosmological concepts and processes, and the origin of songs reveals how the very epitome of the social world (a ceremonial group of men singing in the center of the plaza) is linked to the domain of animals and non-Suyá through contrast and reciprocity” –, mas não a desenvolve, preferindo retornar sempre às características sociológicas da atividade ritual.

3. POSSIBILIDADES

Essas observações a respeito das relações rituais com a alteridade causaram em mim um incômodo e uma obsessão, principalmente após reler a dissertação de mestrado de Isabelle Giannini à luz dos trabalhos de Gordon e de Coelho de Souza. O distanciamento entre as considerações apresentadas por esses pesquisadores e os demais trabalhos sobre os Mebengokre muito propicia o diálogo com uma bibliografia cada vez mais rica sobre as cosmologias e filosofias ameríndias, confirmando a fecundidade dessa dimensão da experiência e a sua centralidade na compreensão dessas sociedades.

É curioso e sugestivo que, inicialmente um estudo sobre os sistemas xikrin de classificação dos mundos animal e natural, o trabalho de Giannini tenha desembocado no tema da alteridade cosmológica. Relacionando a classificação dos animais (especialmente das aves) à experiência ritual e à atividade xamânica desses índios, a autora (1991: 190) argumenta que o ponto comum entre essas esferas é a possibilidade da transformação da humanidade em sobre-humanidade, constatação que a faz indagar sobre uma provável “insatisfação” xikrin com sua condição humana. A magnitude, a densidade e a abrangência da interpretação dessa autora ainda estão para ser vislumbradas. E, arrisco afirmar, o caminho por ela aberto não teve a devida continuidade etnográfica, impressão compartilhada com Marcela Coelho de Souza

(2002: 354), que escreve: “A questão colocada por Giannini [...] permanece na ordem do dia, merecendo uma maior atenção por parte dos etnógrafos”.

A pessoa xikrin, conforme Giannini (1991), se constrói agregando atributos de diferentes domínios cósmicos, não apenas da sociedade humana. Ao analisar os elementos constitutivos da pessoa e a noção de contágio e doença, a autora demonstra como o estado do corpo está intimamente relacionado a esses diferentes domínios, seja na atividade ritual ou xamânica – ambas, em grande medida, experiências corporais. Por meio da corporalidade, a autora compreende que não se trata de analisar separadamente essas esferas do cosmo, mas conjuntamente: “é a interligação dos domínios, que tem no centro os próprios xikrin, que parece permitir a construção de sua sociedade e de seu cosmo” (idem: 139). Note-se que sua ênfase não recai sobre os domínios isolados, mas justamente sobre a interligação e a mediação entre eles, movimentos que têm como vértice o corpo. É essa dinâmica que a permite “buscar uma homologia entre a construção da pessoa na sociedade e a construção da humanidade na cosmologia...” (idem: 89). Esse é o ponto chave de sua dissertação. Giannini (idem: 10) sustenta que a noção de mediação como categoria analítica não foi devidamente considerada no âmbito da cosmologia jê, limitando-se, geralmente, à organização social:

um indivíduo se relaciona com o outro de diversas formas, por critérios variados e combinados, como as categorias de idade, a amizade formal, a afetividade, a evitação, o companheirismo, a solidariedade, a afinidade, a consangüinidade. [...] [Entretanto, questiona], se existem tantos outros, aproximados ou afastados, se existem diferentes sistemas mediadores, se existem vários sistemas para tratar da noção de alteridade na organização social jê, não haveria também sistemas complexos para o tratamento da alteridade no nível cosmológico? (idem: 87-88 e 8).

A indagação da autora repercute a inclinação epistemológica elaborada a partir de material não jê, mas tupi, aruak, carib ou piaroa (cf. Viveiros de Castro 1986, 1993, 2002 e Overing 1984, entre outros). Inclinação esta sustentada pela hipótese de que “a compreensão das sociedades ameríndias requer uma investigação sobre os modos pelos quais são estruturadas e conceitualizadas em diversos níveis simbólicos as relações com a alteridade” (Gordon 1996: xi-xii) e que resiste a ser pensada a partir do material jê.

Uma aproximação mais estreita entre esses materiais (e seus modelos: dualismo de um lado, perspectivismo do outro) foi enfrentada recentemente por Marcela Coelho de Souza 2002 e por Cesar Gordon 2003, ambos sob orientação de Viveiros de Castro, que,

poderíamos dizer, encabeça o grupo de pesquisadores que, com mais fertilidade, vem discutindo essas questões – na maior parte das vezes entre povos não-jê – e constituindo um modelo ontológico pan-indígena. Coelho de Souza e Gordon compartilham a idéia de que é preciso retomar os estudos sobre os povos jê a partir de uma ponte com o contexto mais amplo das Terras Baixas da América do Sul. Em outras palavras, eles defendem a possibilidade de se reaproximar paisagens etnográficas à luz do instrumental teórico recente – o que poderia, inclusive, contribuir para a diminuição do isolamento dos jê na literatura – cf. Coelho de Souza (2002: 6) e Gordon (2003: 2). Subjacente à discussão é a hipótese de que

as diferentes formas sociais observadas na amazônia indígena não correspondem a *tipos* distintos de sociedade que se poderiam remeter a outros tantos *modelos* nativos, mas a atualizações historicamente particulares, não exatamente de um mesmo modelo, mas de uma ‘mesma’ *relação* — a de afinidade como esquema de uma diferença cuja atualização responde, por um lado, pela produção de coletivos capazes de portar identidades singulares e, de outro lado, pela reposição continuada das diferenças ('internas' e 'externas') que constituem a condição de todo o processo (Coelho de Souza 2002: 212, os itálicos são da autora).

Refletindo precisamente sobre os rituais mebengokre descritos na literatura, Coelho de Souza (2002: 581) se questiona se a sua finalidade seria apenas “manter a sociedade como ela é”. Não se trata de negar que os Kayapó pretendam continuar humanos, o que seria evidente, mas de considerar uma importante característica do processo transformativo desencadeado no ritual: a percepção de que “para produzir parentes-humanos, é preciso, às vezes, desumanizar-se” (*idem*: 581), coisa que ocorre mediante a “incorporação” ou “consumação” ritual de elementos e capacidades subjetivas externas. Se a frouxa estruturação interna da organização social araweté está a serviço, como argumenta Viveiros de Castro (1986: 26), “de um impulso para fora de si mesma, uma paixão pela exterioridade”, Gordon (2003: 61) sugere que, entre os Mebengokre, tudo se passa como se inverso ocorresse, pois é “a paixão pela exterioridade e o impulso para fora que estão a serviço (mas ao mesmo tempo são a condição) de uma marcação ou diferenciação interna *não radical*”. Trata-se, continua o autor, de uma questão de mais ou menos “beleza”.

Essas seriam, aos meus ouvidos, as hipóteses que norteiam o trabalho desses dois antropólogos. Entretanto, para dar seqüência a seus argumentos, ambos esbarraram em problemas semelhantes aos quais explicitiei acima: “a imagem dos Jê, dominante na literatura, como sociedades que se apresentam, ou representam a si mesmas, enquanto totalidades auto-reprodutivas [isoladas e independentes]” (Coelho de Souza 2002: 13-14), formulação que se disporia de maneira mais radical “na pena de Terence Turner” (*idem*: 199). É contra essa imagem das sociedades jê como sistemas “centrípetos”, auto-suficientes e autônomos (Turner 1966: 39, 1979: 174, 1992: 316-318, 1993: 57) que as críticas são direcionadas³³.

Duas evidências são fundamentais para a crítica desse modelo. A primeira ancora-se numa reflexão sobre as dinâmicas contextuais do emprego dos pluralizadores de “humanidade” jê (Coelho de Souza 2002: 192-194, 251 e 277). Altamente flexíveis, os regimes de significação desses termos (“nós” e “outros”) apontam para segmentaridades e diferenciações tanto interna quanto externamente. Esses regimes, por sua vez, corroboram a “dependência” contínua das trocas com o “exterior”, necessárias para a própria “reprodução” (diferenciação) desses coletivos. As coisas vêm de fora tanto no mito quanto na guerra, na troca pacífica, no xamanismo ou no ritual, movimentos que, a despeito de suas diferenças, exprimem “a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se [uma alter-ação]” (Viveiros de Castro 2002: 207). Gordon (2003: 56-57) defende que esse tema da incorporação do exterior, tão recorrente nas mitologias e nas exegeses nativas jê, não foi tratado de maneira satisfatória na literatura, ou, melhor, não foi explorado “a modo de causar o impacto que deveria no entendimento de seu regime sociocosmológico”. Algumas evidências, entretanto, sugerem que a totalidade sociológica como estratégia descritiva da experiência jê, “... a despeito de toda sua inegável fecundidade na história de nossa disciplina, parece hoje estar dando provas de esgotamento” (Coelho de Souza 2002: 294).

³³ Note-se que essa imagem de sociedades auto-suficientes e totalitárias é, segundo Coelho de Souza (2002: 627) e Gordon (2003: 290), característico também do modelo de Vanessa Lea: “apesar de todas as suas diferenças, e em particular suas posições opostas quanto à [...] pertinência da oposição doméstico/público, suas descrições têm em comum com as de Turner uma mesma ressonância fortesiana, manifesta no modo como postulam uma totalidade” (Coelho de Souza 2002: 632-633), o que pode ser verificado, por exemplo, no argumento de Lea (1993: 268 e 1986: 24) segundo o qual o conjunto de aldeias mebengokre remeteria a uma “aldeia ideal constituída pela totalidade das Casas”.

Todavia, segundo Coelho de Souza (2002: 171, 199-200 e 637), há ainda um problema, pois que, de certa maneira, “totalidade” e “dualismo” correspondem efetivamente a características etnográficas das populações jê – e não “simples artefato de descrições mal informadas” –, afinal de contas, não se pode ignorar o plano circular, a inscrição espacial das relações sociais, o cerimonialismo coletivista ou a proliferação dos dualismos institucionais – características que tornaram célebres essas sociedades. A questão é ponderar em que medida essa ideologia dualista e totalizante foi exagerada, seja pelos antropólogos, seja pelos nativos. Para responder a essa problemática, a autora evoca a crítica levistraussiana das organizações dualistas (Lévi-Strauss 1956a, Carneiro da Cunha 1993), que lhe permite tomar essas ideologias como projeções ideológicas nativas que esconderiam-possibilitariam processos sociais de outra natureza. Em sua consideração, Lévi-Strauss (1956a: 158-164) distingue “estruturas diádicas concêntricas” de “estruturas diádicas diametrais”. Essencialmente assimétricas, as estruturas concêntricas parecem ser “virtualmente ternárias”, pois que envolvem sempre a referência a um terceiro termo, seja o centro que hierarquiza, seja o exterior, para o qual se abrem³⁴. Esse é o caso, por exemplo, das origens míticas, xamânicas e guerreiras de praticamente tudo que diz respeito aos bens culturas indígenas, tal como eles os definem. Essa característica do sistema jê, segundo Coelho de Souza (2002: 231, 277), aproxima o seu suposto dualismo mais do modelo concêntrico do que do modelo diametral, constituindo-se um verdadeiro “operador da abertura do *socius*”. Uma “*ouverture à l’Autre*”, como prefere Lévi-Strauss (1991: 16). A sua “inconstância”, nas palavras de Viveiros de Castro (2002: 181-264).

Essa discussão permite tanto a Marcela Coelho de Souza quanto a Cesar Gordon recolocar a questão das trocas com o exterior a partir de uma nova perspectiva. E isso especialmente com relação aos Kayapó, que apresentam um deslizamento importante em seu sistema sócio-ritual: a pouca expressividade de divisões em metades e a forte oposição concêntrica, como evidenciou Turner (1966: 38) – embora referindo-se apenas

³⁴ A esse respeito, evoco uma passagem de Viveiros de Castro (2002: 17): “O estruturalismo é costumeiramente associado a uma dilação imoderada por classificações dicotômicas e a uma propensão a enxergar dualidades em toda parte. Isso, como tantos outros clichês, não está completamente longe da verdade, mas também não chega nem perto dela. Pois é justamente na obra de Lévi-Strauss que se acham alguns dos instrumentos mais eficazes, dentre os hoje disponíveis, para se problematizar radicalmente – e fundamentar etnograficamente essas problematizações – os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual”.

à relação centro-periferia. Entre os Timbira e os Suyá, por exemplo, a ênfase do sistema onomástico-ritual estaria na identidade e na relação entre segmentos sociais: pares de metades e identidade nominador-nominado. Lave (1967: 141), entre os Krĩkati, afirma que “os nomes pessoais indicam, a cada indivíduo, o seu lugar em todos os tipos de grupos sociais”. Seeger (1974: 137), entre os Suyá, escreve: “A man’s name set is a complete social and ceremonial identity”. O nome indica a posição de dança e os cantos em determinadas cerimônias, os ornamentos, os grupos de corridas de toras etc., a tal ponto de pessoas com os mesmos nomes, ou conjuntos de nomes, serem ditas “idênticas” – cf. também Nimuendaju (1946: 85-90), Crocker (1990: 197), Seeger (1987a: 9) e Coelho de Souza (2002: 315-324).

Entre os Mebengokre, por outro lado, não há uma identidade nominador-nominado tão marcada, mesmo que a relação entre eles seja forte³⁵. A ênfase do sistema onomástico aparentemente desloca-se para a relação entre segmentos extra-sociais – de um lado os mortos, detentores anteriores dos nomes e das prerrogativas, e de outro os (A)animais, detentores originais desses bens. Assim, se a circulação de nomes e prerrogativas é uma linguagem que fala sobre a dinâmica social, pelo menos entre esses índios ela também prescreve um mapa de relações entre alteridades extra aldeãs. Segundo Coelho de Souza (2002: 226) e Gordon (2003: 56, nota 48), A ênfase dessa discussão recai sobre a dificuldade de se considerar uma experiência mebengokre na qual “as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas”, como se extrai da caracterização de Fausto (2000: 534) das sociedades jê – para construir o seu modelo de contraste. Esse deslizamento do sistema mebengokre, no entanto, obriga o próprio autor a reconhecer que nem todos os aspectos dessas sociedades jê obedecem a uma lógica “centrípeta”. Restaria verificar se esse “deslizamento” mebengokre encontra modelos similares em outras sociedades jê – como parece ser o caso, por exemplo, da relação músico-composicional que os Suyá estabelecem em seu convívio nas aldeias de certos

³⁵ Há várias razões para isso. Embora um indivíduo possa ter vários nominadores e receber muitos nomes, não há indivíduos com o mesmo conjunto. A identidade é sempre fracionada. De maneira simétrica, as coisas que “vêm com o nome” – prerrogativas e adornos cerimoniais, grupos de dança ou de jogos etc. –, embora transmitidas no mesmo contexto, não estão, aparentemente, coladas a um determinado nome e podem ser doadas independentemente – cf. Turner (1966: 170-177), Vidal (1977: 108-114), Lea (1986: 96 e 187). Segundo Lea (1986: 273, 2001: 18) e Gordon (2003: 263, nota 32), uma associação demasiadamente estreita entre duas pessoas poderia acarretar a fúria e o ataque do espírito de um morto que já tenha sido detentor dos mesmos nomes e prerrogativas. Em casos, por exemplo, de uma pessoa ser detentora de uma prerrogativa cerimonial exclusiva e única, é preciso que em momentos rituais ela e os seus parentes observem com mais rigor que outras uma série de medidas de precaução.

Bichos, com os quais aprendem *akias* (solos estridentes) e canções rituais coletivas. Restaria verificar também se não há “lógica centrípeta” entre os povos amazônicos.

Está em jogo, nessas evidências, a possibilidade ou impossibilidade de partilhar com “outros” uma posição, o que implica uma relação de perspectivas, pois que se trata justamente de um processo de diferenciação corporal. Nada disso poderia ser percebido sem que se considerasse com rigor o que dizem os índios em suas canções, em seus mitos e no relato de suas aventuras xamânicas, ou seja, sem que se considerassem formas e fontes de agência que não encontram lugar na nossa ontologia. Essa investigação, conforme Coelho de Souza (2002: 411-412), não foi possível a Turner nem a Seeger, cuja visão de ação histórica exclui, em parte, essas outras formas subjetivas de existência, confundindo

a ordem dada do mito e a ordem construída das relações presentemente sustentadas com diferentes seres como objeto de uma mesma ‘consciência mítica’, simplesmente porque não temos onde encaixar não-humanos na nossa visão da história, na noção moderna de que ‘formas mais sofisticadas de consciência histórica’ são exclusivamente baseadas na ‘percepção da própria sociedade como um produto da ação humana no tempo histórico’.

A relação entre o mundo mítico e o mundo histórico, para nós separados, é atestada entre os índios justamente por essa categoria de seres, os espíritos (Viveiros de Castro 2002: 80).

Seeger admite (1974: 24, 78) que a distinção entre “natureza” e “sociedade” apresenta, entre os Suyá, vários níveis de contraste e que a oposição entre elas comporta variadas zonas intermediárias. Admite também que a transformação de uma em outra é possível, talvez até desejável, mas não percebe que parte dessas zonas intermediárias forma uma terceira dimensão, não natural, nem tampouco social, mas sobre-elas – sobre-natural e sobre-social, ou super-social. Tornam-se fortes em seus argumentos passagens como: “many aspects of Suyá cosmology rest upon the fundamental distinction that they make between animal (*mbru*) and human (*mẽ*). Expressed in other words, for which there are no immediate Suyá glosses, these can be taken as nature and culture” (idem: 22). As categorias *mẽ* (“humano” ou “Suyá”), e *mbru* (“animal”), epítome, portanto, da oposição natureza/sociedade, estariam na base da cosmologia desses índios. Isso se traduz para os Suyá em termos de odor (idem: 26, 223): a distinção extrema entre natureza e cultura estabelecer-se-ia entre o grupo de animais considerados “de cheiro forte” e o grupo de homens iniciados na Casa-dos-Homens

localizada no centro da aldeia, sem odor pronunciado (explorarei melhor isso no capítulo seguinte). A discussão de Seeger é deveras pertinente, mas, como nota Gordon (1996: 119, nota 33), com perspicácia, não dá conta de algumas contradições:

Há algumas inconsistências nessas classificações que parecem escapar do esquematismo estruturalista, onde (aparentemente) tudo se encaixa dentro das dicotomias classificatórias. Por exemplo, o ser mais animal do reino animal, o de cheiro mais forte, é o jaguar (onça), que se opõe – *in extremis*, como diz Seeger – aos homens adultos (iniciados), já que estes representariam o que há de mais social no social (sem odor pronunciado). No entanto, a justificativa para dar conta da força do jaguar e do seu caráter odorífero pronunciado é a de que ‘it [the jaguar] is said to be like man in that it is very smart, and its claws are likened to steel knives’ (Seeger 1974: 94). Portanto, a simples oposição binária acaba por não dar conta de uma classificação que, ao mesmo tempo, separa e conjuga homem e jaguar. Seria uma inconsistência das classificações suyá, ou isso indica que o modelo dual e binário – apesar de extremamente sedutor e convincente – encontra seus limites?³⁶.

Essas contradições se resolvem ao considerarmos que, em algumas situações, especialmente na atividade ritual, opera-se uma transformação, não de parte da “natureza” em “cultura”, mas de partes das duas em uma terceira dimensão³⁷. Por falta de melhor termo, adoto aquele utilizado por Viveiros de Castro (2002: 78-79) – “sobrenatureza” – para nomear uma terceira categoria de seres que não são nem humanos nem animais, mas “espíritos” – ou, como prefere, “uma *espiritualização potencial* a que todos os seres estão submetidos” (itálicos do autor). Acredito que essa seja a dimensão da comunicação entre as esferas cósmicas relacionadas por Giannini – mesmo que a autora não tenha empregado as mesmas palavras –, uma vez que se caracteriza por um contexto relacional específico e por uma qualidade agentiva e fenomenológica própria “distinta tanto da intersubjetividade característica do mundo social [humano] como das relações ‘interobjetivas’ com os corpos animais” (idem: 396)³⁸. Assim, justamente nessa “zona intermediária”, à qual reporta-se Seeger (1974:

³⁶ Acrescente-se a essa observação uma passagem do próprio Seeger (1974: 98): “the Suyá further say that underneath their skin the jaguars are like Indians...”.

³⁷ Em outras palavras, a experiência ritual não se refere propriamente à dominação da natureza pela cultura, mas da “dominação” da relação entre essas duas dimensões. Relação esta, como quero crer, que não se completa sem um terceiro termo.

³⁸ Essa discussão está presente em Viveiros de Castro desde seus escritos sobre os Yawalapíti, para os quais a cosmologia e a noção de pessoa, irredutíveis ao dualismo natureza/cultura (2002: 14 e 72), são antes caracterizadas por um movimento contínuo e ternário que por uma dicotomia descontínua e binária. O autor parte da consideração de que “a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (idem: 348), e tece uma consideração (idem: 85) que pode, quiçá, responder à “invisibilidade” desse triadismo entre os jê: “cada um destes três domínios [dos humanos, dos animais e

78), a distinção natureza e cultura – supostamente dada – parece não ser tão nítida. Talvez agora possamos crer que as observações de Lukesch (1969: 234-236), missionário austríaco que viveu entre os Mebengokre, não estivessem tão longe da verdade, embora permeadas de “religiosidade”:

é característico serem fluidos os limites entre o mundo sensível e o sobrenatural, o profano e o sagrado e os respectivos acontecimentos se confundirem com os outros. Assim acontece nos mitos e assim acontece na vida real, quotidiana, da aldeia. [...] Outrossim, os dogmas de sua fé podem ser confirmados de maneira ainda mais viva e intensa, à medida que a personagem realizadora dos feitos universais, a divindade, continuar a realizá-los, conforme o caso do homem que se transformou na chuva e que, através de chuvas torrenciais e tempestades violentas, aterrorizadoras, continua a sua força.

É por evidências como essas que Coelho de Souza e Gordon procuram aproximar os modelos jê e mebengokre dos modelos amazônicos. E o exemplo cabal desses autores está precisamente no deslizamento mebengokre do sistema de nomenclatura, ou melhor, naquilo que Coelho de Souza (2002: 573) chamou de “a dupla face dos nomes”. Com essa expressão, a autora propõe englobar a aparente contradição da onomástica jê: a distinção que o nome promove entre humano e animal e, ao mesmo tempo, a sua origem entre animais e espíritos. Tento explicar o seu argumento. Recuperei acima trabalhos posteriores ao HCBP que questionaram a restrição do sistema onomástico jê ao âmbito público-cerimonial (e centrípeto) e demonstraram a vinculação do sistema à esfera doméstica e substancial. Para Coelho de Souza, isso significa também dizer que o “nome” é “corpo” – “pele”, mais especificamente. Acompanhado de ornamentos corporais e, em certos casos, também de pinturas específicas (entre Timbira e Suyá, por exemplo), o nome “veste” o corpo. A idéia já estava em Lea (1986: 382): “os nomes, papéis e prerrogativas parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros”. Verifica-se também na associação entre tabus alimentares ligados à posse de nomes cerimoniais e doenças de pele, no caso da quebra desses tabus (Lea 1986: 139; 1992: 134 e Coelho de Souza 2002: 574-575), e se consolida numa observação de Lukesch (1969: 152), segundo a qual os Kayapó afirmam serem chamadas de *karon* (espírito) as crianças ainda sem

dos seres sobrenaturais] pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a oposição entre os dois restantes: do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, talvez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica”.

nome. Nomes, pinturas e ornamentos – possibilidades de tratamento da superfície corporal – constituem

modos de fabricação do corpo como um corpo humano [e] indicam, assim, algo importante sobre o conceito jê de corpo, algo que as análises da dualidade corpo/nome deixaram geralmente escapar: o fato de que o corpo não é simplesmente substância, mas é também roupa, pele, envoltório. E que se o nome ‘veste’ o corpo, então ele também o *faz* (Coelho de Souza 2002: 578, o *itálico* é da autora).

Essa consideração aproxima ainda mais o contexto mebengokre (e jê em geral) do postulado ontológico do perspectivismo. Afinal, se o nome “veste” o corpo e o torna humano, diferenciando-o de outros corpos, nomear é objetificar uma perspectiva – conforme Coelho de Souza (2002: 352, 578-579) e Viveiros de Castro (1996: 126). Segundo este autor (2002: 380),

ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder às perguntas feitas acima: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E, por que, sendo gente, não nos vêem como gente? Os animais vêm da *mesma* forma que nós coisas *díversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (os *itálicos* são do autor)³⁹.

Entretanto, como se pode depreender da discussão de Coelho de Souza (2002: 18, 573-574), não se trata apenas de reformular o dualismo nome-corpo, e sim de considerar um triadismo latente no qual o “nome” é o termo médio. Faltava ao sistema o seu

³⁹ Note-se que essa idéia – a de que o corpo é o grande diferenciador das cosmologias amazônicas – “permite retomar sob nova luz algumas questões clássicas da etnologia regional. O tema já antigo da importância da corporalidade nas sociedades amazônicas (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979) ganha um fundamento cosmológico” (Viveiros de Castro 2002: 387). Note-se ainda que, segundo esse autor (*idem*: 351), o atributo corporal que garante uma perspectiva não é, de maneira alguma, fixo, e sim “uma roupa trocável e descartável” – ao menos teoricamente.

caráter subjetivo (ou subjetivador), que se constitui por meio da relação com as agências sobrenaturais – relações de aquisição e subjetivação de nomes e de coisas que os acompanham. Ou seja, se, por um lado, os nomes fazem parte da construção do corpo e da objetivação das relações que mediam essa construção – constituindo assim uma perspectiva humana –, por outro, os nomes também fazem parte de um outro processo, o da metamorfose ritual – e da ressubjetivação das relações extra-sociais necessárias a essa metamorfose.

Nomear, dizíamos, é objetificar: isso corresponderia ao aspecto ‘corpo’ do nome, ao nome como constituinte da pessoa, à sua face ‘interna’. Em sua face ‘externa’, que remete ao exterior e ao sobrenatural, faz do portador um protagonista mítico, um ancestral, um personagem ritual, um animal (*idem*: 581)⁴⁰.

O ponto importante a ser destacado é que essa reprodução (ou ressubjetivação) ritual é um processo que depende intrinsecamente de relações com a alteridade exterior. E “isso significa a necessidade de ir além da humanidade” (*idem*: 352). Com isso, retornamos à questão central com a qual Giannini (1991) encerra sua dissertação: por que transforma-se em outro? Poderíamos perguntar, em outras palavras, por que se subjetivar?

Coelho de Souza argumenta que a subjetivação ritual é necessária para realimentar o processo de construção da pessoa, mediante as relações que, por assim dizer, são objetivadas pelos nomes e pela consubstanciação, e, finalmente, para que o corpo, como corpo humano, adote uma perspectiva. Cesar Gordon parte dessa explicação e propõe que a subjetivação ritual – ao (re)conectar nomes e prerrogativas cerimoniais a seus “donos originais”, animais, *kubẽ* (outros povos) e entidades sobrenaturais – cria a condição verdadeiramente estética da experiência mebengokre. Cito uma passagem de Gordon (2003: 262) em que comenta Turner (1991b: 37):

Turner sugere que as cerimônias sejam atos coletivos destinados a ‘socializar’, ou ‘domesticar’, o caráter selvagem (“wild”) de nomes e *nêkrêjx*, assim: “[...] the total social effort required to ‘socialize’ the names and valuables is the real source of their beauty”. Quero crer que se dá o inverso:

⁴⁰ Coelho de Souza (2002: 478) considera que essas duas operações fazem parte do mesmo processo de aparentamento, enquanto processo de produção de corpos, e não a oposições doméstico-biológico/ritual-cultural. “A diferença entre elas é que constituem momentos diferentes desse processo”, pois a objetivação das relações de parentesco é justamente o que permite a criação de condições para a subjetivação ritual dos nomes e dos seus portadores, os atores e personagens dos rituais de nominação. Quer crer a autora que, no final das contas, “humanidade e parentesco se definem mutuamente para os Jê” (*idem*: 11 e 372).

o ritual é um momento em que os nomes e *nêkrêjx* são novamente ‘animalizados’ (reafirma-se sua qualidade *djàkre* [selvagem, poderoso]) e é isso que os faz ‘verdadeiramente bonitos’ e não apenas ‘inutilmente’ (*kajgo*) bonitos.

Certamente, como destaca Gordon, essa “animalização ritual” tem como finalidade a distinção entre gente mebengokre e outros seres, afinal, trata-se da “adoção de uma perspectiva”. Mas a questão, justamente, é que “adotar uma perspectiva” é internalizar o “potencial relacional infinito detido pela exterioridade ‘natural’” (Viveiros de Castro 2002: 454 e Gordon 2003: 262, nota 30). Em outras palavras, o que está em jogo é o controle das relações com a alteridade e do “potencial regenerativo” dessa relação. O que o ritual faz, afinal de contas, é criar, mediante a incorporação de capacidades da alteridade (sobre-naturais), graus de sensibilidade corporal superiores (sobre-humanas) e agentes humanos suscetíveis ao regime de metamorfose (re)instaurado pela objetivação (também corporal) dessas relações cósmicas (subjetivadas) (cf. Gordon 2003: 272 e Coelho de Souza 2002: 348)⁴¹.

⁴¹ Há ainda um outro aspecto dessa dimensão onomástica mebengokre elaborado por Gordon que merece considerações breves, para não deixar seu argumento incompleto. Ressaltei que segundo esses autores a subjetivação ritual de capacidades agentivas constitui um mecanismo de diferenciação externa – corporificação de perspectivas. O autor desenvolve seus argumentos no sentido de demonstrar que essa subjetivação ritual cria também diferenças internas à socialidade mebengokre, em termos de beleza, status e poder. Gordon alega que a distinção entre pessoas com nomes “belos” cerimonialmente confirmados e pessoas “comuns” ou “incompletamente belas” – que não possuem nomes cerimoniais ou que os possui mas não os teve confirmados cerimonialmente – não se restringe ao âmbito cerimonial, como dá a entender a literatura, mas interfere consideravelmente nos âmbitos político e cotidiano – ou, pelo menos, a diferença entre “pessoas bonitas” e “pessoas comuns” é um índice de outras tantas diferenças entre gente mebengokre. Nem todas as pessoas conseguem ter nomes bonitos confirmados cerimonialmente, nem todas têm suporte familiar para promover rituais de nomeação ou de iniciação, nem todas conseguem atingir um ideal de beleza e de agência – condições, por sua vez, necessárias e indispensáveis para a “produção de parentes” e para a reprodução de todo o processo. Essas coisas, em grande medida, coincidem em determinadas pessoas: especialmente em primogênitos de parentelas numerosas. Não é à toa, como nota o Gordon, que a distribuição de nomes, prerrogativas e conhecimentos rituais e a reposição ritual das subjetividades que realimentam o processo concentram-se, ao menos no Cateté, em certas pessoas, em certas famílias e em certas Casas. Concentração esta que, na experiência cotidiana ordinária, se reflete nas posições de prestígio, nas funções de chefia e, atualmente, na concentração de salários. Não é à toa também que, do lado das pessoas “comuns” (*me kakrit*), sem agência, sem status e, geralmente, sem poder, recaia, com mais frequência, acusações de inveja e de feitiçaria. Embora todos os corpos nasçam e morram, sendo esses talvez os processos mais significativos pelos quais passam, nem todos têm a oportunidade de, em vida, transformar-se e embelezar-se com a mesma potência. Para essa discussão, cf. Dreyfus (1963: 83-84 e 90), Turner (1966: 170-177 e 242; 1984: 358), Vidal (1977: 80, 111-114, 128 e 161), Banner (1978: 109), Lea (1986: 129 e 179), Verswijver (1992a: 78-79) e, evidentemente, Gordon (2003: 50, 208, 239-240, 266-272 e 318-321). Noto, finalmente, que isso aponta, mais uma vez, para o não isolamento da esfera cerimonial a um âmbito simplesmente ilustrativo da experiência social, mas para a sua construção.

Encerro por aqui esta primeira parte, cuja finalidade foi destacar possíveis contextos de estudo da experiência ritual mebengokre – ora dentro da antropologia da música e ora no bojo da etnologia –, jê e, mais abrangente, das Terras Baixas da América do Sul em geral. Após essas considerações, creio ter condições para examinar com mais detalhes os temas dos capítulos seguintes.

≈

PARTE 2

DISCURSOS DE CORPOS SENSÍVEIS

A terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmo.

Walter Benjamin 1928: 68

Recuperei, no capítulo 1, alguns argumentos que sustentavam que uma explicação racional-positivista não esgotaria o problema da relação sensação-razão. “Sensação” e “razão”, se bem compreendi Merleau-Ponty, parecem ser dois termos de uma mesma relação, em cujo vértice encontramos um “ato de comunicação”. Pensá-los como termos separados – o primeiro como objeto de empirismo positivista, o segundo como sujeito transcendental –, acabaria por não “revelar” (“reverberar”, talvez) uma boa parte do processo de construção da experiência perceptiva do “mundo”. E mais, essa experiência, como parece acreditar o autor, ancorar-se-ia fundamentalmente numa idéia de corporalidade como sujeito operador da significação – o fazer-se sentir, experimentar. À medida que compreendo essa discussão, começo a perceber que informações outrora imperceptíveis exprimem correlações bastante esclarecedoras sobre o contexto que procuro tangenciar nestas páginas: a experiência-músico-ritual dos índios mebengokre. Refiro-me às informações sobre os sentidos perceptivos do corpo⁴². O capítulo 4 pretende, pois, dar prosseguimento aos “desafios” levantados no capítulo 1

⁴² Por conforto e por desconhecimento, continuo acreditando que cinco são já sentidos suficientes para um problema desses em páginas como estas. Não tenho argumentos contra ou a favor desse número, ao menos nos trabalhos que tive acesso – com exceção, talvez, da diferença entre falar e ouvir, coisas que, por vezes, podem ocupar posições opostas.

em sua segunda direção, qual seja, uma reflexão sobre as diferenças entre os sentidos da visão e os outros quatro, especialmente a audição.

O capítulo 2 teve a intenção de cercar os contextos da experiência músico-ritual mebengokre, ora em face à literatura sobre “música” e ritual nas populações autóctones das Terras Baixas da América do Sul, ora em relação à bibliografia jê. O contexto da “música” é o ritual e o contexto dos Jê é a pessoa. Explico-me: a pessoa ameríndia, especialmente o seu corpo, é pensada sob o modo do “feito”, não do “fato” (do “dado”) – apoio-me em Viveiros de Castro (2002: 389-390). Por isso, quiçá, a ênfase de seus processos de “fabricação” resida, sobretudo, no corpo, embora esse corpo possa ser melhor compreendido como uma conjugação paulatina de “substâncias corporais”, “alma” e “nomes”. O capítulo 5 é uma extensão dessa discussão em sua vertente corporal e, digamos assim, “individual”. Trata de uma “biografia” ideal de um corpo mebengokre. A “alma”, por outro lado, aparentemente, não é construída, mas dada. A discussão sobre essa “categoria”, logicamente, não poderia estar em uma sua “construção”, residindo, por outro lado, em sua capacidade transacional e comunicativa entre outras “possibilidades de existência” que não aquela própria e corporalmente humana.

O “nome”, por sua vez, tema já deliberado no capítulo 3, retorna ao centro da discussão do capítulo 6, agora em sua dimensão processual, por meio da (re)análise de dois rituais da nominação observados entre os Xikrin. Essa é a dimensão propriamente “coletiva” da construção da pessoa mebengokre. Digo “re-análise” uma vez que o que faço é extrair da dissertação de Isabelle Giannini (1991) a sua descrição e análise dos rituais de nominação *Tàkàk* e *Nhiok* e acrescentar a elas as minhas próprias observações e conexões. Quero, com isso, enfatizar que o estudo da experiência músico-ritual mebengokre alia-se ao de outros campos de expressão das relações entre o homem e o cosmo, tais como a guerra e o xamanismo.

4. ENTRE IMAGENS E SONS

Neste capítulo, junto a algumas experiências indígenas sul-americanas registradas na literatura, exploro essa dimensão específica da corporalidade que é a percepção pelos sentidos. Embora a linguagem verbo-visual – diga-se intelectual e racional – seja a mais imediata e utilizada de todas – e há quem conteste isso –, ela não exclui a possibilidade de que outros sistemas perceptivos de “comunicação” – como “vértices” da alteridade entre meu corpo e o mundo – participem de uma certa “atividade estruturante” de significantes coletivos. Suponhamos, como me parece ser o caso dos autores aqui discutidos, que a “realidade” ultrapassa a mera “visualidade” – coisa que para muitos índios pareceria *non-sense*: é uma certa “visualidade” que para eles ultrapassa a “realidade”. Talvez isso permita “ver” que outros sentidos revelam outros aspectos dessa “realidade” – “tape seus olhos e abra seus ouvidos”. Assim, na medida em que a proposta desta dissertação é a criação de condições teórico-metodológicas para uma pesquisa etnográfica – em seu sentido mais inicial – sobre a experiência-músico-ritual mebengokre, creio que uma discussão sobre a apropriação indígena dos sentidos corporais, especialmente a audição, tem aqui seu lugar. Isso, por outro lado, pode também ser sustentado por cinco outras razões:

- (1) pelas evidências já bastante consolidadas da etnologia indígena das Terras Baixas da América do Sul que demonstram ser o corpo – a sua construção – o

palco privilegiado da expressividade dessas populações e os seus sentidos, os códigos pelos quais se expressam (cf. Vidal e Müller 1987: 147 e Seeger 1974: 28).

- (2) por acreditar que outros suportes perceptivos distintos da substância visual (e gráfica), também se desenvolvem sobre a base da significação, especialmente a audição⁴³;
- (3) pelo fato de todos esses sentidos estarem presentes na experiência cotidiana e ritual – ambas “corporais” – “reverberando” significações;
- (4) pela necessidade que tive em contextualizar a apropriação que os grupos indígenas fazem do canal propriamente acústico: “ouvir” e “emitir” sons;
- (5) pelo fato de as etnografias disponíveis sobre esses povos parecerem-me um material bastante privilegiado para essas discussões.

Se, pelas características desta dissertação, destaco o canal visual e auditivo – apenas patinando pelos outros –, é bom frisar que isso é um recorte de interesse pessoal, não refletindo necessariamente a “realidade” perceptiva dessas populações. Faço esta observação pois não pretendo cair em uma outra dicotomia tautológica e igualmente pouco produtiva – ex. sociedades “visuais” x sociedades “auditivas” etc.. Se os índios apresentam uma audição mais “aguçada” que a maioria de nós, como se percebe nos relatos etnográficos⁴⁴, não é menos verdade que sua sensibilidade está também “treinada” em relação aos outros sentidos, especialmente no olhar⁴⁵. É evidente que

⁴³ Foi com essas questões que escrevi o artigo sobre algumas fotografias de Kurt Nimuendaju (Paes 2004). Nesse artigo, procurei explorar parte de uma vasta bibliografia sobre os índios timbira e, em especial, os Ramkokamekrá – também do tronco lingüístico jê e culturalmente muito semelhantes aos Kayapó. Destaquei, no texto, que para além da fotografia e com o apoio das inúmeras etnografias já escritas a respeito de variados aspectos da experiência timbira seria possível vislumbrar qual a posição dos outros quatro sentidos para aquele ritual fotografado no início do século passado por Nimuendaju. Ali ficou evidente, para mim, num trabalho conciso e focado, que não só a “música”, o que se ouve, mas uma verdadeira síntese sensitiva era produzida no e para o ritual, vindo daí a sua “eficácia” – aspecto que será explorado no capítulos 6 e final.

⁴⁴ Como por exemplo em Menezes Bastos (1976: 103, nota 2), para quem, embora ainda não exista estudo sobre a acuidade auditiva dos índios brasileiros, “é válido tomá-la como extremamente elaborada, bastando, para tal confirmar, considerar por exemplo o seu zero de intensidade, muito menos forte do que o nosso: é comum no Xingu o índio estar a ouvir o barulho de um motor de avião em movimento quando nós ainda nem sonhamos com isso”.

⁴⁵ Essa ressalva é feita também por Menezes Bastos (1976: 108): “em nenhum momento quis eu implicar que a valoração ideológica kamayurá do ouvir nega a importância dos outros sentidos [...], o que tento evidenciar é, inicialmente, que tal valoração explicita uma modalidade de reconhecer a importância dos canais sensoriais muito diferente da ocidental”. E noto igualmente uma passagem de Lévi-Strauss (1964: 266-267, nota 14), referindo-se à visão entre os Bororo: “à primeira vista, hesita-se em admitir que os indígenas possam se referir à culminação diurna de uma constelação como se fosse um fenômeno observável. Contudo, sua acuidade visual, certamente graças ao exercício, é muito superior à nossa. Assim, notou-se entre os Bororo ‘um maravilhoso desenvolvimento do sentido da visão... que lhes

“ver” é uma faculdade essencial para essas populações⁴⁶, entretanto, embora o sentido da visão seja bastante explorado, seu lugar na construção da experiência apresenta, peculiarmente, concepções fantasticamente diferentes.

Confrontações sensoriais

No que tange à minha inserção teórica nessa discussão, além de Merleau-Ponty, Seeger e Menezes Bastos, uma coletânea de textos organizada por David Howes (1991 ed.) foi crucial para a apresentação do que segue⁴⁷. Esse conjunto de trabalhos, reunidos sob a alcunha de “antropologia dos sentidos”, procura oferecer uma história dessa preocupação com os significados dos sentidos, apresentando-nos uma série de novos ângulos de abordagem com relação a contextos culturais. Os diferentes artigos apresentam processos comunicativos construídos e formulados tendo como base primeiramente os sentidos – a indefinibilidade do olfato na experiência comunicativa ritual dos habitantes das ilhas Tanimbar da Indonésia (Howes 1991c), os “sinais multifuncionais” do gosto, entre os Weyéwa das montanhas de Sumba, também na Indonésia (Kuipers 1991), a oralidade simbólica dos instrumentos percussivos dos Kaluli de Papua Nova Guiné (Feld 1991), a utilização dos sentidos na identificação dos agentes causadores de doenças entre os Ndembu da Zâmbia (Andermann 1991). O foco conjunto desses autores, como explicita Howes na introdução, poderia resumir-se ao estudo da variação da experiência sensível – a sua construção, evidentemente – em diferentes culturas. Entenda-se como “variação” as ênfases e os significados atribuídos a cada modalidade perceptiva presente em seus corpos⁴⁸. Parte-se do princípio de que

permite, por exemplo, indicar a um companheiro a posição do planeta Vênus em pleno dia’ (Enciclopédia Bororo, v.1: 285)”.

⁴⁶ Aliás, hoje me pergunto se não foram os olhares de meus anfitriões, quando estive entre os Xikrin, que mais definiram a minha locomoção entre os espaços da aldeia e aqueles ao seu redor. Acredito ter podido compreender pelo menos algumas das mensagens que seus olhos me transmitiam: quando era hora de ir embora, quando minha presença era desejável ou simplesmente aceitável.

⁴⁷ Agradeço a Sylvia Caiuby pela indicação e pelo empréstimo desse tão instigante livro. Noto que, curiosamente, para os autores dessa coletânea, a corporalidade tem também lugar de destaque. Narra-nos Howes (1991a: 4) que a antropologia dos sentidos brotou do crescente interesse antropológico dos anos 1980 sobre os modos corporais do conhecimento (*bodily modes of knowing*).

⁴⁸ Não deixa de ser sugestivo que, ao introduzir a coletânea, Howes inicie sua discussão citando Seeger (1974), em epígrafe: “Just as time and space are not perceived by the vast majority of societies as a regular continuum and grid, so the sensorium is rarely thought of in strictly biological terms... The five senses are given different emphases and different meanings in different societies. A certain sense may be

diferentes sociedades exploram os sentidos de maneira particular, e que cada uma dessas possibilidades podem nos trazer informações significativas sobre como se pensam e pensam os seus outros.

Chamou-me também a atenção uma curiosa semelhança entre os artigos da coletânea e discussões que eu vinha enfrentando na época: quase todos os autores enfatizam que o campo em apreço, para se consolidar, tem uma preocupação eminente, qual seja, o fato de nossa sociedade ocidental privilegiar a visão e a linguagem articulada, e somente elas, como formas de conhecimento e de comunicação. Segundo Howes (1991a: 3), “the most basic tenet of this emergent field of study is that it is only by developing a rigorous awareness of the visual and textual biases of the Western episteme that we can hope to make sense of how life is lived in other cultural settings”. Veja-se também Ong (1991) e Synnott (1991), ambos na mesma coletânea.

Há, no Ocidente, um laço profundo entre ver e conhecer. A história da cultura ocidental, pode-se dizer, é a história da fixação do olhar, em detrimento dos outros sentidos, como paradigma do conhecimento: a luz é o princípio primordial do mundo, a visão de Deus, a Verdade, e o olho é a relação mediadora entre o conhecimento, o divino, o perfeito e o homem. A literatura nos diz que é com Platão que se consolida de maneira decisiva a separação entre o mundo do sensível, o corpóreo, e o do inteligível, a alma. Nessa separação, entretanto, o olhar também será dicotomizado entre um olhar sensível e corporal e um olhar despojado dos sentidos e do corpo, único olhar que pode levar à evidência, à essência e à certeza. Conforme nos esclarece Novaes (1988: 10): “quando Platão propõe, no mito da caverna, que, por uma operação do olhar, o homem se afaste do mundo sensível, estava ao mesmo tempo dirigindo o olhar para ‘um ver concentrado no mundo da Idéia’”. Só o intelecto é capaz de ver com clareza⁴⁹. Essa convicção pontuou, em diferentes momentos, os desenvolvimentos científicos europeus, cujas invenções acabaram por consolidar a existência de um olhar racional e desencarnado – desde a imprensa escrita, passando pelo telescópio (o *perspicillum* de

privilege as a sensory mode. It is important to analyze how people think they perceive” (não há indicação da página). Isso, por si, já revela um feliz encontro que essa discussão pode ter nas Terras Baixas da América do Sul.

⁴⁹ Não é de se admirar que tal concepção platônica de conhecimento viso-transcendental viesse a ser apropriada pelo cristianismo e vigorasse até os dias de hoje, conferindo à luz o seu caráter divino. Conforme Synnott (1991: 67), “the early church institutionalized this ascetic tradition: the renunciation of the sensual gratification and the mortification of the flesh. Chastity, martyrdom, and virginity were celebrated in the imminent expectation of the Second Coming”.

Galileu⁵⁰), o microscópio (a causa do entusiasmo de Leibniz diante da invenção de Leeuwenhoek⁵¹), até a máquina fotográfica, o cinema e a televisão.

A consequência desse processo seria, conforme [Howes \(1991b\)](#) e [Ong \(1991: 5\)](#), uma alteração das possibilidades perceptivas da cultura ocidental, uma “distorção”, como preferem os autores, de nossa experiência do mundo, um deslocamento, em outras palavras, da ação de nossos sentidos, concentrando-se no sentido da visão em detrimento dos outros⁵². “An intensification and amplification of the visual function diminishes the role of the senses of hearing and touch and taste and smell...” ([Howes 1991b: 172](#)). O que parece ficar claro é que no campo da antropologia se faz necessário abandonar um certo visualismo ocidental para adaptar os sentidos à paisagem sensorial das outras culturas. Uma antropologia dos sentidos deve procurar, antes de qualquer coisa, determinar como a estruturação da experiência sensorial varia de uma cultura para outra, segundo o significado e a importância relativa atribuídas a cada um dos sentidos. Só por meio de uma rigorosa tomada de consciência sobre os pre(con)ceitos da episteme ocidental em favor da vista e do texto, é que nós conseguiremos compreender como a vida se organiza em outros quadros culturais. A história dos sentidos lembra-nos que os modelos sensoriais não são estáticos, mas se alteram ao longo do tempo, cada sociedade progride e se transforma no plano sensorial segundo uma trajetória que lhe é própria. Inversamente, não só a percepção visual é um construto cultural, como os outros sentidos não são um dado “natural” da corporalidade – talvez, até, “sobrenatural”. Vejamos alguns casos...

⁵⁰ Segundo Chauí ([Chauí 1988: 55](#)), “a argumentação de Galileu é revolucionária: o *perspicillum* [telescópio] não é mero auxílio para aumentar o tamanho dos objetos aumentando o poder do olhar, mas um instrumento para corrigir a visão. A verdadeira visão é aquela proporcionada pela geometria da luz e das lentes, de sorte que o telescópio prova que nossos olhos não sabem ver, que estorvam a visão”.

⁵¹ “Eis a causa do entusiasmo de Leibniz diante do microscópio de Leeuwenhoek (...). O microscópio põe em movimento duas velhas idéias: de um lado, o ideal do conhecimento como adequação do intelecto à coisa, de outro, a visão como melhor modelo da função de conhecer...” ([Chauí 1988: 55](#)).

⁵² Note-se que “distorção” revela uma certa “amargura” desses pesquisadores com relação aos caminhos que o ocidente tomou na construção de seu aparato perceptivo, construção que esses autores têm que negar para poder “enxergar” a construção que outros povos fazem. Curioso.

Entre os Mebengokre, a produção visual se expressa majoritariamente de duas formas: a pintura corporal, tarefa exclusivamente feminina – no caso do uso do jenipapo –, e a confecção de artefatos plumários, tarefa masculina. A pintura com jenipapo, segundo Vidal (2001: 212) “está ligada essencialmente à morfologia social, à socialização dos corpos e à demarcação de fronteiras”. A produção de artefatos, ao contrário, “possui dimensões cosmológicas, está relacionada à mitologia, às atividades xamanísticas e rituais e às riquezas (*nekrei*) herdadas e transmitidas com os nomes pessoais de uma geração para outra” (idem: 213). Em outras palavras (idem),

a pintura [de jenipapo] integra a comunidade em nível horizontal, sendo propriedade de todos (*me kukràdjà*). A plumária, por outro lado, com conotação cósmica e celeste, integra, verticalmente, as sucessivas gerações segundo certas regras de descendência.

Atenho-me, por hora, à pintura, deixando a plumária para os dois capítulos seguintes.

Embora os artigos de Fuerst (1964) e Turner (1969) tenham sido os primeiros a revelar a importância atribuída pelos Mebengokre à pintura corporal, foi Vidal (1978, 1992a e 1987, este último com Müller) quem levou essas análises mais a fundo, elaborando um minucioso estudo que revela as propriedades lógicas de um difundido sistema de comunicação. Segundo a autora, os Xikrin traduzem, de uma forma visual, importantes momentos da organização social e espiritual⁵³. Inspirada nas análises de Lévi-Strauss sobre as pinturas faciais Kadiweu (1955) e nas indicações desse autor quanto à necessidade de um enfoque sistêmico e contextual, Vidal (1992a) sugere que a pintura corporal mebengokre pode ser estudada etnologicamente como material visual que constitui um sistema gramatical de comunicação e de classificação social que exprime, entre outras coisas, a concepção de pessoa e outras mensagens referentes à ordem social, biológica e cosmológica desses índios: “um sistema de representações gráficas extremamente elaborado e muito valorizado pelos próprios índios: um recurso para a reafirmação constante de uma idéia e de um ideal” (idem: 144). Todo o processo do resguardo por nascimento do primogênito, por exemplo, é marcado por mensagens

⁵³ Quando se fala em pintura corporal indígena, considera-se principalmente as expressões visuais feitas com o vermelho do urucu e com o preto do jenipapo. De certa maneira, pelo menos entre os jê, essas duas matérias e cores conformam categorias distintas que precisam ser esclarecidas. Tomo, para isso, um comentário de Carneiro da Cunha (1978: 54, nota 13): “o urucu, com efeito, não é tido como ‘pintura’, mas como ‘tintura’, e os Krahó usam verbos diferentes para ‘pintar’ (*hóg*) com jenipapo ou pau-de-leite e para ‘tingir’ (*kukrä*) com urucu. A pintura propriamente dita é o desenho preto feito com jenipapo ou pó de carvão aplicado sobre a seiva do pau-de-leite, e nos interstícios do qual se espalha o vermelho de urucu”.

visuais que identificam as pessoas envolvidas e a sua relação com a nova família (*idem*: 158-161). Segundo a autora, a pintura corporal sintetiza, nas suas múltiplas manifestações, os valores mais caros da cultura desses índios: “seqüências de pinturas, estabelecidas por convenções, marcam no espaço e no tempo as transformações que no plano individual e social afetam as diferentes pessoas ou categorias de pessoas na comunidade” (*idem*: 144)⁵⁴.

Coisa semelhante foi descrita em relação a vários outros grupos indígenas. Cito, como exemplo, o caso xavante – considerado nos trabalhos de Regina Müller (1976 e 1992) –, para o qual a decoração do corpo humano é um dos principais veículos de comunicação de mensagens interna e externamente às comunidades. O corpo e a arte nele aplicado, argumenta a autora, registram a maneira pela qual um povo “compreende e se relaciona com seu universo” (*idem* 1976: 207).

Ambas as autoras (Vidal e Müller 1987: 129) consideram a pintura corporal como algo fundamental na construção da identidade e da concepção de humanidade desses povos. “Logo que a criança nasce, após a queda do cordão umbilical, ela é pintada de jenipapo” – isso lhe confere *status* de pessoa humana. “A aplicação da pintura torna o recém-nascido belo e contribui para fazer dele um ser humano”, observa Lukesch (1969: 164). Em algumas narrativas míticas é também pela pintura que personagens não-humanas são transformados em humanos, como a filha de Chuva, ou a Mulher-Estrela, esta, heroína cultural responsável pela origem das plantas cultivadas (M11). “Estar pintado” é a maneira esteticamente bonita (*mei*) e correta (*kumrem*) de se apresentar como gente humana. “Estabelece-se aqui uma correspondência entre o ético e o estético. A decoração é concebida para o corpo, mas este só existe através dela” (Vidal e Muller 1987: 129). Mas a pintura não identifica apenas o corpo que sofre a ação, transformando igualmente aquele que a executa. Se pintar o bebê, uma manifestação de carinho e interesse da mãe pelo filho – as crianças xikrin são o tempo todo “ador(n)adas” –, faz parte do processo de socialização da criança, instaura também a identidade da mãe como pintora. É o que se lê em Vidal (1992a: 146)

⁵⁴ Mas Vidal alerta: ao mesmo tempo em que a pintura corporal constitui um estruturado sistema de comunicação visual, esse processo está diretamente relacionado com outros meios de comunicação, verbais e não-verbais – plumas, cantos, alimentos, cheiros etc, para os quais a etnologia também revelou a importância.

as mães Kayapó passam horas a fio pintando seus filhos. O corpo da criança é o laboratório, a tela da jovem mãe para aprendizagem da pintura corporal. É usando e reusando o corpo de seu filho que a mulher ensaia, aprende e se qualifica.

Somente depois de rigorosos e insistentes ensaios sobre o corpo de seu primeiro filho, ou filha, é que uma mulher se capacita para participar das seções (sociedades) femininas de pintura coletiva⁵⁵.

Por outro lado, se a pintura revela uma infinidade de situações e relações sociais, a sua ausência não é menos reveladora. Vidal e Müller (1987: 130) constataam a existência de dois pólos invariantes:

um deles, simbolizando retraimento da vida cotidiana, isolamento, se manifesta por meio da ausência de pintura corporal, ou seja, uma posição liminar, perigosa, somente com urucum vermelho aplicado na face e ênfase na sobrevivência biológica. O outro pólo é a participação plena da vida social comunitária e atividades próprias a cada sexo e idade. O corpo é então decorado com jenipapo⁵⁶.

O corpo sem pintura é dito ser um corpo “branco”. Veja-se que o branco, em outros contextos culturais, como no Ocidente ou na China, simboliza a paz e a tranquilidade, para os Mebengokre, ao contrário,

o branco é a cor negação da cor, em oposição ao preto e ao vermelho [justamente, jenipapo e urucum]. Significa o que não está sendo realçado socialmente, como o estado de doença, de resguardo ou, em outros contextos, o marginal, os espíritos dos mortos, o xamã. [...] É bom lembrar que não existe o ‘fazer’ o branco [o vermelho e o preto sim], ele apenas existe na penugem branca, no barro branco ou no corpo sem pintura (Vidal 2001: 211).

⁵⁵ Gostaria de resgatar uma aparente contradição que só poderei retomar adiante: por mais que a pintura conceda status de humanidade ao corpo que a “veste”, os seus motivos são, na maior parte das vezes, representativos ou abstraídos de características animais – peixes, aves, antas, onças, veados, plantas, cobras, quelônios, ou mesmo rastros destes animais. Para uma exemplificação mitológica, cf. Banner (1957: 45). Reproduções desses motivos podem ser encontradas às páginas 178-180 de Vidal 1992a. Entre os Xavante, Müller (1976) revela que os radicais de nomes femininos, recebidos em rituais de nomeação, estão associados a pinturas corporais específicas, algumas das quais retratam claramente espécies animais. Essas pistas, segundo Vidal (1992a: 144 e 2005: 185-198), nos remetem a um outro nível de correspondências cosmológicas, no qual os próprios Kayapó se consideram envolvidos, nível este aparentemente pouco explorado, mas que poderia revelar um profundo sistema de relações entre a pintura corporal jê e outras esferas do cosmo, em especial a relação com o mundo animal (ou Animal).

⁵⁶ “Entre esses dois pólos há uma fase transitória, em que a natureza e a ordenação das unidades gráficas diferem de acordo com o evento [a posição dos sujeitos envolvidos no processo do resguardo pelo nascimento do primeiro filho de um casal]. Isso porque é durante esse espaço de tempo que as ‘características peculiares’ de cada evento específico – inclusive a relação de cada indivíduo-personagem com os outros indivíduos-personagens – são comunicadas publicamente por intermédio de mensagens visuais” (Vidal 1992a: 158).

Isso nos remete a uma outra dimensão da visualidade mebengokre. O “branco” é a cor do “anti-social”⁵⁷. Quando alguém morre (definitivamente), a penugem de urubu rei que é colada a sua cabeça, como se faz ao final de todo ritual, não é pintada com urucum, sinalizando que sua “ida” é permanente. O xamã, com o corpo coberto de penas brancas, voa alto e tudo vê – ao menos em sonho. A fumaça branca de seu cachimbo (*warikoko*), pode deixar “doidos” indivíduos comuns e certos animais. Ele utiliza-se dela tanto na terapia como para liberar a sua própria alma. Outra associação possível é com a névoa que, na tenra manhã, paira sobre as águas dos rios: dizem ser por elas que as almas (*karon*) viajam e é por isso que têm medo da beira dos rios durante a madrugada. Bruma e fumaça são vias privilegiadas pela qual as almas se deslocam. As nuvens são concebidas como o caminho das chuvas, criação de um herói mitológico (Giannini 1991: 160). Dizem os Xikrin, por meio dos mitos, que Akrãre, ente sobrenatural controlador dos animais terrestres, tem os olhos brancos e iluminados – estrelas cadentes são o seu feitiço (M8). Morre-se até mesmo quem simplesmente o vê, com a exceção dos xamãs, que o vêem como “parente”⁵⁸. Assim como Akrãre, *wayangá* “vê”. Quando voa alto, como e com o (G)gavião-(R)real, enxerga inimigos se aproximando, coletivos de porcos-do-mato se deslocando, almas perdidas de doentes ou de crianças. Àkkaikrikiti, o grande Gavião-Real da mitologia, é o dono dos céus e o iniciador dos xamãs (M13)⁵⁹. Além de Akrãre e de Àkkaikrikiti, há ainda um terceiro ser sobrenatural que se relaciona com o xamã: Mrukaàk (M6). Este é o dono controlador dos peixes. Diz-se ser muito perigoso. Basta vê-lo para que a pessoa tenha muita febre e morra. Noto que Akrãre e Àkkaikrikiti são aves – Garça e Gavião-Real –, Mrukaàk, por outro lado, é cobra entre os Xikrin (Giannini 1991: 90) e peixe-elétrico entre os Gorotire e os Kubenkrãkein (Banner 1961: 37 e Lukesch 1969: 250). Curioso que dos três donos-controladores da cosmologia mebengokre, detentores da potência máxima do

⁵⁷ Noto que o termo kamayurá para o adjetivo “branco”, “*cing*”, denota também os estados de tristeza e raiva, contrários à alegria, sentido último da experiência modelar desses índios, o “estado d’alma original” – que se busca recuperar na atividade ritual (Menezes Bastos 1989: 361-362).

⁵⁸ A princípio, basta que uma criança veja o espírito (*karon*) de um morto para que fique doente e possivelmente morra. Observo também que o único ritual feito pelos Xikrin em que a casa-dos-Homens é fechada com palhas é o *Bô* (*Aruanã* karajá). Diz-se ser para evitar que crianças e mulheres vejam as máscaras de palha que lá ficam guardadas. Elas são também chamadas *karon* – cf. Cohn (2000: 72, nota 33).

⁵⁹ Reproduzo como M14 a narrativa parintintin M179 de *O Cru e o Cozido* (Lévi-Strauss 1964: 357). Ela apresenta uma relação interessante entre (G)gavião-(R)real e iniciação xamânica, segundo a qual, para ajudar o Herói, Gavião-Real sacode sobre ele suas plumas, até cobri-lo, transformando-o num igual. Ele, então, ensina o Herói a voar.

xamanismo sobrenatural, dois são aves e um não tem definição certa. Todos, entretanto, têm alguma relação especial com a visualidade: poderes e possibilidades – cf. **M13**, **M6** e **M8**.

Dito isso, fica evidente que, pelo menos entre os Mebengokre, a visão tem lugar importante na concepção do mundo indígena. Ela apresenta, entretanto, uma particularidade distintiva própria – invertida mesmo, com relação a nós. Só xamãs “enxergam” as coisas como elas “realmente” são e, em suas viagens, trazem as “belezas” dos nomes, dos ornamentos e dos cantos – as coisas de gente mebengokre. Sua visão é “extraordinária”. Essa característica parece ser generalizada nas Terras Baixas da América do Sul: a visão não é privilégio apenas dos que possuem um sistema óptico saudável, quem vê melhor o faz num outro registro perceptivo – sonhando, cantando-dançando ou absorvendo substâncias patogênicas. Vejamos o que se pode ler sobre outros grupos...

Entre os Suyá do Mato Grosso, índios de língua jê que habitam o Parque Indígena do Xingu, parece haver uma oposição explícita entre, de um lado, as faculdades da fala e da audição e, de outro, a faculdade da visão (baseio-me em Seeger 1974: 81, 1975: 45 e 1987a: 79). Enquanto as primeiras são positivamente elaboradas, sobejando valores naquela sociedade – é bom ouvir-compreender-saber bem (ouvir-compreender-saber sendo a tradução de Seeger para a palavra *kumba*, voltarei a isso adiante) –, a segunda é carregada de valores negativos. O olho, diz o autor, não é a “janela da alma”, mas o local daquilo que é perigoso e anti-social. Há também entre os Suyá uma inversão de valores sensitivos. Mas Seeger (1975: 48) alerta: não se está falando da visão do dia-a-dia – esta sim, aparentemente “natural”, pois não tem expressão simbólica alguma, é uma coisa óbvia (“*taken for granted*”). O sentido que é propriamente construído, treinado, “domesticado”, classificado e afirmado como coisa de “gente” suyá – coisa boa e bonita de ser/fazer – não é a visão, mas a audição e a oralidade – assim, pelo menos, “enxerga” Seeger. Isso fica evidente, por exemplo, quando os Suyá se preparam para uma caçada. Um bom caçador é aquele que tem a habilidade de flechar com precisão peixes e caças (animais terrestres). Entretanto, ao invés de elogiarem os seus olhos por sua pontaria, são seus braços que recebem menção. Eméticos para uma boa caçada também são aplicados nos antebraços dos caçadores, para que tenham uma boa pontaria, mas nunca em seus olhos. A visão extraordinária associa, bem ao contrário,

animais (Animais) e feiticeiros⁶⁰. Quando um animal que é ferido consegue escapar, diz-se dele ter “boa vista” ou ser “selvagem”, porque consegue fugir – enxergar o caminho? –, caso contrário, se o animal se apresenta para uma flechada fácil, é porque é “fraco da vista” ou “manso”. Considere-se ainda que “certain animals found in incongruous places are believed to be witches” (Seeger 1974: 198) – feiticeiros Animais entre animais ou feiticeiros *suyá* transformados em animais?⁶¹.

Torna-se um feiticeiro, aliás, uma pessoa que teve os olhos invadidos por feitiço invisível. Certas espécies de pássaros – assim como Akrãre – têm feitiço nos olhos. É a “coisa” em seus olhos (nos dessas Aves e nos dos xamãs) que lhes permite “ver tudo”. “Podem olhar para cima e ver a aldeia dos mortos no céu, podem olhar para baixo e ver as fogueiras das pessoas que moram debaixo da terra e podem olhar à volta e ver índios inimigos nas tribos distantes” (Seeger 1975: 49). Não há encantações para fazer uma pessoa enxergar melhor, apenas a instalação da própria “coisa feitiço” no olho (coisa irremediável) é que pode fazê-lo possível⁶².

Parece-me que, entre os *Suyá* a oposição entre “ver” e “ouvir” se revela com mais intensidade do que no caso *mebengokre* – mas isso pode ser apenas uma questão de enfoque dos autores. Seeger constata que o feitiço que se deposita no olho de uma pessoa, tornando-a *wayangá*, não é congênito nem tampouco herdado, mas algo que se

⁶⁰ Seeger traduz a palavra *wayangá* por “feiticeiro”. Também a encontramos entre os Kayapó, mas sua tradução aparece na bibliografia como “xamã”. Seria interessante saber se as diferentes traduções são devidas ao estilo literário-cultural dos autores ou se elas designam referentes com características diferentes. Também há acusações de feitiçaria entre os *Mebengokre*, os acusados também são chamados de *wayangá*, mas os *mebengokre*, pelo que aparenta a bibliografia e pelos *Xikrin* que conheci, preferem traduzi-la por *xamã* ou por *pajé*. Parece que a oposição *feiticeiro-xamã* carrega também uma diferença de valores...

⁶¹ Os *wayangá* podem se transformar em animais, principalmente à noite, quando seus corpos estão dormindo. Seus espíritos podem tomar a forma de morcegos, para voar por aí, ou de jaguares, para viajar longas distâncias. Note-se que, apesar de não “ouvirem bem” os seus semelhantes, os *feiticeiros suyá* têm a sua própria língua, chamada *kaperni kasaga* (“fala feia”). Segundo Seeger (1975a: 49): “essa ‘língua má’ é o oposto da ‘língua da praça’ em muitos aspectos. Ela só é falada em particular. Não é falada na praça da aldeia. Não tem nenhum estilo oratório especial”. Suponho que esta “língua” permita aos *feiticeiros* se comunicar com outras entidades do cosmo, também contaminadas pela “coisa-feitiço”, depositada em seus olhos.

⁶² Ressalto que, segundo o autor (Seeger 1974: 198-199), uma vez *wayangá*, sempre *wayangá*: “Once a person has a witch-thing in his eye, he can never lose it; he always remains a witch. When he dies, his spirit goes to a village of the dead which, inhabited only by the spirits of witches. He does not join his relatives in the good village of the dead, where there are no witches”. Essa noção de que a “coisa feitiço” (potência xamânica) se instala no olho é elaborada por vários outros povos, veja-se, por exemplo o “*yuxin* do olho” entre os *Kaxinawá*, a fonte do conhecimento do mundo sobrenatural e o vetor de interação com os entes espirituais do cosmo – cf. Kensinger (1995: 233-244), McCallum (1999: 162-164), Lagrou (2000: 157-159).

“consegue” quando se tem uma conduta “imoral” – tradução do autor para *añi mbai kidi*, “aquele que não ouve-compreende-sabe”, ao pé da letra. “Quando uma pessoa não ouve (*ku-mba*) as exortações (*kaperni*) do seu pai, do seu chefe ou do especialista em ritual, ela está *añi mbai kidi*, está em perigo de se tornar feiticeira” (Seeger 1975: 49). Não repartir comida e bens ou não observar restrições sexuais ou alimentícia em períodos de resguardo é sinal de que uma pessoa está se tornando *wayangá*.

O fato comum é que os feiticeiros *suyá*, assim como os xamãs *mebengokre*, se não ouvem-compreendem-sabem aquilo que uma pessoa normal deve saber, são, por outro lado, pessoas que vêem coisas que as pessoas comuns não conseguem ver. É essa visão extraordinária que lhes confere tal poder, mas justamente por causa disso, a eles pesa a acusação de serem os responsáveis por todas as mortes (Seeger 1974: 87)⁶³. Talvez Seeger tenha traduzido *wayangá* por feiticeiro pois, aparentemente, suas qualidades são todas negativas entre os *Suyá*. Observo que o mesmo não se verifica entre os *Mebengokre*. Entretanto, é preciso dizer, até porque explorarei isso adiante, que esse “poder” tem também características, digamos assim, “positivas”: é fundamental para a manutenção de certos aspectos míticos e rituais entre os *Suyá*. “They can also use their extraordinary vision to look for spirits taken by other witches and thereby play the role of curers” (Seeger 1974: 198). Além de curadores, veremos adiante, os *wayangá* são também responsáveis pelo aprendizado de novas canções, constantemente exigidas a cada ritual. Mas antes de passar ao tema da audição, faço algumas observações sobre os outros três canais perceptivos.

Tato e paladar são dois canais que eu gostaria de ter mais o que dizer, foram poucas as referências que pude encontrar. Por falta de tempo e por só ter percebido a dimensão dessa discussão em momento adiantado da pesquisa, não tenho condições de elaborar uma discussão aprofundada. Das evidências que li, ou elas são genéricas

⁶³ Fato curioso: segundo esse autor, aqueles que são assassinados por serem acusados de serem feiticeiros geralmente pertencem a famílias pequenas e sem prestígio e aquele que o acusa e o mata, geralmente pertence a uma grande família (Seeger 1974: 88).

demais, não se as podendo “isolar para análise” – como o toque do pincel que adormece a criança pintada ou como as concepções de contaminação pelo tocar da pele em substâncias contaminadoras – ou são abstratas demais – como parece ser o lugar da culinária na filosofia indígena (a partir das *Mitológicas* de Lévi-Strauss).

Essa falta de material, entretanto, não significa que esses canais não conformem também discursos importantes sobre a experiência ontológica dessas populações⁶⁴. Como bem demonstrou Lévi-Strauss, a respeito do canal gustativo nas mitologias ameríndias que tanto o inspiraram, categorias pertencentes a sistema sensoriais distintos podem ser codificadas nos termos uns dos outros – é o que parece ocorrer com o gosto. Quando analisa os mitos da vida breve, esse autor argumenta, por sobre a “Fuga dos cinco sentidos”, o seguinte (1964: 197):

esperamos ter estabelecido várias verdades. Inicialmente, e de um ponto de vista formal, mitos muito diferentes na aparência, mas que se referem todos à origem da vida breve, transmitem a mesma mensagem e só se distinguem uns dos outros pelo código empregado. Em segundo lugar, esses códigos são do mesmo tipo: utilizam oposições entre qualidades sensíveis, promovidas, assim, a uma verdadeira existência lógica. Em terceiro, e como o homem possui cinco sentidos, os códigos fundamentais são cinco, mostrando assim que todas as possibilidades empíricas são sistematicamente inventariadas e aproveitadas. Em quarto, um desses códigos ocupa um lugar de destaque: aquele que se refere aos regimes alimentares – código gustativo, conseqüentemente –, de que os outros traduzem a mensagem, muito mais do que ele serve para traduzir a dos outros...

Do pouco que pude encontrar e selecionar, lembro que os regimes alimentares parecem estar, entre os índios sul-americanos, intimamente relacionados a momentos liminares. É o que depreendo de duas passagens de DaMatta (1971: 21):

abstinências de comida são o elemento crucial de terapia e de rituais onde mudanças de status (e de natureza física) têm lugar. [...] Todas as vezes que dois elementos de domínios diferenciados entram em contato, precauções alimentares ou/e de conduta são tomadas. Elas serão mais

⁶⁴ Vale a pena mencionar, mesmo que em nota, um sugestivo artigo sobre o complexo sistema de adjetivos gustativos empregado pelos Weyéwa da Indonésia para caracterizar situações e pessoas. Segundo o autor (Kuipers 1991), as palavras para gosto entre esses nativos das montanhas de Sumba – e as sensações que essas palavras procuram traduzir – são mais bem compreendidas como “sinais multifuncionais” largamente utilizadas em diferentes contextos sociais e não apenas como indicações sobre experiências alimentares discretas. De um lado, os gostos e o vocabulário empregado para descrevê-los não têm um significado aleatório e pessoal, mas rigidamente estruturado de acordo com o contexto de apreciação – sentimentos são freqüentemente expressos por esse canal, por meio da qualidade do alimento e dos temperos a ele aplicados. De outro lado, palavras para gosto são também usadas como metáforas de relações e situações sociais. Diz-se de uma menina às primeiras regras estar “azedada” ou “amarga” – do contrário, ela está “doce” e pronta para se casar.

intensas quanto mais diversos forem tais campos e, conseqüentemente, tais elementos.

E:

As preocupações alimentares, assim, criam uma continuidade entre pessoas social e fisicamente separadas: genitor/genitrix e criança recém-nascida, isto é, um ser em parte submerso na natureza. O resguardo cria o que pode ser chamado, parafraseando Victor Turner (1969), uma comunidade de substância, simétrica e inversa da comunidade aflitiva engendrada pelo assassinato de um inimigo. Enquanto no resguardo de parto as precauções e abstinências geram uma liquidação de fronteiras entre pessoas separadas pela idade, sexo e posição social, as precauções de doença e de assassinato são realizadas no sentido de re-ordenar as fronteiras entre o animal ingerido e o homem doente (que o ingeriu) e entre o morto e o seu assassino (DaMatta 1971: 23).

A impressão que tenho e a hipótese que faço sobre a falta de informações com relação ao canal gustativo é que num plano outro que não a dimensão mitológica – sociológico e cosmológico – é possível que a experiência proceda de maneira inversa à apresentada por Lévi-Strauss (se é que o compreendi): comer ou não um determinado alimento parece ser uma decisão que se traduz em outros códigos sensitivos: visual (presença ou não do vermelho do sangue); tátil (alimentos duros ou moles) e olfativo (alimentos podres, crus ou cozidos/assados; animais com cheiro forte ou fraco). Mas como não tenho elementos (e relações, o mais importante) para desenvolver essa hipótese, passo a considerar o sentido do olfato.

Bem ao contrário parece ser o caso do canal olfativo. Sua utilização parece conformar princípios classificatórios de grande envergadura e elaboração, definidores, por exemplo, da qualidade e do status de um animal (ou Animal), de um alimento, de uma região ou mesmo de uma pessoa. Essas categorizações do mundo em termos de cheiro se oferecem como um sistema privilegiado para interpretar ações e atitudes das populações que delas fazem uso. Encontrei material em Seeger 1974 (sobre os Suyá), em DaMatta 1971 (sobre os Apinayé), em Viveiros de Castro 2002 (sobre os Yawalapítí) – e as referências são vastíssimas no Alto Xingu como um todo – e nos próprios Xikrin. Lembro-me ainda que, entre os Araweté, categorizações pelo olfato são

também importantes, mas não tive tempo de recuperar de Viveiros de Castro (1986) esses elementos. O tema é tão vasto e recorrente que procurei ater-me a algumas correlações entre cheiro, classificação de animais e de seres humanos e a evitação que acompanha algumas situações.

Praticamente todas as espécies “vivas”, mas fundamentalmente os animais terrestres, são classificados pelos Suyá por meio de seus odores e, por meio deles, relacionam-se com um vasto sistema de tabus, evitações, perigos e comportamentos. Segundo Seeger (1974: 22), as distinções entre o que é “social” e o que é “natural” e, correlativamente, entre o que é mais “social” e o que é mais “natural” dentro do “social” tem por base as características odoríferas. Assim, a distinção supostamente mais extrema entre “natureza” e “sociedade” é aquela entre o grupo de animais classificados como de “cheiro forte” e o grupo de iniciados que vivem na Casa-dos-Homens, no centro da aldeia. Esses “não têm cheiro forte”. Os primeiros seriam os mais naturais do natural, os últimos os mais sociais dentro do social. Digo “supostamente” pois, como mencionei no capítulo anterior, há um ruído nessa oposição, notado perspicazmente por Gordon (1996: 119, nota 33), pois que, em outra dimensão classificatória – notadamente aquela que trata da “agência” sobrenatural –, homens e jaguares se equivalem. Aliás, o próprio Seeger (1974: 98) notara, no mesmo trabalho, que a roupa do jaguar – de onde, provavelmente, emana o seu odor – esconde uma pessoa-gente. Um dado algo próximo é o fato de que entre os Xikrin, justamente os homens iniciados e modelares que vivem no *ngàbe* (a Casa-dos-Homens) comem, ocasional e ritualmente – sempre fora da aldeia –, a carne da onça, para adquirirem a sua força e agilidade. Coisa absolutamente interdita a qualquer outra categoria de idade masculina e às mulheres (cf. Vidal 1977: 126). Nada disso, evidentemente, invalida a importância do código olfativo no sistema classificatório desses índios. Apenas indica que outros sistemas também são operantes e, em certas ocasiões, recortam-se mutuamente.

Coisas com cheiro muito forte, prossegue Seeger (1974: 92), são consideradas “coisas-parecidas-com-animais” e são perigosas. A maioria das coisas sociais tem pouco odor. Apesar disso, “coisas-parecidas-com-animais” são as mais poderosas, não sendo, portanto, de se imaginar, que os iniciados solteiros da Casa-dos-Homens queiram se apropriar desse poder. O tapir (anta) também tem cheiro muito forte e, como o jaguar, não é recomendado para alimentação. No caso da anta, entretanto, sua substância pode

ser transformada pelo cozimento – Seeger atribui essa possibilidade à característica mediadora da anta, que no mito é o animal que carrega o fogo para a aldeia, depois de conquistado. Como o tapir, os homens também podem variar a sua classificação odorífera – e o fazem de maneira muito mais diversificada. Mudam-na de acordo com o sexo, estágio no ciclo de vida, atividades realizadas e outros estados do corpo, como doença e períodos de transição (*idem*: 106). Se os iniciandos solteiros que vivem na Casa-dos-Homens têm pouco cheiro e constituem o ideal de masculinidade (*idem*: 114), suas correlatas femininas ocupam uma posição totalmente oposta:

women of the age grade of passage are especially known for having frequent sexual relations – their genitalia are stretched by foreplay, they are desired for ceremonial hunts and fishing expeditions. The men are the epitome of the social and have no odor; the women are the epitome of the nonsocial and are strong smelling (Seeger 1974: 115).

Note-se que é nessa discussão que Seeger evidencia o problema de um modelo dicotômico, já discutido por Gordon (1996: 119), na relação jaguar-homem maduro, e recuperado acima (cap. 3, p. 64). O próprio Seeger, anos mais tarde (1980b: 108), escreve: “O paradoxo aparente deriva das atitudes dos Suyá quanto à natureza do poder: as características que definem os líderes poderosos são características animais, porque todo poder vem, em última análise, do domínio natural”⁶⁵.

A maioria dos pássaros e dos peixes, por outro lado, tem cheiro brando, não é sem razão, portanto, que os últimos sejam os primeiros alimentos animais a serem consumidos pelos Suyá nos períodos de resguardo – veja-se Seeger (1974: 19) para uma lista completa da relação entre os graus de abstinência alimentar e o odor⁶⁶. Note-se que esses animais não aparecem nos mitos nem nas canções de cura. Embora sejam muito valiosos como comida. Essa é uma inversão interessante com os índios do alto Xingu, para os quais animal algum de pelo é consumido – ao menos cotidianamente –, diz-se que eles são muito parecidos com os humanos. Viveiros de Castro (2002: 54-56) nos diz

⁶⁵ Quero retomar a observação de Seeger acima para introduzir uma correlação interessante levantada pelo autor (1974: 204-205). O xamã é um ser dotado de capacidades visuais extraordinárias. Ele vê o mundo animal como ele é. O líder da aldeia é como um jaguar, ele cheira a animal. Há um terceiro tipo de liderança que nos leva à próxima seção: o cantador, e principalmente o compositor, é aquele que entende a linguagem animal. Com isso, nos diz Seeger, temos três tipos de mediadores: o líder da aldeia (*mēropakandē*) faz a mediação entre o público e o privado; o mediador entre público e sobrenatural é o chefe cerimonial (*mērokīnkandē*); e a mediação entre o privado e o sobrenatural é feita pelo *wayangá*.

⁶⁶ Fabíola Silva, a propósito dos Xikrin, nota: “Em uma de minhas estadas em campo, um homem foi severamente repreendido por sua esposa grávida, por estar fabricando uma mão-de-pilão com uma madeira (pertencente à família das *Leguminosae*) cujo odor era tido como prejudicial ao feto” (Silva 2000: 174)

que entre os Yawalapíti o cheiro dos animais terrestres (*ha*) é igual ao cheiro do suor humano, cheiro de corpo de gente. Segundo o autor, a riqueza conceitual do código olfativo é considerável entre esses índios, permeando a classificação animal e humana e indicando estados corporais. Ao contrário dos Suyá, as pessoas classificadas como tendo menos cheiro são os velhos e as crianças. Peixes, por outro lado, têm um cheiro diferente, *ahí*, de outra dimensão. É o odor das coisas “impróprias” e “nojentas”, como o sangue, o sêmen e o sexo⁶⁷. Este é um cheiro muito perigoso, com o qual deve-se manter todo o cuidado, totalmente incompatível com pessoas em estado transicional – reclusos, xamãs aprendizes e pessoas em resguardo não devem comer peixe, nem tampouco, evidentemente, fazer sexo. Espíritos não têm cheiro – talvez por não terem corpos – e detestam sobremaneira as coisas *ahí* – peixe e sexo.

Fazer sexo é também uma atividade que contamina o aspecto odorífero-corporal dos iniciandos suyá. A mulher subverte o ideal masculino de sociedade – sua vagina é dita “a coisa que nós seguimos”. É por ela que um homem deixa a Casa-dos-Homens. É por ela e pelo filho que nela gerou que ele deixa de querer cantar. Mulheres têm cheiro forte, o que faz delas “a marginal, powerful, and decidedly ambivalent part of Suyá life” (Seeger 1974: 111). Daí o perigo que envolve as relações sexuais:

engaging in sexual intercourse at times when it should be avoided is as dangerous as eating meat during periods of diet restrictions and for the same reason: a man's stomach will swell up and he may become a witch (*idem*: 108).

O perigo é um tema recorrente nos mitos e na instrução dos jovens. Fazer sexo obstrui o ouvido e a aprendizagem das canções e da moralidade. Enfraquece suas pernas e os proíbe de correr e caçar (*idem*: 114). Há animais, por outro lado, cujas propriedades são almejadas para tornar um homem forte, veloz ou bom caçador. Entretanto, essas propriedades não são consumidas por ingestão da carne (e do cheiro). Isso seria extremamente perigoso. É por meio dos cantos, sobre determinada característica de

⁶⁷ Veja-se, por exemplo, o discurso de um cantador kamayurá sobre a atitude dos jovens: “Vocês nos trouxeram porcos. Eles estão quentes ainda. Eles cheiram forte. Eu ontem disse a vocês que apesar de de dia vocês disserem que são fortes e duros, de noite só fazem dormir. Ficam moles como água e não vêm tomar parte nos cantos noturnos do *Yawari*. Dormem, fornicam e comem peixe enquanto nós duramente cantamos. De dia, gritam ‘ho-e, ho-e, ho-e’ (onomatopéia da voz de um gavião, proferida fora do texto musical; indica bravura). De noite, amolecem dormindo. Agora, vocês trouxeram para nós estes porcos. Nossos ancestrais, Kamayurá de verdade, comiam porcos, antas. Comiam veados. Agora, não. Aqui, nós não podemos comer porcos. Nos dá nojo de transformarmo-nos em *māma’ẽ* (‘espíritos’)” (Menezes Bastos 1989: 198).

determinado animal, que determinada característica pode ser incorporada pelo paciente. Geralmente as características são dos animais mais perigosos, que raramente ou nunca são ingeridos.

Há também cheiros agradáveis. Segundo Viveiros de Castro (2002: 55), o termo “oro” em yawalapíti, designa “perfume”, e é aplicável ao urucum, ao pequi e ao *tawaji* – “óleo vegetal” ou “óleo de pau” no original de 1978. Se há odores que denotam perigo, há também substâncias que, por seu cheiro, são utilizadas em sentido potencializador ou preventivo – como proteção ou purificação. Entre os Xikrin, há uma resina de cheiro forte chamada *rob* – que Vidal (1977: 5, 174 e 1992a: 170) traduz por “leite-de-pau” –, que é utilizada na cabeça dos nominandos, durante os rituais de nomeação, e nas mãos dos jovens iniciados e ainda solteiros, quando se encarregaram do sepultamento de algum defunto. Diz-se dessa substância ser aplicada para afastar as almas dos mortos⁶⁸. Uma indicação de Giannini (1991: 170) permite completar essa informação. Aparentemente, coisas com cheiros agradáveis indicam alguma capacidade curativa:

Ao hospedar em minha casa diferentes doentes xikrin, verifiquei que eles, assim como seus acompanhantes, passavam a maior parte do tempo procurando plantas medicinais na mata que circundava minha casa. Sempre encontravam e me diziam: é cheiroso, é *pĩdjà* (remédio)’. Uma vez veio um forte cheiro de pinho e logo uma índia falou: ‘é remédio, onde tem?’.

Passo agora a um exame do lugar da audição na construção da experiência sócio-cosmológica indígena (especialmente jê).

Cosmoaudições

No material bibliográfico que pude consultar, o sentido da audição é aquele que com mais vigor se antepõe ao paradigma visual comumente aceito e, na maioria das vezes, inconscientemente difundido em nossa cultura ocidental. É a audição que, com mais propriedade, se constitui, na literatura, como um campo de conhecimento e interação múltiplo e variado. Tudo indica que esse registro ocorre não somente porque a

⁶⁸ Note-se que, mesmo assim, os enterradores “banham-se no rio, num lugar separado, durante uns cinco dias, a jusante do local que o grupo costuma freqüentar. Não tocam na comida, utilizando para isto uma vara pequena. Devem ser pintados com o motivo de fim de resguardo antes de poderem reintegrar-se à vida da aldeia” (Vidal 1977: 174).

“música” é importante (para eles e para nós), mas porque o próprio som ocupa lugar de destaque na experiência sócio-cosmológica dos índios das Terras Baixas da América do Sul – e provavelmente das Altas também.

Segundo Seeger (1974: 81-83 e 1975: 45), os princípios conceituais básicos que os Suyá utilizam para falar sobre seres humanos e animais são: audição (escutar e falar), visão e odor. As faculdades orais são ditas ser eminentemente sociais, enquanto cheiro e visão são faculdades naturais ou anti-sociais. A visão, como já foi discutido, invoca a atividade xamânica – eminentemente negativa entre os Suyá. O olfato, por sua vez, caracteriza atributos “animalescos”. Evidente que na prática cotidiana as coisas são bem menos estanques, usa-se todos os sentidos para a construção e interpretação da experiência. Por outro lado, o que interessa aqui é a ênfase simbólica e o lugar desses canais perceptivos tem na organização cosmológica – e mesmo ontológica – dessas populações. Nessa direção, a literatura indica que a sonoridade é fundamental até mesmo nas concepções de humanidade que esses povos apresentam. O canal acústico, ocupa um lugar central tanto na cosmologia – como elemento signifiante presente desde os tempos míticos – quanto nas curas xamânicas – como instrumento privilegiado de comunicação com o mundo sobrenatural –, nos rituais e em diversas funções cotidianas – na subsistência e adaptabilidade ecológica –, no relacionamento com pessoas ou com entidades sobrenaturais. Uma passagem de Menezes Bastos (1999: 87) ilustra bem o que quero dizer:

since my first experience with the Kamayurá in 1969, I have noted that their conception of the world would constitute a ‘world hearing’ rather than a ‘world view’. In their culture the amount of significant sonic messages – originating in the ‘human’, ‘natural’ or ‘supernatural’ spheres – is simply immense.

Em *A Musicológica Kamayurá*, esse autor (1976: 103) nos revela que o sistema sonoro-musical nativo está intimamente “imbricado nos domínios dos saberes” e que, correlativamente, a inteligibilidade do mundo Kamayurá é calcada na sonoridade. Para esses índios, o conhecimento está largamente apoiado na acústica, indispensável para o entendimento de mensagens (significantes) recebidas do mundo exterior – sejam elas do mundo natural, humano ou sobrenatural. Diversos eventos são conhecidos por esses índios em função do som que os acompanha e distingue: um animal que se afasta na floresta, um peixe se deslocando na água, espíritos se locomovendo na mata. Eventos conhecidos pelos Kamayurá já à distância.

No caminho pelo mato, o Kamayurá geralmente anda incrivelmente rápido, isto ao tempo que controla informações de cinco campos diferentes: chão, lados (dois), 'teto' e mata ao largo. Note-se que a visão aqui não tem muito alcance, coisa que, por outro lado, o olfato tem, junto com a audição. Observe-se ainda que este controle não se limita tão-somente à percepção de mensagens, o índio as emitindo também, seja para outros índios, seja para animais... (Menezes Bastos 1976: 103, nota 2).

Na subsistência física dos Kamayurá, diz o autor, a relevância do aporte acústico é evidente, a convivência com a mata exigindo um desenvolvimento atencioso da acuidade auditiva, uma vez que a percepção que têm os Kamayurá desse e nesse meio é, basicamente, de fundo sonoro. Na pesca, por outro lado, especialmente na que utiliza o timbó, os sons emitidos pelos peixes em movimento, tontos e acuados, são os sinais iniciais do cálculo que o pescador faz sobre as distâncias a que se encontram, bem como de seus tamanhos, velocidades, direções. “Com efeito, para o Kamayurá, tanto na mata como na pesca, *ouvir é também, substancialmente, não ser cego*” (Menezes Bastos 1976: 103, os destaques são meus).

Outra coisa que impressionou a Menezes Bastos (1976: 177) foi a potência e a economia do léxico taxonômico kamayurá.

Fique claro que o Kamayurá não sofre a dificuldade de, para se referir a um determinado fenômeno sonoro, ter de, amostrativamente, descrevê-lo ou – pior hipótese ainda – para ele ‘inventar’ frase dificilmente descritiva. Não: basta-lhe o recurso ao lexema apropriado. Assim, para se referir ao som – que eu teria ou de descrever como ‘resultante do amassamento de folha seca de árvore entre as duas mãos ou pés e o solo’, ou, de simplesmente, produzir, para tanto tendo de ir à cata de uma folha seca de árvore –, o Kamayurá não precisa de tanto malabarismo. Suficiente, elegante e parcimoniosamente aplica-lhe o rótulo *iciririk*, e pronto! [não se trata de onomatopéia, dizem] (Menezes Bastos 1976: 142).

Com relação aos Xikrin, Giannini (1991: 14, 50-52, 68-69) observa que, do ponto de vista ecológico, a inclusão da dimensão acústica em seu trabalho foi fundamental – uma vez que a audição, junto com a visão, evidentemente, constituem os meios básicos por meio dos quais esses índios identificam, nomeiam e imitam as aves de seu território. A nomenclatura das aves, muitas vezes, é onomatopéica, podendo refletir tanto o canto quanto o chilrear, o grasnar, o chiar ou o próprio ritmo da emissão sonora por ela produzida. A autora anota que das 199 aves identificadas pelos Xikrin, 139 delas pelo som, um terço possui nomenclatura onomatopéica. Esse conhecimento acústico das aves, ainda segundo Giannini, vai se replicar durante os rituais, nos quais vários “cantos de aves” são entoados. O *kóroba*, por exemplo, “grito do gavião-real” emitido durante o

ritual de nomeação feminino *Nhiok* (tema do capítulo 6), é uma onomatopéia da vocalização emitida por essa ave na época da reprodução, prolongando-se até o momento em que os filhotes estão aptos a voar.

A audição está também, ao menos entre os Suyá, relacionada à memória e à fisiologia do conhecimento:

The Suyá said knowledge entered the ear and rested in the ‘ear hole’ (*mbai kre kàm naw*). A song was said to ‘lie in the ear, when it was learned, as did weaving pattern. Knowledge, some of which in other societies is associated with the eye, was for the Suyá consistently an aural phenomenon. People who found learning difficult were said to have ‘swollen ears’ or, more lightly, to have ‘frogs in their ears’. The ear was the conduit of knowledge and moral understanding, essential for correct behavior (Seeger 1987a: 79).

O ouvido, por outras palavras, é, ao invés da “mente”, o receptor e o depositário dos códigos sociais. “Quando os Suyá aprendem alguma coisa, mesmo algo visual como, por exemplo, um padrão de tecelagem, dizem: ‘está no meu ouvido’” (Seeger 1975: 47)⁶⁹. O mesmo parece ser válido para os Mebengokre, a tomar por um diálogo “fictício” elaborado por um interlocutor de Cohn (2000: 121) para lhe explicar a diferença entre “ver” e “ouvir”:

“Onde você vai?”, perguntou. “Vou ver alguém fazendo um cocar”, respondeu. “Para com isso, não fique olhando. É com o ouvido que você deve aprender a fazer”⁷⁰.

Sublinhei uma parte da citação de Menezes Bastos (1976: 103) acima reproduzida para retomá-la. “Ouvir é, substancialmente, não ser cego”, diz o autor sobre os

⁶⁹ Saber, e saber falar, é sinal distintivo de status. Uma observação de Lukesch (1969: xix) parece sugerir a mesma idéia: “em Gorotire, o principal contador dos mitos aqui relatados era Ngoi-Tumre (‘água turva’), homem da classe dominante dos *mebengê*t (com muitos filhos e netos), conselheiro do cacique e renomado contador de estórias. Segundo os próprios índios, era ele um autêntico repositório de todo o saber da tribo, bem como de suas lendas e mitos. Em Kubenkräkein vim a conhecer os mitos, principalmente por intermédio do velho médico-feiticeiro Kapot (o sertão) ...”.

⁷⁰ E veja-se também uma outra passagem da autora (*idem*: 123), sobre o que diz um adulto a uma criança, quando esta quer comer alguma coisa: “se você comer a carne do peixe, seu ouvido será bom e você poderá aprender/saber/entender algo [*mari mei*]. Se você comer a cabeça do peixe [comida de velho], seu ouvido ficará ruim, e assim você não poderá aprender/saber/entender algo”. Quando uma criança não fala ou ouve muito bem, um avô pode lhe receitar um remédio, que consiste em esfregar em seus ouvidos e língua uma pena de pássaro – que a autora, infelizmente, não pode identificar (*idem*).

Kamayurá. Esses índios, ainda segundo Menezes Bastos (*idem*: 106), atribuem maior deficiência ao “surdo” do que ao “cego”, da seguinte maneira:

As vantagens de *anup* ['ouvir'] sobre *cak* ['ver'] são explanadas pelos Kamayurá de diversas maneiras, sendo que, no campo perceptual, a maior deficiência atribuída ao *nap̃yayte*, ‘surdo’, do que ao *e’ac̃n*, ‘cego’ (‘olho branco’, etimologicamente) é fundamental: enquanto este pode dispor plenamente das faculdades de *ñe’eng*, ‘linguagem’, o primeiro não pode, não lhe sendo dada, pois, a comunicação por língua ou música, atributos radicalmente distintivos do estado de humanidade. Ademais, consideram aqui a grande deficiência do ‘surdo’, por exemplo, na mata, impossibilitado por completo de monitorizar as suas ações e as dos outros seres da floresta, esta condição tendo para eles também grande importância.

Uma das glosas para surdo encontradas por Menezes Bastos (*idem*: 106-107 e 1999: 89) entre os Kamayurá é *namuyte*, que, ao pé da letra, pode ser traduzido por “alienado mental”. Essa é uma das identidades mais estigmatizadas na experiência social desses índios, correspondendo, praticamente, à total insociabilidade. Essas pessoas não participam de rituais, nem são bons oradores, muito menos tocam algum instrumento musical, são solteiros e não têm filhos e são tidos por preguiçosos. Note-se que essas características conformam o oposto do modelo distintivo de um homem maduro, eles são, a bem da verdade, crianças em corpos adultos, não compreendem, não obedecem e não seguem os preceitos morais de seus corresidentes.

Lembro-me de quando Beti estava hospedado em minha casa, em maio de 2003, e um outro índio xikrin chamado Kuprure estava internado no hospital para uma cirurgia. Beti disse: “ele [o Kuprure] estava surdo”, referindo-se à ação do anestésico. Com efeito, estar inconsciente para os xikrin parece ser coisa perigosa para a maioria dos mortais, é estar em transformação. O xamã está inconsciente quando viaja. Está morto. Silencioso. Mas o que nós não ouvimos, ele vê. Ele come, dança e canta com outros iguais a ele. Inconsciências puras. São todos seres em transformação, no entre além. Ademais, observa Giannini (Giannini 1991: 166): “os Xikrin traduzem *aibã* por ‘louco’, certamente significando um estado a-social, caracterizado por perda da consciência, perda da fala, do ouvir e do sentir”. Essa relação entre “alienação” e surdez parece ser generalizada, a constar também pelo caso araweté. Diz Viveiros de Castro (1986: 475) que a sede da consciência é o peito e os ouvidos:

Enquanto ligada ao peito, ela se associa à noção de *ĩ*, alma-princípio vital, cuja presença dentro do corpo marca o estado normal da pessoa: saúde e vigília. Sua ligação aos ouvidos se evidencia de modo negativo pela expressão *apihã-ĩ*, ‘surdo’, com que se designa aqueles que procedem

erradamente, não ‘ouvindo’ as regras sociais, ou aqueles que estão fora de si de raiva. Quem não se abstém é ao mesmo tempo *kaakĩ-ĩ*, ‘inconsciente’. Mas exatamente como para nosso conceito de ‘consciência’, *kaakĩ-ĩ* designa também as crianças antes de manifestarem capacidade de resposta a estímulos comunicativos, e as pessoas inconscientes por desmaio ou coma. [...] Quem é ou está ‘inconsciente’ está em perigo: ou ainda não é um ser humano completo (a criança), ou pode deixar de sê-lo (o doente); seu princípio vital (*ĩ*) está mal-colado ao corpo.

“Boa audição”, como se pode notar é sinal de “bom comportamento”. Segundo Seeger (1975: 46), quando um Suyá se comporta de acordo com as normas sociais de seu grupo, diz-se dele ser *añi-mbai mbechi* (*mbai* ≡ escutar-entender-saber, *mbechi* ≡ “bom”, “bonito”), ou seja, ele “ouve, compreende e sabe” claramente. Quando uma criança faz alguma coisa que se recomendou não fazer, ela é *añi-mbai kidi* (*kidi* ≡ negativa). Se um adulto não observa os costumes e a etiqueta, se compartilha as suas coisas ou a sua comida ou quando não obedece às restrições dos resguardos, contrariando o que se considera se moralmente correto, diz-se dele é *añi-mbai kidi*. “Uma pessoa que ouve e compreende mal, também age mal” (*idem*). Além disso, “a Suyá cannot say ‘I hear but I do not understand’. Nor can a person say ‘I understand but I do not know’” (*idem*: 83). Alguém que é *añi-mbai kidi*, por outro lado, está em perigo de se tornar um feiticeiro (*wayangá*) (*idem*: 88).

Interessante observar que para os Mebengokre o ritual, onde se canta e fala ritualmente, pode ser considerado a antítese da fofoca, conforme Lea (1986: 71-72). Todos se vêem e se ouvem, a comida circula entre todos... é um ideal, um padrão preferível de convivência e harmonia. Um estado cuja tradução nativa é “*umari mei*” ≡ “escutar bonito”. E Lea complementa com uma comparação com os Suyá: *mari mei* ≡ *añi mbai mbechi* e *mari ket* ≡ *añi mbai kidi*.

Os Xikrin não apresentam traços contraditórios ao que foi dito até aqui. Dizem, inclusive, que apenas eles falam bem, *kaben mei* e que todos os outros índios ou brancos, falam mal, *kaben punú*. Nas expedições guerreiras, quando os Xikrin atacavam outros grupos Mebengokre, raptavam crianças e especialmente mulheres, para fins sexuais e para a vida em comum. Quando raptavam mulheres de grupos não-kayapó, entretanto, diziam que elas deveriam, primeiro, “aprender a falar”: “primeiro amansar, falar, e depois casar” (Vidal 1977: 47). Veja-se que esse “etnocentrismo mebengokre” é notado por Lea (1995 e 2003), para quem as índias disseram “as brancas não sabem chorar como nós”, e por Gordon (2003: 37), que escreve:

[eles] me diziam repetidas vezes e em contextos vários que ‘*Mebengokre ne mejx kumrêx*’ (‘Mebengokre é bom-belo de verdade’), e que ‘*kubé ne punure*’ (‘estrangeiros são ruins-feios’). Mesmo que nessas falas haja sempre algo de chiste e provocação a um interlocutor, justamente, estrangeiro, elas não deixam de exprimir um sentimento e uma moralidade xikrin muito pronunciados.

Assim como os Suyá, os Mebengokre definem-se como diferentes de outros coletivos humanos por, entre outras características, usarem adornos nos lábios e nas orelhas, e por cantarem num estilo particular – veja-se Seeger 1974: 82, 1975: 45 e 1987a: 79. Note-se que as faculdades associadas à “boa audição” são aquelas distintivas do estado de humanidade, assim como as faculdades da visão e do olfato o são, respectivamente, dos espíritos e dos animais. “The ear, then, is receiver and holder of social codes” (Seeger 1975: 84). Relembro uma consideração desse autor segundo a qual as partes do corpo merecedoras de ornamentação mais elaborada são aquelas ligadas às faculdades socialmente mais valorizadas.

This association is borne out by what the Suyá themselves say. They maintain that the ear is pierced so that people will hear-understand-know. They say the lip disk is symbolic of, or associated with, belligerence and bellicosity, which are correlates of masculine self-assertion, oratory, and song (Seeger 1974: 90, cf. tb. 1975: 51 e 1977: 59).

Se compreendi bem Seeger, o aperfeiçoamento da arte da oratória é feito, entre os Suyá, antes do casamento, coisa que, para os Xikrin, só vai ocorrer depois do nascimento do primeiro filho. Antigamente, diz Vidal (1977: 91), o jovem pai ostentava, na ocasião de fim do resguardo pelo nascimento do primeiro filho, um grande labrete vermelho, o que “representava” a sua entrada na categoria de idade *mekrare* (homens com filhos) e a possibilidade de desenvolver os “dons da oratória”.

O modelo de distinção humana dos índios Kamayurá parece ser bastante semelhante, baseando-se, sobretudo, na distinção entre aqueles que possuem “linguagem” (*ñe’eng*) e “música” (*maraka*), os humanos, e os que não possuem, os não-humanos. Mas há exceções: pássaros (*wýra*) e espíritos (*mama’ê*), ambos podem dispor de “linguagem”. A consideração de Menezes Bastos, a esse respeito, é interessante, remetendo, inclusive, ao que foi discutido no primeiro capítulo:

Observe-se que o fato de a ordem ‘humana’ (e a dos *mama’ê* e, particularmente, o gênero *wýra*) se caracterizar pelo uso da ‘linguagem’ redonda em que ela é, essencialmente, uma ordem de seres inteligentes e sociais, no modelo nativo (Menezes Bastos 1976: 95-96, nota 55).

A musicalidade, tanto entre os Mebengokre quanto entre os Suyá, é predominantemente vocal. A voz é seu principal instrumento. O desempenho oral, nesse sentido, é altamente valorizado em diferentes domínios, a contabilizar pela profusão de estilos vocais tanto masculinos quanto femininos – cf. Seeger (1974: 83-84; 1975: 48, 1977: 58; 1979: 89; 1987a: 25, 40-44, 129-130), para os Suyá, Turner (1966: 86-88, 185, 335-340), Vidal (146-149) e Lea (1986: 246-251), para os Mebengokre. A virtuosidade no canto, especialmente, é uma qualidade valorizada no homem, o ápice de sua expressividade vocal – e isso principalmente para o iniciado solteiro que vive na Casa-dos-Homens, do qual espera-se que cante vigorosa e constantemente. No caso das mulheres, essa virtuosidade se traduz nos variados tipos e estilos de choro ritual – cf. Turner (1966: 369, 383-384), (Vidal (1977: 142, nota 85) e Lea (1986: 65, 244-246; 1995 e 2003)). Há certos tipos de oratória que são exclusivos de certas posições de liderança – política e ritual, na maioria dos casos –, de certos personagens sociais – por meio das prerrogativas que, como venho dizendo, “vêm junto com o nome” – e de certos estados corporais, conforme se pode ler em Seeger (1987a: 129-130), a respeito dos Suyá:

One or more song genres were associated with each aspect of the person. Invocations and weeping were associated with the physical body and close relatives. Invocations acted on the body itself. Women usually wept for close kinsman. Unison songs [*mengere*] were usually associated with one or another name-based plaza group, and many solo performances were determined by name-set membership. The shout songs [*akia*] were as individualized as the spirit. Each person had his own for each ceremony, of a style more or less appropriate to his age. Even though they were learned from someone else [espíritos e animais], shout songs were remembered not by who taught them but by who sang the first time.

Entre esses índios (Seeger 1974: 185 e 1980b: 108), apenas o “controlador da aldeia” (“*meropakandé*”, onde “*me*” ≡ “gente suyá”, “*ro*” (?), “*pa*” ≡ “viver em um grupo”, “*kandé*” ≡ “dono-controlador”) utiliza-se de certos tipos de oratória no centro da aldeia. Falas rituais, de modo geral, estão proferidas apenas pelos homens mais velhos e geralmente fazem parte de uma manifestação política ou cerimonial. Há vários tipos delas, sendo que alguns tipos, aqueles que “todos escutam”, são restritos aos *meropakandé* e aos *mërokĩnkandé* (“controlador do ritual”, onde “*kin*” poderia ser traduzido por “euforia”, voltarei a isso no capítulo final).

A chefia mebengokre é também caracterizada por uma oratória específica, denominada *bendjiri* (ou *ben*). Lea (1986: 246-251) traduz o termo por o “canto do

chefe”. “*Ben-iadjuôro*”, é a expressão com que se designa o chefe da aldeia, e pode ser traduzido por “aquele que faz o *ben* cerimonial” – “he who delivers the ceremonial falsetto chants” (Turner 1966: 86). “Chefe” é o que anuncia as decisões coletivas para os homens na Casa-dos-Homens e para a vila como um todo, ele não ordena propriamente. O *ben* ilustra a sua condição eminentemente executiva, e não propriamente deliberativa. “Decisões importantes ou diretrizes cerimoniais são anunciadas nos cantos em *falsetto* chamando *ben*, do qual deriva o título do chefe. Os anúncios do chefe são mais exortações legitimizadas do que comandos” (Turner 1966: 88, tradução parcial minha) – Veja-se também Vidal (1977: 148) e Verswijver (1992c: 19). Confira-se também Turner (1966: 339-340), para quem o *ben*, por ser proibido para categorias de idade inferiores, “representa” (“corporificam”) o símbolo da preeminência dos *mekrare* – homens com filhos. Noto que esse tipo de canto é o oposto de uma outra modalidade vocal, proferida pelos homens na mata, o *mru-karon-iaren*, destinada aos espíritos dos animais caçados. Voltarei a isso no capítulo 6.

Vidal (1977: 146-147), a respeito dos Xikrin, escreve que além da chefia política, caracterizada pelo *ben*, há também duas outras funções importantes, estas de natureza ritual: o *kaben djuoy* (“falar de verdade”) e o *ngre-nhõ-ngô* ou *ngô-ngre-djuoy* (“cantar, na água, de verdade”, “chefe cerimonial”). A autora esclarece também que essas funções são herdadas de um *ngêt* (Menezes Bastos, MF, FF etc.) como prerrogativa cerimonial – a chefia política, aparentemente, é herdada de pai para filho mais velho e de irmão mais velho para irmão jovem, ao menos entre os Xikrin. Diz a autora que tanto o *bendjiri* quanto o *kaben djuoy* e *ngre-nhõ-ngô* são modalidades orais igualmente prestigiadas. “Quando se pergunta aos informantes ‘quem manda na aldeia’, sempre enumeram conjuntamente as três funções”. Pessoas que se utilizam dessas modalidades, como um todo, são os que “falam realmente bem” (“*kaben djuoy*”), por oposição aos que “falam mal” (“*kaben punû*”). Noto uma particularidade sobre o surgimento mítico do *kaben djuoy* (“a fala cerimonial”): conforme a narrativa “*Kaprã kaben*: o Jabuti que sabia falar” (M12), o índio que havia encontrado o Jabuti falante na mata foi assassinado antes de transmitir o que aprendera. Foi quando sua mulher casou-se novamente que ela ensinou o canto ao seu novo marido, um jovem que se tornou *kaben djuoy*.

Há também um tipo de oratória que é restrita aos xamãs. Entre os Suyá – nos quais a figura do *wayangá* parece ter conotações levemente diferentes em relação aos Mebengokre –, Seeger (1975: 88) argumenta que os feiticeiros (*wayangá*) possuem, na verdade, umas “anti-oratória”. Espera-se deles que pronunciem “bad, ugly speech” que, em vários sentidos, é oposto à oratória do centro da aldeia⁷¹. Entre os Xikrin, para quem a figura do *wayangá* parece ter características mais positivas do que negativas, esses mediadores cósmicos também participam intensamente das atividades cerimoniais, embora não dancem. É o que depreendo, por exemplo, de uma passagem de Vida (1977: 149) a respeito de um velho xamã, hoje já morto, chamado Nhiakrekampin: “o velho xamã gostava de exortar os homens a cantar e a dançar. Ele poderia, por exemplo, começar um discurso do seguinte modo: ‘Por que vocês estão tristes? Por que estão calados? Por que não dançam? Vocês estão muito calados!’”. Nhiakrekampin era senhor de longos discursos, e Vidal (comunicações pessoais) saudosamente o recorda como uma pessoa culta e agradável. Em suas exortações narrava mitos, aventuras com as dimensões sobrenaturais do cosmo e augúrios ligados à caça.

Vê-se, com todos esses exemplos, que nessas sociedades posições de prestígio são acompanhadas de formas particulares de expressividade oral: seja o prestígio político, ritual ou xamânico – cf. também Menezes Bastos 1976: 216, 220, 236-237 para o prestígio do *maraka'ÿp* kamayurá, o conhecedor da “música”, etimologicamente: “modelo de música”. Ao que parece, oratória e “poder” são duas coisas que andam juntas nessas sociedades.

As mulheres mebengokre também proferem uma modalidade particular de oratória e fonte de prestígio, o choro ritual – diz Lukesch (1969: 204): “também no seu choro, suas dores e mágoas, os índios sentem-se conscientemente um povo valente”⁷². Parte integrante de qualquer cerimônia (Cohn 2000: 71), essa modalidade marca também certos tipos de relações, conforme Lea (1986: 244): há choros distintos para cada categoria de parentes. Vidal (1977: 142, nota 85) também aponta a existência uma variedade considerável de cantos. Turner (1966: 384) os descreve como “a highly stylized form of expression”. As mulheres choram ritualmente pois lembram-se

⁷¹ Todavia, ele também é responsável, ver-se-á adiante, por encantações curativas.

⁷² Noto que, em ocasiões muito especiais, o choro ritual pode eventualmente ser proferido de maneira contundente também por um homem, ao menos entre os Xikrin (Vidal 1977: 142).

daqueles que, se não estivessem mortos, estariam cantando, carregando, no corpo, nomes e prerrogativas. Descrições de alguns choros e das performances corporais que o acompanham podem ser encontrados em Lea (1986: 244-246 e os manuscritos de 1995 e 2003). A esse respeito, Turner (1966: 182, 383-384) compara o choro feminino com a oratória cerimonial masculina. Um seria a contrapartida do outro, o que pode ser sugerido também pela posição corporal, especialmente do braço à frente da cara, que tanto caracteriza a postura da dança coletiva como a do choro ritual. Entre os Suyá, Seeger (1974: 222 e 1987a: 75) argumenta que o choro feminino é a contrapartida da *akia* masculina – a *akia* é uma modalidade individual de canto masculino caracterizada por uma estridente agudez. De volta aos Mebengokre, observo ainda que uma mulher só passa a chorar ritualmente e a desenvolver essa arte depois de ter o primeiro filho (Turner 1966: 369), coisa que para os homens também se verifica com relação à oratória. Segundo Lea (1986: 65), a variação e o tamanho dos choros depende do número de filhos perdidos e da forma como morreram. Ver-se-á, no capítulo seguinte, que o nascimento do primeiro filho marca, tanto para homens quanto para mulheres, uma transformação corporal. Transformação esta que, entre outras coisas, caracteriza-se pela possibilidade de especialização vocal.

Como se pode perceber, os exemplos que evocam e sugerem a relação entre oralidade e identidade corporal, sexual, hierárquica etc. são vastos e uma descrição exaustiva poderia tomar o espaço de uma tese. O material que pude relacionar acima não é senão uma pequena parte de informações que, em maior ou menor grau, podem ser encontradas em inúmeros trabalhos – tanto entre os Jê quanto, talvez, em todos os povos da terra. Não há dúvidas de que a oralidade – e a audição, que lhe é o princípio – é uma das principais maneiras de expressão, especialmente a “música” – isso não passa do óbvio. Em alguns lugares, além disso, essas maneiras de expressão vocal ocupam posições comunicativas especiais. Não me refiro aqui à fala cotidiana, cuja onipresença caracteriza a espécie humana como um todo. Refiro-me, outrossim, às possibilidades mediadoras presentes em outras formas vocais. Para concluir esta seção, é esse aspecto que passo a considerar entre algumas populações indígenas sul americanas – a relação entre sons (especialmente “música”) e alteridades.

É absolutamente generalizado entre as populações autóctones das Terras Baixas da América do Sul o excepcional papel mediador exercido pela “música” no estabelecimento de comunicação entre diferentes alteridades – internas ou externas. Seeger (1987a: 7), a respeito dos Suyá, resume bem a imagem:

usually some connection is being created or recreated between different domains of life, the universe, or the human body and its spirits. Music transcends time, space, and existential levels of reality. It affects humans, spirits, animals, and those hard-to-imagine beings in between. [...] The time and potentiality of myth is to some degree reestablished in the present through the sound....

Uma primeira pergunta que pode ser feita é: por que a “música” se presta tanto à comunicação? Da qual deriva a segunda: qual a sua especificidade? De acordo ainda com Seeger (1979: 84), é precisamente a característica “não-verbal” da “música” que faz dela um veículo privilegiado de transmissão de valores e códigos “que são mais facilmente 'musicados' que verbalizados”. O domínio musical, o que faz, é dizer aquilo que não é sempre dizível por outras formas de expressão ou comunicação no nível do sensível, expressando a delicadeza de encontros, transcendendo distâncias sociais, espaciais, psicológicas e cosmológicas⁷³. Resgato alguns exemplos.

Por meio de um canto específico, a *akia*, um homem Suyá adulto é capaz de reestabelecer uma ponte entre a distância espacial que o separa de seu grupo doméstico, especialmente de suas irmãs, dos quais se separou quando entrou para a Casa-dos-Homens e, principalmente, quando se casou (Seeger 1974: 11, 1977: 57 e 1979: 93-94). Lembro que o padrão de residência uxorilocal e os diversos fatores sociais inerentes a essa situação, como vergonha e evitação institucionalizadas, coagem outras formas de comunicação entre um homem e sua casa natal. A irmã retribui o canto com comida, o que leva Seeger (1987a: 114) à constatação de que a reciprocidade cerimonial entre irmãos estabelecesse fundamentalmente pela oralidade, o vocal de um lado, o gustatório de outro.

⁷³ Segundo Sekeff (2002: 131-136) é o caráter ambíguo da “música” que a torna uma constante ponte entre pensar e sentir. Ela possibilita, assim, uma “fuga” dos limites impostos pela monossímia do conceito verbo-racional. Em seu discurso, eminentemente aberto, lúdico e polissêmico, “a música acaba por alimentar de forma privilegiada a *imaginação*, que responde pelo alto índice de multissignificação de sua linguagem, uma vez que seu mundo é o do *possível*, do *que pode ser*, não do *que é*” (idem: 136).

A comunicabilidade músico-ritual parece ser ainda mais enfática no Alto Xingu – ao menos em um nível “sociológico” (entre humanos). A partir do contexto kamayurá, Menezes Bastos (1976: 20) observa que os cerimoniais xinguanos são “língua franca”, intraduzível, todavia, de forma direta por língua, palavra, coisa que se fale. Recordo ser uma característica desses cerimoniais a presença, em sua última fase, de grupos vizinhos previamente convidados – de etnias e línguas diferentes. Assim, diz o autor (*idem*: 242),

a existência da sociedade xinguana, sem ‘língua xinguana’, isto é, consideradas a ininteligibilidade lingüística e a insipiência do polilingüismo entre os seus grupos formadores, tem sido respondida de forma inconsistente pela bibliografia, seja, isto, através do levantamento da ausência de língua franca na área, seja também, correspondentemente, pela não exploração conveniente da vigência de sistemas culturais – como, entre outros, o cerimonial –, altamente partilhados pelos referidos grupos, sistemas estes de expressiva pertinência comunicatória em termos xinguanos.

Isso em um nível “sociológico”. Há um outro tipo de comunicação que os Kamayurá fazem por meio, ou melhor, por causa, da música que é igualmente interessante. De acordo com Menezes Bastos (1976: 214-215,), no passado mítico kamayurá – parte do *mawe*, “tempo mítico” – encontra-se a origem de sua “música”, precisamente com a captura, por um herói cultural, de um *mama’ẽ* onça. “*Mama’ẽ* onça”, se bem compreendi, é uma onça-gente, tal como “Onça”, no texto desta dissertação. Capturado *Yawarariwiap*, o “*mama’ẽ* onça” especialmente imenso, os Kamayurá extraíram-lhe do corpo a “música”: todos os *marakatap* (instrumentos musicais) e o couro com o qual fizeram o primeiro ritual. Ocorre, entretanto, que a “memória musical” – “*maramaarirup*”, etimologicamente: “caixa de música” –, não é capaz de guardar toda a “música” dos Kamayurá. Parte dela está sempre se perdendo por simples esquecimento ou pela morte de especialistas. Por conta disso, os “músicos/compositores” – “*maraka’yp*”, etimologicamente: “modelo de música” – estão sempre em busca de novas “músicas”. Em seus sonhos ou em passeios solitários pela floresta ou pela água, encontram-se com os *mama’ẽ* (do *mawe* presente) para receber doações de novas “músicas” ou mesmo para lhas roubar. Um exemplo do autor (*idem*: 236, nota 12):

Tarakuay me disse que diversas de suas composições para *yaku’i* [ritual com flautas sagradas] foram roubadas dos peixes-*mama’ẽ* quando ele passeava, de canoa, no lago, e as entidades tocavam música. Ele parou, aplicou bem a cabeça e guardou as músicas.

E o processo composicional não para por aí. Uma vez recebida a “música”, o *maraka'ÿp* precisa elaborá-la, trabalhá-la e assim por diante – cf. Menezes Bastos (1976: 215 ss.) para mais detalhes. Noto apenas, conforme o autor, que antes das aquisições do passado mítico, incluindo aí não só a “música”, os Kamayurá afirmam que eram “parecidos com felinos” (idem: 236, nota 14).

Esse aspecto exterior dos bens culturais, possível pela comunicação entre os domínios do cosmo – como já mencionado no capítulo 3 –, aplica-se perfeitamente ao que ocorre no campo acústico/sonoro desses bens. Acredito, por outro lado, que é justamente nesse campo que essa comunicação se mostra mais potente, não só no passado, mas também no presente. Seeger (1987b: 178) argumenta que pelo fato de não exigir a capacidade de ver, ou proximidade para poder tocar, sentir ou cheirar, a “música” é um meio ideal de comunicação com seres invisíveis, espacial ou temporalmente mente distantes.

É bem o caso dos Asurini, por exemplo, que por meio de seus rituais xamânicos, chamados *maraka*, entram em contato com os seres sobrenaturais e os trazem à aldeia. Isso, quem nos diz, é Müller (1996: 153-154). Nesses momentos, por meio dos cantos, do tabaco e da dança, o xamã “perde os sentidos” – “aqui”, uma vez que os têm “lá” – e se encontra com (ou incorpora) outros espíritos, em cujo convívio aprende os cantos que traz de volta à aldeia. Se, de um lado, a “música” comunica, de outro, a comunicação é necessária para que a própria “música” exista.

Parece ser este também o caso dos Araweté, sobre os quais a pena de Viveiros de Castro (1986: 529-543) revela a importância da “música” na relação fundamental entre humanos e espíritos – possibilidades do porvir. O caso em tela é deveras mais interessante, uma vez que os próprios deuses e mortos são “música” – ou “músicos”, “*maraka me'e*”. Segundo o autor (idem: 529), “O modo de manifestação essencial destes Outros é o canto, e seu veículo é o xamã. Um xamã é um ‘suporte-leito para os *Mai*’ um ‘vidente dos deuses’, ‘o que faz cantar as almas’...”. “O xamã é como um rádio”, disseram-lhe os Araweté (idem: 543), pois os *Mai* (“deuses”), cantam por sua boca. E o que cantam é o que permite aos viventes contemplar, na voz do xamã, a “visão fugaz destes Outros temidos e desejados, origem e destino dos humanos: os deuses” (idem: 570).

Note-se que tanto os Kamayurá quanto os Asurini e os Araweté são falantes de línguas Tupi-Guarani e apresentam características marcadamente diferentes dos Jê, como atesta a bibliografia. Entretanto, é possível estabelecer algumas correlações, pois há também ênfases correlatas na maneira como os Jê se utilizam da “música” para se comunicarem com seus outros.

Já mencionei que a comunicação entre um homem maduro e sua casa materna, entre os Suyá, pode ser construída musicalmente. O vetor dessa comunicação é a *akia*, que Seeger traduz por “shout song”. Esse gênero vocal é a segunda das três categorias “composicionais” da musicologia Suyá. É aquela que os “homens sem espírito” (“*men without spirits*”) ensinam aos outros homens.

Segundo Seeger (1979: 99; 1980b: 115-116 e 1987a: 50-54), a “música” desses índios (canções e rituais) é/foi-lhes apresentada de três maneiras: (1) no passado “mítico”, pelos heróis culturais; (2) no presente “mítico”, pelos “homens sem espírito”; e (3) no passado e presente “sociológico”, pelas tribos não suyá. Em todas as três, note-se, as “músicas” vêm de fora – de inimigos, espíritos e heróis mitológicos, que, sem dúvida nenhuma, os aprenderam com outros tantos Animais. No caso das *akia*, somente as excepcionalmente famosas podem ser repetidas em mais de um ritual. A cada novo evento, novas *akia* são exigidas, e quem as ensina aos cantadores são os “homens sem espírito”. Esses “compositores” não cantam as músicas. Seu papel, como o do xamã araweté, é simplesmente o de mediador entre os animais que os ensinam os cantos e os homens que os executam nos rituais. A inversão com o caso araweté é que, ao invés de o “homem sem espírito” incorporar uma entidade sobrenatural – “Deuses” entre os Araweté –, é ele que, excorporado, vivem com os Animais. Reproduzo como **M15** uma bela narrativa apresentada por Seeger sobre o processo de transformação em “homem sem espírito”, que passa pela contaminação por feitiçaria, doença grave, excorporação e instalação de sua alma (*megaron*) numa aldeia de alguma comunidade Animal. Depois de certo tempo, quando sua alma já está instalada ele passa a ouvir e a compreender a fala e as canções de seus anfitriões. Seu espírito nunca retorna e ele passa o resto da

vida tendo uma vida “dual”. Sempre que se quer uma nova canção, pede-se ao “homens sem espíritos”⁷⁴.

É interessante notar o fato de o corpo do homem que teve seu espírito entregue aos Animais, um corpo doente, só melhorar depois que seu espírito percebe o que está ocorrendo consigo: entre os Animais, ele agora também é “gente”.

To ‘become a bird’, in the sense that a person loses his spirit which then lives with the birds, is to be able to see and hear the essential social reality of bird life – which is in many ways the same as human life today and radically different from the animals’ apparent natural habitat and sound (Seeger 1987a: 62-63).

Apenas um homem cujo espírito resida entre os Animais é que pode fazer a distinção entre os grunhidos e assovios que animais fazem na floresta e os cantos de Animais em suas aldeias. “Animal songs – what the people without spirits hear in the villages of the animals – are entirely different from their calls in the forest, which are called *kâ*, and might be translated as ‘cry’ or ‘bark’” (Seeger 1987a: 62). Entretanto, um “homem sem espírito” não é capaz de conhecer a linguagem de todas as Espécies, apenas daquela em cuja aldeia seu espírito reside. E ele só ensina os cantos que pode ouvir. “Each kind of animal or plant had its own language, and usually sang about itself.” (Seeger 1987a: 55). Excepcionalmente, por outro lado, por algum acidente, doença ou mudança de status social que um “homem sem espírito” sofra ou passe, o seu espírito pode mudar-se de aldeia, para a de uma outra Espécie – cf. também Seeger 1975: 47; 1974: 84 e 1974: 180. Noto, por último, a respeito dessas “almas penalizadas” – castigadas pela inveja de algum xamã –, que se, além de “compositor”, o indivíduo tiver também respeito por parte de seus concidadãos, ele tem grandes chances de se tornar um *mẽ ro kìn kandé*, “dono da euforia”, “mestre do cerimonial” (1987a: 55). “Homem sem espírito” talvez seja o lado positivo daquilo que, entre os Xikrin, chama-se *wayangá*. Talvez. Com essa configuração, entretanto, isso parece exclusivo dos Suyá.

⁷⁴ Noto uma outra homologia com os Araweté: segundo Viveiros de Castro (2002: 273), o resguardo de um matador termina “quando o espírito da vítima decide ir aos confins da terra ‘buscar cantos’. Ao retornar, transmite esses cantos ao matador durante o sono, bem como uma série de nomes pessoais que serão conferidos aos recém-nascidos. Certa noite, o espírito do inimigo acorda bruscamente o matador, exortando-o: ‘vamos, ergue-te e dancemos!’”. Um dos epítetos que recebe o inimigo é “futura música” (idem: 275). Vê-se, mais uma vez, que não se trata de “ir para lá”, como nos Suyá, mas de “trazer para cá” os outros. “Os xamãs (*peye*), em suas viagens ao céu, tratam com os deuses e os mortos, trazendo-os freqüentemente à terra para banquetes festivos, ou simplesmente para conversar com os viventes. [...] Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar como no sexual, recebendo em troca cantos (a ‘música dos deuses’ cantada pelos xamãs) e outros bens espirituais” (Viveiros de Castro 2002: 269).

Infelizmente não encontrei mais informações sobre esse processo no material de Seeger que pude consultar. Não encontrei respostas para, por exemplo, o que ocorre com os espíritos dos “homens sem espírito” quando morrem definitivamente os seus corpos humanos? Sabemos que eles passam a conviver com os Animais de uma determinada “sociedade” – um tipo de Peixe, Ave ou Animal-terrestre –, mas não sabemos se os espíritos dos “homens sem espírito” incorporam, “lá”, “corpos” ou “roupas” iguais àqueles usados por seus anfitriões – “corpos” de “gente”, “lá”. Se eles dançam, cantam e principalmente se adornam “lá”, é possível supor que o façam por meio de algum corpo.

Há muitas semelhanças entre alguns desses aspectos acima retomados da literatura e a experiência “composicional” e “comunicativa” dos Mebengokre. Não pretendo enumerá-las uma por uma. Quero apenas apresentar um esquema geral do tema para levantar algumas questões e encaminhar o fechamento deste capítulo. Grosso modo, é consenso entre os autores que, de maneira semelhante a vários outros povos – Jê, Tupi e outros – a “inventividade é culturalmente quase inexistente” (Lea 1986: 91). Tudo o que hoje é “feito” pelos Mebengokre foi antes “dado”, “trocado” ou “roubado”. Recorro a uma idéia de Turner (1985: 49):

Social relations and other cultural phenomena are commonly believed to be derived from animals and are *symbolically represented* in animal form in ritual, myth, iconography, and such various systems of believe as shamanism, magic, curing practices, notions of death, and cosmology (o itálico é meu).

Essa passagem de Turner dá a entender que as coisas mebengokre teriam sido adquiridas no passado e, no presente, seriam apenas “representadas” as suas ligações (míticas). Todavia, pelas evidências bibliográficas (próprias aos Mebengokre ou comparativas), inclusive do próprio Turner, ou ainda pelas considerações de Giannini, Coelho de Souza e Gordon – cf. cap. 3 – sabemos que se trata de algo mais que “representação”. Trata-se, no mínimo, de uma “re-presentificação” e, possivelmente, de uma forma de “comunicação”. Recorro à discussão do terceiro capítulo: recuperei argumentos a favor da tese de que a apropriação externa dos bens culturais é um desvio que causa ruídos à abrangência do modelo “sociológico-dualista”. E o lócus enfatizado de manifestação e diversidade dessas relações com as alteridades detentoras desses bens está justamente no âmbito cerimonial. Por outro lado, a ênfase das discussões a respeito

das aquisições desses bens culturais nos tempos presentes – sociológico e cosmológico – concentra-se na guerra (sociológica) ou na aquisição xamânica de novos nomes, apenas nomes, e não em todas as coisas cerimoniais que com eles vêm juntas, tipo adornos e “músicas”. A obtenção de outros tipos de bens cerimoniais, aparentemente, estaria restrita aos mitos.

São bem documentados na literatura os processos diretos ou indiretos – temporal e espacialmente identificados – pelos quais os Xikrin e outros grupos Mebengokre incorporaram duas grandes cerimônias. Refiro-me aos rituais *Bô* (o *Aruanã* karajá) e *Kworo-Kango* (Juruna) – cf. caps. 5 e 6. O primeiro parece ser exclusivo dos Xikrin, o *Kworo-Kango* é realizado também entre os outros grupos. Um tema também comum é o da “domesticação” de prisioneiras de guerra e do aprendizado dos cantos de suas (ex)tribos – esse tipo de atividade hoje se tornou bem mais difícil. Sabemos também que os *wayangá* continuam hoje em dia cantando e dançando entre certos Animais, cada qual com sua especialidade. Sabemos que eles trazem mitos. No entanto, relatos como aqueles que aparecem entre os Suyá e abundam entre os Araweté e Kamayurá, entre tantos outros povos – que atestam coisas do gênero “esse canto foi fulano de tal que aprendeu com tais e tais Animais” –, não os encontrei na literatura sobre os Mebengokre. Com exceção de uma pequena nota, em Turner (1966: 399, nota 1), segundo a qual um homem, em vida, poderia, eventualmente, visitar a vila dos mortos e aprender novas canções. Estas, então, seriam incorporadas no próximo *mebiok* – ritual de nominação coletiva não específica. Desconfio fortemente, entretanto, que essa falta de informações na bibliografia não se deve tanto à experiência mebengokre “real”, mas à falta de interesse sobre esse assunto por parte dos pesquisadores que entre esses índios estiveram – realizando suas próprias pesquisas e elaborando suas próprias questões. Esse é um tema dentro do qual creio que muitas pesquisas podem achar terreno fértil para se as desenvolver.

A esse respeito, à guisa de conclusão deste capítulo, recupero, rapidamente, três temas que me parecem importantes e sobre os quais estão ancorados os capítulos

seguintes: (1) a idéia de corpo como perspectiva; (2). o lugar do ritual na produção e transformação desse corpo; e (3) o lugar da alteridade no processo ritual.

Ao longo deste capítulo, levantei algumas passagens que indicam a maneira particular de os índios sul-americanos utilizarem os sentidos corporais para definirem contextualmente o que é um corpo humano: o que, como, quando e onde vêem ou não, comem ou não, ouvem, falam etc. Um primeiro ponto a enfatizar é que está em jogo nesses processos a produção do corpo como corpo humano. Trata-se da produção de uma certa maneira de se modificar a superfície corporal e de se perceber no mundo – conforme Coelho de Souza (2002: 194) e cap. 3 acima. Acredito, outrossim, que essa produção é, em certa medida, também uma transformação e que esses dois processos encontram forte expressão na linguagem articulada, na modificação corporal – botoques e brincos –, na oratória e, de modo geral e contundente, no ritual. Isso poderia ser também explorado em relação aos outros quatro sentidos. Todavia, por interesse acadêmico pessoal, concentrei os argumentos em torno do canal auditivo e da produção vocal. Relembro que os ornamentos e os estilos vocais “definem”, ou melhor, “simbolizam” estados corporais deferentes – homens, mulheres, chefes, xamãs, compositores etc. Resta dizer que essa atuação “oral” sobre o corpo não se encerra apenas no suporte emissor do som, mas, em alguns casos, é importante também para a manipulação do estado corporal daquele que “ouve” – e isso se aplica também aos outros sentidos.

Há “músicas”, entre os Xikrin e os Suyá, que são destinadas especialmente para o corpo, não tanto para os ouvidos. Refiro-me, principalmente, às encantações de cura, a “fala dos curandeiros”, conforme Giannini (1991: 168-169), que infelizmente não a pode estudar pela maneira restrita e individual que lhes caracteriza. A autora, entretanto, anota:

os informantes dizem que elas falam de bichos e plantas. As encantações são terapêuticas, fazem penetrar no indivíduo essências animais ou de plantas consideradas benéficas à sua cura.

Seeger teve mais êxito nesse aspecto. O material que apresenta sobre os “cantos” de cura (“*curing chants*”), denominados *sangére* entre os Suyá, é considerável e diversificado ao longo de suas análises – cf. 1974: 212-215; 1975: 48 e 1987a: 84-85. Grosso modo, esses índios se utilizam largamente de plantas medicinais na prevenção

das doenças e na potencialização positiva dos corpos, mas seu papel parece ser secundário em relação aos efeitos obtidos pelas encantações – que são, de longe, mais importantes e prestigiadas, assim como o curandeiro que as domina. O objetivo desses *sangére* é influenciar as propriedades do corpo paciente mediante a provocação, nele, de contágio animal ou vegetal. A eficácia dessa contaminação reside na associação entre um atributo particular de uma espécie (animal ou vegetal) ao corpo para o qual o curandeiro direciona o “canto”. Ele o faz por meio do “sopro de metáforas” – “The blowing injects a particular powerful essence of animality, distilled through metaphor, through the skin of the patient onto his or her body” (1987a: 35). Noto que a “música” em si não interessa muito às pessoas comuns. Ela é eficaz mesmo se não é ouvida, o que ocorre na maioria dos casos. A essas pessoas, basta saber de qual animal ou uma sua característica o canto se refere e qual o benefício que isso pode causar no corpo do recebedor dessas encantações – para fazê-lo crescer mais rápido, para tirar-lhe uma febre insistente etc.

Um segundo ponto pode ser destacado a partir de evidências como essas. Não me parece que a experiência músico-ritual seja apenas uma das características que, atuando sobre corpos – individuais ou coletivos –, sustentam a dinâmica relacional de uma “perspectiva humana”. Ela me parece ser o principal momento em que isso acontece, mesmo que isso se faça à custa de uma identificação muito perigosa entre “humanos” e “(A)nimais”. Os ciclos rituais, de uma maneira geral, atuam principalmente sobre o corpo – embora interfiram igualmente nos destinos da alma. Essa atuação, por sua vez, expressa-se por meio das cinco (ou mais) esferas perceptivas: visual – numa rica plumária e pintura corporais, por exemplo; tátil – no toque do pincel e na própria dança; gustativa – na exuberância de alimentos; odorífera – nos diversos produtos que passam para se perfumarem, como o urucum e a resina-de-pau-de-árvore; e auditiva – a “música” como ponte de transformação do verbo em corpo (cf. Menezes Bastos 1976: 199 e 233 e p. 35 acima) – literalmente, no caso dos “sopros metafóricos” *suyá*. Isso, por outro lado, ocorre justamente pelo fato de todas essas esferas constituírem linguagens – mais ou menos independentes e mais ou menos interligadas – que, de alguma maneira, colocam os seus realizadores em “comunicação” – entre si ou com outros povos ou entidades: inimigos, deuses, espíritos, animais ou Animais.

Dito isso, um terceiro ponto pode ser recolocado: genericamente, canta-se sempre para um outro o que foi inicialmente ensinado por um (outro) outro e o que, na maior parte dos casos, diz respeito a esse ou a um terceiro outro. Pode-se depreender da bibliografia que as letras das “músicas” indígenas referem-se a personagens de alguma maneira relacionados ao que é extra-social, especialmente (A)animais, no caso dos Jê. E mais, não se trata de quaisquer “(A)animais”, afinal de contas, há outros e outros. Ao mesmo tempo, tudo indica que esse outro que se canta é, por princípio, aquilo que não se come, tal como esclarece Viveiros de Castro (2002: 392-393) a respeito dos outros dos Araweté:

o que define os espíritos é, entre outras coisas, o fato de serem supremamente incomestíveis; isso os transforma em comedores por excelência, ou seja, em antropófagos. Por isso, é comum que os grandes animais predadores sejam formas diletas de manifestação dos espíritos. Entende-se, ademais, porque os animais de presa vêem os humanos como espíritos, porque os predadores nos vêem como animais de presa, e porque animais tidos por incomestíveis sejam freqüentemente assimilados a espíritos.

Cantar e comer, assim, pode-se dizer que sejam dois aspectos homólogos e invertidos de uma mesma relação, pois, a princípio, o que não se come, se canta, e, em ambos os casos, alguma coisa se transfere. Esse é o caso dos espíritos araweté, das irmãs dos cantadores suyá e, de modo geral, dos (A)animais que povoam a cosmoaudição de mundo de vários outros povos, como espero ter demonstrado ser o caso para os Mebengokre. Afinal, só os (A)animais, no geral, podem ser ao mesmo tempo comida e motivo de expressão oral. Ao menos é o que depreendo da seguinte passagem de Seeger (1987a: 60);

Nowhere were the dynamic and creative aspects of the interaction of the natural and the social clearer than in food and music. Carefully isolated from the social world in some domains of Suyá life, the animal domain was essential to both subsistence and ceremony. [...] Both food and song were parts of the natural world that were introduced into Suyá society at its very center...

O que Seeger quis dizer com isso é que há algo, por ele chamado de “poder de transformação” (idem: 61), em certas espécies (A)animais – e (V)vegetais, talvez, como parece ser o caso do (J)jatobá, entre os Mebengokre – que as torna praticamente incomestíveis, mas que, ao mesmo tempo, faz delas elementos importantes para processos rituais e cantos de cura. Quiçá isso possa ser resumido na seguinte expressão: “como homem, como bicho, mas se não como, canto”. Afinal, até onde pude ler, não há

“deuses” entre os Jê – embora exista a figura dos donos-controladores –, mas há certos “bichos” que, mesmo não sendo propriamente “gente”, não são tão somente bicho. E isso, por si, já é suficiente para estabelecer canais diferentes de comunicação.

A proposta dos dois capítulos seguintes é uma decorrência dessa discussão. No próximo, tendo como foco as possibilidades dessas “comunicações”, o que faço é estruturar o material bibliográfico sobre os corpos mebengokre de uma perspectiva individual, em seus possíveis estágios e estados no ciclo de vida. Isso permitirá considerar o processo (trans)formativo da pessoa mebengokre a partir de um eixo temporal longo, ampliando e dissolvendo as idéias de “comunicação (ou não) com a alteridade” e de “transformação ritual” ao longo do ciclo de vida. A perspectiva coletiva e propriamente cerimonial dessas possibilidades é o tema do capítulo 6, no qual o eixo temporal em análise restringe-se a uma experiência músico-ritual particular: os rituais de nomeação *Tàkàk* e *Nhiok*.

≈

5. BIOGRAFIA DE UM CORPO

De uma certa maneira e em um determinado recorte, pode-se dizer que os Xikrin elaboram e apresentam três tipos de ciclo ritual: a iniciação, a nominação e outras manifestações isoladas. Os dois primeiros são os mais mencionados e documentados na bibliografia e são aqueles que geralmente permitem uma abordagem comparativa mais ampla com outros grupos jê. Parece-me correto afirmar que todos os grupos jê apresentam, de maneira abstrata e genérica, sistemas de iniciação masculina e sistemas onomásticos permeados de rituais (masculinos e femininos). Os próprios Xikrin parecem destacar isso. Segundo Vidal (1977: 175),

eles possuem um modelo do ciclo ritual ligado ao longo processo de iniciação e à atribuição de nomes cerimoniais. Esse modelo é constituído de partes formando conjuntos e seqüências que, por sua vez, estão intimamente relacionados às atividades sazonais de caça, coleta, pesca e agricultura.

Essa seria a seqüência ideal, como destaca a autora, o que nada impede de os índios desenvolverem “uma fase apenas ou um pequeno trecho de uma seqüência” (idem: 127). Na verdade, como observa Vidal, é provável que eles nunca realizem esse ciclo completo, explicando, tão somente, que isso era “como se fazia antigamente” (idem:

176)⁷⁵. Fiquemos, por hora, com o ideal. Abstratamente, portanto, esses dois ciclos ocorrem uns nos outros, mais especificamente a nominação dentro da iniciação, sendo também os momentos cerimoniais que estão mais diretamente ligados às fases de desenvolvimento da pessoa xikrin⁷⁶.

As “outras manifestações” são expressões rituais independentes da iniciação e dos ciclos de nominação: momentos cerimoniais de pouca envergadura – envolvimento de poucas pessoas, basicamente –, mais circunscritos a grupos ou a famílias e a guerra e a caça coletiva, que, como entendo, podem ser ditas também coisas “rituais” – há ritos antes, durante e depois do ataque ou da caçada – há perigos e resguardos – a estrutura é muito parecida em todos esses casos⁷⁷. Trata-se de expressões ritualizadas ligadas ao casamento, à reintegração de um jovem pai à Casa-dos-Homens e aos diferentes tipos de final de resguardo. É preciso incluir também nesse quadro duas grandes manifestações que poderíamos chamar, a princípio, de rituais de outras tribos geográfica e historicamente identificadas: trata-se do *Aruanã* karajá e do *Kworo-Kango* juruna. Na verdade, como já mencionei, todos os cantos e rituais “vieram de fora”, os caminhos é que são diferentes. O segundo desses rituais é também realizado para nominação – sem a celebração de um classificador onomástico definido – assim como ocorre com o ritual do milho novo e com o *Mereremei* – este último descrito e analisado com pormenores por Vidal (1977: 183-193). A autora relata (*idem*: 47) que em maio de 1972 presenciou

⁷⁵ Vidal (1977: 178) esclarece também que “certas seqüências podem ser encaradas isoladamente, fora do seu contexto. Por exemplo, as danças e cantos realizados pelos homens, de tarde, na praça são, muitas vezes, excertos de um *Bep* ou *Mê-kutop*”. Terei a oportunidade de explicar esses excertos adiante. Fica assim entendido que há elementos rituais mais rígidos e seções mais estruturadamente idealizadas e há outros elementos que, aparentemente, têm uma flexibilidade maior de ocorrer.

⁷⁶ Sobre este aspecto, Lux Vidal chamou-me a atenção para a questão dos diferentes contextos históricos, que possivelmente podem modificar esse ciclo “ideal” e que, hoje, precisaria ser melhor investigado. Isso porque, entre 1969 e 1975, época em que a autora coletou os materiais para sua tese de doutorado (1977), os Xikrin estavam começando a se recuperar das baixas e dos problemas causados pelo contato com as frentes “ocidentais” de expansão. Se hoje eles somam mais de 700 pessoas, naquela época não passavam de 100. Isso os obrigava a condensar a atividade ritual em ciclos menos exigentes do ponto de vista da duração do evento e da produção de alimentos, entre outras coisas. Cito a autora: “demograficamente reduzidos e incapazes de manter um ciclo contínuo de rituais, os Xikrin, hoje, em vez de transmitir os nomes em cerimônias separadas, integram a nominação num ritual mais inclusivo que é celebrado geralmente no princípio da época das chuvas. É o *Mereremei*. O fornecimento de alimento fica a cargo de toda a comunidade, que para isso se divide somente por sexo – homens e mulheres – e, entre os homens, em duas metades cujas unidades são as categorias de idade” (Vidal 1977: 112). Anos mais tarde, todavia, o cenário já não era mais o mesmo. Segundo Giannini (1991), importantes razões levaram esses índios a reiniciarem os rituais de iniciação e os ciclos de nominação que não se realizavam há pelo menos trinta anos. Entre essas razões, talvez a principal seja o aumento demográfico, mas não se pode ignorar o impulso que foi destaque da “cultura” mebengokre na mídia nacional e internacional, nos anos 1980.

⁷⁷ Vidal (1977: 178), a esse respeito, escreve que “comportamentos tão cotidianos como a simples troca de bananas entre mulheres, na roça, não deixa de ser uma atividade ritualizada”.

uma série de repetições dos cantos e danças *Kworo-Kango*, sob a direção de um índio chamado Kanaipo. Este, no ano anterior, havia passado um tempo em um hospital de Belém, para tratamento de tuberculose, junto com um índio kayapó-gorotire, internado pelas mesmas razões, de quem aprendera o ritual. Os Gorotire aprenderam-no com os Juruna (cf. Verswijver 1992a: 141-142, 155-156). Vidal (1977: 179) comenta: “Em maio e junho de 1973, época em que eu me encontrava de novo no Cateté, o *Kworo-Kango* estava em plena voga”⁷⁸. O *Aruanã* karajá, por sua vez, parece restringir-se aos Xikrin, que o chamam de *Bô* (“palha”), não havendo referências sobre esse ritual na bibliografia de outros grupos mebengokre. Seu registro histórico é restrito aos deslocamentos xikrin – e aos dos de seus antepassados – cf. Vidal (1977: 49, 179), Fisher (2000: 19) e Gordon (2003: 80). Uma breve descrição desse ritual pode ser encontrada em Cohn (2000: 73-74).

Esse recorte dos ciclos rituais parece ser o mais evidente. Entretanto, gostaria de sugerir um outro recorte que, por ser mais abstrato, englobe todos esses três tipos de ciclos. De um ponto de vista mais geral, esses três tipos – com seus inumeráveis ciclos internos – podem ser reunidos num único ciclo – também ideal, evidentemente – dos quais os outros sejam apenas seus segmentos. Neste último caso, parece-me que um grande ciclo surge como unidade e se justapõe a um outro, quase completamente, qual seja, o ciclo de vida. Não é sem razão que a experiência xikrin, como compreendo, é um espetáculo ritual. As expressões rituais fazem parte da construção de uma pessoa desde que ela nasce – ou até mesmo antes, quando ela é concebida – até a sua morte definitiva – e mesmo depois. Esses ciclos parecem-me uma escala de análise válida para contextualizar as expressões mais particulares. Trata-se, pelo menos, do ciclo do corpo. O que se faz e o que se deixa de fazer ao longo dos ciclos de vida e dos rituais têm como correspondência direta os estados da corporalidade. A vida é um acontecimento, mas há vários acontecimentos dentro dela. É um processo constante de transformação, evidente. Ciclos anuais, ciclos de vida, ciclos rituais. Mas há momentos mais propícios para isso – nascimento, nomeação, iniciação, primeiro filho, morte etc. Assim, se

⁷⁸ Um registro sonoro dos cantos desse ritual, feito por um missionário francês entre os Gorotire, em 1963, faz parte do acervo de Lux Vidal depositado no LISA. Tive a oportunidade de apresentar a gravação a vários índios xikrin que vieram a São Paulo nos últimos três anos e a reação foi bastante interessante. Alegavam que a gravação “é xikrin mesmo” e que eles precisavam de cópias porque não sabiam mais a sequência certa dos cantos, nem todas as suas partes. Desde então, enviei para a aldeia mais de 20 cópias desse registro em CD, cujos desdobramentos comento no capítulo 7.

começo com uma contextualização ampla (este capítulo), tomo, em seguida, a direção dos rituais de nomeação procurando me aproximar dos detalhes de uma sequência específica, o *Tàkàk-Nhiok*. Dito de outro modo, o objetivo deste capítulo é uma contextualização dos elementos gerais do ciclo ideal da experiência ritual mebengokre que me permita, num segundo momento (próximo capítulo) uma aproximação aos elementos do sistema ritual de nomeação por meio do exercício especulativo sobre os elementos dos rituais de nomeação *Tàkàk* e *Nhiok*.

Se a vida é um acontecimento, é porque a pessoa também o é. E isso, em grande parte, porque o corpo, perspectiva da pessoa como gente humana, é máquina e objeto constante de transformações, geralmente ritualizadas. O corpo é uma verdadeira confluência, uma implosão, uma atração, de uma série de substâncias, elementos, conexões... um corpo no lugar certo, na hora certa, uma amálgama possível entre muitas outras. Assim é o que leio em Giannini (1991: 141): “o corpo agrega, gradualmente, desde a concepção e durante o ciclo de vida, elementos e atributos que o qualificam como ‘humano’”. Aos poucos e gradativamente, esse corpo-pessoa – ainda genérico quando de seu nascimento – é enriquecido e transformado em “humano”. O processo precisa ser cuidadosamente gradual, como explica a autora (idem: 123-124), porque é, inevitavelmente, permeado de perigos variados que, dependendo da situação, podem ser maléficos – levando a doenças graves ou mesmo à morte – ou benéficos – promovendo o desenvolvimento e o embelezamento (sobre)humano da pessoa. Nesse sentido, para efeito de análise, divido esta seção em três temas, nos quais identifico possibilidades diferentes de envolvimento com as experiências cerimoniais: “corpos recentes”, “corpos maduros” e “morte”.

Essas “maneiras corporais de ser”, de certo modo, correspondem às divisões nativas que, conceitualmente, denominam-se “categorias de idade”. Essa divisão é uma instituição fundamental entre os Mebengokre e organiza com nitidez as diferentes fases de integração dos indivíduos ao meio social. Somada à divisão por sexo são os únicos critérios que classificam de modo global e inequívoco todos os indivíduos da

comunidade (cf. Vidal 1977: 87, Giannini 1991: 141). Esses dois critérios constituem as unidades básicas para a formação dos grupos ligados às atividades econômicas e à esfera política e desempenham papel importante durante os rituais. As categorias de idade são descritas com detalhes em Turner (1966: 103-403), Vidal (1977: 87-175), Bamberger (1979: 134-135), Verswijver (1985: 88-95) e Lea (1986: 140-147). Um quadro de referência para o sistema de categorias de idade entre os Xikrin é apresentado por Vidal à página 57 e por Gordon (2003: 137, nota 16), e entre os Gorotire, por Turner à página 104.

Não pretendo reproduzir o ciclo de vida completo de um indivíduo, mas quero levantar alguns aspectos que podem esclarecer a dinâmica dos ciclos rituais. Tomo, para isso, a liberdade de simplificar essas categorias em quatro blocos - *meprire*, *menoronu*, *mekrare* e *mebengêt* – e de tecer algumas relações que podem ser observadas a partir desse esquema entre “corpos recentes” e “corpos maduros”. A morte não é propriamente uma categoria de idade, mas não deixa de ser, de certa maneira, um “estado corporal” cujas especificidades em muito esclarecem a dinâmica de todo o processo – por isso tomo-a como tema em consideração.

“**Meprire**” (“*me*” ≡ “gente” e “*prire*” ≡ “pequeno”) diz respeito a crianças pequenas de ambos os sexos que ou vivem ainda no âmbito de seu grupo residencial ou, no caso dos homens, ainda não foram iniciados⁷⁹. Entre 4 e 7 anos, confirmam ou recebem em uma cerimônia pública os seus nomes cerimoniais. Por volta dos dez anos de idade, os meninos são introduzidos cerimonialmente na Casa-dos-Homens (o *ngàbe*) e podem, a depender de suas famílias, receber uma cerimônia de iniciação. Eles passam a residir no *ngàbe* até o casamento, quando então vão morar na casa de suas esposas. Os

⁷⁹ Incluo nessa categoria os *mekarore*, “recém nascidos”, os *mekukuero*, “os que engatinham”, os *memraitoi* “os que caminham” – essas três categorias são usadas para os dois sexos –, os *mebokti*, meninos de quatro a seis anos que já podem ter seus nomes confirmados em cerimônia de nomeação, os *mebengodju*, “os que estão em vias de entrar na Casa-dos-Homens”, os *megomanôrô*, *meuiânôrô* ou *meokre*, meninos introduzidos na Casa-dos-Homens e que “dorme juntos”, os *memudjenu*, “os que receberam o estojo peniano” e os *meituk*, os iniciandos, e a categoria feminina *kurerere* (?), meninas antes do casamento – esta sub-dividida em *mekurereti* ou *meprinti*, que corresponde aproximadamente à categoria *mebengodju*, *mekamronu* (“gente”, “sangue”, “novo”), moças púberes, recém-menstruadas, e em *mekraytuk*, “aquelas que receberam a pintura da iniciação”. As mulheres, segundo a literatura, passam por categorias equivalentes, mas de forma simplificada. O número e o nome de algumas categorias de idade parecem variar entre os diferentes grupos mebengokre, mas nada que se pareça alheio à lógica geral de classificação das pessoas.

meprire são esteticamente os mais adornados. Seu perigo: contaminação e excorporação da alma.

“Menoronu” (“*me*” ≡ “gente”, “*nõrõ*” ≡ “dormir” e “*nu*” ≡ “novo”) diz respeito aos iniciados (de quinze a vinte e cinco anos, aproximadamente, a depender de cada situação individual) sem filhos⁸⁰. Geralmente vivem na Casa-dos-Homens, mas já podem contrair matrimônio e, segundo o padrão uxorilocal de residência, passar a residir na casa de sua mulher. Na Casa-dos-Homens, os *menoronu* vivem com os seus companheiros de idade e são submetidos a várias provas iniciatórias que o tornam “duro”. São fisicamente os mais “bonitos”. Sua possibilidade: a mediação entre domínios cósmicos – morte, floresta e guerra.

“Mekrare” (“*me*” ≡ “gente”, “*kra*” ≡ “filho”) refere-se às pessoas que já tem filhos⁸¹. É nessa categoria que uma pessoa faz a maior parte dos resguardos e que desenvolve ao máximo os sentimentos de *piaàm* (“vergonha” e “evitação”). É quando se torna um *mekrare*, que um homem pode iniciar-se na arte da oratória e dos cantos cerimoniais. Seu perigo: contaminação e interferência na saúde do filho pequeno.

“Mebengêt”, masculino, e “*mebengêi*”, feminino, são termos que denominam os “velhos”⁸². Eles são a fonte do conhecimento: recitam os nomes de uma pessoa, fazem os discursos formais e dirigem os rituais. São exímios artesãos, contadores de histórias e curandeiros. Sua possibilidade: o xamanismo.

É a partir de relações entre esses blocos que organizo os elementos dessa seção. Note-se, inicialmente, a relação evidente *meprire-mekrare*: enquanto os primeiros são “filhos”, os segundos são “pais”. A relação corporal e moral entre essas duas categorias é visceral e constante na bibliografia. Isso se traduz tanto nos inúmeros resguardos que os pais fazem para os filhos – no nascimento, nos rituais, nas doenças etc. – quanto no

⁸⁰ Segundo Vidal, os índios não dão explicação para a palavra “*menoronu*”, mas a autora sugere que ela pode se referir, como o faz Turner (1966) à possibilidade do estabelecimento de relações afins, inclusive por matrimônio. Incluo nessa categoria os simplesmente “*menoronu*”, iniciados de quinze a vinte anos, aproximadamente, os *menoronu-tum*, *menoronu-ã-tum* *menoronu-abatori*, ou ainda *me-i-kwã-âtum* (“*tum*” ≡ “velho”, “*abatori*” ≡ “crescido”, “*kwã*” ≡ “dormir”), iniciados de vinte a vinte e cinco anos, sem filhos, ainda residindo na Casa-dos-Homens e os *ngokonbori*, os “pais dos maracás”, chefes dessa categoria de idade.

⁸¹ Incluo nessa categoria os *mekranu* e as *mekrapôyn*, homens e mulheres com filhos pequenos e os *mekramti* e os *mekratum*, homens e mulheres com mais de quatro filhos.

⁸² “*Me*” ≡ “gente”, “*be*” ≡ “indica estado, ser” e “*ngêt*”/“*ngêi*” ≡ “tio/tia e avô/avó”, nesse contexto deve-se referir à quantidade supostamente grande de netos, bisnetos e sobrinhos.

esforço em lhes promover as dispendiosas cerimônias de nomeação e iniciação. Um filho, poder-se-ia dizer, é também parte do corpo do pai, e uma sua “nova” parte, a contar pelo fluxo de substâncias entre os dois corpos, daí a necessidade de o pai controlar as substâncias de seu corpo para não afetar o corpo de seu filho. Mas a relação entre essas duas categorias não para por aí. Um corpo infantil é formado e construído constantemente, seja no nascimento, na confirmação cerimonial do nome ou na iniciação. É um corpo jovem. Acredito que também se pode dizer do corpo do pai de uma criança pequena ser “jovem”. Isso, como se verá, pelas características que assume diante de uma nova perspectiva, não só a de pai, mas a de cunhado, de genro e de membro atuante na esfera e na oralidade masculina.

Oposta me parece ser a situação corporal que caracteriza os *menoronu* e os *mebengêt*. Os iniciados e os velhos, em suas respectivas posições, já passaram por fases de transformação e envelhecimento corporal e agora, poder-se-ia dizer, estão numa situação corporal mais “estável” e “independente”. Os iniciados constituem o auge da masculinidade e da independência, diz-se deles terem as substâncias internas de seus corpos em qualidade e em quantidade desejável. Eles não vivem mais circunscritos ao âmbito doméstico, dormem isolados na Casa-dos-Homens e não tem filhos, o que os torna potencialmente livres de qualquer conexão substancial com outras pessoas. Essa é a característica comum entre *menoronu* e *mebengêt*. Os velhos também têm uma certa independência de substâncias corporais. Embora já tenham tido muitos filhos, supõe-se que a maioria deles já esteja crescida, forte e parcialmente livre de estreitos laços substanciais – os laços tornam-se outros. Por outro lado, bem ao contrário dos iniciados, as substâncias corporais dos *mebengêt* já não estão mais em quantidade satisfatória. Eles têm pouco sangue, são secos e enrugados. Sua pele, por outro lado, é muito dura e áspera, o que, de certa forma, contra-balanceia a escassez de suas partes líquidas. Esse estado é potencialmente propício para o desenvolvimento de capacidades xamânicas.

A seguir, circunscrevo melhor essas relações e desenvolvo algumas outras que me parecem sugestivas, como, por exemplo, a homologia inversa entre esses dois blocos – “corpos recentes” e “corpos maduros” – a partir de outros pares de opostos: “mole” x “duro” e “necessidade de mediadores sociológicos” x “agentes mediadores cosmológicos”. Concluo a seção com o acontecimento que a tudo isso desfaz, a morte.

Corpos recentes (liminaridades perigosas)

Gestação. Segundo Vidal (1977: 89) e Giannini (1991:143), a concepção de um novo indivíduo é, para os Xikrin, o acúmulo paulatino do sêmen do pai no útero da mãe. Eles disseram à primeira: *mẽmu a-ôk kra nipei* – homem, sêmen, criança, fazer –; e “a mulher não faz nada, só fica deitada”. Esse é um feito aparentemente interessante, pois, entre os Gorotire, Turner (1966: 288-291) atesta que a concepção é o resultado da mistura do sêmen masculino com o leite feminino: o sêmen, em várias viagens dentro da mãe (leia-se intercursos sexuais), sobe até os seios, onde se mistura ao leite, e depois desce e se instala no útero. O fluxo de sêmen só é interrompido quando o feto começa a se movimentar, momento em que o(s) pai(s) deve(m), supostamente, voltar a dormir no *ngàbe* – e permanece lá, idealmente, durante todo o período de resguardo e até que o filho já esteja “duro” o suficiente⁸³. Nesse aspecto, os Xikrin se parecem mais aos Suyá – para os quais, segundo Seeger (1974: 81), a mãe “é apenas o receptáculo” – e os Gorotire se parecem mais aos Apinayé – que, uma vez constatada a cessação do fluxo menstrual, enfatizam a necessidade de o casal copular muito, pois a mulher tem um volume maior de sangue que precisa ser compensado pelo acúmulo de esperma. “A mistura dos dois elementos na barriga da mulher produz a criança que vai sendo formada gradativamente” (DaMatta 1971: 20). Mas há dados apresentados por Giannini (1991: 143) que sugerem uma incerteza dos Xikrin a respeito dessa questão: “Se para alguns informantes é somente o homem que fabrica a criança, para outros o sangramento menstrual da mãe cessa pois ela passa a dar sangue para a criança, ajudando assim na sua fabricação”. O que realmente importa, entretanto, em todos os casos, é o caráter ativo e construtivo do processo, não natural e não espontâneo⁸⁴. Há que se considerar também o estado inicialmente líquido do feto em gestação (cf. Giannini 1991: 143 e Gordon 2003: 258). O “endurecimento” de suas partes – ossos, órgãos e pele – ocorre substancialmente ainda no útero, mas não deixa de ser objeto de atividades ao longo da vida, como veremos⁸⁵. Giannini (1991: 142-146) esclarece que,

⁸³ O leite continua fazendo o filho mesmo depois de nascido (Turner 1966: 289).

⁸⁴ E veja-se que nesse contexto, a existência social dos Xikrin se opõe à sua existência mítica, na qual “as mulheres viviam em aldeias separadas dos homens e eram fecundadas pelo sol – cf. **M9** Na experiência sociológica atual, tanto o pai quanto a mãe são ditos *metuyaro* (Turner 1966: 289) e ambos realizam severo resguardo – veja-se também Lea 1986: 145 para a mesma consideração entre os Metuktire.

⁸⁵ Segundo Turner (1966: 289) e Gordon (2003: 259), esse primeiro processo de “endurecimento” corresponde ao momento em que o acúmulo de sêmen no útero materno é desejável. A partir do segundo trimestre de gestação, é recomendável a interrupção das relações sexuais. A partir de então, as mulheres

para os Xikrin, um corpo é idealmente constituído por elementos “materiais” – os ossos, a carne, os órgãos e o sangue são os elementos internos; e a pele, o seu “envelope” externo – e por elementos “imateriais” – a alma (*karon*) e a energia vital (*kadjuo*). Se o corpo é feito, a alma (aparentemente una), é “dada” e se o corpo pode ser, até certo ponto, “desfeito” e “refeito”, a alma pode ser, também até certo ponto, “retirada/roubada” e “recolocada”⁸⁶. Na maior parte do tempo, é fundamental manter a alma dentro do corpo – caso contrário, corre-se o risco de morrer definitivamente – e as variadas medidas para isso envolvem, basicamente, a manutenção da quantidade e da qualidade certa dos elementos “materiais” e “construídos” do corpo, principalmente pele e sangue – cf. também Fisher (1991: 313-314) e Cohn (2000: 85-87), sobre os Xikrin do Bacajá.

O sangue (*kamro*) está contido na carne. Ele circula por todo o corpo e deve estar em quantidade maior no fígado e no coração. Segundo Giannini (1991: 148-163), os Xikrin o consideram um elemento “duro” (*toi*) que deve ser mantido numa quantidade certa: pouco sangue deixa a pessoa “mole” (*rerek*) e frágil; se possui sangue demais ela fica preguiçosa (*kangare*). “Mole” e “duro” indicam, nesse contexto, a quantidade e a qualidade dos elementos constitutivos da pessoa. Essa consideração pode ser aprofundada ainda mais se considerarmos os dados comparativos trabalhados por Coelho de Souza (2002: 547), que associa os estados “duro” e “mole” com as qualidades “leve” e “pesado”. Para os Apinayé (DaMatta 1982: 52) e Panará (Schwartzman 1988: 168, 207), o excesso de sangue faz uma pessoa “pesada” e potencialmente doente. As mulheres são mais “pesadas”, pois possuem maior quantidade de sangue, o oposto do ideal masculino de leveza e rapidez. Isso explicaria por que o contato com as mulheres torna-se prejudicial aos corredores, por exemplo entre os Xerente (Farias 1990: 130-131). O sangue excessivo precisa ser drenado e são

são ditas *memy uma* (“temedoras de homens”) e um novo acúmulo de sangue pode prejudicar a criança ou resultar na formação de um segundo feto, gêmeo (*kra-bibo*) do primeiro. Note-se, entretanto, que embora o pai não contribua mais diretamente para o desenvolvimento do feto, ele continua sob forte restrição (alimentar e física), sob pena de interferir no crescimento do filho, o que indica a permanência de um forte vínculo substancial.

⁸⁶ Sobre esse aspecto, Coelho de Souza (2002: 539) nota que, de modo geral para os jê, “esse princípio anímico, que responde pela vida e atividade dos Humanos e que se associa a estes como seu *duplo*, apresenta-se como um componente pré-constituído cuja origem ou gênese é pouco conhecida ou elaborada pelos índios. [...] Em suma: as ‘almas’ que vêm animar os corpos humanos são certamente, para os Jê, *inatas* – ‘dadas’, portanto, atraídas talvez, mas jamais ‘feitas’” (Coelho de Souza 2002: 539). Isso pode ser confirmado, por exemplo, entre os Apinayé (Giraldin 2000: 91), os Suyá (Seeger 1974: 150) e também entre os Xikrin (Giannini 1991: 143, 147).

várias as ocasiões em que homens são submetidos a sangrias com o objetivo de propiciar suas capacidades físicas e habilidades atléticas: os corredores depois da corrida de toras entre os Panará, para que fiquem “leves” (Schwartzman 1988: 168); os rapazes iniciandos apinayé (Nimuendaju 1939; DaMatta 1982: 52); os homens que, nos Kayapó, participarão da destruição do ninho de marimbondos, para evitar que o peso do sangue prejudique sua habilidade de corredores (Dreyfus 1963: 95). O excesso de sangue pode também provocar doença: nos Krahó, é preciso expelir o sangue ruim, que provoca doença e febre, também através de sangrias, aplicadas nos braços, pernas, coxas, peito, costas e mesmo rosto (Carneiro da Cunha 1978: 104). Talvez seja por isso também que, entre os Xikrin, as mulheres, segundo os dados de Gordon (2003: 260), são consideradas “menos duras” que os homens, uma vez que são “encharcadas de sangue” e que, além disso, não passam por sucessivas escarificações e outros processos de “secamento” pelos quais os homens são constantemente submetidos. Processo esse que pode ser entendido como um “cozimento”, uma vez que, como nota Gordon (*idem*), a palavra *tàb* para “encharcada” é a mesma para “cru”⁸⁷. Essa idéia de “secamento” parece ser uma característica comum nas populações autóctones das Terras Baixas da América do Sul. Ao menos aos jê. Segundo DaMatta (1971: 20), o sangue, *kãbrô* para os Apinayé, é considerado uma substância fundamental,

cujo volume no corpo *determina uma série de comportamentos específicos*. Um homem que envelhece perde sangue, uma criança que cresce ganha sangue, um homem que tem muito sangue fica pesado e sonolento, tendo que escarificar-se (*me-kupê*), uma mulher que perde sangue durante a menstruação fica reclusa e é considerada como doente (*me-ô*). Se uma pessoa perde todo o sangue, ela perde também sua imagem (*mekaron*) que irá para o mundo dos mortos (*itálicos meus*)⁸⁸.

Entre os Xikrin (Giannini 1991: 143-144), o *karon* da criança pode, durante a gestação, deixar o seu corpo e perambular pela aldeia e adjacências – fato considerado normal, uma vez que o corpo está ainda fraco e “mole”, com pouco sangue e pouca

⁸⁷ Um outro indício desse “cozimento masculino” é uma observação de Turner (1966: 44) sobre os Gorotire: “the term for both village and men’s society as a social and political entities is *tchêt*, which literally means ‘burnt’ or ‘cooked’ (roasted)”. Vidal, em comunicação pessoal, disse-me que a palavra “*tàb*” pode ser também traduzida por “gordura”, o que, além de ser aquilo que “seca” quando se assa a carne, pode indicar também outras conexões interessantes. Cohn (2000: 97) menciona a repartição cerimonial de um bolo de mandioca e anta: aos homens coube a parte com o bucho, às mulheres, a parte com a gordura.

⁸⁸ O autor informa ainda, em nota à mesma página, que “estar *me-ô*” é um estado de marginalidade em relação á sociedade – “cru”, talvez? – e, em outro trabalho (1982: 51), esclarece que o sangue, na quantidade adequada, garante a capacidade da pessoa movimentar-se, além de estar relacionado a qualidades como agressividade, força de vontade e vigor.

carne. Após o nascimento, entretanto, é essencial que o *karon* permaneça dentro do corpo da criança – mesmo ausentando-se por curtos períodos, como acontece durante o sono. Enquanto a criança não estiver “dura” (*toi*), sua alma está sujeita a desprender-se e a ser levada por *karon* de mortos saudosos ou por entidades sobrenaturais – o que poderia causar a morte do corpo. Os cuidados com a criança, nesse sentido, são grandes. Evita-se que ela leve sustos, caia ou chore muito⁸⁹. Os Apinayé (DaMatta 1982: 53-54) justificam nesses mesmos termos os tabus e resguardos destinados a proteger um bebê. Por terem pouco sangue e serem ainda “moles”, crianças pequenas não teriam emergido totalmente do “mundo natural”.

Sangue, carne e alma, entre os jê, são coisas que andam juntas – os dois primeiros operando, em grande medida, como suporte da terceira, ou seja, a quantidade dos primeiros determina as possibilidades de manutenção ou perda da segunda (cf. Giannini 1991: 146). Coelho de Souza, em seu estudo comparativo, a este respeito escreve (2002: 545):

Se a cautela em projetar sobre as noções indígenas nossos dualismos é recomendável, de pouco adianta ignorar uma divisão claramente afirmada – e temida – pelos próprios índios. O tema da conjunção/disjunção entre ‘alma’ (*karõ/karon/garon*) e ‘corpo’ – termo que os etnógrafos usam geralmente abstendo-se de fornecer o equivalente indígena, mas sem o qual teriam grandes dificuldades de construir suas descrições – aparece claramente no discurso sobre doenças, sonho e morte. A fixação da alma no ‘corpo’ é uma preocupação óbvia de todos esses índios: frágil no início da vida, definitivamente rompida na morte, e ameaçada pela perda de sangue ou pelo contato com sangue – ou almas – alheios, está no centro de uma vasta série de práticas e precauções, sendo amplamente atestada.

Outro ponto a ser ressaltado é sobre a qualidade do sangue. É igualmente fundamental que se a mantenha, como esclarece Giannini (1991: 156) e Gordon (2003: 260), para os Xikrin, e Carneiro da Cunha (1978: 100-101), para os Krahó. Deixar-se contaminar com a carne, o sangue e a alma de outros (animais, inimigos) pode ser tão mortífero quanto a perda do sangue do próprio corpo. Cohn (2000: 79) esclarece que

⁸⁹ “Um susto ou uma repreensão violenta podem fazer com que uma criança deixe sua alma no local ocorrido e isso se manifesta com a perda de apetite ou sono, choros prolongados e dores de cabeça” (DaMatta 1971: 22). Cohn (2000: 77) sustenta que a criança xikrin não deve ter raiva, sob o risco de ter o seu *karon* desprendido.

Ressalte-se ainda que, assim como a conservação do sangue está associada à do *karon* no corpo, outras substâncias fluidas tampouco podem ser perdidas ou gastas demasiadamente. Elas geralmente são: sêmen, saliva, leite materno, urina, lágrima, fezes, odor, suor, vômito – cf. Carneiro da Cunha 1978: 102, Giannini 1991: 160 e Coelho de Souza 2002: 546-547.

uma mãe não pode engravidar novamente enquanto seu filho não tenha crescido o suficiente. Isso poderia “estragar o leite” e contaminar a criança.

Sobre a **pele**, não encontrei referências a respeito do momento da gestação em que é feita. Essa informação seria interessante, por exemplo, para indicar o processo de transformações e a sua potencial contenção ou controle pela pele. Afinal de contas, é isso que a pele faz, contém o corpo e a alma. Segundo Giannini (1991: 152), o termo Xikrin para pele, “*kà*”, “tem o sentido de ‘envoltório’ e é utilizado também para casca de árvore (*pin kà*), avião (*màdkà*), pele de animal (*mru kà*), sapato (*pàt kà*) e vestido (*kuben kà*)”. Veja-se também Turner (1966: 475-477), para os Gorotire. Para os Krahó, segundo Carneiro da Cunha (1978: 107),

o termo para pele é *khõ*, que recobre extensa gama de significados que poderiam ser enfeixados na noção de ‘limite’ ou ‘fronteira’. Assim *khõ* é também a beirada, o limite da aldeia, constituído pelas casas; *khõ* é ainda casca de árvore ou de fruta, couro ou carapaça de animal; *puriakhõ* é o limite da roça (*pur* ≡ roça [*puru*, em mebengokre]) como *parkhõ* é o sapato (literalmente, couro do pé, *par*) e *khreyakhõ* é a margem de um buraco (*khre*). A pele é pois concebida como a ‘fronteira’ do organismo.

“Envoltório”, “limite” ou “fronteira”, a pele veste o corpo e o corpo veste a alma (cf. Coelho de Souza 2002: 578). Daí os perigos e os cuidados que envolvem o recém-nascido. Ele precisa ter, antes de tudo, sua pele endurecida, para que se possa fazer dela o palco principal de construção moral e social da pessoa. A pele não é somente uma fronteira físico biológica, mas também psicológica e social (veja-se Vidal e Müller 1987: 147). É a pele (junto ao corpo) que, de certa maneira, define não só a aparência (física e moral) da pessoa, mas a sua “condição de existência”, sua “perspectiva”.

Nascer é mesmo um acontecimento, uma agregação de uma série de elementos. Mas não se nasce pronto, muito pelo contrário. Imediatamente depois de um parto – geralmente feito fora da aldeia – tanto a mãe quanto o bebê são espalmados de urucum. Uma ou mais parentas iniciam, então, um processo de massagem e de modelagem da cabeça (testa e occipício) do recém-nascido – no relato de Vidal (1977: 88) e Cohn (2000: 85), sobre os Xikrin, e Dreyfus (1963: 47-48), para os Gorotire, essas parentas pertenciam à categoria *kwatui* (MM, FM, DZ)⁹⁰. Esse pode ser considerado o primeiro

⁹⁰ O sistema de relações de parentesco está intimamente relacionado com o sistema cerimonial, “informando-o” constantemente. No que se refere às posições genealógicas, as abreviações correspondem aos símbolos usados em inglês: M ≡ mother, F ≡ father, B ≡ brother, Z ≡ sister, S ≡ son, D ≡ daughter, W ≡ wife, H ≡ husband. Assim, Por exemplo, FBD (Father’s brother’s daughter) corresponde à filha do

processo de fabricação estética da pessoa. Uma nota de Vidal (1977: 88, nota 3) a esse episódio esclarece bem o ponto:

De acordo com as informações de um médico, presente na ocasião, estas massagens (*krã-ijadjoro*) reduziram o edema pós-parto, que, entretanto, se faria naturalmente. As índias apenas aceleram o processo. É claro que aqui o costume está ligado a um contexto de relações sociais, associado também a uma preocupação de ordem estética.

Ou seja, o toque, mais que uma atividade “médica”, caracteriza esse estado (estético) do corpo presente na relação filho pequeno-genitora. Diz Turner (1966: 112): “warm indulgence and constant physical contact with their mothers or other close female relatives are the pervasive characteristics of a *meprire*’s social world”.

O nome. Ainda segundo o relato de Vidal (1977: 88-89), ficamos sabendo que a partir da primeira noite após o nascimento, mulheres da categoria de idade *mekratum* reúnem-se na casa onde se encontra o bebê para discutir os seus possíveis nomes e nominadores. Se uma criança tem muitos *ngêt* (MB, MF, FF) e muitas *kwatui* (FZ, FM, MM) – categoria de nominadores potenciais –, ela terá a possibilidade de receber muitos nomes, caso contrário, terá poucos. Por outro lado, escolhem-se os nomes mas não se chamam as crianças por eles nem tampouco se os confirma cerimonialmente, uma vez que a criança é ainda muito frágil e “mole” para suportar a sua força. Segundo essa autora (*idem*: 96), se uma criança nasce forte, pode receber nomes, mas se nasce frágil e pequena, não. Atribuir nomes a uma pessoa cujo estado corporal é delicado seria muito perigoso à sua sobrevivência – cf. também Cohn (2000: 87-88). Para os Gorotire (Turner 1966: 131 e 171), atribui-se a uma criança pequena apenas nomes “fracos” – “*idji-kakrit*”, categoria de nomes ritualmente insignificantes –, nomes ritualmente importantes só podem ser atribuídos em cerimoniais e quando a pele da criança já estiver dura e resistente. Receber nomes com a pele ainda mole (“soft skin”) poderia levar até a morte – veja-se também Bamberger 1974a: 365 e Lea 1986: 133-135 e 1992:

irmão do pai de ego. Um quadro de referência para o sistema xikrin de relações de parentesco e de afinidade é apresentado por Lux Vidal (1977), às páginas 52 e 53, e a descrição desse sistema, de suas categorias e de suas relações, nas páginas seguintes. Destaco que uma relação cerimonialmente importante é a que se dá entre *ngêt* (FF, MF, MB...) e *tabdjuo* (SS, DS e ZS) ou entre *kwatui* (MM, FM, FZ) e *tabdjuo* (DD, SD e BD). Veja-se também Lea (1986: 228-289), entre outros trabalhos.

134, esta para os Metuktire. Nomes cerimoniais são ditos ser *àkre* – fortes, perigosos, hostis e agressivos, além de duros⁹¹.

Mole e duro são duas noções fundamentais e permeiam um campo semântico e classificatório vasto. Já mencionei a relação com a quantidade de sangue. Quero mencionar agora outras relações nas quais essa oposição é empregada para o cálculo, pelos Xikrin, de suas atividades. Segundo Giannini (1991: 151-163), além desses conceitos se relacionarem à quantidade e à qualidade dos elementos, especialmente do sangue, eles permeiam os indicadores e tipos de relação com o cosmo. Uma pessoa é dita “mole” quando, no fim das contas, está sujeita ao abandono de seu *karon* (alma ou energia vital), que pode facilmente desprender-se do corpo – os estados mais freqüentes são recém-nascidos, pessoas doentes, guerreiros assassinos e xamãs. Nesses estados, almas de parentes consangüíneos ou de inimigos mortos ou entidades sobrenaturais, conforme cada caso, tentam insistentemente roubar o *karon* do indivíduo. Por isso o processo sobre o corpo tem a finalidade de torná-lo “duro”, para que possa contê-lo. “Estar duro”, nesse sentido, corresponde a uma quantidade adequada de elementos e à conseqüente manutenção da alma no corpo. No caso do xamã é diferente: um *wayangá* pode desprender-se de seu corpo com segurança – o que não quer dizer certeza absoluta de retorno pois as possibilidades estão sempre disponíveis e ele pode, no final, acabar “gostando” de “lá”, seja “lá” onde ele vai. Para os outros, isso seria sinal de doença grave ou até mesmo morte – o xamã, nessa direção, pode ser dito “um doente”⁹² “Endurecer-se” é, destarte, um processo que começa antes do nascimento e perdura mesmo depois da morte (cf. Gordon Jr. 2003: 258-261). Mole e duro, pois, constituem dois estados possíveis do corpo. Um é bom, o outro não muito. Um é o paradigma do morto, o outro o paradigma do vivo. São como dois estados perspectivos. Os cuidados com uma criança pequena, resguardos e, posteriormente, atividades que recebem expressão cerimonial, são, nesse sentido, muitos e diversificados.

Resguardo. Mais do que o nome pelo qual o recém-nascido será, no futuro, conhecido, o que está em jogo nesse momento é a extensão de relações que envolvem a

⁹¹ A relação entre a força e o perigo dos nomes é um daqueles temas recorrentes entre os grupos jê – veja-se, por exemplo, Seeger 1974: 112 e 154, para os Suyá, Lopes da Silva 1986: 67, para os Xavante, Veiga 2000: 80-81, para os Kaingang.

⁹² Carneiro da Cunha (1978: 17) sustenta que, entre os Krahó, o feitiço é o próprio feiticeiro, a substância estranha.

proteção e o processo de fortalecimento dessas crianças, seus pais e seus nominadores potenciais. Essas relações – parte do que Lea (1986: 181) chama de “o princípio de reciprocidade subjacente ao sistema de nominação” – serão cultivadas paulatinamente até o seu ápice, na confirmação pública e cerimonial dos nomes e de tudo aquilo que, para simplificar, poderíamos dizer que “vem junto com o nome”. Segundo Vidal (1977: 89):

o interesse da família pelo bem-estar físico do recém-nascido e pela sua inserção num contexto social de maior amplitude é altamente importante para o desenvolvimento futuro da criança que, em cada etapa crítica de sua vida, precisará de uma rede de relações bem estabelecidas que lhe assegurem o apoio necessário no momento dos rituais de passagem e para poder, mais tarde, construir seu prestígio ao nível da comunidade. Criar circunstâncias favoráveis não significa determinar *a priori* o futuro de um indivíduo na sociedade xikrin, mas seria errôneo negligenciar este aspecto, ou seja, o interesse dos pais em criar laços numerosos ou oportunos para seus filhos ou o interesse de outros indivíduos em estabelecer vínculos com o recém-nascido. Um órfão (*uatim*), um prisioneiro de guerra, uma criança com parentela reduzida, podem também vencer na vida, e os exemplos destes casos são numerosos, mas as dificuldades serão sempre maiores e, de qualquer modo, sempre precisarão de apoio de pais adotivos que se interessem por eles. [...] O futuro prestígio de uma pessoa dependerá, entre outras muitas coisas, da generosidade e sabedoria de suas mães (*nã*), tias e avós (*kwatui*) em seu próprio benefício⁹³.

O exercício do resguardo (couvade) é a maneira mais evidente de estabelecimento dessas relações. Se, por um lado, o costume está ligado às crenças relativas à fragilidade do recém-nascido, por outro, ele apresenta um importante aspecto das relações interpessoais: os que o observam, completa Vidal (1977: 89) “manifestam explicitamente o interesse dedicado à criança” e “como dizem os índios ‘se gosta de *tabdjuo*, faz *bitchiangri*’”. E a autora acrescenta: “Neste nível, as mulheres de prestígio da categoria *mekratum* desempenham um papel que não deve ser negligenciado. Ainda que elas não atuem formalmente na esfera política, elas podem manipular a trama de possíveis relações”. A abstinência de determinados alimentos e a evitação de certas atividades físicas configuram as principais formas de se resguardar, por si ou por outros (veja-se também Turner 1966: 141-143). No nascimento, é mais severo entre os pais (eles próprios enfraquecidos) até a queda do cordão-umbilical, diminuindo paulatinamente

⁹³ Note-se que esse é um dos momentos em que são mais comuns as manipulações e os rearranjos das relações e das terminologias de parentesco (cf. também Lea 1986: 39). Isso vale para os Mebengokre e também para outros grupos jê: para os Apinayé, veja-se Nimuendaju 1939: 80 e DaMatta 1976b: 151, para os Suyá, Seeger 1974: 149, para os Krahó, Carneiro da Cunha 1978: 107. Para uma análise mais detalhada sobre a situação dos órfãos entre os mebengokre, veja-se Turner 1966: 299 e Lea 1986: 42-44, 179.

até que a criança dê os primeiros passos, sinal de que sua pele já está “dura” (Turner 1966: 291, Vidal 1977: 90, 123 e Lea 1986: 145). O resguardo de outros parentes é mais brando conforme a distância e o interesse que têm pelo recém-nascido⁹⁴.

Outras atividades também podem contribuir para o fortalecimento e o endurecimento da criança. Coisa como aspergir sobre o recém-nascido uma infusão de raízes e banhá-lo em uma infusão de cascas de árvore dura, visam a evitar que ele seja levado pelos animais da floresta (Dreyfus 1963: 48). Há, na verdade, todo um tratamento sobre a pele, a pintura corporal sendo uma dessas possibilidades. Entre os Xikrin, até cair o cordão-umbilical, aplica-se constantemente urucum na criança. Com a queda, ela recebe sua primeira pintura de jenipapo – “representando” manchas da anta nova, veado novo, ou peixe pequeno, padrões específicos para recém-nascidos e aplicados a dedo, não com estilete de nervura de babaçu. É também quando crianças de ambos os sexos têm o lóbulo de suas orelhas perfurado, assim como o lábio inferior dos meninos (Turner 1966: 291, Vidal 1977: 91-92, 1992a: 161, Dreyfus 1963: 48-49 e Coelho de Souza 2002: 575-576). Além dessas atividades, os rituais também são considerados como atividades fortalecedoras e endurecedoras da pessoa, mas por serem momentos perigosos, é preciso esperar que o corpo já tenha desenvolvido uma resistência adequada, geralmente quando a criança começa a andar. Segundo DaMatta (1971: 22 e também 1982: 53-54), sobre os Apinayé, “as preocupações de parto duram até que a criança começa a engatinhar e a andar, atividades sintomáticas de que está dura e ‘com seu sangue garantido’”. Só depois de andar é que uma criança começa a se alimentar de produtos além do leite materno. Segundo Turner (1966: 131) a criança gorotire bebe somente leite até aproximadamente os dois anos, depois começa, vagarosamente, a comer outras coisas, batatas doces assadas e bananas, idealmente. O andar, para os Mebengokre, indica que a criança já tem seu “envoltório duro” (*kà toit*) e que pode receber uma cerimônia de nomeação sem temer o perigo do “peso” e da “agência” dos nomes bonitos – cf. Turner (*idem*: 171 e Lea (1986: 141). Gordon (2003: 257-258) menciona não somente o andar como indicativo da “dureza” necessária para o processo ritual, mas toda uma maturação ou consistência “afeto-corporal”, que se expressa também na capacidade de falar (*kaben*) e de entender (*mari*). De qualquer

⁹⁴ Para uma descrição mais afinada do nascimento de uma criança mebengokre e das atitudes e atividades que envolvem esse acontecimento, veja-se, além de Vidal 1977 e de Turner 1966: 188-291, Bamberger 1967: apêndice, Vidal 1992a: 158-166, Banner 1961: 14-15 e Dreyfus 1963: 46-50.

modo, como concorda esse autor, uma pessoa só pode transformar-se em “bonita” (*mei*), no sentido agentivo considerado por ele (2003, cf. cap. 1 acima), depois que seu corpo passou por processo prolongado de “endurecimento” – principalmente de sua “pele”, pois é nela que serão depositados os nomes, os adornos e as pinturas cerimoniais. “Estar duro”, nesse outro aspecto, tem também um sentido estético de, poderíamos dizer, “estar conforme o modelo”⁹⁵.

A Nominação, nesse sentido, é o auge estético da criança, como observam Turner (1966: 117) e Vidal (1977: 102), momento no qual as mães orgulham-se e comprazem-se na adoração de seus filhos – eu diria “ador(n)ação”. Grosso modo, o objetivo dos rituais de nominação é conferir e/ou confirmar, publica e coletivamente, “nomes bonitos” (*idji mei*)⁹⁶, *nêkrêj* e *kukràdjà*⁹⁷ transmitidos às crianças pelos seus “nominadores” das categorias *ngêt* e *kwatyj* – cf. Vidal 1977: 107-108, Lea 1986: 39, 53, Bamberger 1974a: 374, Verswijver 1984a: 122; 1982: 74 e Gordon 2003: 257-258. Trata-se também da confirmação pública dos laços com esses parentes – irmãos são os doadores ideais, e uma irmã pode alimentar o irmão para que este doe, posteriormente, nomes e *nêkrêj* para o seu filho⁹⁸. Isso levou os pesquisadores em geral a enfatizarem o

⁹⁵ Lê-se na nota 39 da página 50 de Gordon 2003: “o campo semântico da palavra *mejx* cobre uma série de atributos morais e estéticos, que poderíamos glosar como ‘bom, belo, bonito, correto, perfeito, ótimo’; podendo remeter também a uma noção de completude”; e, à página 242: “a importância do componente estético, que é também moral – e se expressa no conceito *mejx* –, não se restringe, evidentemente, à feitura de objetos, mas a todo e qualquer processo produtivo no universo Xikrin. O belo, o bom, a perfeição (*mejx*) são valores essenciais, e arrisco dizer que produzir coisas, pessoas e comunidades (enfim, a sociedade) belas é a finalidade última da ação Xikrin, que se revela tanto no plano individual quanto coletivo”.

⁹⁶ Nomes “bonitos” ou “grandes” (*idji mejx*, *idji kati*) são nomes genéricos antecidos por radicais, morfemas ou classificadores (a depender do autor) masculinos (Tàkàk, Bep e Katob) e femininos (Nhiok, Bekwei, Koko, Ire, Ngrei e Păyn), todos podendo receber, com intensidade diferente, expressão cerimonial de “confirmação” – cf. Turner (1966: 170, nota 1), Vidal (1977: 88, 108), Lea (1986: 96) e Giannini (1991: 100). Noto que a organização desses classificadores também varia entre os diferentes grupos mebengokre. Apresento a fórmula xikrin. Cf. Lea (1986: 110-127) para uma discussão do significado semântico dos nomes.

⁹⁷ *Nêkrêj* e *kukràdjà* são o que, por assim dizer, “vão junto com o nome” – embora o próprio nome, a depender do contexto, possa ser referido por “*kukràdjà*”. No contexto ritual, *nêkrêj* e *kukràdjà* consistem no direito de fazer e/ou usar ornamentos especiais, cantar certas músicas, de desempenhar certos papéis etc. No contexto cotidiano, “*kukràdjà*” pode também dizer respeito aos nomes pessoais não cerimoniais, a determinadas porções de carne (para homem), ao direito de criar determinados animais de estimação (para mulher), ao direito de guardar determinados artigos dentro das casas etc. – cf. Vidal (1977: 184) e Lea (1986: 22). Noto que, aparentemente, de maneira diversa dos outros grupos mebengokre, os Xikrin fazem uma distinção entre os termos “*nêkrêj*” e “*kukràdjà*”. Segundo Giannini (1991: 96), o primeiro, embora parte do segundo, é mais restrito, designando apenas objetos rituais “plumados”, feitos de plumas – cf. também Gordon (2003: 52, nota 40). Voltarei a isso.

⁹⁸ Idealmente, cada radical ou classificador de nome bonito possui alguma forma de expressão cerimonial que, conforme Giannini (1991: 112) e Vidal (1977: 175), faz parte do ciclo de iniciação. Para não me

sentido sociológico da nomeação por meio da ligação das crianças com seus *ngêt* e *kwatyj*. Na literatura, esse momento da vida marca a passagem de uma fase até então estritamente “doméstica” para a exploração paulatina da vida “pública”. Trata-se da transição de uma relação de identidade que se desenvolve em uma área privada para a extensão dessa identidade (ou alteridade) na esfera pública – e o ritual faz essa articulação entre esferas. Isso fica mais evidente entre os meninos, para os quais a nomeação tem ainda um sentido de desligamento em relação aos pais e à casa materna (Turner 1966: 171) – coisa que, embora nunca total, será consolidada com o seu ingresso na Casa-dos-Homens e, posteriormente, com o casamento.

O que quero adiantar, tema do próximo capítulo, é que a nomeação pode ser considerada também uma introdução/iniciação positiva nas relações que os Xikrin desenvolvem com suas alteridades mito-cosmológicas. Digo “positiva” pois até então essas relações eram tidas como negativas e incontrolavelmente perigosas para corpos não preparados – “endurecidos” o suficiente. Elas ainda não são os operadores principais dessas relações, são ainda “coadjuvantes”, ou melhor, “filhotes de beija flor”. Mas junto com sua atuação, vemos também transformações corporais que ocorrem com outros personagens, Homens que se transformam em Onças e depois em Gaviões-Reais.

Da iniciação masculina propriamente dita, falarei na seção seguinte deste capítulo. Passo agora a analisar o outro lado desses acontecimentos que envolvem o nascimento e os primeiros anos de uma pessoa: a perspectiva de seus pais.

alongar em resgatar ao texto descrições de cada uma dessas expressões, menciono as referências bibliográficas que encontrei – evidente que quando alguma informação for necessária para esclarecer aspectos do ritual analisado, não hesitarei em utilizar. Sobre o ritual *Koko*, Banner (1978: 109-115) entre os Kuben-krân-kein e Lea (1986: 129) entre os Metuktire. Sobre *Bekwei*, Vidal (1977: 107). *Bep* parece ser a cerimônia mais elaborada e mais prestigiada, cf. Turner (1966: 168-244) para os Gorotire. *Ngrei*: Vidal (1977: 130). *Tàkàk-Nhiok*: Giannini (1991: 114-140) e Gordon (2003: 276, nota 37). Existem ainda cerimônias inespecíficas que não se destinam a confirmar classes particulares de nomes, confirmando-os de maneira genérica (cf. Gordon 2003: 277, nota 39). Entre os Xikrin, o *Mereremei* é a principal delas – cf. Vidal 1977: 182-194 – e entre outros grupos kayapó, o correlato *Mebiok* – cf. Turner (1966: 375-377), Verswijver (1983: 301-323; 1984a: 97-123; 1985: 147) e Lea (1986: 129). Para uma discussão precisa sobre termo “*mereremei*”, cf. Verswijver (1992a: 76) e Gordon (2003: 261-262).

Um casamento só se consuma de fato com o nascimento do primeiro filho. Essa máxima kayapó (cf. Turner 1966: 248, por exemplo) é provavelmente uma característica geral para a maior parte dos grupos indígenas. Até esse momento, um homem não está submetido aos ditames de seu sogro. Ele ainda é filho, não cunhado. Não consolidou ainda suas relações de “alteridade sociológica” ou, como dizem, ainda não têm *piaàm* (vergonha, respeito, distância social). Essa “mudança de perspectiva” é marcante o suficiente para que possamos também tratá-la como uma experiência ritual. Ela começa antes do nascimento do filho, com os resguardos e a reclusão dos pais, possui um momento de passagem celebrado, com a reintegração às atividades da Casa-dos-Homens, e restaura-se, a partir de então, não mais como *menoronu*, e sim como *mekrare*. Segundo Vidal (1977: 96), aproximando-se o nascimento de seu primeiro filho, os pais iniciam o talvez mais radical período de resguardo de suas vidas, isolando-se totalmente da vida comunitária. Isso, evidentemente, se exacerba nos primeiros dias após o parto, quando as fronteiras físicas tanto dos pais quanto do recém-nascido ficam ou são enfraquecidas (Cf. DaMatta 1971: 22). A radicalidade desse momento pode ser vista entre os Suyá: imediatamente depois do parto, ambos os pais encontram-se em um estado perigoso, preenchidos pelo sangue do bebê (Seeger 1974: 151). Além da forte abstinência de comidas e de atividades, é preciso que o sangue saia de seus corpos. A mulher naturalmente sangra por vários dias. O homem, ao contrário, precisa escarificar a glândula de seu pênis com dentes de algum peixe. Nesse período, devem evitar qualquer tipo de carne, de peixe ou de relação sexual. Isso seria prejudicial para eles e fatal para o bebê.

Entre os Xikrin – onde essa prática aparentemente não ocorre –, os resguardos perduram com rigor até a queda do cordão-umbilical. Nesse momento, segundo Vidal (1977: 96-99), o pai deve voltar, gradativamente, à Casa-dos-Homens e retomar suas atividades. Para isso, ele precisa da ajuda de seus amigos formais, indicando tratar-se do final de um processo de transição, fase esta que precisa ser manipulada com o máximo cuidado. O final do processo é marcado pelo recebimento, pelo pai, de um labrete vermelho, o que indica seu ingresso na categoria dos homens adultos, *mekrare*, na qual terá a oportunidade de desenvolver seus “dons da oratória”. Com relação à mãe, depois do resguardo, ela passa a poder participar das sessões de pintura coletivas das mulheres.

Inicialmente ela pode apenas ser pintada, até que tenha desenvolvido aptidão suficiente no “treino” com o filho.

Note-se que tanto no caso do nascimento do primeiro filho quanto na nomeação (e também na iniciação) figuras mediadoras “sociológicas” são necessárias: amigos formais e nominadores. Não me estenderei sobre essas relações, elas são fartamente documentadas na literatura. Quero, entretanto, chamar a atenção para os motivos e para as relações que giram em torno da necessidade dessas figuras. Os motivos são os perigos a que os corpos dessas pessoas (pais e filhos) estão submetidos durante justamente esses períodos em que elas precisam de auxílios mediáticos. As relações, tratam-se daquelas entre resguardo, ritual, contaminação e doença, situações que, de certa maneira, mantêm correspondências lógicas homólogas, mesmo que, em vários aspectos, invertidas. Qualquer corpo é passível de ser contaminado, entretanto, há situações em que uma contaminação é totalmente evitada e outras em que ela é desejada. Dito de outro modo, há corpos cujos estados estão frágeis e delicados para suportar a invasão de substâncias agentivas (duras, fortes e poderosas). Tanto filhos pequenos quanto seus pais não podem ser contaminados, sob risco de ficarem doentes e de morrerem, especialmente a criança. Iniciados e velhos, por outro lado, possuem corpos cujos estados permitem uma certa manipulação dessas substâncias.

Antes de passar à próxima seção, entretanto, acredito ser pertinente resgatar algumas discussões que esclarecem melhor o que estou considerando ser as “substâncias agentivas” na perspectiva mebengokre, bem como as suas noções de “contaminação” e de “doença” – o “ritual”, um dos momentos sublimes da contaminação, é tema do capítulo seguinte.

Falei, até aqui, que alguns estados corporais – filhos pequenos e pais – estão susceptíveis a terem suas substâncias internas contaminadas e seu *karon* extraviado. Acrescente-se a esta caracterização os corpos de doentes e, em certa medida, também os assassinos recentes e as mulheres menstruadas. Mencionei também que a principal

dessas substâncias internas é o sangue. Pois bem, esta é também a principal substância contaminadora – além de carne, suor, saliva, sêmen, gases e cheiros, urina, fezes, lágrimas etc. – cf. Lea (1986: xlv) e Giannini (1991: 150-156). É poluente o simples ato de matar um inimigo ou um animal poderoso, como a Onça, derramando o seu sangue: “mesmo quem não tocou no morto tem que fazer *bitchiangri* (resguardo); o sangue está dentro dele”, disse um interlocutor de Giannini (*idem* 156). A carne que se ingere deve estar sempre bem passada: “Se o sangue permanecer, por mais que se asse a carne, é porque tem *kaprem* (feitiço) dos donos-controladores, Mrukaàk e Akrãre” (*idem*: 160, cf. também Crocker 1990: 318 para o caso semelhante dos Ramkokamekra)⁹⁹. Segundo Lea (1986: 81), “se um animal *kaprem* for confundido com um animal comum e morto, ele mata quem ingerir a carne deste animal”. Todas essas substâncias “fluidas” e potencialmente agentivas – que podem ter/ser inclusive veneno – são verdadeiros veículos de contaminação, de capacidade agentiva e de transformação. Ao entrar em contato com elas, “o indivíduo passa a ter características do ‘outro’, deixando sua condição de um ser xikrin” (Giannini 1991: 159).

Toda contaminação é uma forma de alteração corporal – de ficar “doente” e de “morrer um pouco”, pode-se dizer. Doença e contaminação são coisas que potencialmente andam juntas e, nesses casos, resguardo também – o controle desses poluentes. Entretanto, a idéia de contaminação não se esgota na necessidade de sua evitação. Não. Outros estados corporais podem e, em certos casos, até se deseja que sejam contaminados. O perigo está na transgressão das normas sociais, tabus de resguardo, principalmente (Vidal 1983a: 318 e Giannini 1991: 159-162). Contaminar-se “conscientemente” com certas substâncias e adquirir características (A)animais desejáveis pode ser benéfico, seja para o endurecimento e embelezamento do corpo, seja para estabelecê-lo como ponte mediadora entre humanos e potencialidades agentivas do cosmo. Toda contaminação, de certa maneira, é uma comunicação, ou, nas palavras de Giannini (1991: 160-161), “é um poder ‘extra-ordinário’, que lembra à humanidade suas

⁹⁹ Conforme Giannini (1991: 161-168), “feitiço”, aparentemente, é sempre um ato intencional, soprado nos animais por uma entidade sobrenatural – Mrukaàk, Akrãre ou Àkkaikrikkti, basicamente, voltarei a elas –, contaminando a sua carne. A doença que advém dessa forma de contaminação é chamada *tâtã*. Outro tipo de doença, que não envolve intencionalidade, é denominada *kane* e se refere à ação não premeditada de um agente patológico sobre o corpo humano, transmitindo-lhe certas “propriedades”. Note-se, entretanto, que a distinção entre agressão animal e feitiçaria é sempre *a posteriori* – cf. também Carneiro da Cunha 1978: 13, para os Krahó.

constantes relações e dependências de ‘outros mundos’, ora refutados, ora incorporados; são relações entre grupos de indivíduos, relações entre diferentes domínios, relações com entidades sobrenaturais”. Essa é a possibilidade que passo a examinar agora.

Corpos Maduros (mediações desejadas)

Quero destacar, nessa seção, a posição mediadora que *menoronu* e *mebengêt* (iniciados e velhos) podem desenvolver com a alteridade, o que é possível, acredito, pelas homologias existentes entre esses dois estados corporais, ambos passíveis de “contaminação”. Os *menoronu* são os mediadores principais com a extrema alteridade humana: inimigos e mortos. Seu paradigma são os Heróis mitológicos Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre. Sua possibilidade é a guerra. A independência, a força, a dureza e a beleza corporal que têm os capacita a isso. Daí, por exemplo, os Suyá afirmarem a Seeger (1974: 156) que iniciado sem filho não fica doente. Os *mebengêt*, por outro lado, são os mediadores principais com a extrema alteridade sobre-humana: Animais e donos controladores. Eles são, de certa maneira, “doentes permanentes”. Já não têm o corpo duro nem o sangue em quantidade boa. Mas sua pele é seca e resistente e eles podem “excorporar” com mais segurança. Seu paradigma é Àkkaikrikti (o Gavião-Real sobrenatural). Sua possibilidade é o xamanismo. As homologias – inversas ou não – entre esses dois estados são variadas: reclusão no centro da aldeia e reclusão na mata, corpo duro e pele seca, não há perigo de excorporação ou a excorporação não é um perigo etc. Noto, sobretudo, que os Heróis e Àkkaikrikti são os dois lados de uma mesma moeda, cujo potencial é revelado tanto no mito (M1) quanto no plano comparativo – entre os Krahó, o termo “*akrãgaikrit*” denota o xamã/curandeiro (Carneiro da Cunha 1978: 11)¹⁰⁰. Concentremo-nos, inicialmente, no primeiro lado dessa dinâmica.

A iniciação, idealmente, deveria ocorrer, no ciclo de vida individual, depois da nomeação. A menos que os parentes de uma criança não tenham tido condições de promover-lhe um ritual. Se esse foi o caso, é bem possível que seus pais não tenham

¹⁰⁰ E Viveiros de Castro (2002: 355) observa: “De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs...”.

também condições de realizar um ritual de iniciação para seus filhos, mas isso é totalmente especulativo. De qualquer modo, a iniciação não é, segundo Lea (1986: 144), obrigatória. Um indivíduo pode passar diretamente da categoria *meokre* (*meprire*) à categoria *menoronu*.

Segundo Vidal (1977: 127 e 1992a: 166) e Giannini (1991: 112), o ciclo completo de iniciação desenvolve-se, idealmente, a cada cinco anos – Turner (1966: 173) fala em intervalos de 5 a 10 anos entre os Gorotire¹⁰¹ – e é dividido em cinco fases ou estágios¹⁰². O primeiro, denominado *Mekutop-ã-Kangore*, está, segundo as autoras, ligado aos artefatos plumários. “*Mekutop*” é a designação dada ao capacete de cera de abelha no qual se fixa um adorno de penas chamado “*okopari*”. Este, significativamente, é também o termo genérico para plumária – “representa”, assim, todos os artefatos plumários Xikrin. “*Kangore*” refere-se a uma das várias sociedades cerimoniais masculinas. Não há descrição detalhada dessa fase entre as autoras. Por outro lado, a minuciosa descrição de Turner, entre os Gorotire, apresenta uma configuração bastante diferente que, por hora, me impede de estabelecer correlações mais aprofundadas. O segundo estágio, *Kukrut Kenoronu*, ocorre na floresta e associa-se a uma caçada coletiva à anta – animal comestível de maior prestígio¹⁰³. Os iniciandos participam da caçada. A terceira fase é denominada *Menoronu Ngroa*, e está relacionada aos vegetais – “*ngroa*” é a tora da palmeira do buriti que é carregada para a aldeia pelos homens. *Menoronu Ngore* ou *Ngôre-Raitxi*, segundo as autoras, é o nome do quarto estágio da iniciação, e refere-se a uma cerimônia muito bem elaborada que também acontece na floresta, por ocasião de uma grande pescaria de timbó – “*ngô*” ≡ “água”. A relação aqui é com o domínio dos peixes. A última parte deste ciclo cerimonial ocorre na aldeia, é o *mekukatuk* (“homens de testa preta”). Trata-se de um pequeno ritual, restrito aos homens, todos com suas caras pintadas com carvão, e está relacionado às almas dos mortos. Note-se que “*Mekukatuk*” denomina também o ritual que é realizado

¹⁰¹ Evidente que o tempo intervalar entre os rituais depende principalmente do número de iniciandos e das condições de seus pais em patrocinarem a cerimônia.

¹⁰² Vidal menciona seis fases em 1977, mas o reduz a cinco em 1992a, replicando o modelo de Giannini.

¹⁰³ Segundo Cohn (2000: 95, nota 64): “refere-se a um ritual em que uma anta, caçada pelos homens com o auxílio de um xamã, era amarrada por uma corda por cujas pontas, longas, os homens a puxavam, em uma espécie de cabo-de-guerra : de um lado os velhos (*mebengêt*) e os rapazes (*menoronu*), de outro os homens casados com filhos, os *mekrare*”. Note-se que a divisão dos times é justamente entre “corpos maduros” e “corpos recentes”.

quando da morte de uma pessoa e a pintura do defunto. No final desse ritual, segundo Vidal, procedia-se à nomeação dos chefes da categoria *menoronu*, os *ngokonbori*.

Não se deve, segundo Vidal (1977: 125), considerar a iniciação como uma reclusão. A Casa-dos-Homens, diz ela, não é fechada nem afastada e os jovens não ficam isolados da vida da aldeia. “Todos os homens adultos passam aí uma parte de seu dia e não se exige dos jovens que aí permaneçam continuamente. Pelo contrário, eles gozam de grande liberdade de movimentação e diz-se que ainda não têm realmente *piaàm* [vergonha e evitação institucionalizada]”. De fato, no sentido clássico do termo – isolamento físico e sociológico –, não se pode dizer que exista reclusão. Todavia, como já argumentei, todo resguardo pode ser visto como uma espécie de reclusão: isolamento alimentar, sexual e de atividades – e é por essa direção que segue minha interpretação. Além disso, esses resguardos ao qual são submetidos os iniciandos, indicam também que se trata de uma transformação e de uma reclusão semelhante à estrutura transformativa por que passa um xamã aprendiz. Para desenvolver essa hipótese, ancore-me, inicialmente, em algumas evidências comparativas presentes em outros grupos jê.

Entre os Timbira (krahó e Ramkokamekra, cf. Nimuendaju 1946: 174-148, Melatti 1978: 205, Crocker 1990: 273, 317-319, Coelho de Souza 2002: 556), os rituais de iniciação masculina envolvem a reclusão dos iniciandos ou individualmente, na casa materna, ou coletivamente, quando se faz uma construção especial. Durante o período em que ficam reclusos, os rapazes não devem ser vistos por praticamente ninguém além de seus companheiros de idade. Eles não se pintam ou se banham e não podem ter contato com sexo ou com pessoas que o praticam, se isso ocorre, eles não “engordam”. Eles são, por outro lado, “superalimentados”, mas apenas com comidas consideradas não poluentes. Aliás, nesse momento de suas vidas, eles devem observar com rigor restrições de alimentos e atividades. Isso lhes permitirá adquirir dureza e resistência, velocidade e habilidade guerreira, boa performance oral e ritual. Minha hipótese é que essa “dureza”, além de “representar” o ideal “sociológico” nativo, tem também um objetivo cosmológico de ser muito preciso, a mediação com espíritos de mortos recentes e, quiçá, de outros espíritos.

Entre os Suyá, segundo Seeger (1974: 156-157), meninos iniciandos não podem sair de casa de dia, somente de noite e para irem ao rio. Eles estão em um estado marginal e crescem mais rápido se não são vistos. No rio, cantam e banham-se, batendo na água com suas mãos durante longos períodos¹⁰⁴. São marginais também por seu cheiro: “they are said to be *kü-kumeni*, or strong smelling, like tapirs and jaguars. They are unsocialized and do not hear-understand-know or speak well or sing. Nor are they expected to. Herb medicines and chants are applied to boys of this age to make them grow well and become good hunters and fishermen. But they are not instructed much” (idem). É somente depois da iniciação que eles terão os seus lábios inferiores perfurados¹⁰⁵.

No ritual de iniciação descrito por Turner (1966: 194-195), entre os Gorotire, embora os iniciandos não fiquem reclusos à casa-dos-Homens, constrói-se para eles uma local de repouso na mata, no qual passam os momentos do dia em que não estão dançando (geralmente de noite). O autor chama esse local de “campo de reclusão diário”. As mulheres não podem vê-los em seu acampamento de reclusão diária, correndo perigo de serem estupradas. Os iniciandos são chamados *meñtuk*, o que, segundo Turner (1966: 167, nota 2), traduz-se por “people whose insides or essential cores are in an asocial and therefore dangerous state”. Ou seja, pensa-se deles estarem em uma condição ritual perigosa, contagiosa mesmo, e na qual suas almas estão fracamente presas a seus corpos. Nessa condição, barulhos muito altos podem desconectar a alma e fazê-la voar embora. Sua marginalidade estaria estampada em suas atitudes silenciosas – “audiência silenciosa”, prefere Turner (1966: 156).

Ora, entre os Xikrin, o ideal mítico de iniciação refere-se à figura dos dois heróis mitológicos Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre quando, ainda crianças, são colocados reclusos em poços ou em rios, a depender da versão, e alimentados excessivamente com alimentos da roça (batata-doce, beiju, banana e inhame), para que se tornem gigantes e tenham condições de enfrentar o grande Gavião-Real – que, tempos antes, havia devorado a *kwatui* dos heróis (cf. anexo, M1). Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre, jovens e solteiros, personificam o ideal de masculinidade, a bravura e o guerreiro por excelência,

¹⁰⁴ Coisa semelhante, aliás, ao que ocorre em rituais xavante (cf. Maybury-Lewis 1967: 115). Evoco também Carneiro da Cunha (1978: 128), para quem a água é literalmente a base simbólica dos ritos de iniciação.

¹⁰⁵ Diferentemente dos Mebengokre, que o fazem com a queda do cordão-umbilical da criança.

insensíveis que são à dor e ao cansaço, fortes e resistentes – os homens “verdadeiramente verdadeiros”, pode-se dizer – cf. tb. Vidal (1977: 132) e Giannini (1991: 122-123).

Hoje, para “atingir” essa “masculinidade ideal”, os iniciandos são continuamente submetidos a uma variedade de provas iniciatórias. Escarificações e ataques a ninhos de marimbondos são as provações mais comuns. Segundo Vidal (1977: 126-128), o ninho simboliza uma aldeia inimiga: “aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob a mesma denominação: *mekurê-djuoy*, ‘inimigos’” (cf. também Cohn 2000: 70). Outras provas incluem corridas, duelos com bordunas especiais, jogos competitivos, a manipulação do ferrão de uma arraia ou da cabeça de uma cobra grande e a ingestão de carnes totalmente interditas a quaisquer outras pessoas, como a da onça (ou Onça) – cf. Turner (1966: 140), Vidal (*idem*) e Giannini (1991: 43)¹⁰⁶. Essas provas são chamadas “coisas para ficar valente” (*àkre-kadju*), “duro” (*toi*) ou “insensível ao cansaço e à dor” (*amakréket*), formação considerada ideal no plano físico, prático e moral – cf. tb. Turner (1966: 124-125, 160-162), para os Gorotire, e Lea (1986: xxxv, para os Metuktire).

Etimologicamente, “*amakréket*” pode ser traduzido por “ter a orelha tampada” – *amak*: orelha, *kré*: buraco, *ket*: negação –, o que corresponderia à idéia xikrin de “pessoal insensível” (Vidal 1977: 48, nota 86). Me pergunto: insensível a quê? Seria pela sua sensibilidade ao barulho e pela possibilidade de desligamento de sua alma, como sugere a observação de Turner (1966: 156), acima? Seria para não ouvir a mata “cantar”, como se pode depreender do que disse um interlocutor de Vidal (*idem*: 50): “há muito tempo tinha muito índio *kuben* (não-Kayapó) e os matos estavam cantando, agora somos mansos e o mato está calado”? Seria para não se ter medo ao ouvir os inimigos? Os Kayapó eram temidos por sua tática de guerra: o susto de um ataque violentamente barulhento. Para os Krahó, segundo Carneiro da Cunha (1978: 13), o mato é o espaço dos mortos, onde se pode ouvir a sua música e ser atraído por ela. A aproximação do *karon* é sempre musical... (*idem*: 40). Ou será, talvez, para impedir o

¹⁰⁶ Um mito recolhido por Lukesch (1969: 125) narra a transformação humana como resultado da ingestão de carne de onça: [trecho final] “Então a menina correu para o lugar do mato onde estava o jaguar. Cortou um pedaço da carne, que, entrementes ficara bem assada, e o comeu. Depois, apressou-se em voltar para onde estava a avó. ‘será que você comeu da carne do jaguar?’, perguntou essa. ‘Nem pense em tal coisa! É lógico que não comi do jaguar’, mentiu a neta. As duas prosseguiram caminho, de repente, a menina, andando ao lado da avó, ficou louca e transformou-se em uma jaguatirica”.

“amolecimento” do corpo pela ação da saudade? Esse sentimento, entre os Xikrin, “entra pelo ouvido” e torna a pessoa mole, apta a ter sua alma capturada (Giannini 1991: 146). Note-se que saudade, nesse caso, é o paradigma do morto, ou melhor, de seu espírito – cf. Vidal, 1977: 170-172, Giannini 1991: 83-84 e Gordon 2003: 299, nota 7. A própria etimologia da palavra saudade (“ô *amak*”) nos remete a isso. Turner (1966: 184) traduz a expressão por “to wait for”, “to listen for”, “to miss”, e escreve (*idem*: 153):

Hearing [...] is associated by the Kayapó with understanding and thus with sociality. Respecting, following the advice of, or generally feeling socially close to another person or persons is referred to as ‘listening to them strongly’ [...]. Love or strong positive attachment to another person is referred to as *oamak* [...]. A literal translation of *oamak* might be ‘to listen for’, but the expression is metaphorical and plays on the activating the normally passive connotations of hearing/understanding through the ear, implying the subject’s active desire for the social relationship of solidarity and close understanding with the other person.

Essas são algumas suposições que precisam ser melhor investigadas. De qualquer modo, isso apenas corrobora a associação entre audição e “ideal” de masculinidade, já mencionada no capítulo anterior. Associação esta que tem presença marcada entre iniciandos e iniciados. Veja-se, como mais um exemplo, o depoimento de Beb-Keiti, coletado por Clarice Cohn entre os Xikrin do Bacajá:

Bep-to, Kanôx e Bep-Koro [meninos solteiros antes de se tornarem *menoronu*] têm ainda o ouvido fraco, não sabem nada ainda. Sabem bem apenas o nome das coisas, mas outros tipos de fala não sabem ainda. Mas os *menorony* (Kudjoire, Kapôt) já têm o ouvido forte/bom, já entendem bem e já se começa a cantar as coisas para eles, já ouvem/aprendem.

Os iniciados. Uma vez iniciados, os *menoronu* continuam submetendo seus corpos a tratamentos fortalecedores e, diga-se, promotores de beleza. Espera-se deles que participem com entusiasmo da vida ritual, não manifestando preguiça ou cansaço – dormir pouco é uma qualidade (Vidal 1977: 130 e Turner 1966: 266-268). E devem agüentar “dançar duro”, conforme Lea (1986: 144). Segundo esta autora, a vaidade é norma entre os *menoronu*. Turner (*idem*) os descreve como “narcisistas”. Beleza e dureza, com efeito, são coisas que podem estar encravadas na carne, por meio de uma

série de intervenções corporais, especialmente escarificações e picadas de (M)marimondo – cf. Gordon 2003: 59.

Menoronu são os “homens verdadeiros” (*mẽmu kumrem*): jovens iniciados, solteiros e sem filhos, que moram na Casa-dos-Homens, fazem expedições guerreiras e que exercem, freqüentemente, atividades rituais (cf. Vidal 1977: 133)¹⁰⁷. São os que, no conselho (*ngàbe*), sentam no centro, lugar simbolizado pelo maracá (*ngokon*), insígnia dos *ngokonbori* (*ngokon*: maracá, *bori*: toco, suporte). Estes são os chefes da categoria de idade *menoronu*, o seu “ideal”¹⁰⁸. Os “pais-dos-maracás”, como podem ser chamados, “representam” os Heróis gêmeos da mitologia: Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre¹⁰⁹. A outorga do título, no final do ritual *mekukatuk* – última fase do ciclo de iniciação –, confere a eles o status de *menoronu* ideais e os incita a corresponder às expectativas neles depositadas pela sociedade (Vidal 1977: 133-136 e 153).

O *ngokon*, antes de tudo, é um instrumento musical percussivo que acompanha o *metóro* (“ritual”). Para além disso, esse instrumento possui um lugar privilegiado na cosmologia xikrin – como já havia observado Vidal, em 1977, para quem o maracá “representa”, de certa maneira, o “ser xikrin”. Ao identificar o lugar privilegiado que esse instrumento musical possui em diferentes esferas da experiência desses índios, a autora, vinte e cinco anos mais tarde, o define (2000: 130):

símbolo, entre muitos outros, da pessoa humana, da autoridade e da coesão social; esteticamente perfeito e assim reconhecido e apreciado, cantado e dançado. Redondo como o universo, como as aldeias circulares, como o círculo dos homens sentados no conselho, à noite, no meio do pátio, apontando, na sua verticalidade, para o Céu, morada dos antigos em tempos primordiais e morada das aves, criadas e invejadas pela humanidade terrestre.

Parágrafo paradigmático.

¹⁰⁷ Casar tarde é sempre uma possibilidade para os *menoronu* (Vidal 1977: 131-132), a ponto de, ao menos entre os *Metuktire*, o aborto ter sido, no passado, uma prática comum para não se tornar um pai jovem (Lea 1986: 47). Para os Xikrin, quem casa cedo é “mole”. Casar tarde permite desenvolver suas qualidades de força, beleza e prestígio, coisas que não se consegue realizar com a mesma facilidade quando se está preso às responsabilidades da vida doméstica e, principalmente, da segurança dos filhos pequenos.

¹⁰⁸ Até onde pude ler, a figura dos *ngokonbori* é mencionada apenas entre os Xikrin. Da mesma maneira, parece-me que o destaque simbólico do maracá é bastante mais presente entre eles. Esse é um aspecto interessante para ser investigado.

¹⁰⁹ Noto que entre os *Kubenkräkein*, subgrupo *mebengokre*, Kukrut-Kako é Kukrut-Kako, mas Kukrut-Uíre é Ngô-Kon-Ngri – “maracá pequeno”, segundo Lukesch (1969: 55).

Voltemos ao mito. No momento em que os Heróis gigantes mataram o Gavião-Real (Àkkaikrikti), todos correram para cortá-lo em miúdos. Quando tiraram uma pena, ela se transformou em um gavião, de uma pena menor, saiu um urubu, outra pena, uma arara. Fizeram assim todos os bichos de asas: com as penas grandes, as aves grandes, com as penugens, as aves pequenas. Kukrut-Kako, então, colocou uma pena no cabelo e criou os ornamentos plumários, ao que os interlocutores acrescentam: “Antes não tinha *nekrei*”. Giannini (1991: 120) sustenta que, ao criarem as aves e os *nekrei* (as riquezas plumárias), Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre criaram também uma possibilidade: a de os humanos se aproximarem de um outro plano da experiência, no qual eles poderiam se transformar em aves e atingir o patamar celeste¹¹⁰. Segundo Gordon (2003: 166), esse mito aborda também, para além do tema do surgimento das penas e dos adornos plumários, um outro aspecto, fundamental: exprime a passagem (onto)lógica em que os Mebengokre deixam a condição de “presa” (ou “*djuabó*” ≡ “manso”) para a de “agente” sujeito da ação (ou “*djàkrê*” ≡ “agressivo”) – cf. também Salanova (s/d). Voltarei a isso.

Só mesmo um *menoronu* poderia ser pai-do-maracá. Responsabilidade perigosa demais para alguém ainda não iniciado ou já com filhos – outros “filhos”, pelo menos, afinal, “o maracá é frágil como uma criança pequena”. Veja-se outra exegese coletada por Vidal (1977: 135): os Xikrin relatam-lhe o episódio em que um jovem de nome Tekore – que era “pai-do-maracá” – morreu afogado numa cachoeira porque havia deixado, anos antes, seu *ngokon* cair no chão enquanto dormia na Casa-dos-Homens – evidente que a explicação é *a posteriori*.

O índio Kongore contou-me que, antes de se casar, Tekore havia sido *ngokonbori* e possuía o maracá, símbolo distintivo de sua função. Um dia, ao acordar, percebeu que seu maracá estava no chão. Ele perguntou: ‘Quem foi? Quem botou meu maracá no chão?’ Todos responderam negativamente. Então só poderia ter sido o seu *karon* (“espírito”, “imagem”). Kongore me disse: ‘Foi por isto que ele morreu, é preciso muita atenção com o maracá, o maracá é como uma criança pequena’.

¹¹⁰ Paralelo interessante. Diz um mito bororo, analisado por Lévi-Strauss (1964: 72), que dois antigos chefes da aldeia foram embora para nunca mais voltar, transformando-se nos dois heróis culturais Bakororo e Ituboré. Os dois heróis só voltam à aldeia para dar a sua gente os enfeites, as vestimentas e os instrumentos que conquistaram em seu exílio. Note-se que esses personagens também representam as duas aldeias dos mortos – uma a oeste e outra a leste –, e são simbolizados por instrumentos musicais. Bakororo por uma flauta de madeira chamada *iká* e Itubore por um instrumento de sopro feito com cabaças vazias.

Se ele é “como” uma criança, seus “pais”, bem ao contrário dos pais de uma criança de verdade, são “duros”. Isso, aliás, pode-se clarificar por uma observação de Seeger (1974: 156), referindo-se aos Suyá:

The relative isolation of the *ngàtureyi* [correspondente ao *menoronu mebengokre*] from both parents and the rest of the adult world is revealed in beliefs about sickness. One informant told me that *ngàtureyi* have no illnesses. Infants get sick because their parents do not obey the dietary restrictions. Adults (beyond puberty) get sick because of witchcraft. He maintained that *ngàtureyi* did not get sick. In fact they did, but the Suyá are unable to explain their sickness because they are unaffected by either their parents or the society at large, and their sickness has no repercussions in adult world ...

É por esse estado “inocorrível”, digamos, que os *ngokonbori* podem também ser vistos como eixo de articulação entre domínios verticais. E não apenas na medida em que a “verticalidade” do maracá, como bem disse Vidal, aponta para o Céu, “morada dos antigos em tempos primordiais”, ou, há que se dizer, para o subterrâneo, a morada dos canibais. Na figura dos gêmeos Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre, os *ngokonbori* possibilitam a própria existência cosmológica xikrin. Isso no plano vertical.

No plano horizontal, os *ngokonbori* também exercem papel de mediação. Na época em que os Xikrin realizavam expedições periódicas em seu território, diz Vidal (1977: 82), as funções dos *ngokonbori* se distinguiam mais nitidamente. Quando toda a aldeia se deslocava na mata, eles eram os encarregados de abrir o caminho. Ao chegarem a um novo lugar, apropriado para se estabelecerem por alguns dias, penduravam seus maracás no local destinado ao centro do acampamento, o *ngàbe*, ao redor do qual as famílias se distribuíam, mantendo a mesma estrutura circular da aldeia. Lembro que a simbologia espacial jê é concêntrica, a mata distante constituindo-se a antítese do *ngàbe* (o Conselho e a Casa-dos-Homens). Conforme Giannini (1991: 76-81), a floresta é o espaço da agressividade e da competitividade por excelência. É o lugar da guerra e do desenvolvimento da masculinidade. É nesse domínio que os meninos iniciados ingerem carne de onça (ou Onça) e atacam os ninhos de (M)marimondo. É também na floresta que vive Akrãre, dono e controlador dos (A)animais e dos vegetais e causador de epidemias e doenças mortais. Em casos de doença e de resguardo (por homicídio, nascimento, luto ou menstruação, por exemplo), é sobre a circulação nesse domínio e sobre a caça aí encontrada que recaem as mais rigorosas regras de abstinência. É também nele que se localiza a aldeia dos mortos, onde

os parentes se reencontram após a morte. Em suas expedições periódicas, o universo da sociabilidade humana transfere-se de lugar, mas permanece a se desenvolver, nesse caso “literalmente”, em redor do lugar consagrado pelos maracás¹¹¹.

Note-se, por outro lado, que essa mediação com a mata não é senão parcial/espacial, não havendo, ao que parece, ao menos nesse momento, qualquer tipo de comunicação especial entre os *ngokonbori* e os Animais agentivos que habitam a floresta. Isso, como se verá adiante, é papel para outros iniciados, os xamãs. Para os “pais-dos-maracás”, essa comunicação restringe-se ao mito – exceto, talvez, o fato contundente de alimentarem-se, os iniciados de modo geral, da carne da (O)onça, no mato e em ocasiões muito especiais.

Se, entretanto, no domínio dos (A)animais essa mediação é “parcial”, no domínio dos espíritos humanos ela é bem mais evidente – e isso não diz respeito apenas aos “pais-dos-maracás”, mas a todos os *menoronu* iniciados e nominados (cf. Giannini 1991: 13). Essa posição ao mesmo tempo ideal – em termos de dureza e beleza – e intermediária em que, temporalmente, se encontram – tanto os *menoronu*, de modo geral, quanto os *ngokonbori* – os permite usufruir uma posição mediadora privilegiada. Por não terem filhos e por já serem considerados homens verdadeiros, os *menoronu* podem desempenhar papéis importantes em rituais funerários e em expedições guerreiras. No primeiro caso, eles são os únicos que podem exercer algumas atividades relacionadas ao sepultamento do cadáver sem colocar em risco a própria vida e a vida de parentes próximos: o sepultamento propriamente dito e, no caso de uma criança, a exumação e o enterro secundário (cf. Vidal 1977: 97, 173-174 e Turner 1966: 231, para os Gorotire). É claro que, depois dessas atividades, eles são submetidos a vários tipos de tarefas fortalecedoras – como chocar-se contra um tronco de jatobá (extremamente duro) – e de resguardos – não se alimentarem de certos animais, por exemplo¹¹². Dureza, nesse caso, denota a condição de relacionar-se com as forças agentivas da alteridade (Gordon 2003: 253, nota 14). Note-se ainda que o ritual *mekukatuk* é também

¹¹¹ Uma observação interessante de Melatti (1970: 208) sobre os Krahó: “o maracá é o único instrumento musical que nunca sai da aldeia”.

¹¹² O procedimento de chocar-se contra uma árvore dura é mencionado por vários autores e se repete em vários momentos liminares da vida, como uma atividade fortalecedora por excelência – cf. por exemplo, Turner (1966: 163, nota 3), para os Gorotire.

a última fase do ciclo de iniciação, na qual os novos *ngokonbori*, caso os outros já tenham casado e tido filhos, são escolhidos.

No caso de expedições guerreiras, segundo Vidal (1977: 155), os Xikrin consideravam que um homem só se tornava verdadeiramente homem tão-somente quando tivesse morto um inimigo (*kuben*) – cf. Seeger (1974: 83 e 167) para os Suyá. Por conta disso, era comum que expedições fossem organizadas em benefício dos *menoronu* – comandadas, evidentemente, pelos homens mais velhos, esses sim ditos “os verdadeiros guerreiros”. Essas atividades seriam muito mais difíceis para um homem com filhos pequenos, cuja integridade corporal depende da observação de vários tipos de tabus (Vidal *idem*: 126). Além do fato de se poder morrer pelas mãos do inimigo, participar de uma expedição guerreira é, também em sentido cosmológico e substantivo, uma das experiências mais perigosas pela qual passa um indivíduo homem. Isso, como já foi observado acima, em grande parte pela potência contagiosa do sangue inimigo – cf. Vidal (1977: 148-151) e Giannini (1991: 156-158). Seeger (1974: 168) afirma, para os Suyá, que o sangue da vítima “embriaga” o matador e pode transformá-lo em feiticeiro. Por essa razão, são severos os resguardos que incidem sobre os matadores, incluindo o chocar-se contra árvores duras, severas escarificações (inclusive o pênis, entre os Suyá) e reclusão ao sol, sobre pedras. Essas medidas têm a intenção de “secar o sangue” do morto e restabelecer a ordem do corpo do assassino – altamente perigoso para pessoas frágeis e moles.

O resguardo dos guerreiros (*memu bitchiangri*). Depois de uma incursão e, de volta à aldeia, os índios dançavam o *mẽ-kà-iangri-ngrere* [o canto do resguardo da pele]. Depois colocavam pedras no meio da aldeia e cada guerreiro, postava-se sobre uma delas ao sol, apoiado numa vara grande. Segundo os índios, ficavam assim expostos ao sol para ‘secar o sangue do índio *kuben*’ ou para ‘nos desfazer do sangue deles’. Dizem que antigamente faziam uma tatuagem com dente de cutia (*mẽ-kubei*) que representava o mesmo desenho que a pintura aplicada aos iniciados, o jacaré (*ami-kra*)¹¹³. Os que faziam essa tatuagem eram os velhos que, em seguida, batiam num pau de jatobá (*moy*) para se revigorar e não morrer cedo. [...] Depois do resguardo, eram pintados com jenipapo de *mẽ-tuk-prê*, só então podiam voltar às suas casas e ter relações sexuais com a esposa (Vidal 1977: 156-157).

Giannini (1991: 150) complementa que além de ficarem sentados ao sol por vários dias, alimentando-se apenas com produtos inofensivos, os matadores não podem sequer dormir, sob o risco de não acordarem mais – o morto leva seus espíritos. Durante a

¹¹³ Entre os Suyá, fazia-se no corpo do matador pinturas de jaguar (Seeger 1974: 168).

noite, devem banhar-se no rio e esfregar-se com folhas de árvores duras. O fim do resguardo é marcado pela pintura preta (como em vários rituais) e pelo *kuben-meokiere* – oferta de alimento para o espírito do inimigo morto, provavelmente para que vá embora.

Todos esses dados, muitos deles apresentados por Giannini – e sumariamente resgatados nesta dissertação –, são importantes para que a autora considere e defenda (1991: 113) a necessidade de se pesquisar com maior ênfase outras figuras sociais no exercício das “mediações” jê, para além daquelas já tradicionais na literatura: o nominador, o companheiro ou o amigo formal, figuras que desempenham com maestria a mediação entre as esferas relacionadas ao que é público e as relacionadas ao que é privado. Não se trata, nos casos que interessaram à autora, de relacionar o público com o privado, mas o interior com o exterior e, nesse caso, *menoronu* e *wayangá* surgem para ela como as figuras paradigmáticas dessas mediações – isso no plano individual, pois no plano coletivo o que se mostra é o ritual. Passo, então, ao segundo lado da dinâmica mediadora desses “corpos maduros”.

A velhice. Por tudo o que já foi dito, é evidente que os velhos não “representam” (“incorporam”) um ideal de masculinidade para os Xikrin, muito pelo contrário, eles já não freqüentam o *ngàbe* com a mesma regularidade ou cantam com a mesma intensidade – embora conheçam melhor do que ninguém tudo o que envolve a experiência ritual. Segundo Seeger (1974: 169-171 e 1980a: 61-79), os velhos suyá são mais parecidos com animais: comem de tudo e têm cheiro forte. Além disso, dormem muito, inclusive de dia, comportamento típico de “feiticeiros” (*wayangá*). Envelhecer é transformar-se em um estado menos social. Para os Jê em geral, o envelhecimento é visto como uma progressiva ausência de substâncias – longos anos cuidando de parentes e lhes doando nomes e prerrogativas. Corpos velhos têm pouco sangue e são “fracos” – cf. DaMatta (1982: 49, 51), Coelho de Souza (2002: 546) e Gordon (2003: 260-261). Por outro lado, sua pele é “seca” e “dura”. Juntas, essas características permitem aos

velhos atingir, ao menos entre os Mebengokre, a um outro ideal: a transformação em xamã – (A)ave, “ser pleno”.

Recupero aqui apenas alguns aspectos da atividade xamânica entre os Xikrin que sejam suficientes para contextualizar o caráter mediador dessa possibilidade. Remeto o leitor ao trabalho de Giannini (1991: 174-188), que retoma o tema em meio ao obscurecimento que sofria dentro da etnologia jê. Obscurecimento esse atrelado àquele “dualismo sociológico” mencionado nos capítulos 2 e 3, que tendia a circunscrever a alteridade à relação com o morto humano. O xamanismo xikrin, entretanto, não lida com o morto. Talvez porque todos os mortos sejam, de certa maneira, parente – não é sem razão que a aldeia dos mortos é o lócus da saudade –, e com parente não se faz mediação – como atesta o mito “O xamã e a morte” (M16), sobre a impossibilidade do xamã em recuperar a alma de seus parentes mortos (cf. também Giannini 1991: 145)¹¹⁴.

Lidar com entes sobrenaturais não é uma possibilidade exclusiva dos velhos, outros corpos também podem iniciar-se na arte, basta que, para isso, tenham sido contaminados e passado por algum estado de inconsciência profunda. Todavia, tanto a situação social de um indivíduo junto ao seu coletivo – afinal, xamanismo também é uma forma de política¹¹⁵ – quanto as características de seu corpo, são aspectos que, em certa medida, condicionam à iniciação xamânica. Segundo Lea (1986: 147), sobre os Metuktire, mesmo que os “poderes” da atividade xamânica já tenham se manifestado na juventude, não é recomendada a assunção do papel antes da velhice.

As condições corporais de um indivíduo velho – pele dura, filhos crescidos etc. – habilitam-no, uma vez contaminado o seu corpo, a ir ao encontro do Gavião-Real (*Àkkaikrikti*), no Leste, e a transformar-se em um ser sobre-humano¹¹⁶. Embora seja seu espírito que se depreende e “vai”, seu corpo também é transformado: diz-se dele ser recoberto de penas brancas (cf. Giannini 1991: 99). Um modelo ideal-típico das várias

¹¹⁴ O xamã pode trazer a alma de um doente se ela ainda não se alojou na aldeia dos mortos, mas ele não consegue negociar com os mortos que lá estarão quando ela chegar.

¹¹⁵ A esse respeito, Lukesch (1969: 236) observa: “O homem vivendo no seio da aldeia imbuído de forças sobrenaturais é o *wayangari*, *wayanga*. Ele não poderia exercer seu cargo se, por consenso unânime da coletividade, não lhe fosse atribuída ligação com o sobrenatural”.

¹¹⁶ Note-se que enquanto o iniciado é *amakréket* e, não tendo filhos, não sente muita saudade, o velho, além de ter um corpo frágil, a tem em demasia, principalmente se já perdeu muitos filhos. Lembro que o choro e as lágrimas são veículos de desprendimento da alma. Lembro também que a oratória feminina, o choro ritual, é tão mais desenvolvida e intensa quanto maior for o número de filhos, principalmente de mortos – cf. p. 99-100 acima.

versões sobre as aventuras da iniciação do xamã é o mito “Inhum-Djêk (a teia de Aranha)” (M13). Se o espírito é forte o suficiente para enfrentar todos os obstáculos – inclusive a teia da Aranha – e chegar até o ninho da grande Ave, esta lhe perfura a nuca, contaminando-lhe com suas substâncias. Depois de se aparentar com *Àkkaikrikti*, o xamã retorna à aldeia como uma ave e assim permanece: “xamã jovem tem penas bonitas, voa bonito, xamã velho tem penas velhas, voa pouco, só é xamã na boca”, disse um interlocutor de Giannini (1991: 184)

A reclusão por que passa o iniciando a xamã é semelhante às medidas observadas tanto na iniciação dos jovens quanto em qualquer outro tipo de resguardo: alimentos e sexo, principalmente. A diferença é que enquanto essas duas últimas experiências ocorrem primordialmente na aldeia (casas o *ngàbe*), o pretendente a xamã passa considerável tempo isolado na floresta (Giannini 1991: 183). Essa diferença indica uma outra, fundamental: o objetivo do xamã não é fortalecer o seu corpo para conter a sua alma, muito pelo contrário. Contaminado e “purificado”, diz Giannini (*idem*), “é, então, que sua alma se retira e que se transforma, e isto é possibilitado pela fumaça: ‘wayangá fica fumando muito’”. A autora apresenta o xamanismo xikrin como a atividade de intermediação por excelência. O xamã é o único que pode transitar com segurança tanto no mundo dos homens como no mundo da “natureza”, vivendo, compartilhando e aprendendo com os (A)animais, em suas aldeias, e com os seus donos-controladores. Características muito próximas àquelas que Viveiros de Castro (2002: 357-358) atribui a essa experiência pan-amazônica:

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas [sic], de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo trans-específico; sobretudo eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia.

O xamã xikrin, continua a autora, por meio de suas metamorfoses, transforma-se em diferentes animais – a depender da especialidade de cada um – e, convivendo com eles em suas aldeias, aprende nomes, cantos, danças e outros conhecimentos da natureza.

À noite, ele fica com as antas que o levam para andar na mata, dançar e cantar com elas. Quando volta à aldeia, passa a mão no corpo e transforma-se novamente em gente. Ele fala para todos onde estão as antas, e os caçadores vão atrás (Giannini 1991: 178).

Esse é *wayangá kukrut mari*, o xamã que sabe entrar em contato com as antas. Mas há outros, *wayangá mru kuni me kaben* – xamãs, bichos, todos, falar (Vidal 1977: 84). Diferentes xamãs dominam diferentes línguas animais¹¹⁷. Por outro lado, são os “donos-controladores” que ocupam papel central no sistema xamânico mebengokre: Àkkaikrikti (M1 e M13), Akrãre (M8) e Mrukaàk (M6) – cf. p. 81 acima. Segundo Giannini (1991: 186-187), o *wayangá xikrin* não atua com autonomia, uma vez que seu poder depende constantemente do relacionamento e, a depender do caso, do aparentamento com essas entidades – como é o caso de Mrukaàk. Elas possibilitam a relação com os outros domínios e auxiliam o xamã a romper as fronteiras entre as diferentes esferas do cosmo. Especial destaque nesse sistema é a parceria *wayangá-Àkkaikrikti*. É essa Ave gigante que o xamã encontra no *kwoikwa* (céu) e que o transforma em *àk* (ave). É para ela que ele pede por animais, agenciando a caça da comunidade. É com ela que ele voa alto, percorre grandes distâncias e observa a movimentação de grupos inimigos. O xamã, por seu intermédio, adquire a capacidade de jogar feitiço contra seus inimigos – internos ou externos à socialidade aldeã –, mas adquire também o poder da cura, a capacidade de chupar (idem: 177) o mal que contamina um corpo doente ou resgatar a alma que lhe foi roubada. Isso tudo porque “o *wayangá* enxerga o que é invisível aos olhos de outros Xikrin: ‘ele pega *kaprem* [feitiço] de entidades sobrenaturais ou de outro xamã e o enterra no fundo do rio” (idem). Ele possui uma “visão cósmica do universo” (idem: 187).

Giannini interpreta a possibilidade do xamanismo como um tipo de plenitude. Essa “plenitude” parece-me ser homóloga a uma outra que, entretanto, lhe é inversa.

¹¹⁷ Essa passagem evoca uma outra, de Giannini (1991: 178-179), segundo a qual os xamãs podem “entrar na boca dos *kuben* (não índios, no caso) e entender sua palavra: ‘wayangá sabe se tá com uma palavra só’. Isso a leva também a mencionar a “guerra invisível” dos xamãs gorotire, analisada por Turner (1993: 43-66).

Refiro-me à experiência constituinte do *metóro*, a atividade ritual. Toda essa volta, a bem da verdade, não teve senão o objetivo de cercar os elementos em jogo presentes nessa outra possibilidade de se tornar “pleno”: embelezamento, fortalecimento, lida com alteridades etc... É disso que trata a construção ritual.

Contudo, antes de passar a essa outra dimensão da experiência, resta ainda um último estado corporal que merece ser considerado: a morte. Necessito resgatar minimamente essa discussão para melhor compreender dois temas que me parecem estar intimamente relacionadas à experiência ritual – em jogo, portanto, como elementos de sua interpretação. O primeiro diz respeito ao aspecto triádico da pessoa jê, evidenciado com a morte e o conseqüente desmembramento de suas “partes”. Essa nitidez com que o tema da morte apresenta a pessoa pode auxiliar à compreensão do processo pelo qual o ritual de nomeação, inversamente, a constrói. De maneira similar, a “visibilidade” com que a categoria *karon* – espírito, alma, imagem etc. – é exegeticamente potencializada quando libertada de seu corpo, nos pode iluminar o papel que exerce como denominador comum de todas as espécies vivas. Se o corpo estabelece a perspectiva, a alma é o “vetor” de comunicação.

Morte, que a tudo separa

A vida é um acontecimento que “personifica” uma conjunção de elementos: corpos, almas, substâncias, nomes etc.. A morte é justamente o movimento que separa tudo isso¹¹⁸. Talvez por isso o seu lugar na etnologia jê é tão presente, pelo menos de maneira expressivamente potente depois de *Os Mortos e os Outros*, de Carneiro da Cunha (1978), que à página 2 escreve: “a razão logística da escolha do tema da morte é patente: a morte não se satisfaz em destruir o que chamamos organismo, mas inicia também um processo de dissolução do homem social...”. O que o pensamento indígena ligado à morte faz, ou melhor, o seu estudo, é revelar a “concepção de pessoa” dessas

¹¹⁸ Uma discussão mais extensa e detalhada do tema entre os Mebengokre pode ser localizado em Turner (1966: 381-403), Vidal (1977: 170-175 e 1983a: 315-323), Giannini (1991: 143-148) ou em Banner (1957: 48-50).

populações¹¹⁹. A pessoa mebengokre, então, é um vértice de articulação de três “elementos”, ou “termos”, ou “categorias”: “corpo” (o suporte), “nome” (o personagem) e “alma” (o “vetor”) – cf. Giannini 1991: 152 e Lea 1986: 65 e Gordon 2003: 261. Sua experiência do mundo, sua maneira de existência como mebengokre, se dá na conjunção desses três elementos. Quando a pessoa morre, quebra-se essa trajetória conjunta e intimamente imbricada – o “nome” veste o “corpo” que suporta a “alma”. Separam-se os termos que foram adquiridos ou construídos ao longo da vida. Por isso é possível vê-los melhor na morte¹²⁰. Entretanto, as relações entre esses elementos são destacadas também no ritual: uns se construindo sobre outros. Para que eu pudesse entender melhor o ritual como um dos lugares da dinâmica entre essas três categorias, optei por considerá-las inicialmente separadas, da “perspectiva” construtiva de cada uma.

O primeiro desses termos, o “corpo”, foi alvo de discussão até aqui. Procurei mostrar sua construção, seus estados e suas possibilidades. A categoria “nome”, em mebengokre, é possível dizer que seja “*kukràdjà*” – aquilo que, para Coelho de Souza, “veste o corpo”. Pela discussão que suscita aos pesquisadores, “*kukràdjà*” parece ser um dos conceitos mais importantes entre os Mebengokre, tudo depende do contexto no qual é empregado. No contexto deste parágrafo, “*kukràdjà*” é nome (quase como “Francisco”) e tudo aquilo que, por assim dizer, vem junto com o nome: prerrogativas e objetos cerimoniais, basicamente¹²¹. Turner (1988: 199) traduz a palavra pelas expressões “things which take a long time to tell” e “all lore of any kind, from ceremonial songs to the directions for starting an outboard motor”. E Gordon (2003: 310) explica:

de fato, a tradução ‘algo que permanece no tempo’, ‘algo que perdura, fica ou demora’, é bem próxima ao sentido literal ou etimológico do termo, uma vez que *kukrà* = verbo ‘demorar’, deixar-se ficar; e *djà* = nominalizador de instrumento, tempo ou lugar.

¹¹⁹ Isso se revela com mais potência ainda entre os Tupi, a tomar pelo exemplo dos Araweté, para os quais a morte “não é apenas um momento estratégico em que se pode analisar a Pessoa em seus componentes: ela é o lugar em que a Pessoa araweté se realiza...” (Viveiros de Castro 1986: 28).

¹²⁰ Uma idéia de “tripartição” que se evidencia na morte suyá, corpo/nome/espírito, está em Seeger 1987a: 81, donde extraio: corpo ≡ natureza, identidade biológica, restrição alimentar e de atividade, substância; nome ≡ sociedade, identidade social, política e ritual, evitação, vergonha, respeito; espírito ≡ coisa independente que estabelece contatos cosmológicos, identidade sobrenatural.

¹²¹ Lea observa que “*kukràdjà*” designa também o esqueleto humano (Lea 1986: 65). Essa é uma relação que não consigo compreender satisfatoriamente, mesmo com a explicação de Carneiro da Cunha (1978: 110): “os ossos dizem respeito ao personagem, o sangue ao indivíduo biológico”.

Sobre a terceira categoria, é consenso na bibliografia jê que a palavra “*karon*” (“*karõ*” ou ainda “*garon*”, a depender do grupo) pode ser traduzida por “alma”, “espírito”, “imagem”, ou mesmo “eco”¹²². A frequência de sua utilização, porém, está na designação da alma quando fora do corpo, principalmente na alma do morto, o elemento que sobrevive após a morte – cf. Giannini (1991: 144), Carneiro da Cunha (1978: 10), Lukesch (1969: 208 e 246), Coelho de Souza (2002: 540). Por outro lado, parece-me ser também consenso que qualquer excorporação da alma ou inconsciência é uma espécie de morte. Não obstante, é possível considerar que se pode morrer muitas vezes (ou aos poucos) ao longo da vida¹²³.

O *karon* mebengokre se ausenta do corpo em determinadas situações ou estados corporais: sonho profundo, doença grave, inconsciência etc., ou mesmo susto, no caso de uma criança pequena. Nessas ocasiões, diz-se que a pessoa “está morta” (“*tuk*”) – cf. Turner (1966: 382), para os mebengokre, e Seeger (1974: 172), para os Suyá. Todavia, na maioria desses casos de “morte”, um xamã humano (*wayangá* em mebengokre e em suyá, *akrãgaikrit*, para os Krahó) pode trazê-la de volta – cf. Turner (*idem*). Num prospecto comparativo mais amplo, tome-se também o caso dos Araweté em Viveiros de Castro 1986 (: 483). A morte real, para esses índios, não passa de um caso de morte em que, por sua violência, o xamã (*peye*) não consegue mais manter os entes sobrenaturais (*mai*) à distância ou tampouco consegue “manter estanque o envelope corporal e a alma se lhe escapa” (*idem*). Uma morte “temporária”, portanto, é aquela que se pode, até determinado momento, controlar¹²⁴.

¹²² Interessante que, ao menos entre os Xikrin, não é recomendado que se fotografe uma pessoa, pois isso pode extrair-lhe a imagem (*karon*). Pude perceber que o mesmo vale para o seu som, a sua fala. O eco, disse-me Beti, em São Paulo, também é *karon* (“reflexo sonoro”). E som, gravado, era, para ele, eco (“imagem de um som?”).

¹²³ Aparentemente, os Mebengokre acreditam que se pode morrer simplesmente por velhice. O corpo chega numa fragilidade tal que o *karon* simplesmente se desprende e vai embora. Qualquer outra morte, entretanto, vêm de fora e é intencional, geralmente feitiço, assalto de espíritos ou saudade dos mortos. Essa noção parece ser bastante difundida nas Terras Baixas – cf. Giannini 1991: 186-187 para os Xikrin, Seeger 1974: 219-220 para os Suyá, Carneiro da Cunha 1978: 12 para os Krahó e Viveiros de Castro 1986: 466 para os Araweté. Para vários grupos, não há hipótese de morte natural.

¹²⁴ Talvez resida aí uma resposta para o drástico fim de Beti, outrora meu hóspede. Não tendo tido sucesso em São Paulo na cura de um câncer que se estendeu por mais de três anos, Beti retornou à aldeia e, por recomendações de um *wayangá*, atirou-se a um forno de pedras cuidadosamente preparado por sua mãe, vindo a falecer cerca de um mês depois, debilitado que estava pelas feridas de tão impactante experiência. Isso de fato ocorreu, assegurou-me o médico Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho, que lá estava em uma de suas visitas periódicas dos últimos 30 anos. João Paulo, contudo, destacou que o saudoso Beti não sofrera fisicamente por esse episódio, uma vez que a doença maldita já havia tomado conta de sua medula, impedindo-o de sentir qualquer sensação do pescoço para baixo. Lembro que, para

A tomar pelo exemplo krahó (Carneiro da Cunha 1978: 10), o momento culminante desse desligamento é indicado pela cessação da respiração. Dá-se início, então, a um processo transformativo que talvez seja o último na biografia de uma pessoa (como humano) – cf. Vidal 1977: 170 e Giannini 1991: 145, para os Xikrin, e, para os Gorotire, Turner 1966: 381. Esse processo, porém, não é nem imediato, nem tranqüilo, consolidando-se apenas com o deslocamento espacial da alma para a aldeia dos mortos e com o apodrecimento das partes moles do corpo¹²⁵. Isso significa que, quando alguém morre, seu espírito não vai imediatamente embora, fica rondando pelos espaços próximos à aldeia, especialmente roças e cemitérios. Sua partida definitiva depende de três circunstâncias: (1) que o morto seja velho o suficiente para saber o caminho da aldeia dos mortos; (2) que seus ossos livres-se de sua carne; e (3) que se faça para ele alguma manifestação de caráter ritual – tipo e densidade a depender do status do morto e do de sua parentela. Isso para que se o esqueça dele e ele dos vivos¹²⁶.

Ficamos sabendo por Vidal (1977: 171) que os Xikrin localizam a aldeia dos mortos “além das cabeceiras do rio Seco, em um lugar denominado ‘Serra Vermelha’ (*kre-kam-krãê-kamrik*)”. Será o lugar do poente, a partir das aldeias do rio Cateté? A aldeia dos mortos krahó, segundo Carneiro da Cunha (1978: 124), fica “no *khoikwa-yihôt*” (o oeste do céu). Dizem os Xikrin que se uma criança morre sem ter aprendido o caminho, sua alma pode ser extraviada: perdida, roubada ou devorada por uma (O)onça. Nesse caso, “quando a mãe chega à aldeia dos *mekaron* e pergunta por seu filho, respondem-lhe: ‘não sei, ele não chegou’” (Vidal *idem*: 172). Para se evitar isso, recomenda-se a realização de exumação do cadáver algum tempo depois da morte e a

conseguir os nomes Bep e Bekwei (M7), um velho se joga num forno de pedras, transformando-se em xamã – aquele que controla a própria “morte” – e tornando-se apto a residir com os Peixes. Para Beti, talvez, uma última tentativa de evitar o inevitável.

¹²⁵ “A cessação do sopro, se é início de uma possível mudança de estado, não basta no entanto por si só para consumir a morte: esta não é uma passagem brusca de estado, mas um processo...” (Carneiro da Cunha 1978: 11).

¹²⁶ Interessante que se aos iniciandos cabe uma “audiência silenciosa”, sob risco de terem o corpo abandonado pelo espírito – cf. p. 136 acima –, aos mortos, cujo *karon* já não se encontra mais no corpo, o que se faz é o inverso. O instante da morte é marcado por uma verdadeira “revolução acústica, conforme se pode depreender de Lukesch (1969: 203-204): A impotência do indivíduo face ao acontecimento todo-poderoso emerge de modo impressionante. Todos parecem paralisados; de pé ou de cócoras, cercando o moribundo e, depois, o defunto. Ao esboçarem qualquer movimento, fazem-no devagar, e ao falarem, baixam a voz para um sussurro apenas audível. Pela atitude dos parentes, de cócoras, cabisbaixos, mergulhados em meditação, o moribundo deve ficar protegido pelos espíritos dos mortos que o rondam. Na hora da morte, o silêncio é quebrado pelos gritos e soluços convulsos que, segundo o mito da Águia gigante [ele se refere a *Äkkaikrikkti*, o Gavião-Real], foram lançados, pela primeira vez, pelos dois Heróis gêmeos” (as maiúsculas em “Águia” e “Heróis” são minhas).

recolha dos ossos, para que sejam enterrados posteriormente junto com um defunto mais crescido, cuja alma possa acompanhar a da criança – cf. Vidal (1977: 172-174) e Turner (1966: 396-397)¹²⁷. Uma outra possibilidade seria o *karon* de uma *kwatui* ou de um *ngêt* vir buscar o *karon* da criança – cf. também Cohn (2000: 82).

Dizem os Mebengokre que a vida dos mortos “lá” é como a dos vivos “aqui”: “os mekaron caçam, plantam, fazem rituais” (Vidal 1977: 172). Com a diferença de que lá não há morte natural, pois não se envelhece: as crianças crescem até a idade adulta e os velhos rejuvenescem (cf. Turner 1966: 398-400). Mas eles não querem morrer, sustenta o autor, têm medo desse desastre.

A fixação do *karon* na aldeia dos mortos, como mencionei, só é completa quando os ossos de seu ex-corpo estão limpos, isto é, quando seu sangue já secou e sua carne já apodreceu totalmente – cf. Giannini 1991: 150. Para Turner (1988: 203) e Gordon (2003: 260-261), o sepultamento é o “cozimento” final do corpo humano. Aparentemente, ele precisa “amolecer” aqui para que o seu ex-*karon* possa se “endurecer” lá¹²⁸. Água e comida podem ser deixadas próximas à tumba para que os espíritos dos mortos “fiquem fortes e achem o caminho que leva à aldeia dos mortos” (Vidal 1977: 172) – cf. também Turner 1966: 392.

Interessante notar que, para essa transformação, faz-se também resguardo, especialmente os parentes próximos ao morto. Entretanto, como se lê em Turner (1966: 394), não se inclui nisso restrição alimentar. Talvez porque não haja mais doente para ser contaminado. Mas perigo existe, e como! Mais próximo do que nunca. “Os Kayapó não querem fazer coisa alguma que possa contrariar uma alma. Não pronunciam mais o nome que levou em vida, não fazem um gesto sequer que transforme o defunto em espírito inimigo” (Banner 1957: 49). Até que o *karon* do defunto fixe-se definitivamente na aldeia dos mortos, o momento é perigoso e delicado – cf. Turner 1966: 21 e 395,

¹²⁷ Essa é uma inversão interessante com os Krahó, para os quais a criança, justamente por ser ainda mole, não precisa de segundas exéquias, coisa reservada aos adultos (Carneiro da Cunha 1978: 95).

¹²⁸ Cf. também Carneiro da Cunha 1978: 98, para os Krahó, Seeger 1974: 125, 148-153, 168, 175-176, para os Suyá, e Coelho de Souza 2002: 255, para uma avaliação comparativa desse princípio. Não posso deixar de resgatar a fascinante expressividade cerimonial das mulheres bororo, que literalmente regam com lágrimas o cadáver de seus mortos: “Os Bororo praticam a dupla inumação. O primeiro enterro sumário ocorre na praça da aldeia, onde, durante várias semanas, os parentes do morto choram copiosamente sobre o cadáver para acelerar a decomposição. Quando ela já está suficientemente avançada, a tumba é aberta, e o esqueleto lavado até que fique limpo de toda a carne. Os ossos, pintados de vermelho e enfeitados com mosaicos de penas coladas com resina, são colocados num cesto e solenemente imersos no fundo de um rio ou de um lago, ‘moradas das almas’” (Lévi-Strauss 1964: 227).

Vidal 1977: 171 e Lea 1986: xlii. Giannini (1991: 145), explica que o espírito de um morto recente está sempre a espreita para “levar consigo o *karon* de um parente doente, de uma criança ou de um indivíduo que passa por um processo de transição”. Ou ele leva a alma ou simplesmente penetra em um indivíduo fragilizado e devora-o por dentro, causando igualmente a sua morte. “O doente passa a chorar muito e o choro constante faz com que perca suas substâncias vitais, inclusive sua alma, que será então levada pela alma do morto. [...] A pessoa fica ‘amarela’, isto é, sem sangue e, por conseguinte, sem alma” (idem: 164). Esse perigo, invariavelmente, diz respeito à “saudade” dos mortos: a que os vivos sentem por eles e a que eles sentem pelos vivos. A saudade é um risco para ambos, e isso está numa certa “aderência” entre o *karon* do morto e os *karon* dos vivos, conforme Coelho de Souza (2002: 375), que é tanto maior quanto mais recente for o passamento¹²⁹. A saudade “é a essência do *karon*”, diz Giannini (1991: 83-84, comentando um manuscrito de Vidal). Entretanto, se ela é perigosa, é também ela que permitirá ao *karon* instalar-se na aldeia dos mortos.

A aldeia dos mortos é um lugar onde os parentes se reencontram. A chegada de um novo *karon* é acolhida com o choro ritual de parentes que lhe pedem notícias dos vivos. O *karon* de um morto pode ser recebido por sua mãe, a que lhe perguntará: ‘*Nhiara a-kamu*’ (onde está teu irmão). Ele responde: ‘está vivo’, e então ela chora muito. Ou, senão: ‘Está velho, está perto, já vem atrás de mim’ (Vidal 1977: 172).

Quando um *karon* começa a participar da “vida” comunitária da aldeia dos mortos – alimentando-se, fazendo sexo, pintando-se ou participando dos rituais –, seu processo de transformação está completo – cf. também exemplos em grupos timbira (jê): Carneiro da Cunha 1978: 11, Crocker 1990: 312, Nimuendaju 1946: 235 e Coelho de Souza 2002: 378.

Considerando esse risco eminente da saudade dos mortos, pode-se dizer que um dos principais objetivos das expressões cerimoniais ligadas à morte – que vão desde choro ritual à cantos e danças coletivos, a depender do status do morto¹³⁰ – é “fazer esquecer”, tanto o morto (o seu *karon*) dos vivos quanto estes daquele. Os ritos começam quando a pessoa é declarada morta, com o choro ritual das mulheres, de modo

¹²⁹ Não é sem razão que antigamente se queimava a casa onde morava o morto, para que ele não voltasse atraído pela sua lembrança. Chegavam até a abandonar a aldeia. Em 1963, entre os Gorotire, Turner (1966: 394) notou a prática de se aspergir desinfetante (dos missionários) para desinfetar a casa. Disseram-lhe que o cheiro era muito forte para o espírito do morto.

¹³⁰ Segundo Turner (1966: 383), entre os Gorotire somente indivíduos que receberam nomes cerimoniais são festejados: “*mekakrit* não têm dança”. Cf. também Carneiro da Cunha (1978: 25-27) para os Krahó.

geral, e o sangue das parentas, que se golpeiam as cabeças com facões (Vidal 1977: 170 e Lea: 1986: 244-246 e os manuscritos de 1995 e 2003). Segundo Carneiro da Cunha (1978: 27), sobre o caso krahó, a comunidade “ajuda a família a chorar” e, com isso, a romper seus laços com o morto, contrabalançando a atração que este exerce sobre eles. Por sua vez, os cantos e as danças que marcam o final dos ritos fúnebres – o *mekukatuk*, entre os Xikrin –, têm o objetivo de “alegrar” o espírito e incitá-lo a se afastar dos vivos (Vidal 1977: 171). A alegria está certamente associada à capacidade de esquecer. É o oposto da saudade – tristeza e perigo. Aliás, é o que se pede ao morto nos choros rituais – cf. também Carneiro da Cunha 1978: 25-27 e 55-56. Chora-se para que os parentes esqueçam o morto, canta-se para que o morto esqueça os parentes.

Há um outro princípio em questão por trás dessa “saudade” do morto que eu gostaria de retomar antes de finalizar este capítulo: sua capacidade de “agência”. Giannini (1991: 147) afirma que o *karon* não é um elemento sobrenatural:

a meu ver, as almas não são sobrenaturais, são elementos do corpo e sobrevivem a ele assim como os ossos, nomes e prerrogativas. O sobrenatural a meu ver está relacionado aos donos-controladores, à anta sobrenatural que rói o tronco que sustenta o céu, ao espaço da iniciação xamanística, moradia do gavião-real, ao poder sobre-humano dos heróis mitológicos e do xamã.

Parece-me haver algum equívoco nessa observação pelos próprios dados que a autora apresenta. Faço minhas as suas palavras (1991: 83):

cabem as observações do informante Bekoro: ‘Nas roças têm muitos *mekaron*, eles ficam olhando mulher pegar mandioca, batata-doce e já vêm junto com ela para a aldeia. Quando assa, o *mekaron* fica ali olhando e quando a criança come ou o doente come fica chorando muito, fica quente’.

Ora, como já mencionei, a capacidade de contaminação de um corpo (animal ou humano) pelo simples olhar é uma característica distintiva dos controladores sobrenaturais – cf. Akrãre e Mrukaàk, p. 81 acima. Da maneira como apreendo o que pode ser “sobrenatureza” – condição espiritual potencialmente relacional, cf. cap. 3, p. 64-65 –, parece-me que o *karon* do morto humano é sim um “ente agente”, mesmo que não seja da mesma potência atribuída aos Heróis mitológicos e aos donos-controladores – nem todos os entes têm a mesma capacidade. A alma é justamente o termo médio que permite a comunicação entre as variadas possibilidades de existência. Além disso, o próprio termo “*karon*” define o elemento comum aos seres humanos e aos animais – *mru-karon*, por exemplo, é a alma de um animal terrestre, *tep-karon*, a de um peixe, e

mekaron, a de um humano (Giannini 1991: 82). Comuns também são as propriedades desse “estado de agencialidade”: ouvir, falar, entender e, principalmente, sentir saudade. E em todos os casos, as relações se expressão freqüentemente no contexto da contaminação. Lembro ainda que há animais como a onça, o jacaré ou a cobra, que serão sempre duvidosos de serem simplesmente animais ou se são Animais – Onça, Jacaré e Anaconda. Outra característica comum, aliás, é a transformabilidade à qual está sujeito qualquer *karon* que se desprenda de seu corpo.

Ora, contágio, já o vimos, é uma modificação dos componentes internos da pessoa – sangue, por exemplo – e toda modificação é uma transformação, conforme a própria autora – cf. também Carneiro da Cunha (1978: 10 e 114-119) e Coelho de Souza (2002: 372). A alma, afinal, nas palavras de Coelho de Souza (2002: 543), é o que permite às coisas vivas se transformarem umas nas outras: “traço crítico, justamente, que distingue [o *karon*] daquilo que, pelo contrário, confere à pessoa sua *identidade*, ligando-se a tudo aquilo que faz dela um ser humano: suas relações determinadas com outros seres humanos [o seu corpo]”. Essa autora argumenta ainda que, entre os Jê, os principais traços distintivos que singularizam uma pessoa como “humana” estão associados ao corpo: língua, ornamentos e técnicas corporais (*idem*: 378). O Outro do “humano”, nesse sentido, define-se ou pela diferença corporal ou pela ausência total de corpo.

Recordo que, entre os Araweté, há dois tipos de Outros: mortos e deuses (Viveiros de Castro 1986: 526). Os primeiros, eventualmente, transformar-se-ão nos segundos, depois de serem devorados por eles. Lembre-se que os *maï* (“deuses”), são o devir ideal da pessoa. Entre os Xikrin, entretanto, os mortos não se transformam em “deuses” nem tampouco são algum tipo de ideal. Essa diferença é importante. Os mortos são mesmo outros, canibais indesejados, e, nisso, Carneiro da Cunha tinha razão. Mas os mortos não são os únicos “outros”. Por isso talvez, conforme Coelho de Souza (2002: 355), a literatura jê tenha investido maior atenção à relação com os mortos do que à relação com os animais (e Animais). E essa autora (*idem*) continua:

Esse é um desequilíbrio que, receio, terei de perpetuar. Quero, entretanto, deixar clara minha convicção de que isso não significa de modo algum que considero serem os mortos ‘mais importantes’ do que os animais para os Jê: pelo contrário, acredito que só poderemos começar a compreender sua complexa vida ritual à luz de uma análise mais fina de sua mitologia e de estudos na trilha aberta por Giannini (Coelho de Souza 2002: 355).

Ambos, mortos e (A)animais, têm em comum princípios “agentivos”: “saúde”, num caso, “beleza”, no outro.

Do espírito propriamente dito do inimigo – o *karõ* –, deste não se pode absorver nada, como de resto de nenhum *karõ*. Não há o que se roubar dos *mekarõ*. Ao contrário, estes é que nos roubam, e nos roubam de nosso próprio *karõ* (mas podem nos canibalizar desde dentro, se se infiltram no corpo vivo de alguém; mas o resultado é o mesmo). É preciso se livrar dele o quanto antes. Se *kukràdjà* é algo que permanece no tempo positiva e criativamente, o *karõ* é algo que permanece no tempo negativamente, não há como se reaproveitar para fazer novas pessoas (Gordon 2003: 58, nota 52).

Há de se indagar então sobre a possibilidade de um terceiro tipo de relação: entre mortos e animais. Pelo que pude ler, são poucos os dados sobre isso. Turner (1966: 401-402) afirma existir uma relação especial entre *mekaron* e animal: este se torna seu animal de estimação, sendo que matar um animal de estimação, coisa que nunca se sabe *a priori*, é atrair a vingança do *mekaron* que lhe é dono. O autor menciona ainda que as cobras seriam “possuídas por *mekaron*”, cuja presença em seus corpos seria denunciada pelo seu forte odor e pela conversa em uma língua própria, que poucos entendem. Entre os Xikrin, segundo Giannini (1991: 144), parece haver uma “identificação entre os lagartos e as lagartixas, de um lado, e o *karon* de outro [uma espécie de reencarnação, diz a autora]. Aliás, os Xikrin desprezam e se distanciam destes animais e, ao lhes serem pedidas explicações, dizem: ‘*Kon*’ (lagarto) é a mesma coisa que ‘*karon*’”. Em certo sentido, aliás, morrer é também transformar-se em animal, como se pode interpretar dos lamentos fúnebres registrados por Turner (1966: 386 e 1995: 152) entre os Gorotire. Veja-se Coelho de Souza (2002: 355-356) para uma análise comparativa dessa questão entre os Jê e Viveiros de Castro (2002: 380-395) para uma consideração a partir do material tupi e amazônico.

A diferença entre mortos e (A)animais, por outro lado, parece ser aquela que reina também entre mortos e vivos ou entre vivos e (A)animais: diferença de perspectivas (Coelho de Souza 2002: 373). “O dia, para os mortos, é noite para nós”, afirmam os interlocutores metuktire de Lea (1986: 106). Ou, como disse um Krahó a Carneiro da Cunha (1978: 120): “os *mekarõ* chamam-nos de *mekarõ*, eles não se chamam (a si mesmos) de *mekarõ*, eles têm medo de nós”. O mundo do *mekarõ* krahó é invertido com relação ao dos vivos (*idem*: 116-118): eles são iguais a humanos quando de noite em sua aldeia (o seu dia, na mata) e viram bicho se é dia e estão longe de sua casa.

Recordo uma passagem de Viveiros de Castro (2002: 351):

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e os espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse 'ver como' refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig 1987: 462-463) dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.

Por outro lado, recordo também que, para esse autor (2002: 380-395, cf. tb. cap. 3, p. 67 acima) a perspectiva é dada (ou construída) pela especificidade dos corpos. O mesmo vale para Carneiro da Cunha (1978: 146), donde depreende-se que o “eu reside privilegiadamente no corpo”.

Os mortos têm saudade dos vivos, é verdade, mas têm mais saudade de seus corpos.

Por que os mortos teriam saudade e inveja dos vivos? Note-se que se trata de algo mais que a saudade dos parentes, esta simetricamente experimentada pelos que ficaram, por isso, aliás, sujeitos às investidas dos fantasmas: pois os vivos podem ter saudade, mas não tem inveja dos mortos, e vivem uma vida mais plena que a destes. Mas por que a existência *post-mortem* é uma existência diminuída? Uma resposta possível estaria na incorporalidade do *karon* [...]: desconectados de seus corpos, os *mekarõ* são irresistivelmente atraídos por corpos outros (Coelho de Souza 2002: 377).

Voltamos, enfim, ao corpo. É ele, mais uma vez, o verdadeiro vértice desta experiência que hora realizo. Procuro, no capítulo seguinte, ainda a partir da bibliografia disponível, recuperar de que maneira pessoa, sociedade e universo se articulam no ritual, lugar por excelência da transformação, em vida, da corporalidade.

6. *TÀKÀK-NHIOK*, PEÇA CERIMONIAL EM DEZ ATOS

Este é o capítulo mais esquemático e especulativo desta dissertação. É aqui que a palavra “exercício” ganha a sua real dimensão. Talvez por isso, satisfação e insegurança sejam os sentimentos que me acompanharam mais de perto no desenvolvimento desta discussão. E isso não somente porque re-analisou uma experiência ritual que já fora descrita e analisada. A questão talvez esteja em uma diferença de objetivos. Giannini mostrou que a relação primordial que se estabelece nos rituais *Tàkàk* e *Nhiok* é aquela entre os Xikrin e as aves, ou melhor, entre eles e o seu “ideal cósmico” (ou “vir-a-ser”). Meu objetivo, nesse sentido, não é tanto “mostrar” alguma coisa – mesmo porque o que interessa já foi mostrado por Giannini –, mas fazer um “exercício” de pensamento – um exercício do “espírito”, diria Lévi-Strauss – sobre o “pensamento ritual mebengokre”, cujo lastro, o “corpo”, é o *Tàkàk-Nhiok*. Essa é, efetivamente, a aproximação que faço ao plano cosmológico da experiência ritual desses índios.

Tàkàk-Nhiok é o ciclo cerimonial em tela. Tratam-se de dois rituais de nomeação, um masculino, o primeiro, e outro feminino, que ocorreram simultaneamente no ano de 1988. A sua etnografia foi feita por Giannini, que a apresentou e analisou em sua dissertação de mestrado, defendida na USP em 1991 – cf. “anexo 1” para um resumo da

descrição da autora¹³¹. Dentre uma variedade de rituais e de descrições – essas não tão numerosas assim –, utilizo-me do material dessa autora por algumas razões que merecem ser consideradas. A primeira delas diz respeito à abundância de dados e à acurada etnografia. Até onde pude ler, essa é a experiência músico-ritual mais bem documentada entre os Xikrin – e, quiçá, também entre os Mebengokre. Além da dissertação, de 1991, Giannini publicou, em 1995, em parceria com Lux Vidal e Max Peter Baumann, um *compact disc* de alta qualidade fonográfica intitulado *Ritual Music of the Kayapó-Xikrin, Brazil* – cf. Baumann 1995. As cinco primeiras faixas do CD, de dez, são justamente as canções do *Tàkàk-Nhiok* observado por Giannini em 1991, cujas letras são analisadas neste capítulo. Além disso, um livreto com informações sobre os Xikrin e também sobre o ritual acompanha o trabalho. Essa é a primeira razão. Não deixo, contudo, de recorrer a descrições de outros rituais quando for o caso de auxiliar em alguma passagem da discussão.

A segunda razão dessa escolha diz respeito ao envolvimento que venho tendo com essa descrição desde os tempos da graduação. Isso remonta ao ano de 2002, quando tomei-a como mote de discussão em dois trabalhos de final de curso. A partir de então, as idéias foram evoluindo e complexificando-se, permitindo-me estabelecer correlações cada vez mais densas com várias outras dimensões da experiência kayapó, da bibliografia jê e das teorias etnológicas. Os primeiros ensaios, no curso “Paradigmas do Teatro na Antropologia”, ministrado pelo professor John Dawsey, foram feitos a partir das considerações de Richard Schechner, especialmente seu trabalho de 1985 (vide bibliografia), sobre o tema da antropologia da performance. Nessa “zona de fronteiras”, aprendi com Schechner – e com Mauss, também em tema no curso – a indagar sobre a “seqüência total da performance”, uma vez que o autor nos leva a pensar a experiência da performance em termos de um processo que inclui, basicamente, sete partes: “treinamento”, “oficina”, “ensaio”, “aquecimento”, “performance propriamente dita”,

¹³¹ Segundo a literatura, embora “*Tàkàk*” e “*Nhiok*” refiram-se a nomes e, de maneira correspondente, a seqüências rituais distintas de confirmação desses nomes, essas seqüências são em geral realizadas conjuntamente, o que indica a relação entre o nome masculino *Tàkàk* e feminino *Nhiok*. Tomo-os, portanto, como segmentos de um mesmo complexo ritual, mas reproduzo uma observação de Gordon (2003: 276, nota 3): “no entanto, as cerimônias podem ser partidas, e, em dois casos, realizou-se apenas o trecho correspondente ao *Tàkàk*. Não sei se a parte correspondente ao *Nhàk* pode ser feita separadamente, mas isso pode ocorrer com o *Tàkàk*, conforme presenciei”. De uma maneira ou de outra, fica estabelecido que, assim como os mitos, várias versões desse complexo são possíveis e a que serve de mote para este capítulo não é senão uma delas.

“esfriamento” e “desdobramento” – cf. Schechner 1985: 16-19. Embora o autor ressalte que diferentes experiências podem desenvolver essas “partes” de maneira absolutamente diferente, não deixa de ser atrativo o seu argumento de que geralmente as atenções dos pesquisadores estão voltadas para o clímax desse processo, a “performance ritual propriamente dita”, desconsiderando, em suas análises, outras atividades de um mesmo sistema: “these activities don’t come ‘after’ but are ‘part of’ the performance and should be studied as such” (idem: 19).

No mesmo semestre de 2002, como trabalho final para o curso “Introdução à Etnologia Sul-Americana”, ministrado por Dominique Gallois, apresentei uma reflexão comparativa entre Xikrin (jê) e Araweté (tupi) tendo como eixo argumentativo a idéia de leveza para essas duas sociedades. O lastro etnológico da discussão era o estudo de Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté e, mais uma vez, a descrição e análise de Giannini sobre o *Tàkàk-Nhiok*. Defendia, nesse trabalho, que a pessoa xikrin, assim como a araweté, apresentaria uma pluralidade de relações tais como corporalidade e espiritualidade; exterioridade e interioridade; natureza, sociedade e sobrenatureza, xamanismo e mediação etc.

Já na pós-graduação, o *Tàkàk-Nhiok* me serviu também de eixo para duas outras discussões, desenvolvidas nas disciplinas “Tradição Oral em Sociedades Indígenas”, ministrada por Gallois em 2003, e “Antropologia Sonora (Etnomusicologia)”, pelo prof. Tiago de Oliveira Pinto em 2004. Na primeira, fiz uma síntese dos dois trabalhos da graduação. Na segunda, procurei relacionar alguns argumentos a favor da idéia de “fato musical total” – evidentemente uma repercussão do pensamento de Mauss –, com esperança de que essa idéia pudesse condensar o fenômeno musical presente nessas sociedades. Como não consegui justificar a diferença entre “fato musical total” e “fato social total”, de Mauss (1923/1924), abandonei a idéia – embora ela tenha sido bastante apreciada por Oliveira Pinto. Foi esse o texto apresentado no II Congresso da Associação Brasileira de Etnomusicologia, em Salvador, cujos debates animados incentivaram um aprofundamento da discussão em torno do *Tàkàk-Nhiok*.

Este capítulo retoma todas essas discussões e as aprofunda, procurando evidenciar a dinâmica da construção ritual da pessoa que se dá por meio de inversões, justaposições e transformações de corpos, espaços e tempos. Ver-se-á, por exemplo, que

o cerimonial em evidência se inicia no espaço distante, habitado pelos “outros” e que, progressivamente ocupa o centro da aldeia. Entretanto, esse deslocamento centrípeto – que poderia supor o afastamento destes “outros” – é acompanhado por uma poderosa “atração” dessas alteridades ao lugar nevrálgico da socialidade mebengokre, chegando mesmo a promover “transformações” cosmológico-corporais significativas. As relações com “Animais” e com espíritos dos mortos manifesta-se nos processos de ador(n)ação corporal, nas danças, nos cantos, nas exegeses e nos mitos – que tudo permeia.

A divisão do ritual em dez atos é experimental e, de certa maneira, aleatória – já tentei antes oito atos e doze atos, dez parece ser o número mais adequado. Além dessa, dependendo da densidade do ato em questão, dividi-o em movimentos. Apropriei-me, entretanto, de algumas divisões já estabelecidas no texto do Giannini¹³². Ressalto que elas não se referem propriamente a dias (ou noites) do ritual, embora, de maneira geral, respeitem a estrutura de duração mais comumente mencionada na bibliografia: um começo com contingente reduzido de pessoas, geralmente parentes próximos aos indivíduos celebrados, um período de ensaios, distribuição de alimentos e enfeites, adensamento paulatino de dançarinos e platéia, até a última noite, em que todos abandonam suas casas e participam direta ou indiretamente do *metóro*. O que procurei fazer é condensar em blocos suas várias etapas, de modo a poder “experimentá-las” com um mínimo de clareza. Quanto às canções, dividi-as em “imagens” e/ou “cantos”, quando estes foram discriminados pela autora. As discussões são feitas, ato a ato, da seguinte maneira: apresento, inicialmente, uma síntese dos movimentos ou dos cantos e, em seguida, uma ou mais possíveis interpretações aos seus elementos e às suas conexões.

¹³² A divisão que a autora estabelece é: (a) Os preparativos: a caça coletiva; (b) Descrição do ritual de nominação masculina *Tàkàk*; (c) Descrição do ritual de nominação feminina *Nhiok*.

Decupagem do Tàkàk-Nhiok

A. Personagens atuantes nos ritos¹³³

Pais (“Bam”) dos nominandos
 Pais Classificatórios (“Bam Kaàk”)
 Mães (“Nã”)
 Mães Classificatórias (“Nã Kaàk”)
 Espíritos dos animais caçados (“Mru-Karon”)
 Nominandos Tàkàk
 Nominandas Nhiok
 Ngêt dos Nominandos
 Kwatui das Nominandas
 Amigas Formais (“Krobdjuo”) dos nominandos
 Homens-Onça (“Robkrore”), sociedade cerimonial composta por Onças-Pintadas
 (“Robkrore”), Onças-Pardas (“Robmó”) e Onças-Pretas (“Robtuk”)
 Mulheres-Onça (“Robni”), amigas formais dos Homens-Onça
 Mekramti (grupo de Homens que representa a comunidade)

B. Personagens evocados nos cantos

primeiro canto: Tàkàk-Kóré, sua Kwatui, Gavião-Real
 segundo canto: Beija-for, Papagaio, Nhiok, Jacaré
 terceiro canto: Nhiok, Onça, Urubu-Rei, Papagaio
 quarto canto: Gavião-Real, Nhiok, Beija-Flor

C. Espaços

acampamento à beira de um rio
 clareira ao redor da aldeia
 círculo de Casas
 pátio
 centro
 Casa-dos-Homens
 ninho do Urubu-Rei
 rio próximo à aldeia

D. Alimentos

animais caçados: peixes e animais terrestres moqueados e jabutis assados sobre
 pedras quentes
 produtos agrícolas: farinha, banana, mamão, batata-doce
 bolos de mandioca recheados com a carne dos animais caçados, assados sob pedras
 quentes

¹³³ Utilizo letra maiúscula para todos os personagens. Nunca itálico. Noto que “Nominandos” diz respeito aos neófitos do sexo masculino, “Nominandas”, às do sexo feminino, e “nominandos”, sem maiúscula, quando me refiro a ambos os sexos, não especificados.

E. Ornamentos principais

enfeites de palha e de entrecasca (testeiras, braceletes, bandoleiras, adornos labiais etc.)
 pintura corporal (com urucum e/ou carvão e/ou jenipapo)
 diademas e braçadeiras de penas
 capacetes de cera de abelha (*mekutop*)
 enfeites diversos, prerrogativas cerimoniais específicas de cada participante, seus *kukràdjà*
 braceletes de miçangas e de penas
 cocares ordinários
 penugem de psitacídeos colada no corpo, penugem de urubu-rei nos cabelos
 máscara de pó de casca do ovo da ave *Tinamus* (azulona)
 resina-de-pau-de-árvore
 largos cintos para envolver a barriga das Nominandas (*pré*).
 grandes cocares de penas (*krokroktire*)
àk patkó (tarso do Gavião-Real)

F. Canções e Cantos¹³⁴

1. Canção *Tàkàk*
2. *Nhuiti Ngrere* (Canto do Beija-Flor grande) – Canção *Nhiok*
3. *Min Ngrere* (Canto do Jacaré) – Canção *Nhiok*
4. *Nhuingrire Ngrere* (Canto do Beija-Flor pequeno) – Canção *Nhiok*
5. *Ngoi Ngrere* (Canto do Urubu-Rei) – Canção *Nhiok*
6. *Irârãdja Ngrere* (Canto da Esteira) – Canção *Nhiok*
7. *Rob Ngrere* (Canto da Onça) – Canção *Nhiok*
8. *Àkkaikrikti Ngrere* (Canto do Gavião Real) – Canção *Nhiok*

G. Mitos auxiliares

- M1.** “A gesta de Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre”
M2. “O fogo da Onça”
M3. “O buraco do Tatu 1: a descida do céu”
M4. “O buraco do Tatu 2: o subterrâneo”
M5. “O dilúvio”
M6. “Mrukaàk”
M7. Origem dos nomes Bep e Bekwei” ou “O homem que se transformou em Jacaré” (duas versões)
M8. “Akrãre”
M9. “A aldeia das Mulheres”
M10. “Wairoro”

¹³⁴ Estabeleço a diferença entre “canção” e “canto” no seguinte sentido: o primeiro termo designa um conjunto dos segundos (canção = vários cantos). Essa distinção ajuda a compreensão dos elementos. A diferença entre “cerimonial”, “ritual” e “rito”, segue o mesmo princípio e na mesma ordem. Mas essas são questões delicadas que certamente precisariam de mais elaboração.

Ato por ato

Primeiro ato: preparativos fora da aldeia (4 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Homens participaram de uma caçada coletiva. Tratava-se dos Pais reais e dos “Pais” classificatórios dos nominandos: os primeiros com a tarefa de abater a caça e os segundos de as carregar para o acampamento e, posteriormente, para a aldeia¹³⁵.
- (2) Mulheres coletaram produtos da roça. Tratava-se das “Mães” reais e classificatórias dos nominandos.
- (3) Homens retornaram para a aldeia proferindo encantações para os Espíritos dos animais caçados.
- (4) Antes de chegarem à aldeia pararam numa clareira e confeccionaram enfeites de palha e de entrecasca, adornando-se apenas com matérias vegetais.

Primeiro e segundo movimentos: apresentação e construção ritual da espacialidade. As divisões espaciais de ocupação e atividade com relação ao sexo e ao parentesco são o primeiro ponto que destaco. As relações que a partir daí se estabelecem podem ser esquematicamente representadas de duas maneiras:

Por sexo. H : M :: Mata : Roça :: Caça : Coleta

Por categoria de parentesco. F : FB :: matar : carregar

Essas diferentes possibilidades de experimentar o espaço – antes simétricas e complementares do que assimétricas e opostas – se repetirão ao longo de todo o processo ritual. Dois temas estão por trás disso, o primeiro é a condição corporal dos personagens em cena – “Pais” e “Mães” reais e classificatórios. Já se pôde constatar, no capítulo anterior, que estados corporais distintos podem ou não desenvolver certas atividades e ocupar certos espaços. O segundo tema, que neste momento, é preciso esclarecer, refere-se aos atributos pelos quais os Xikrin caracterizam os diferentes domínios espaciais.

Grosso modo, tal como entre os outros Jê, o plano horizontal no qual os Xikrin vivem é por eles classificado e percebido a partir de um modelo concêntrico, composto pela floresta e/ou campo – caracterizado por ser um espaço a-social –, pela área que circunda a aldeia – um espaço intermediário – e pela aldeia circular – onde as casas, na

¹³⁵ “Pais classificatórios”, no caso, são os irmãos reais e classificatórios dos Pais reais dos nominandos.

periferia, representariam um espaço fracamente social e o centro, com o conselho ou a Casa-dos-Homens, um espaço fortemente social. Essa configuração persiste nos momentos rituais, embora possa ser transvertida, como se verá. Acrescente-se a esse plano horizontal próprio dos Mebengokre – a terra, “*puká*” – pelo menos outros três, distribuídos verticalmente. O céu (*koikwa*), o subterrâneo (*puka-kam*) e a água (*ngô*). Os dois primeiros localizam-se acima e abaixo do plano terrestre, respectivamente. A água, ao meu ver, merece ser considerada separadamente. Concentremo-nos, por hora, no plano terrestre (e seco).

Segundo a escatologia xikrin – conforme Giannini (1991: 76-82) –, a floresta é o espaço da agressividade e da competitividade por excelência, habitada por animais, por monstros e por grupos inimigos. É o lugar da guerra e também do desenvolvimento da masculinidade, no qual os iniciados, eventual e ritualmente, ingerem carne de onça (ou Onça) e promovem ataques a ninhos de marimbondos – que, relembro, “representam” uma aldeia inimiga. É na floresta que vive Akrãre, dono e controlador dos animais e dos vegetais e causador de doenças mortais e de epidemias. Em casos de resguardo – por doença, homicídio, nascimento, luto ou menstruação –, é sobre a circulação nesse domínio e sobre a caça aí encontrada que recaem as mais rigorosas regras de abstinência. É essa latente possibilidade contagiosa dos animais terrestres, especialmente de seu sangue, que sustenta cosmologicamente a divisão entre os que matam e os que carregam a caça – voltarei a isso no terceiro ato. É também na floresta que se localiza a aldeia dos mortos, onde os parentes se reencontram após a morte. Por outro lado, essa é o domínio da caça prestigiada – anta e jabuti, por exemplo – os *mru mei*¹³⁶ – e é dele que os personagens míticos trouxeram bens culturais preciosos como o fogo, a linguagem cerimonial, as plantas e os remédios – cf. Giannini (*idem*) e Vidal (1977: 86 e 231) e também Verswijver (1992c: 21-22) para os Mekrãgnoti. Vários rituais, ou algumas de suas partes, desenvolvem-se nesse domínio.

A agressividade da floresta é neutralizada na clareira (Giannini 1991: 82-90), espaço das roças, da domesticação, da consangüinidade e de aliança. É um lugar em que a pessoa está minimamente segura e definida. Os produtos da roça, ao contrário do mundo animal, são alimentos seguros, consumidos nos resguardos e nos períodos de

¹³⁶ *Mru mei*: “caça boa”, “bonita”. Veja-se Coelho de Souza (2002: 352-353) para uma análise comparativa da flexibilização significativa da categoria *mru* entre os jê.

transição – cf. também Banner 1961: 22 e Turner 1966: 23-24, para os Gorotire. Por outro lado, é nas roças, como já mencionei, que os *karon* dos parentes mortos perambulam – especialmente nas roças de suas mães, irmãs ou filhas. É perigoso que um *mekaron* siga as pessoas até a aldeia. “Por isso, as mulheres, ao saírem das roças, devem cuspir por todos os lados e defumarem o lugar [...]. Aqui, cuspir e defumar têm a mesma conotação das encantações masculinas no caso da caça” (Giannini 1991: 83) – cf. também Vidal (1977: 7).

Sobre as aldeias – o círculo das casas (*kikre*), a praça central (*metóro dja*) e o centro, com a Casa-dos-Homens (*ngábe*) – não se precisa dizer muita coisa. A bibliografia é farta a esse respeito. Lembro, contudo, a importância simbólica dessa divisão espacial, cujas homologias nos planos social e simbólico (mito-cosmológico) são vastas: periferia-centro, mulheres-homens, privado-público, vida doméstica-vida ritual. Esse é um tema que evidentemente permeia a experiência ritual. Já mencionei (p. 128-129 acima) que uma das características atribuídas aos rituais de nomeação e de iniciação é o deslocamento físico e simbólico dos homenageados da vida doméstica para a vida pública. O ritual em questão, por exemplo, começa na mata e acaba no centro da aldeia – mesmo que esse centro já não seja mais simplesmente o lócus da socialidade humana.

Terceiro movimento: *mru-karon-iaren*. No regresso à aldeia, os homens cantaram os *mru-karon-iaren* (“caça”-“espírito”-“narrar”). Não encontrei transcrições ou traduções dessas “encantações”, como as chama Giannini (1991: 115). A autora, entretanto, esclarece que os homens as cantam para que os espíritos dos animais caçados permaneçam na mata e não tragam perigo para a aldeia. Cada caça tem seu canto específico, iniciado pelo grito do animal morto – Verswijver (1992c: 22) fala em “choro”, não em “grito”. Quando se caça sozinho, não se canta com intensidade, apenas murmura-se baixo. O perigo é sempre maior nos momentos rituais.

A partir disso, sugiro duas hipóteses. A primeira é a de que os *mru-karon-iaren* sejam processos de “dessubjetivação/transformação músico-ritual” da caça, a tomar por uma observação de Viveiros de Castro (2002: 391-392) sobre a “dessubjetivação xamanística” de certos animais. Para o autor, uma das recorrências etnográficas mais importantes daquilo que ele chama de “perspectivismo” é a necessidade de a ingestão de

certas espécies ser precedida pela neutralização do seu espírito, pela transubstanciação de sua carne em vegetal ou pela sua redução semântica a outros animais. Até agora, não sei se “perspectivismo” é um conceito útil para a compreensão da experiência mebengokre. No entanto, é-me impossível negar a utilidade interpretativa das discussões que giram em torno desse conceito. De volta aos *mru-karon*, é como se eles fossem uma garantia ou prevenção, ainda nos termos de Viveiros de Castro, para que a presa não se transforme em predador ou para que o humano não se transforme em animal.

A segunda hipótese diz respeito à possibilidade de que essas “encantações” sejam espécies de diálogos instrutivos – provavelmente monólogos – entre caçador e espírito da caça. Talvez até entre caçador e dono-controlador da espécie abatida. Além do esclarecimento de Giannini e de Verswijver de que os *mru-karon-iaren* têm o objetivo de manter os *karon* da caça na mata, outras duas indicações levam a essa possibilidade. Não localizei, na bibliografia consultada, discussões mais aprofundadas sobre o verbo ou a categoria “*iaren*” entre os Mebengokre. Posso dizer apenas que ele se encontra também em “*metum-iaren*”, que quer dizer “mito” – cf. Vidal (1977: 205, nota 1): “*metum-iaren*” ≡ “gente-velho-contar”, “as coisas que os velhos contam”. Ora, o que são os mitos senão instruções de como as coisas foram, aconteceram ou “realmente são” (aos olhos dos xamãs). Entre os Suyá, por outro lado, Seeger (1986a: 59-82 e 1987a: 25-51) teve a oportunidade de realizar um aprofundado estudo sobre as categorias vocais desses índios. Uma delas é denominada “*iarén*” – ou “*sarén*”, na terceira pessoa – e se subdivide em “*sarén*” – “instruções não específicas” –, “*metumji iarén*” – os “mitos” – e “*huru iarén*”, “*ngatu iarén*” ou “*gaiyi iarén*” – “recitativos” cerimoniais, instrutivos. Seeger, entretanto, não menciona nem algo do gênero “*mru-karon-iaren*” (que em suyá poderia ser algo do tipo “*mbru-megaron-iarén*”) nem tampouco qualquer forma de “*iarén*” que seja destinada a animais ou a seus espíritos. Mas se tomarmos essas várias pistas em conjunto, talvez seja possível supor, como hipótese de pesquisa futura, que os *mru-karon-iaren* sejam algo do tipo instrução para o espírito da caça.

Uma hipótese não exclui a outra, pelo contrário. Considere-se ainda uma outra homologia possível: entre as “encantações” e o choro ritual proferido pelas mulheres quando da morte de algum parente. Uma tradução de Turner (1966: 386) diz:

Little animal, clear the path!

Break off your ties with your tabdjuo.
 Become tame and friendly toward your tabdjuo.
 Who now flee you, weeping in fear!

Note-se que no choro o espírito do morto humano é “transformado” em animal. Isso parece ser uma inversão da “dessubjetivação” animal quando aplicada aos humanos. Por outro lado, as choradeiras solicitam ao *mekaron* que desate seus laços com seu *tabdjuo* (“sobrinhos” e “netos”), e o instruem como proceder. Resta, evidentemente, muita coisa a ser pesquisada. O que dizem, afinal de contas, os *mru-karon-iaren* aos animais? Como chegar às aldeias de seus mortos? Será que seus mortos também têm aldeias? Que seu corpo será bem aproveitado? Que deles não restará nada além dos ossos? Que suas partes serão aproveitadas como enfeites nos rituais?

Talvez, nesse momento, o ritual seja um “portal entre mundos”, ou melhor, entre domínios cósmicos: o início do estabelecimento gradual do contato com outras Entidades. Embora se cante para que os espíritos fiquem na mata, isso é feito porque eles estão à espreita.

Quarto movimento: enfeites de palha na clareira. Destaca-se ainda o fato de os adornos corporais serem confeccionados na clareira e apenas com matéria vegetal – palha e entrecasca. Clareira é espaço intermediário. Ornamentos plumários, por sua vez, serão adicionados somente com a ocupação do centro da aldeia. Por quê? Por que é preciso afastar as almas dos animais mortos, aos quais, de certa forma, esses ornamentos estariam ligados? Muito cuidado é pouco. Nessas horas as coisas se misturam e podem fugir do controle. Penas são perigosas e sua utilização depende do momento e do contexto rituais. Talvez os enfeites de palha sejam intermediários entre pele e plumagem. Giannini escreve (1991: 171-172):

Em 1984, presenciei um *Apieti Mereremei* (ritual de nomeação e iniciação). Os índios dançaram e cantaram enfeitados com folhas (cujas espécies não identifiquei), passando somente a seguir para os ornamentos plumários. O que temos aqui é a transformação do vegetal em ave ou o renascer para uma outra etapa da pessoa xikrin. No ritual de nomeação masculino *Bep*, todos os homens usam braçadeiras compridas e saias de cipó batido (*mram*). Nesse ritual, no qual atua a sociedade das aves (*Àkre*) é o vegetal que representa as penas dos homens-aves. O vegetal serve de plumagem quando se representam as aves.

Recupero também, segundo essa mesma autora (*idem*: 40), que os vegetais são os principais remédios para a contaminação animal e espiritual – logo após um homicídio, os homens devem esfregar o corpo com folhas. As plantas contêm substâncias

profiláticas e são chamadas pelo termo “*udju*” ou “*kapren*”, “feitiço”, seguido do nome do animal que poderia ter causado a doença. Disseram-lhe seus interlocutores: “É o *udju* do cipó que deixa os peixes *aibã* [loucos]” – sobre a pescaria com timbó. “Cipó ruim faz mal para criança. Quando criança é pequena o pai não pode cortar cipó ruim, depois pega na criança e o *udju* faz mal”. “Os *Menoronu*, após o enterro de um indivíduo, batem forte no jatobá. É *udju* dele que faz menino ficar *toi* (forte)” (*idem*: 169)¹³⁷.

Segundo ato: canção *Tàkàk* (movimento único)

Síntese: Os Homens irrompem a aldeia cantando a canção *Tàkàk*.

Imagens da canção *Tàkàk*:

- (1) Uma pedra atinge a testa de *Tàkàk-Kóré*.
- (2) *Tàkàk-Kóré* está sentado como Tatu no capim.
- (3) *Tàkàk-Kóré* vê o Gavião-Real agarrar sua Kwatui.
- (4) *Tàkàk-Kóré* chama (imita) o Gavião-Real.
- (5) Cantadores no sol forte.
- (6) Escarificação de *Tàkàk-Kóré*.

Primeira imagem: “*Tàkàk-Kóré* está chorando pois uma pedra atingiu sua testa”. Imagino que *Tàkàk-Kóré* possa talvez ser o nome de um dos meninos nominados no ritual descrito por Giannini. A autora não faz menção a isso. Outra suposição é a de que a pedra que atinge a testa de *Tàkàk-Kóré* veio do ninho do Gavião-Real. O ninho não é tampouco mencionado nessa canção, mas aparece com regularidade nos próximos atos. Uma terceira suposição é a homologia que aí se estabelece com o mito “O Fogo da Onça” (M2), cuja trama também se desenvolve a partir da imagem de uma pedra. A homologia, todavia, é inversa, e se percebe pela posição do ator-herói: no mito é ele

¹³⁷ A autora ainda esclarece que “não é necessário ingerir as plantas. Basta amarrá-las no corpo, queimá-las e cheirar a fumaça ou banhar-se com a infusão, para que o *udju* da planta entre no corpo e retire o mal causador da doença. Os vegetais possuem a capacidade de reordenar os elementos da pessoa Xikrin e, por outro lado, parecem ajudar o ser na sua construção física e social. Esta relação pode ser notada através dos resguardos alimentares e através dos ornamentos durante os rituais” (Giannini 1991: 171). Uma observação de Vidal (1983a: 319) complementa o raciocínio: “As plantas, no contexto da cura, possuem propriedades exclusivamente mágicas, têm dono, são fortes e servem para combater a causa do mal, os espíritos dos animais. Não são ingeridas sob forma de chás ou decocções, mas são usadas sob forma de ataduras, defumações, para cheirar ou esfregar no corpo”.

quem joga a pedra, no rito, quem a recebe na testa. No mais, como se verá, Onça e Gavião-Real, também parecem homólogos invertidos, a ponto de se tornarem um só “ser”, Homem-Onça-Gavião-Real, nos atos finais desse ritual¹³⁸. A possibilidade, enfim, que talvez se apresente nessa primeira parte da canção é uma evocação para que Onça compareça ao ritual. “Fisicamente” ela só aparece no sexto ato.

Segunda imagem: a figura do Tatu e os buracos da conexão (construção ritual da verticalidade). Os Xikrin vieram do céu atrás de um Tatu-Gigante. Diz-se (**M3**) que certa vez, numa “caçada celeste”, um caçador descobriu a terra quando perseguia um Tatu. Pelo buraco no qual o animal se escondeu, o herói e seus companheiros desceram. O barbante que utilizaram, entretanto, foi inesperadamente cortado, o que os dividiu em dois, os do céu e os da terra. Segundo Banner (1957: 38 e 51), esse Tatu é o mais antigo dos animais. Ele é um “*caiangá*, ou feiticeiro” (*wayangá*), talvez até o primeiro (?). Foi por meio dele também que o subterrâneo foi descoberto (**M4**). Dito isso, parece ser possível afirmar que o Tatu é o “vértice da verticalidade”. Faço a hipótese de que ele tenha uma posição estruturalmente análoga àquela dos *mru-karon-iaren*, como portal entre mundos. Sua imagem representa também um cataclismo cósmico, como em **M5**, no qual provoca, por acidente, uma mudança drástica de perspectivas: um dilúvio. Talvez seja isso o que provoque o ritual.

O domínio do céu (Giannini 1991: 95-99), especialmente o leste, lugar da luz eterna, é a origem cósmica dos Mebengokre. Ele está relacionado às aves, criações dos Heróis mitológicos Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre quando mataram o grande Gavião-Real (**M1**). É também o lugar da grande Teia de Aranha que os pretendentes a xamã têm que atravessar para chegarem ao ninho de Àkkaikrikkti (o Gavião-Real) e iniciarem-se.

O mundo subterrâneo, nas palavras de Giannini (1991: 92 e 98),

situa-se dentro da terra, no *koikwa-enhôt* [oeste]¹³⁹. Geograficamente a oeste, lugar da escuridão eterna, e também o mundo dos *kuben-kamrik*, homens canibais que se alimentam de carne crua: gostam de sangue. Estes homens sobem por um cipó até o patamar terrestre, pegam índios no mato, levando-os para baixo e devorando-os sem assá-los. [...] O mundo subterrâneo está relacionado ao sangue, ao comer cru, ao canibalismo,

¹³⁸ Interessante notar que a narrativa parintintin mencionada no capítulo 4 (p. 81, nota 59) – reproduzida no anexo 2 como **M14** –, é uma justaposição dos motivos do desaninhador de pássaros – início de “O fogo da Onça” – e da criação mítica das aves – de “A gesta de Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre”.

¹³⁹ Descrições do mapa celestial xikrin, que é inclinado, e dos pontos cardeais leste-oeste se encontram em Vidal (1977: 18-19) e Giannini (1991: 74-75).

representando a condição verdadeiramente anti-social, em que os homens são presas e não predadores. Ele representa aquilo que os homens não querem ser¹⁴⁰.

A bibliografia cita também a existência de um ciclo ritual chamado *Apieti* (“Tatu Canastra”), em que atua a sociedade cerimonial assim também denominada. Segundo Giannini (1991: 44), essa sociedade não se alimenta desse animal durante esse ritual. Infelizmente não obtive mais informações.

Terceira imagem: “Tàkàk-Kóré está chorando porque viu o Gavião-Real agarrar sua *Kwatui*”. Aqui o paralelismo com o mito dos Heróis gêmeos (**M1**) é evidente e definitivo: o monstro alado sobrenatural, Àkkaikrikti, agarra a *Kwatui* dos atores-heróis. Relembro um trecho do mito: os irmãos gêmeos, ainda pequenos quando do acontecimento, são então transformados em gigantes, mediante reclusão num curso d’água e alimentação especial. Ao matarem o Animal sobrenatural, os Heróis criam todas as aves e os ornamentos plumários, os *nekrei* (riquezas xikrin). Interessante notar, segundo os interlocutores de Giannini (1991: 119-120), que o ritual *Tàkàk* era, no passado, exclusivamente das mulheres, realizado nas roças e desconhecido dos homens. E lhes teria sido ensinado pelos Heróis gêmeos. O nome *Tàkàk*, entretanto, vem das (A)antas (*kukrut*), trazido por um *wayangá* – outro que não os Gêmeos.

Quarta imagem: “Ele imita o Gavião-Real” (o chamado de Àkkaikrikti). Se na primeira imagem o que se invoca é Onça, aqui é Gavião-Real. A inversão, nesse caso, é a seguinte: em **M1** são os Heróis que chamam Gavião-Real para matá-lo, imitando o seu canto; em **M2** é Onça que chama o herói, para salvá-lo. Note-se, por outro lado, que nos dois casos há um ninho como referência.

Quinta e sexta imagens: “Nós vamos ficar em grupo no centro da aldeia, vamos ficar no sol forte” e “Gostamos de ver Tàkàk-Kóré ser escarificado”. Três possibilidades de interpretação parecem fazer sentido aqui. A primeira reflete a imagem do resguardo e das escarificações peitorais que os guerreiros fazem depois de uma incursão, quando, contaminados pelo sangue inimigo, precisam secá-lo para afastar a alma que penetrou em seus corpos (cf. cap. 5, p. 143 acima). Se é isso, quem é o morto? Seria o Gavião-

¹⁴⁰ Lembro, por outro lado, que Àkkaikrikti é também um monstro canibal. Ele é assim definido na pena de Lukesch (1969: 57): “O monstro alimenta-se de carne humana e debaixo da árvore-gigante, onde tem o seu ninho, eleva-se um monte de ossadas humanas, cabelos, colares, enfeites de madrepérola e objetos de cortiça, usados pelo povo”. Noto ainda que, com exceção de “cortiça”, que não sei a que o autor se refere, e “cabelos”, todos os outros elementos que “sobram” são *kukràdjà*.

Real de **M1**? Ou seria a Onça, para quem o resguardo do caçador é igual ao que se faz para um inimigo? Seria Onça de **M2** ou aquela que vai surgir na dança (sexto ato) e se transformar em Gavião-Real (nono ato). Uma outra possibilidade interpretativa remete ainda ao mito do fogo da Onça (**M2**), quando os homens, antes de obterem o bem cultural, assavam suas carnes ao sol, justamente para secar o sangue. A terceira possibilidade é a idéia de fortalecimento: equilíbrio de sangue e escarificação têm também esse objetivo (cf. cap. 5, p. 126 acima). Em ambos os casos, o que fica evidente é que estamos em plena construção de corporalidades, inclusive com a possibilidade de trocas ou invasões de substâncias. O que também indica tratar-se de um acontecimento cósmico – talvez até de um cataclismo.

Terceiro ato: preparação para o *Nhiok* (3 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) “Mães” prepararam a comida.
- (2) “Pais” prepararam os enfeites.
- (3) As *Nhiok* foram pintadas em suas casas.

Primeiro movimento: a produção da comida ritual. Esse, por vários aspectos, é um dos principais elementos de qualquer ritual – cf. (Turner 1966: 183), Vidal (1977: 176), Lea (1986: 163-169), Fisher (1991: 127), Gordon (2003: 255). Clarice Cohn (2000: 95), ao presenciar o desenvolvimento de um *Mereremei* – ritual coletivo de nomeação – que assistiu entre os Xikrin do Bacajá, em 1995, notou que os ensaios dos cantos e das danças apenas cessaram quando um casal anunciou publicamente o interesse em patrocinar a festa em homenagem a seu filho. A autora (*idem*) observa: “esse anúncio é realizado pelo pai, em uma fala formal no *ngàbe*, na qual fala de sua intenção de caçar para patrocinar a festa e exorta todos a dançar e cantar em homenagem a seu filho”. Todo pai, suponho, tem o desejo de patrocinar uma cerimônia para seu filho, mas isso é algo deveras custoso. Só tem confirmação cerimonial de nome bonito aquele que tem parentela suficiente para prover o alimento necessário à manutenção do clima festivo do processo. Além disso, o trabalho dos pais responde pela intensidade e vigor com que a criança é festejada. O número de participantes e a

duração dos ensaios são fortemente determinados pela comida. Envolvem-se nessa atividade todos os que, para um dado ego, encontram-se nas categorias “*bam*” (“pai”) e “*nã*” (“mãe”) – tanto os verdadeiros quanto os classificatórios. Vidal (1977: 111-112) esclarece:

Os pais da criança, reais e classificatórios (*bam*), ou melhor, um grupo de irmãos supria a caça (*ikamu-kra-djokiere*) [irmão-filho-oferenda de alimento cerimonial], partiam em grupos de irmãos, em expedição de caça (*ōntōmōrō*), enquanto as mães (*nã*) preparavam beiju. O fornecimento de víveres era um dos aspectos mais importantes de cerimônia. Este era o momento em que a criança aprendia todo o significado da categoria *bam* e *nã*, que incluía aqueles indivíduos que se interessavam suficientemente por ela para ajudá-la a passar da classe *me-kakrit* (gente comum) para a classe de pessoas portadoras de nomes cerimoniais, *me-me*.

Turner (1966: 184) escreve que no ritual de iniciação masculina e nomeação dos Bep assistido por ele em 1963, entre os Gorotire, os dançarinos costumavam “gritar” por comida toda vez que, depois de cantar, paravam para descansar no *ngàbe*. Era direito deles gritar e falar da qualidade e da quantidade da comida. Imediatamente, os pais dos neófitos a levam ao centro.

Ressalto duas coisas: nunca é o Pai que carrega a caça, apenas seus irmãos – *bam kaàk* dos nominandos – e os Pais e as Mães não dançam e não comem o alimento ritual – mesmo tendo sido ele “dessubjetivado” pela entonação dos *mru-karon-iaren*. Segundo Turner (1966: 183), eles não podem sequer produzir alimento para si próprios, são os parentes que os alimentam. Parece-me que se evita a contaminação de Pais e Mães para que não se contamine também o alimento ritual e os corpos dos neófitos, aos quais os pais ainda estão substancialmente conectados. Noto também que desde o primeiro ato se pode perceber uma certa “divisão do trabalho ritual”. Neste ato, a relação marcada é “Mães” : comida :: “Pais” : enfeite. No primeiro tivemos H : M :: Caça : Coleta. Lea (1986: 68), pensando sobre a divisão cotidiana do trabalho doméstico, sugere a relação mulher : roça : nascimento (gerar a vida dentro) :: homem : floresta : morte (acabar com a vida fora). Relações similares foram percebidas também por Vidal (1977: 182-183) no ritual *Mereremei* que presenciou em 1971. Isso dá a entender que os três primeiros atos restringem-se – no plano sociológico do processo – ao domínio do parentesco restrito. Sugere também que a construção das relações é paulatina. O “nome”, por exemplo, e a relação *ngêt/kwatui-tabdjuo*, só aparece no próximo ato.

Segundo movimento: a produção dos enfeites cerimoniais. O fato do “nome” aparecer apenas no quarto ato não impede que os enfeites, aquilo que “vem junto com o nome”, apareçam neste, mesmo que seja só como processo em elaboração. Os enfeites (e os nomes) são a contrapartida externa no corpo daquilo que o alimento é internamente: substância. Alimento é substância de gente mebengokre e enfeites, além de “vestirem” o corpo dessa gente, são também, por princípio ou conquista, substância (parte) de outros. Ressalto o perigo disso.

Terceiro movimento: pintura corporal. Lembro que para um corpo receber nomes e enfeites, ele e, principalmente, sua pele precisam estar “duros”. Um dos temas do segundo ato é justamente o fortalecimento. A pintura corporal, como também já mencionei (cf. p. 127 acima) é uma maneira de “endurecer” a pele. Talvez para que o corpo possa se “vestir”. Para Giannini (1991: 125), a pintura (dentro da casa) é a primeira fase do processo de construção das nominandas.

Quarto ato: canção do *Nhiok* e nomeação (2 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Homens entoam, no *ngàbe*, os três primeiros cantos da canção *Nhiok*.
- (2) *Nhiok*, dentro de suas casas, recebem nomes e prerrogativas de suas Kwatui.

Síntese dos cantos 1, 2 e 3 da canção *Nhiok*:

- (1) Canto do Beija-Flor grande (*Nhuiti Ngrere*):
“Beija-Flor e Papagaio, *Nhiok* está de pé, na água quente vai banhar”
- (2) Canto do Jacaré (*Min Ngrere*):
“Jacaré está esquentando na água, assim como *Nhiok* banhando curvada”
- (3) Canto do Beija-Flor pequeno (*Nhuigririre Ngrere*):
“Penugens vão secar ao sol e eu vou matar Jacaré”

O **primeiro canto da canção *Nhiok*** – “*nhuiti*” ≡ “beija-flor”; “*ngrere*” ≡ “canto”, “canção”, “música” – é também, ao que tudo indica, uma evocação: de Beija-Flor e Papagaio, dois personagens de corpos plumados. Como se verá nos atos seguintes, Beija-Flor já era ou estava em vias de ser a própria *Nhiok* nominanda. No canto, Beija-Flor se encontra a banhar. O canto, todavia, é de Beija-Flor grande. Até o final do

cerimonial as Nhiok nominandas eram consideradas “filhotes” Beija-Flor. Supõe-se, então, que o “grande” do personagem se refira às Kwatui – lembro que “ser” Beija-Flor é uma prerrogativa que “vem com o nome” e que nesse caso, especificamente, lhe é inerente – ao menos àquelas cujas famílias têm condições de promover uma confirmação cerimonial. Ora, é justamente nesse quarto ato que as Kwatui confirmam às suas nominandas os nomes (e as prerrogativas) transmitidos.

Papagaio, por outro lado, é considerado “remédio de (O)onça” na escatologia xikrin, tal como esclarece Giannini (1991: 130):

no sistema curativo xikrin, suas penas são queimadas e misturadas a uma planta (não identificada) e denominada *rob-kane* (*rob* = onça, *kane* = doença). Este preparado serve como preventivo e como remédio contra as onças, quando passado no corpo do indivíduo.

Segundo a autora, essa presença é importante pelo fato de surgirem, adiante no ritual, os Homens-Onça. Pode-se dizer, então, que Papagaio evoca Onça.

O tema da água, por sua vez, como mencionei acima, merece atenção especial. Apenas tasteio algumas conexões. Lembro, inicialmente, que o domínio aquático relaciona-se ao fortalecimento. Note-se que no ato anterior o tema do fortalecimento já apareceu, na pintura com jenipapo. Para isso também contribui o “banho musical” das nominandas – em um plano cosmológico, pelo menos. Já discorri sobre isso a propósito da iniciação dos *menoronu* – cf. p. 133-136 acima. Retomo brevemente algumas considerações de Giannini (1991: 98) e Carneiro da Cunha (1986: 36), para quem a água está relacionada ao rápido amadurecimento sem acarretar, a princípio, alteração de substâncias. Ao contrário da água, o fogo é geralmente um elemento de transformação. É na água que Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre, ainda meninos, são colocados para se tornarem gigantes (M1). É nela que os iniciandos Suyá e Xavante fazem parte de seus rituais – cf. Seeger (1974: 157), Maybury-Lewis (1967: 115). Observo que a quarta fase da iniciação xikrin é o *Menoronu ngore* ou *ngore-raitxi*, e ocorre no desenrolar de uma grande pescaria de timbó. A esse respeito, é interessante o depoimento de um rapaz recém iniciado, de nome Mereti, interlocutor de Clarice Cohn (2000: 95).

Quando as pessoas bateram timbó me tornei *norony* [diminutivo de *menoronu*]. Primeiro foi *kukrut krax* [*kukrut menoronu*], depois na água [no timbó] me tornei *norony*, na água eu acabei de me tornar *norony*. Eu era *ngodjy* [*mebengodju*] quando as pessoas fizeram o *kukrut krax*. Já me tornei *norony*. Fiz *mekutop* e me tornei *norony*. Na pescaria com timbó eu acabei de me tornar *norony*, e me tornei *norony* de vez.

Isso significa que na quinta e última fase da iniciação, no ritual funerário *mekukatuk*, o neófito já é *menoronu* feito¹⁴¹.

A água é o domínio dos peixes (*tep*), alimento considerado inofensivo e o primeiro a ser ingerido com a diminuição dos resguardos – cf. Giannini 1991: 90. É também nesse domínio, no fundo dos rios e dos lagos, que vive Mrukaàk (**M6**), dono-controlador que ensina aos homens a cura das doenças, o conhecimento das plantas medicinais.

Este é o lugar da solidariedade, do parentesco supra social, digamos: ele marca sem dúvida o início das relações entre os homens e os outros domínios. É interessante notar que o mito da origem dos nomes pessoais xikrin [**M7**] trata dos nomes Bep e Bekwei, adquiridos dos peixes. Mesmo que os outros nomes tenham sido adquiridos no domínio terrestre, o início dessa instituição, essencial para a constituição da humanidade dos membros da sociedade xikrin, deu-se no domínio aquático” (Giannini 1991: 98).

Entretanto, a interpretação até onde chegou Giannini me parece incompleta. É preciso lembrar que não se trata, no canto, de qualquer “água”, mas de água quente. Esse me parece ser um complicador que precisa ser melhor aprofundado. Faço a hipótese de que essa menção à água não se trate tanto (ou tão somente) de fortalecimento, mas também de transformação – cozimento (?). Recordo que no mito de Akrãre, dono dos animais (**M8**), o Bicho se vinga dos humanos, que abusavam da matança de peixes, atirando-se na água do timbó e fazendo-a ferver. Ela ferve sem fogo, pois ele jogou feitiço – ele é o próprio feitiço, seus olhos são iluminados, como o da Onça. Muitos morrem – talvez porque não estivessem preparados para essa transformação. O tema do canto, portanto, não seria tanto a água, mas a possibilidade de transformar-se em algo. O quê? Beija-Flor?

Água também conforma o pano de fundo do **segundo canto**. Além de quente, ela está infestada por Jacaré. Esse é outro dos seres invocados nesse ritual que têm simbologia complexa. Noto, inicialmente, que a versão de Lukesch (1969: 229-233) do mito dos nomes – aqui como **M7** (segunda versão) – é igual à de Vidal (1977: 221): um homem vê o sobrinho se queimar num fogo de pedras, briga com a irmã, se queima também e vai morar com os peixes, de onde traz nomes e rituais, ou seja, transformou-

¹⁴¹ Observo que o chefe cerimonial, *ngô-ngre-djuoi*, é quem “canta na água de verdade” – “*ngô*”≡ “água”; “*ngre*”≡ “canção”, “cantar”; “*djuoi*”≡ “verdadeiro” (cf. p. 98 acima). Mas não sei o que extrair disso.

se em xamã. A exceção da versão de Banner é que o herói – *ngê*t e futuro xamã –, quando vai morar com os peixes, se transforma também em Jacaré. Segundo Turner (1980: 94), o Jacaré é um dos seres sobrenaturais mais perigosos, devorador de humanos como a Onça e a Anaconda. Além disso, evoco uma passagem de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1964: 223, nota 28) para sugerir que, além de Jacaré, o que se evoca – ou o que vem surgindo – é mesmo Onça.

A respeito do par jaguar-jacaré (dono do fogo, dono da água), notamos que os tupinólogos compararam o nome tupi do jaguar, *iaguar*, à palavra jacaré, que poderia ser decomposta em *iaguaré*, 'o outro tipo de jaguar'. Não sabemos qual é a opinião dos filólogos acerca dessa etimologia.

Sei que uma relação tupi-jê nesse âmbito é perigosa. Entretanto, Lévi-Strauss prossegue e nota, citando Nimuendaju (1944: 181-182), que, para os Xerente (Jê), a Onça e o Jacaré se equivalem inversamente, como donos do fogo e da água, respectivamente. Se Jacaré $\equiv$ Onça, então, Onça vem surgindo realmente “de fininho”, para aparecer definitivamente dois atos adiante. Ela aparece no segundo, como mito invertido de Gavião-Real, no quarto, como Jacaré, e no sexto ato, como Homem-Onça – para se transformar em Homem-Onça-Gavião-Real dois atos depois. Por enquanto, nesses dois cantos, temos, talvez, a equação Jacaré : Onça :: Papagaio : Gavião-Real ou Beija-Flor. Veja-se como canto e rito se intercalam harmoniosamente.

No **terceiro canto**, do “Beija-Flor pequeno”, Beija-Flor se coloca ao sol para secar suas penas. O canto adianta exatamente o que ocorre “fisicamente” com as nominandas no sexto ato: saem de casa para secar ao sol, com os braços levantados, as mãos à nuca, como se fossem asas abertas. Duas associações são possíveis. A primeira já foi mencionada no segundo ato, trata-se da imagem dos guerreiros secando ao sol o sangue do inimigo (ou da Onça) ou da carne, quando era cozinhada sobre as pedras, antes da conquista do fogo da onça. Estariam as Nhiok (ou os Beija-Flores) cozinhando(-se) algo? A segunda associação que faço é com a imagem mítica da aldeia das Mulheres, quando elas viviam em aldeias separadas dos homens (M9). Lá, concebiam seus filhos ao prostrarem-se para o Sol, retendo, assim, as substâncias – somente delas, nesse caso, ou, no máximo, delas e do Sol –, necessárias para o desenvolvimento do feto – cf. também Lea 1986: lxiv-lxv. Lembro que, segundo Turner (1966: 288-291, cf. p. 119 acima), a gravidez é a retenção de esperma e leite no útero. Fortalecimento, secamento, retenção de substâncias. O que se há de secar e o que se há

de reter? O que se há de matar? Onça? Jacaré? Seres canibais? O que se há de gerar dentro de si? Se Jacaré $\equiv$ Onça, remédio de Onça $\equiv$ remédio de Jacaré? Temos talvez algumas outras equações: Segundo ato: Onça x Gavião-Real. Quarto ato: Jacaré x Beija-Flor (e Papagaio). Possivelmente, Onça : Gavião-Real :: Jacaré : Beija-Flor. Água corrente e (possivelmente) fria x água (possivelmente) parada e quente. Céu x subterrâneo.

Segundo movimento: confirmação dos nomes. As Nhiok receberam, dentro de suas casas, a confirmação cerimonial de seus nomes e prerrogativas. Isso se dá por meio da relação genérica *kwatui/ngê>tabdjuo* – Kwatui>Nominandas, no caso em consideração. Essa é, segundo Giannini (1991: 126), a segunda fase do processo de constituição social das Nominandas. Com nomes e com prerrogativas, elas se tornaram verdadeiramente Nhiok. Parece que começaram a ser também um pouco “Beija-Flor”, mesmo que ainda em gestação – retendo substâncias como numa “gravidez”.

Noto que uma mudança de plano se instaura: de relações de substâncias, a relações de nominação. Uma outra categoria de parentes, que antes só aparecera no mito/canto, entra em cena. Nesse quarto ato, a relação que se estabelece é entre a categoria *kwatui* (MM, FM, FZ) e *tabdjuo* (DD, SD, BD). Até então foram as categorias *bam* e *nã* (reais e classificatórios) as mais destacadas – elas continuaram atuantes até o final da cerimônia, encarregando-se de preparar os ornamentos dos nominandos e suprir de alimento homens, mulheres e outras entidades que atuaram durante o ritual.

É possível uma velha equação: Pais : produção corporal :: Kwatui : produção social :: corpo : nome. Ressalto, todavia, que se a diferença entre parentesco e nominação é clara, como entre dois sistemas, ela não deixa de ser intrinsecamente relacionada. O primeiro sistema baseia-se nas relações de substância, cujas relações são marcadas por restrições de dieta e de atividade. O segundo marca a socialização da criança e identifica o seu personagem público. Entretanto, os nominadores são também parentes e possivelmente, se “gostam mesmo” da criança, também fizeram resguardo por ela. Assim, na figura deles, os dois sistemas se entrecruzam.

A relação *ingê>tabdjuo* evolui e ela deve, num determinado momento, mudar de natureza: de uma identificação no plano físico, ligada ao parentesco, ela deve transformar-se num vínculo sócio-ritual (Vidal 1977: 107).

No quarto ato, estabelece-se a transição da esfera privada do ritual para a sua dimensão pública. Isso fica mais evidente no próximo ato, com o adensamento populacional do ritual.

Noto também que nesse momento as Nominandas estavam dentro de suas casas. A situação é muito perigosa e delicada. Por um lado, trata-se de receber nomes bonitos (*idji mei*) e prerrogativas que, de alguma maneira, estão ligados a seus antigos possuidores em vida, cujos espíritos são atraídos pelo cerimonial. Giannini esclarece (1991: 126):

é um momento no ritual definido como perigoso, onde os *mëkaron* (almas dos mortos) que vagam pela aldeia podem roubar a alma da nominanda. Durante o ritual de nomeação *Bep*, por exemplo, os nominandos recebem seus nomes cerimoniais debaixo de uma esteira, pela mesma razão. Tanto a nomeação como a iniciação são momentos de transição e, assim como durante uma doença, um homicídio, são suscetíveis de sofrer a ação dos *mekaron* [cf. também Turner 1966: 180 e Vidal 1977: 183].

É por isso que, segundo Giannini (1991: 163-164), o xamã geralmente pendura, em rituais, uma pena de gavião-real na porta de sua casa. Isso teria o poder de afastar os *mekaron* que vêm ver os Xikrin cantar. Pela mesma razão, é indispensável a participação dos Amigos Formais, que acompanham os neófitos e lhes dão suporte. Os interlocutores dessa autora (*idem*) lhe disseram: “Mekaron fica empurrando, quer derrubar o *mekutop* (ornamento), assim pega o *karon* da pessoa. *Krobdjuo* (amigo formal) fica sempre do lado, olhando, ajuda para *mekaron* não pegar”. E os interlocutores metuktire de Lea (1986: 71) explicaram-lhe: “Quando o morto chega ao lado de seu sucessor vivo, este morre automaticamente”.

Por outro lado, nomes e prerrogativas são igual e perigosamente relacionados a (A)animais. O xamã os trouxe/traz. Daí o seu perigo e potência. São coisas “belas”, fortes e agressivas (*àkrê*) – cf. Vidal (1977: 108), Lea (1992: 135), Coelho de Souza (2002: 570) e Gordon (2003: 259-260)¹⁴². Mas se os xamã os traz, é no ritual que essas conexões dão refeitas ou fortalecidas¹⁴³.

¹⁴² A relação entre nomes bonitos e animais é também visível em uma outra dimensão. Assim como os animais, os nomes pessoais seguem a classificação *mei* e *kakrit*, envolvendo uma série de tabus alimentares e outras restrições. De acordo com Dreyfus (1963: 84), Turner (1966: 170-174), Bamberger (1967: apêndice), Vidal (1977: 80, 108-110), Lea (1986: 137-138, 311-312), Giannini (1991: 44, 103-104) e Gordon (2003: 271), além da classificação taxonômica do mundo animal, que se baseia nas características morfológicas e nos domínios onde habitam os animais – dividindo-os em “*mru*”, “*tep*” e “*àk*” (animais terrestres, peixes e aves, basicamente) –, há também uma classificação pragmática que a

Tudo indica que o quarto ato do *metóro* também se refere a invocações de e, possivelmente, a “transformações” em aves: uma na execução da dança e do canto, outra na casa. E nos dois casos, supõe-se uma reclusão: dentro d’água e dentro de casa.

Quinto ato: a dança (o vôo) do Beija-Flor (3 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) As Nhiok saíram de suas casas com os braços erguidos atrás da nuca, como filhotes Beija-Flores, a secar as asas ao sol após banharem-se. Foram acompanhadas de suas Kwatui (nominadoras) e de suas Krobdjuo (Amigas Formais).
- (2) Homens, cantando, saíram do *ngàbe* e foram até as Nhiok, embalados pela dança do Beija-Flor. Na frente das nominandas, encenaram movimentos parecidos com os do beija-flor. Eles já mudaram de ornamentação corporal: além de pintura, usavam diademas simples e braçadeiras de penas.
- (3) Adensamento do ritual: cada vez mais pessoas foram surgindo de suas casas com seus *kukràdjà*.

Primeiro e segundo movimentos: *Nhui-tóro*. É somente a partir da confirmação dos nomes, que as Nominandas puderam sair de suas casas e aparecerem na praça, “assessoradas” por suas Kwatui e Krobdjuo. As Nhiok, nesse momento, diz-se que pareciam já Beija-Flores. Seus braços indicavam que elas estavam “secando suas plumas ao sol” (Giannini 1991: 127-128). Entretanto, elas eram consideradas “*Nhiui kra*” (filhotes de Beija-Flor). Elas estavam apenas pintadas, sem adornos plumários. Eram filhotes de Beija-Flor, incapazes ainda de voar. Suas penas só cresceram no nono ato, quando elas foram “arranhadas” pelos Homens-Onça com as garras do (G)gavião-(R)real – quando, enfim, trocaram suas plumas para um primeiro vôo.

“corta”. Assim, os termos “*mei*” e “*kakrit*” designam certo número de animais dessas categorias em alimentos mais ou menos comestíveis – ingeridos ou não a depender dos contextos (categorias de idade, saúde, nomes, rituais etc.). Essa classificação, por outro lado, associa-se àquela entre pessoas “bonitas” (“*mei*”) e pessoas “comuns” (“*kakrit*”), diferença essa dada pelo nome e já comentada no terceiro capítulo (p. 68, nota 41). Há ainda uma outra categoria, “*punú*”, aplicada àquilo que nunca é comestível, como (S)serpentes e (J)jacarés.

¹⁴³ Aparentemente, há ainda muito o que se considerar sobre esse aspecto: “Com tudo o que já foi escrito sobre a onomástica jê, há ainda lacunas consideráveis. A origem dos nomes e suas associações míticas é uma delas” (Coelho de Souza 2002: 571).

Os Homens, por outro lado, paramentaram-se com diademas e braçadeiras de penas e dançaram o *Nhiui-tóro* – que, etimologicamente, pode ser glosado por “Beija-Flor”-“dança”/“ritual”/“vôo”, como em “*kwei tóro*”, “vôo de pássaro”. O movimento da dança, Giannini (1991: 127) o descreve como segue:

Estes homens saem do ngábe em direção à casa de cada nominanda. Ao chegarem na frente das Nhiok, eles recuam e avançam duas vezes, movimento que denominam *katê-omu* (recuar para ver), em seguida dão a volta por detrás das Nhiok, movimento chamado de *Nhiok-kupu* (envolver as Nhiok)

Segundo a autora, é possível identificar na dança o comportamento dos beija-flores (aves). “*Katê-omu*” – “*katê*” ≡ “para trás”, “recuar”; “*omu*” ≡ “ver” – lembra essas aves quando param no ar e, na frente de uma flor, recuam e avançam. “*Nhiok-kupu*”, por sua vez, pode-se supor que trate de “transformação” cujo código, novamente, é a culinária, o “cozimento”: “*kupu*” ≡ “bolo cozido”. Estariam eles “cozinhando” as Nhiok feito bolos de carne? Outra possibilidade interpretativa diz respeito aos largos cintos de algodão e miçangas que envolverão a barriga das Nominandas a partir do próximo: os *pré* confeccionados por seus pais no terceiro ato.

Todos, de certa maneira, estavam “transformados”, ou melhor, transformando-se em “aves”. Secando ao sol, num caso, voando/cantando, no outro. Lembro que Kwatui, quem dá nome, também é/foi/está sendo Beija-Flor. E Amiga Formal? Alguns Homens, além disso, transformaram-se em Homens-Onça, no ato seguinte.

Terceiro movimento: adensamento do ritual. É nesse momento que pessoas não tão próximas à família dos nominandos começaram a aparecer no *metóro*. Esse me parece ser um aspecto importante, pois confere “legitimidade” e apoio públicos àquilo que está ocorrendo – ao ato (o ritual) e aos termos (os nominadores, os pais e os nominados). Cito Menezes Bastos (1976: 222-223), sobre uma experiência ritual kamayurá, que muito resume o que quero dizer:

A colaboração dos *kamara*, ‘participantes’, faz-se sentir paulatinamente, isto se explicitando pela própria estrutura de arregimentação do ritual que, começando sempre em nível intratribal, desemboca, no final, na participação intertribal. Note-se que essas duas fases do ritual são características do cerimonial xinguano, sendo de se notar que o começo do ritual engaja muito poucas pessoas, via de regra somente os parentes mais próximos do -*yaf* [‘patrocinador’] e dos ‘oficiantes’ (*maraka’yp* e ‘aprendizes’). Desenvolvendo-se o rito – ainda em nível intratribal –, pouco a pouco se vai notando a arregimentação de outros *kamara*, até chegar ao ponto culminante, intertribal, quando, virtualmente, todos os membros das aldeias

intervenientes participam. Note-se que o engajamento no ritual de um maior número de *kamara* está na proporção direta da capacidade do -yat de prover alimento para eles, nesse sentido sendo ele ajudado por seu grupo residencial e, antes ainda de começado o rito, por outras pessoas, isto através de pescarias coletivas, basicamente.

Não me parece ser estrutural dos rituais Mebengokre uma fase intertribal, embora, hoje, dificilmente os Xikrin, pelo menos, façam grandes cerimônias sem a presença de algum *kuben* (“outro”, especialmente, hoje, “branco”) – veja-se, por exemplo, a instituição do Dia do Índio, 19 de Abril, e do Ano Novo como momentos importantes para isso. Por outro lado, uma característica bastante evidente na literatura é, no auge dos momentos rituais, o total abandono das casas. Ou porque todos querem participar do evento, ou porque ninguém quer ficar em casa com os *mekaron* – cf. Vidal (1977: 67, 186); Lea (1986: xli, 71) e Cohn (2000: 72-73). O que se passa, entretanto, é que se as casas estão supostamente infestando-se de *mekaron*, o centro de dança está também infestando-se de Homens-Animais. Imagino o perigo e a dificuldade que deve ser o processo.

Sexto ato: os Homens-Onça (4 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Nhiok, em frente a suas casas e acompanhadas de suas Nominadoras e de suas Amigas Formais, ostentavam seus artefatos específicos (*kukràdjà*), transmitidos a elas juntamente com seus nomes.
- (2) Surgimento dos Homens-Onça e das Mulheres-Onça, preparação no *ngàbe*.
- (3) Todos os Homens e Homens-Onça entoaram, no *ngàbe*, os três últimos cantos da canção *Nhiok*.
- (4) Homens-Onça se dirigiram para a casa das Nominandas dançando e cantando a dança do Beija-Flor (o *nhiui-tóro*).

Primeiro movimento: Nhiok adornadas em frente suas casas. Nesse ato, as Nhiok ostentavam e mostravam publicamente os *kukràdjà* que receberam de suas Kwatui: *pré* (cinto característico que envolve suas barrigas), o *kadjot-ia-budjá* (bandoleira de algodão e três penas de arara-vermelha) e diadema feito de pena de garça (*kamri*) e arara-preta (*màdkàtukti*). Os Homens e os Homens-Onça, por sua vez, vestiam adornos e pintura corporais, cada um com seus artefatos específicos (*kukràdjà*). Noto

que, daí em diante, os ornamentos plumários, ainda “leves”, se tornam cada vez mais volumosos, brilhantes e chamativos até o final do processo.

Segundo movimento: surgimento dos Homens-Onça. Além de alguns nomes e contextos fragmentados, não encontrei muito material sobre essas “sociedades cerimoniais” entre os Xikrin. Vidal (1977: 178) resume o geral: “Os Xikrin possuíam grande número de sociedades cerimoniais que atuavam no decorrer de um ou vários rituais. Ser membro de uma destas sociedades é um privilégio herdado de um *ngêt* ou *kwatui*”. Lea (1986) não as encontrou entre os Metuktire. Turner (1966: 184-189) descreve uma iniciação Bep na qual atua a sociedade das Aves, que também é mencionada pelos Xikrin. O fato é que pouco se sabe sobre elas. Que tipo de “totem” são os animais que a nomeiam ou representam? São totens? Parece que há alguma coisa para se pesquisar.

No ato em questão, Giannini nota que (1991: 131) a identidade comum entre os Homens-Onça pode ser observada pela pintura corporal que usam. Seus corpos em transformação apresentaram-se com o motivo *katiet-ôk*, que, feita com carvão, representa as manchas da onça pintada. Note-se que além dos Onças, surgem também as Mulheres-Onça – “Rob-Ni”, em que “*ni*” ≡ “mulher” – e os Filhotes-Onça – “Rob-Kra”, em que “*kra*” ≡ “filho”. Essas Mulheres são as amigas formais dos Homens-Onça. Curiosamente, como nota a autora (*idem*), elas apresentam prerrogativas e relações de amizade formal coincidentes – peculiaridade que poderia ser mais bem investigada¹⁴⁴. Os Filhos-Onça são aqueles que, não sendo nominados, também tiveram confirmação de prerrogativas nesse ritual. Reproduzo de Giannini (*idem*: 130) a passagem em que isso ocorre:

O chefe Boatié transmitiu a seu tabdjuo a prerrogativa cerimonial robkrore (onça-pintada). Este menino estava com a pintura *mekukatuk*, pintura de carvão na testa, e foi carregado durante o ritual por seu avô. Ele, porém, não é considerado um robkrore pois é muito pequeno; ele ainda é um robkra (filho de onça). Essa mesma pintura de carvão na testa é utilizada pela representante mais idosa do nome “bonito” Nhiok.

¹⁴⁴ A amizade formal, como se sabe, é uma importante instituição entre os Jê. Resumo o que ocorre entre os Xikrin: a relação é herdada patrilinearmente e se efetua entre pessoas do mesmo sexo e sexo oposto, não parentes, com quem se mantém uma relação de respeito e evitação. Os *krobdjuo*, amigos formais, desempenham papel importante durante certas cerimônias, quando auxiliam os seus parceiros – cf. Vidal (1977: 96-101) para uma descrição mais detalhada.

“Carregar”, nesse caso, tem dois sentidos. O explícito: Confirmar e exibir publicamente prerrogativas e nomes quando da volta de um *tabdjuo* no colo de seus *ngêt* ou de suas *kwatui* – cf. Vidal (1977: 115) e Lea (1986: 272). E o implícito: “carregar” é “ressubjetivar”, como se “carrega” uma bateria:

... não é apenas o direito de posse que se está transmitindo quando um indivíduo passa adiante (aos parentes da geração inferior) seus *kukràdjà* cerimoniais ou seus *nékrêjx*, mas também os meios para a transformação ritual diferencial (Gordon 2003: 301).

Terceiro e quarto movimentos: canção *Nhiok* e dança do Beija-Flor.

Síntese dos cantos 4, 5 e 6 da canção *Nhiok*:

(4) Canto do Urubu-Rei (*Ngoi Ngrere*):

“Onça vai ver cocar no ninho do Urubu-Rei e ter medo”

(5) Canto da Esteira (*Irãrãdja Ngrere*):

“Abra espaço na esteira, Onça tem medo de cocar”

(6) canto da Onça (*Rob Ngrere*):

“Vão colocar penugem no corpo e eu vou queimar penugem de papagaio, sair e ficar pintado de onça”

O **quarto canto da canção *Nhiok*** – “*ngoi*” ≡ “urubu-rei” –, pelo que diz Giannini (1991: 136), parece ser uma nova evocação do Gavião-Real: “para os Xikrin o [U]urubu-[R]rei tem a mesma essência do [G]gavião-[G]real, isto pode estar relacionado ao fato de ambos viverem na zona mais alta da mata, isto é, próximos do patamar celeste” (as maiúsculas são minhas). Temos, então, do lado do rito, Onça, e, do lado do canto, Urubu Rei, o que pode incluir também praça e ninho, *ngàbe* e céu, chão e altura. Transformações ou misturas que se tornam ainda mais fortes e evidentes.

O **canto da Esteira** evoca a mediação. É esse artefato que se coloca como elemento intermediário nos casamentos rituais (“casamentos na esteira”) e na nomeação Bep, por exemplo, e, no ato em questão, entre Urubu-Rei e Onça. Noto, além disso, que o elemento mediador esteve sempre presente: na figura dos ornamentos de palha e dos garotos mensageiros – cuja discussão preferi omitir por ser longa demais, envolvendo considerações sobre a figura do *trickster* mitológico mebengokre –, primeiro ato; na figura do Tatu-xamã, segundo ato; talvez no resguardo, terceiro ato; no

Jacaré – de maneira invertida: Beija-Flor grande/Jacaré/Beija-Flor pequeno –, e nas nominadoras, no quarto ato; nos amigos formais, quinto e sexto atos; e assim sucessivamente – elemento mediador é o que não falta. E mediação, como tudo indica, remete sempre à possibilidade de “transformação”/“construção”/ “elaboração”.

É também o que se depreende do canto da Onça, no qual os Homens-Onça, dirigindo-se às Nhiok, solicitaram a elas que colocassem suas plumas para que eles pudessem queimar penas de Papagaio – “remédio de (O)onça” – e continuar sua “transformação” – em Onça e em Gavião-Real.

Sétimo ato: *tàkàk-okiere* (4 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Confeção dos *mekutop* para os Homens-Onça.
- (2) Confeção do *ak-patkó* (o tarso do Gavião-Real).
- (3) Emplumação e ornamentação dos Tàkàk nominandos.
- (4) Oferecimento do alimento ritual dos Tàkàk (*tàkàk-okiere*).

Primeiro e segundo movimentos: os *mekutop* e o *àk-patkó*. Dois capacetes de cera de abelha (*mekutop*) são confeccionados para os *Robkrore* (Homens-Onça). Somente eles utilizarão esses poderosos ornamentos, pois representam as Onças-Pintadas, consideradas as de maior prestígio – não é sem razão que o nome da sociedade cerimonial é “*Robkrore*”. Infelizmente não tive tempo hábil para recuperar da literatura a importante simbologia desses *mekutop*. Posso dizer apenas que eles nomeiam a primeira fase dos rituais de iniciação, o *Mekutop-ã-kangore*. O *àk patkó*, por sua vez, representa o tarso do Gavião-Real. Confeccionado pelo “Pai” de uma Nhiok, esse instrumento será usado para arranhar simbolicamente as Nominandas no nono ato, para que suas novas plumas possam brotar de seus corpos.

Terceiro e quarto movimentos: emplumação e oferecimento ritual dos Tàkàk. Reaparecem os Tàkàk nominandos, preparados por seus Pais e levados ao *ngàbe*. Eles portavam braceletes de miçangas e de penas, penugem de psitacídeos colada no corpo, penugem de urubu-rei na cabeça e seus artefatos específicos (*kukràdjà*), além da pintura com urucum, carvão e resina-de-pau-de-árvore em suas faces e cabeças – cf. cap. 2 para uma discussão desses elementos. Inicia-se, então, o *tàkàk-okiere* (ou “*djokiere*”), a oferta de alimentos fornecida pelas Mães dos Nominandos e distribuída pelos seus

“Pais” classificatórios. Ele marca o final do ritual dos Tàkàk. O alimento, bananas, batata-doce e jabutis (nesta ordem), é oferecido a todos os Homens e marca o final do ritual masculino. Note-se que se trata de alimentos da roça e do jabuti, um possível alimento intermediário: além de ser o primeiro a ser comido no final dos resguardos – as espécies mais “moles” – ele chega vivo na aldeia – seu espírito não deve apresentar muito perigo, suponho, e seu sangue não é derramado em demasia. Resta saber para quem, além dos Homens atuantes no ritual, se oferece o alimento? Talvez não seja só o caso de atrair, mas de controlar (pelo estômago?). Noto que, segundo Giannini (1991: 172), a reintegração final de guerreiro assassino à comunidade ocorre num ritual chamado *Kuben Meokiere*, algo como “oferecimento de comida para a alma do assassinado”. Noto também que paralelos poderiam ser investigados entre oferendas e choros rituais, entre estes e os *mru-karon-iaren* etc. – todos formas de se “comunicar”, “chamar” ou “controlar” os Outros, cada qual a seu modo.

Oitavo ato: *nhiok-djokiere* (7 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Ressurgimento dos Homens-Onça e entoação da canção *Nhiok*. Repetição dos cantos 3, 5 e 6: Beija-Flor pequeno, Esteira e Onça.
- (2) Nominandas foram emplumadas por seus “Pais”.
- (3) Adensamento populacional da celebração.
- (4) Os *Robkrore* ostentavam seus *mekutop* (capacetes de cera).
- (5) Formação de dois grupos distintos: os *Mekramti* e os “Transformados”.
- (6) Oferecimento do alimento ritual das *Nhiok*.
- (7) O passeio das Onças com o alimento.

Primeiro, segundo, terceiro e quarto movimentos. Todos tratam, em linhas gerais, de densidade e plumária. Homens e Homens-Onça ressurgiram e entoaram os cantos Beija-Flor pequeno, Esteira e Onça. Note-se que é uma nova sequência, intercalando o terceiro canto, executado no quarto ato, com os cantos cinco e seis do sexto ato. Ao mesmo tempo que voltava o canto do Beija-Flor pequeno, voltavam as *Nhiok*. Já não tão pequenas assim. O processo chegou ao seu clímax. A canção indica que as *Nhiok* estavam no ninho do Urubu-Rei, localizado nas alturas, mostrando para as

Onças as suas penas (Giannini 1991: 136). As Nominandas foram emplumadas por seus “Pais”, que lhes adicionaram os *krokrokti* – “o [cocar] mais valioso e verdadeiro”, segundo Vidal (2001: 213) – e outros enfeites plumários, lhes colaram na face pó azul da casca do ovo da ave *Tinamus* – que também indica “transformação”, segundo a mesma autora (1992a: 174) – e lhes recobriram de penugens: psitacídeos nos corpos e urubu-rei nas cabeças. Trata-se do máximo de plumagem que se pode experimentar em vida. Essa é a terceira fase de construção das nominandas, que só se completou no ato seguinte.

Os dois representantes principais da sociedade cerimonial dos Onças também traziam na face, além da pintura, a máscara de pó azul. Seus corpos estavam igualmente recobertos, mas com penugem de periquito e papagaio. Duas Onças-Pintadas portavam também os *mekutop*, em cuja ponta superior fora acrescentado o *okopari* – que, como já mencionei, “representa” o conjunto dos ornamentos plumários, os *nekrei* (“riquezas”). Uma potência plumária tão grande só pode dizer uma coisa. As Onças estavam no auge de sua transformação. Elas também sofriam o poder transformador da plumária, a sua agência. Cito Giannini (1991: 135):

É interessante notar a transformação ou, de certa forma, a socialização das Onças. Em um primeiro instante, como foi descrito anteriormente, elas mostravam somente a pintura corporal que imitava o animal (manchas no corpo). Agora os Homens-Onça ostentam artefatos plumários, possuem o corpo e a cabeça cobertos de penugens, dando a impressão de serem Aves, ou Onças-Gavião. Há, na realidade, uma metamorfose da Onça em Gavião-Real (acrescentei as maiúsculas aos nomes de Animais).

Ao mesmo tempo, cada vez mais Homens, ornamentados com seus respectivos *kukràdjà* (propriedades-herança) e *nekrei* (riquezas plumárias), adensavam a festa. O que se via era uma grande manifestação sensorial, principalmente sonora e imagética, a contar pelo relato do ritual e pelo caderno de fotografias apresentado por Giannini entre as páginas 133 e 134 de sua dissertação. De certo modo e em maior ou menor grau, toda a comunidade se transporta para um clima surpreendente no qual a praça de danças se transforma no lócus dos Animais mais poderosos do cosmo Xikrin: Onças e Gaviões-Reais. Aqui se mede a eficiência do ritual. A força daqueles que prepararam o ritual e de sua capacidade de produzir alimentos. Afinal, se os alimentos atraem “outros”, esses outros podem ser externos ou internos ao círculo aldeão.

A partir do **quinto movimento**, o que se pode verificar é a formação de dois blocos de participantes. Um é denominado **Mekramti** – Homens que representam a sociedade, segundo Giannini (1991: 136) – e o outro, não denominado, poderíamos chamá-lo de “Transformados”, composto pelos Homens-Onça e pelas Nominandas, acompanhadas de suas Kwatui e Amigas Formais.

No **sexto movimento**, Onça-Pintada, imitando o andar delicado do animal antes de dar o bote em sua refeição, foi à casa de uma das Nominanda para buscar o *nhiok-djokiere*, a oferenda de alimento das *Nhiok*: jabutis, bolos de mandioca com carne (*mru-kupu*) e bananas – nesta ordem. O Pai, enquanto oferece o alimento para Onça, declama: “*Nhiok ikra kumrem kubei*” – “minha filha *Nhiok* você bem/mesmo/verdadeiramente arranhar”. No **sétimo**, *Robkrore* voltou com a oferenda, desfila com ela pela “Comunidade” e a entrega a Onça-Preta, que a deposita no chão, na frente do grupo formado pelos “Transformados”. A cena se repetiu para cada uma das *Nhiok*. Ninguém cantava. A Comunidade limitava-se a ficar olhando a Onça que buscava o alimento assado. Nada poderia ser mais evidente para conectá-los todos ao tempo mítico do fogo e da Onça. Um tempo outrora distante, nesse momento, presente. Todavia, invertido. Não são os Homens que passam a comer assado. O símbolo distintivo da humanidade é recuperado pelos Onças, que agora são “gente”.

Nono ato: o arranhaço do Gavião-Real (3 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) Os Homens entoaram o canto do Gavião-Real (*Àkkaikrikti Ngrere*).
- (2) Os *Robkrore* imitaram o grito dessa Ave (o *kóroba*).
- (3) Os *Robkrore* arranharam simbolicamente as Nominandas (*Nhiok kubei*).

Primeiro, segundo e terceiro movimentos: Homens-Onça cantam o canto do Gavião-Real. Essa é a passagem do *Nhiok-tóro* – o (vôo) ritual (das) *Nhiok* – denominada *Nhiok kubei* – em que “*kubei*” ≡ “arranhar”. Segundo Giannini (1991: 137), as *Nhiok* (Beija-Flores) e os Homens-Onça se agruparam na parte oeste da aldeia. As Nominandas estavam de costas para o sol, e os Onças, à sua frente, refletiam em seus

olhos, posso imaginar, a vermelhidão incandescente do ocaso – o fim celestial que se aproximava¹⁴⁵.

O canto de Àkkaikrikti foi entoado pelos Homens-Onça e dizia o seguinte:

Com as garras do Gavião-Real vá arranhar as Nhiok. Respira e vem pelo caminho, respira e fica vendo penas de Beija-Flor nascer.

Cantaram até o amanhecer, entremeando o espetáculo com a dança e a imitação do grito *kóroba* do gavião-real e com o arranhar simbólico das Nhiok. Dirigiam-se até cada uma das Nominadas e, imitando o *kóroba*, levantavam e agachavam à sua frente, segurando os *àk-patko* suspensos, como se as arranhando literalmente. Onças estavam totalmente transformados em Gaviões-Reais. Cantaram o seu canto depois que a pintura de seus corpos se transformaram em plumas e que suas unhas felinas transformaram-se em garras falconiformes. Foi preciso que os Onças recuperassem o fogo, a sua condição de “gente”, para, simplesmente, poderem se transformar em Gavião-Real? As Nhiok, por outro lado, filhas de Beija-Flor, alimentadas pelos Onças e arranhadas pelo Gavião-Real, já estavam prontas para voar. Vale lembrar que o *kóroba*, “grito do gavião-real”, é um assobio onomatopéico da vocalização que essa ave emite desde sua época reprodutiva até o momento em que os filhotes dão seus primeiros vôos – cf. Giannini (1991: 137).

Décimo ato: desfecho (3 movimentos)

Síntese dos movimentos:

- (1) “*Arup ket*” (acabou), disseram.
- (2) Pintura corporal *metuk* nos “Pais” e nas “Mães” dos nominados.
- (3) Pintura de urucum na penugem banca daqueles que a traziam colada na cabeça. A pintura foi realizada pelos Amigos Formais do sexo oposto dos personagens.
- (4) Banho de rio.

A associação desses quatro movimentos marca o final do cerimonial e a restauração dos indivíduos à vida cotidiana. “*Metuk*” designa um tipo de pintura feita com carvão que cobre de preto todo o corpo dos atuantes e indica, conforme Vidal

¹⁴⁵ Segundo uma passagem de Turner (1966: 140) os olhos das (O)onças são dotados de poderes espirituais. Diz-se deles terem “muitas almas” (*karon kumei*). Lembro que o termo xikrin para designar “lanterna” é “*rob-nó*”, o que poderia ser etimologicamente traduzido por “olho de onça”.

(1992a: 161), o fim de um período de passagem – o fim das restrições, no caso do nascimento de uma criança. Todavia, é também o motivo pictórico que se aplica a um defunto – “*tuk*” ≡ “preto”, “sombra”, “morto” (cf. Turner, 1966: 36 e 167, nota 2, e Vidal 2001: 216). O *metóro*, de certa forma, “morre” e “mata”, mas apenas com a condição de que as pessoas, ao seu final, saiam vivas – com outra “pele” –, para fazê-lo novamente¹⁴⁶. Noto que em um ritual de nominação das meninas de nome Koko, observado por Banner em 1964 e em 1972 (cf. Banner 1978: 109-115), atuaram as máscaras do Tamanduá-Bandeira. Ao final do ritual, estas foram “atacadas” de tocaia por dois homens previamente escondidos – tal como Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre assaltaram Àkkaikrikti – e, em seguida, crivadas de flechas pelo restante dos homens. Os personagens principais precisaram morrer para que, ao lhes extraírem as máscaras (“peles”), aqueles que os corporificavam pudessem reaparecer.

Urucum e banho de rio, por sua vez, são os tratamentos estéticos que marcam esse curto, deveras importante, regresso. Quando a morte é definitiva e ao morto não cabe retorno, não se lhe pintam, com urucum, as plumas de Urubu-Rei que traz (“jaz”) coladas em seus cabelos. Para onde vai, tampouco precisará do suporte de amigos formais. É até mesmo provável que estes “lá” não existam, pois, se bem compreendi, “lá” só há parentes.

Aos vivos e aos maracás, ao menos nesse ritual, tudo não passou, quero crer, de uma “simples” “troca de peles” – talvez até mesmo ao molde do que ocorre com as (C)cobras, se estas fizerem o que fazia Wairoro (M10), para quem as pessoas diziam: “tira o meu couro para eu ficar moço de novo”.

Encerra-se mais um ciclo.

Os rituais esquentam os ouvidos, alimentam os agentes, embelezam as pessoas, religam os parentes, circulam o sangue, corporificam Entidades, revivem os tempos

¹⁴⁶ E o título de Vidal (1977) não poderia ser mais apropriado: “*Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*”.

mitos – cujas narrativas sempre começam de um jeito para terminar de outro – e, com tudo isso, (re)aproximam os Xikrin de sua originalidade – luz, beleza, alegria e eternidade. É com essa idéia que apresento, a seguir, o capítulo final.

≈

CAPÍTULO FINAL

ESPIRAIS DO TEMPO: ENSAIO SOBRE O “MODELO” RITUAL

Já se percebeu que a música
faz livre o espírito?
Que dá asas ao pensamento?
Que alguém se torna mais filósofo,
Quanto mais se torna músico?

Friedrich Nietzsche, *O Caso Wagner*

Recordar é viver novamente.

ditado popular

Sobre(-)humanizar

Isabelle Giannini dedica-se a analisar o duplo ritual de nomeação “revivido” no capítulo anterior por perceber que seu processo constitui “um ponto de inserção em vários domínios cósmicos” (1991: 99). “Nomes bonitos”, adornos e prerrogativas cerimoniais estão relacionados ao centro da aldeia e à esfera pública e identificam socialmente as pessoas. No momento em que esse centro é “invadido” por animais e Animais, espíritos e, possivelmente, muitos outros entes de difícil classificação, esses bens culturais também se revelam parte de um sistema amplo de relações cosmológicas – no mínimo com os seus detentores anteriores e/ou originais. A autora, em suas considerações, enfatiza a necessidade da relação entre os humanos e alguns de seus Outros para a construção ritual da pessoa Xikrin. Isso nos leva novamente à questão fundamental apresentada por ela a respeito de uma possível “insatisfação” desses índios diante de sua condição humana atual (idem: 190).

Mencionei, no capítulo 3, a maneira pela qual Coelho de Souza e Cesar Gordon recuperaram essa mesma questão para propor uma aproximação entre os Jê e as discussões recentes sobre cosmologia ameríndia. Tal aproximação, como espero ter conseguido evidenciar, possibilitou a esses pesquisadores a proposição de questões que

iluminaram aspectos pouco explorados da bibliografia Jê – especificamente Mebengokre no caso de Gordon.

Coelho de Souza (2002: 573) pergunta: “como pode ser o nome aquilo que distingue o ser humano dos animais e dos selvagens, [...] se ele se origina, justamente, entre os animais e os selvagens?”. É esse “deslizamento” do “modelo dualista jê” que a permite propor, de um ponto de vista comparativo, a idéia de “metamorfose ritual” como contraparte cosmológica do processo de “fabricação do parentesco” – “produção de corpos humanos”.

Gordon, por sua vez, oferece uma interpretação que, partindo da discussão colocada por Coelho de Souza, a explora e aprofunda para o caso particular da experiência mebengokre.

Formulada nesses termos, a pergunta [de Coelho de Souza] é capaz de nos levar longe, já que poderia ser refeita, sob um ponto de vista mais geral, a respeito da própria ‘cultura’ Mebengokre. Em outras palavras, como a ‘cultura’ Mebengokre pode ser dita precisamente *Mebengokre-kukràdjà* (algo que os distingue dos animais e dos selvagens), se os *kukràdjà* têm origem entre os animais e os selvagens: o fogo, a agricultura, os nomes, os cantos, a plumária, as cerimônias, os adornos etc? (Gordon 2003: 314).

Como é possível algo que distingue um certo modo de vida específico – um corpo, precisamente – remeter aos corpos de Outros? A chave da questão, para Gordon (2003: 309-321), está na densa discussão sobre a categoria *kukràdjà*, termo utilizado pelos Mebengokre com sentido similar ao de “cultura”.

De maneira distinta do nosso conceito antropológico de cultura, que, a despeito de suas diversas definições, remete, desde sua extração romântica, mais ou menos imediatamente a uma noção de *todo*, parece que, para os índios, o termo *kukràdjà* remete a uma noção de *parte* (Gordon 2003: 312, o itálico é do autor).

Parte do quê? De quem?

Conhecimentos e bens internos à sociabilidade mebengokre e, ao mesmo tempo, de elementos externos a ela, mas internos a outros corpos (ou Corpos). Estaríamos diante, como destaca Gordon, daquilo que Viveiros de Castro enfatizou em seus trabalhos recentes: que a diferença entre diferentes formas de existência não reside propriamente na “cultura” – esta é apenas um denominador comum –, mas na apropriação e “corporificação” de elementos “à disposição” – para a bricolagem (?) – a partir de um “fundo infinito de socialidade virtual” (Viveiros de Castro 2002: 418-419)

– cf. também Coelho de Souza (2002: 565-566)¹⁴⁷. Gordon (2003: 312-313) se apropria da idéia:

A ‘cultura’ Mebengokre não seria, destarte, uma totalidade circunscrita, mas parte de um fluxo de conhecimentos, saberes e atribuições que povoam o cosmo e podem ser apropriados em diversos níveis. Ela pode, portanto, receber sucessivos aportes (ou perdas), i.e., novas partes (novos conhecimentos ou atribuições), que passam a compor, então, uma nova parte de *alguém* (o apropriador: xamã ou guerreiro), e eventualmente uma nova parte de todos os Mebengokre. Assim, os *kukràdjà* (e *nêkrêjx*) que um indivíduo ‘descobre’ e apropria de um Outro – vistos como ‘coisas belas’ (*möja mejx*) ou poderosas – tornam-se como que uma parte distintiva de sua própria pessoa (*i-kukràdjà*), e um signo da relação então estabelecida com esse Outro.

Basicamente, seria esse o processo ontológico que permeia a construção da pessoa mebengokre. Mas há que se perguntar: onde entra o ritual nisso tudo? Uma primeira resposta está indicada, como bem percebeu Gordon (2003: 313), na posição de destaque ocupada justamente pelos bens rituais – *kukràdjà* e nomes. São esses bens, ou a sua manifestação ritual, que dão atualidade “corporal” – uma vez que não apenas mítica – a todo o processo. “De fato, é basicamente no ato cerimonial que os *nêkrêjx* e *kukràdjà* são ‘ensinados’ pelos adultos aos seus *tàbdjwö* e mostrados a todos” (idem).

Ora, é sobre esse aspecto que Giannini (1991: 95-96) faz uma revelação importante e crucial para o seu próprio argumento, constatando, ao menos entre os Xikrin, uma importante diferença entre “*nekrei*” e “*kukràdjà*” (cf. p. 128, nota 97 acima). Enquanto o segundo termo refere-se a todo tipo de objetos materiais e imateriais “de valor”, considerados propriedade ou herança de alguém, o primeiro refere-se apenas aos *kukràdjà* confeccionados com penas, geralmente adornos plumários. Essa distinção, por outro lado, permite a Giannini perceber a relação intrínseca entre a humanidade mebengokre e os habitantes do domínio celeste, as aves, especialmente o gavião-real, como ressalta a performance ritual analisada no capítulo anterior. Diz a autora (idem: 96):

Para os Xikrin, a categoria *nekrei* refere-se à categoria ‘aves’. Percebemos que o termo não pode ser empregado no sentido de ‘dono de uma porção de carne’ (Lea 1986: 311), nem tampouco para máscaras, braçadeiras,

¹⁴⁷ O mito, escreve Viveiros de Castro (2002: 355), “ponto de fuga universal do perspectivismo”, “não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. *A condição original comum aos humanos e aos animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: [...] os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais” (os itálicos são do autor).

frangas e hastes (idem: 321). Quanto aos enfeites, colares, braçadeiras, cocares, cintos, chocalhos, serão considerados riquezas xikrin (*nekrei*) se possuírem penas de aves que estão nessa categoria. [...] Todos os *nekrei* são *kukràdjà*, isto é, possuem um dono, mas nem todos *kukràdjà* são *nekrei*. *Nekrei* são bens preciosos, riquezas xikrin.

Giannini está certa em destacar a importância da plumária na construção da identidade mebengokre. É essa a tese que sustenta seu trabalho (1991: 10): “a ave corresponde, como imagem simbólica privilegiada, à concepção xikrin do que seja a própria humanidade”. Ter penas, em outro sentido, é ter a possibilidade de ser “pleno”. Uma simples fotografia seria suficiente para ilustrar a potência com que esses índios se emplumam da cabeça aos pés com variadas formas e cores de adornos e cocares de penas. Esse destaque das aves, e especialmente do Gavião-Real, encontra respaldo considerável em variada bibliografia, não exclusivamente jê – darei alguns exemplos a seguir.

Seguindo as considerações de Coelho de Souza e de Cesar Gordon, acredito que a questão de Giannini possa ser melhor explorada se considerarmos que, por trás dela, está não apenas um problema de identidade, mas também de alteridade. A não ser que a autora esteja se referindo a uma “humanidade” cosmológica original, que então não diferenciaria “humanos” de outros Entes – e, nesse caso, concordo com ela –, o jogo ritual – a possibilidade de “ser pleno” ou, retomando uma expressão kamayurá, “conforme o nosso ‘modelo’” – não opera apenas no plano da “identidade humana” – assim como a própria atividade xamânica. Minha intenção é aprofundar um paralelo comparativo entre experiência xamânica e experiência ritual para levantar semelhanças e diferenças que permitam abordar o tema final desta discussão – já tão longa e, possivelmente, repetitiva –: os “modelos” da experiência músico-ritual.

Retomo um questionamento de Giannini (1991: 96): “Por que as aves são consideradas riquezas? Por que elas se destacam de outros bens simbólicos?”. O mote cosmológico dessa resposta, como argumenta a autora, é, mais uma vez, a saga de Kukrut-Kako, Kukrut-Uíre e Àkkaikrikhti (**M1**). Vale lembrar: De acordo com a história, ao matarem a grande Ave, os Heróis criaram não só as outras aves, como também os *nekrei* – cf. p. 140 acima. Ter penas, segundo Giannini (idem: 122), é ter a possibilidade de subir ao domínio dos céus e, nesse caso, os artefatos plumários – seja no mito, seja no rito – marcam o momento em que os homens ficariam mais perto de

sua origem – cf. **M3**. Isso significaria também o “distanciamento” do mundo subterrâneo, lugar dos seres canibais (os *kuben-kamrik*), condição verdadeiramente anti-social, onde os homens são presas e não predadores – cf. **M4**. A possibilidade de usar penas, ainda conforme a autora (idem: 96), teria como resultado a diferenciação entre “verdadeiros humanos”, “(A)animais” e “outros homens”.

Cito uma passagem de Giannini (1991: 139) a respeito do *Tàkàk-Nhiok* (oitavo e nono atos):

A música indica claramente o nascimento das penas e com isto o nascimento social das nominandas. Os gritos dos Homens-Onça-Gavião dão a impressão de atingir o patamar celeste, moradia do gavião-real. É arranhando simbolicamente as nominandas com as garras do gavião-real que as Onças-Gavião auxiliam na obtenção da identidade humana e social. Transmitem a essência da humanidade ao possibilitarem às iniciadas a obtenção, em si, da essência das Aves (acrescentei as maiúsculas aos nomes de Animais).

As Aves, nesse contexto – e especialmente o Gavião-Real –, aparecem como a agência máxima da estética civilizatória mebengokre¹⁴⁸. Levanto a hipótese de que isso representa um deslizamento cosmológico particularmente crucial – em relação à importância do mito dos Heróis, da harpia sobrenatural e das penas de aves – diante dos outros grupos jê.

Na versão apinayé do mito dos heróis Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre, à qual tive acesso por meio de Lévi-Strauss (1964: 298-299), não há menção à criação de aves ou adornos, uma vez morta a grande ave pelas mãos de Kenkuta e Akreti. A ênfase do enredo recai primordialmente sobre o surgimento de um protótipo da Casa-dos-Homens – cf. **M17**. Isso não surpreende, uma vez que, entre os Jê, nada se compara à riqueza plumária dos rituais mebengokre.

Para além dos Jê, por outro lado, são abundantes as narrativas sobre o Gavião-Real – ou o Urubu-Rei, que, como notou Giannini (1991: 136), tem a mesma essência da grande Ave mitológica (cf. também p. 184 acima). Em várias outras cosmologias, essas (A)aves assumem o lugar que, entre os Jê, é ocupado pelo dono do Fogo, a Onça. Vejamos dois casos:

¹⁴⁸ Van Velthem (2003) nos informa que, entre os Wayana, representar características de animais predadores (como a Anaconda) em um objeto ou corpo é o potencial estético-valorativo máximo. Potencial este que reside, justamente, na ampliação dos princípios ontológicos, expressivos e estéticos por sobre a alteridade. Talvez por isso, “indubitavelmente”, diz a autora, o “belo” seja a “fera”, que se torna mais bela quanto mais fera fôr. Talvez seja esse o caso de Àkkaikrikiti?

Karajá: “Urubu-Rei e as artes da civilização” (mito sobre a vida breve)

O demiurgo então pediu ao Urubu-Rei que ensinasse aos homens, por seu intermédio, *as artes da civilização*. Depois disso, o pássaro (que o demiurgo havia atraído fingindo-se de morto) levantou vôo (Balduz 1958: 82 *apud* Lévi-Strauss 1964: 192, M85).

Tembé: “Origem do fogo”

Antigamente, o Urubu-Rei era dono do fogo e os humanos tinham de *secar sua carne ao sol*. Um dia, eles decidiram tomar o fogo e mataram um tapir. Quando seus restos ficaram cheios de vermes, o Urubu-Rei desceu do céu com os seus. Tiraram as capas de penas e *apareceram sob forma humana*. Acenderam um grande fogo, envolveram os vermes em folhas e os puseram para assar. Os homens estavam escondidos perto da carniça e, após uma tentativa fracassada, conseguiram roubar o fogo (Nimuendaju 1915: 289 *apud* Lévi-Strauss 1964: 170, M66) (as maiúsculas em “Urubu-Rei” são minhas, nas duas citações, assim como os destaques em itálico).

Veja-se que, no primeiro caso, o Urubu ensina aos homens “as artes da civilização” e, no segundo, possui o fogo – aquilo que, uma vez roubado pelos homens, lhes permite deixar de comer cru. Noto também que esse mito tembé parece uma mixagem dos mitos do Jaguar e dos Heróis das narrativas mebengokre: para roubar o fogo do Urubu, que entre os Jê pertence à Onça (**M2**), os homens da narrativa tembé se escondem e, fracassando da primeira vez, conseguem finalmente realizar seu feito, assim como os Heróis gêmeos, antes de matarem Àkkaikrikiti (**M1**).

Lembro que, na segunda parte de *O Cru e o Cozido*, precisamente na seção “Rondó do Caititu”, Lévi-Strauss (1964: 110-136) elenca vários mitos que fazem associações entre penas, fogos, fumaças e transformações de homens em (A)animais. Com efeito, dois anos antes da publicação do primeiro volume das *Mitológicas*, o autor já havia comentado a posição privilegiada que têm as aves para simbolizar as sociedades humanas. Cito um trecho de *O Pensamento Selvagem* (1962b: 229):

Se, mais facilmente que outras classes zoológicas, as aves recebem prenomes humanos conforme a espécie à qual pertencem, é porque se podem permitir assemelharem-se aos homens, na medida em que, precisamente, deles diferem. As aves são cobertas de penas, são aladas, ovíparas e, também fisicamente, separam-se da sociedade humana pelo elemento no qual têm o privilégio de se moverem. Por isso, formam uma comunidade independente da nossa, mas que, em razão dessa independência, aparece-nos como uma outra sociedade, homóloga àquela em que vivemos: a ave é apaixonada pela liberdade, ela constrói para si uma morada onde vive em família e alimenta seus filhotes, muitas vezes mantém relações sociais com os outros membros de uma espécie e se comunica com eles por meios acústicos que evocam uma linguagem articulada. [...] Por conseguinte, todas as condições estão objetivamente

reunidas para que concebamos o mundo das aves como uma sociedade humana metafórica; aliás, ela não é literalmente paralela, num outro nível?

Se compreendi bem Giannini e Lévi-Strauss, refaço a questão que levantei acima: será que as (A)aves são apenas contrapesos de identidade e de metáfora? Não só. Evoco novamente Viveiros de Castro (1986: 120), para quem às vezes é preciso dissolver as idéias de pessoa e de identidade. Dissolver, evidentemente, para as reconstruir, embora não tanto como objeto (ente) e sim como relação (entre). Foi esse desvio, segundo suas palavras (idem: 493), que o fizeram perceber que o pilar da cosmologia ideológica dos Tupi-Guarani – Araweté, pelo menos – reside no “tornar-se Outro”, Deus-Inimigo, cabendo à morte – temporária ou permanente – e ao canibalismo – divino ou real – o papel central nesse processo – a possibilidade de “ser mais pessoa”. Não quero com isso dizer que se passa a mesma coisa com os Mebengokre – o processo é invertido, ver-se-á. O que quero resgatar – retomando as discussões de Coelho de Souza e Gordon apresentadas no capítulo 3 –, é que, em vez (ou além) de símbolo metafórico da “civilização”, o que as (A)aves representam é uma possibilidade de apropriação de “agência sobre-humanizadora” – poder xamânico e beleza, basicamente. Recorro novamente ao mito dos Heróis Kukrut-Kako e Kukrut-Uíre e recupero a passagem de Cesar Gordon (2003: 165-166) de onde parte esse raciocínio:

Esse belíssimo mito, cujas versões coletadas variam apenas em detalhes, me parece exprimir uma passagem (lógica) fundamental em que os Mebengokre podem deixar de estar no mundo na condição de *presa* (*djuabô*) [≡ “manso”, “pacífico” “fraco”, “covarde”], isto é, de objeto da ação de outrem (*Ákti*) [*Ákkaikrikti*], tornando-se eles mesmos *djàkrê* [≡ “forte”, “selvagem”, “agressivo”, “valente”, “perigoso”] e sujeitos da ação, isto é ‘agentes’; simultaneamente apropriando-se dos instrumentos da ação predatória – o próprio estado *djàkrê*, além de armas, essas últimas (em uma versão) sendo conhecidas, até então, somente pelo Jaguar (este outro célebre predador amazônico) –; e criando as aves (*ák*) enquanto objeto de sua própria ação, a partir dos pedaços da Grande Ave morta. Todavia as plumas apropriadas de *Ákti* e, doravante, das aves, permanecerão como signo ou índice (objetivado) da incorporação da potência agentiva da ‘Ave-predadora’, signo da mudança do sentido da relação ‘agente-paciente’ (ou ‘sujeito-objeto’), que será revivificada no ritual¹⁴⁹.

Gordon, então, sugere (idem: 166, nota 51) que os Mebengokre talvez não se “satisfaçam” com sua “condição humana” porque “ser Ave” ou “ser Onça”, é tatear “a ‘origem’ (lógica) da *djàkrê-ez* [≡ agência]”. E, talvez, possa se dizer também que essa “agência” – “capacidade de ação” – é, substancialmente, xamânica.

¹⁴⁹ Lukesch (1969: 61) propõe algo semelhante: “A proeza universal decisiva, realizada pelos dois irmãos, é o assassinio mítico, a matança do monstro, da ave-gigante que ameaça a humanidade, indefesa a ela exposta. Eles libertam o silvícola do seu estado de impotência e fraqueza e lhe conferem aquela autoconfiança, fator essencial das virtudes, da masculinidade, da ‘selvageria’, conforme eles próprios o chamam, no sentido da ética indígena”.

Se considerarmos que todo personagem mítico é xamã – conforme Viveiros de Castro (2002: 355) e p. 133, nota 100 acima –, podemos supor, correlativamente, que todos os poderes míticos são poderes xamânicos. Sendo assim, se no momento ritual o mito é revivido e experimentado e os humanos se (re)apropriam de capacidades agentivas “xamânicas”, eles se tornam também um pouco “xamãs” – e, como “Aves”, podem também voar (*me-tóro*), sem que isso reverta em contaminação mortal. Afinal, mesmo sendo Beija-Flor ou Homem-Onça-Gavião-Real, os humanos não deixam de ser completamente humanos (“gente viva”).

Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas agências extra-humanas, sem perder sua própria condição de sujeito (Viveiros de Castro 2002: 397).

Relembro que o xamã, por compartilhar da perspectiva dos donos-controladores, especialmente Àkkaikrikhti – a potência máxima do xamanismo xikrin –, é um ser alado, com o corpo coberto de penas e poderosos olhos – cf. p. 81-82 acima. O Gavião-Real é o ser que voa mais alto – e tudo vê – e o que tem maior capacidade de transitar entre os domínios do cosmo – podendo, inclusive, freqüentar a terra dos *mekaron*, os mortos humanos (M16). É com ele que um *wayangá* se inicia na arte e é com as penas criadas a partir de seu corpo (do Gavião-Real) que os xamãs se comunicam com os outros domínios – seja para favorecer uma boa caçada ou pescaria, para localizar inimigos ou para afastar as almas dos mortos – cf. Vidal (1977: 84-86) e Giannini (1991: 184-185). É de seu corpo também que se criam todos os ornamentos plumários (*nekrei*), por graça e obra dos Heróis mitológicos, que também são “xamãs” – também “iniciados”, poderíamos dizer, por Àkkaikrikhti. Ter com o Gavião-Real qualquer tipo de relação é, por princípio, adquirir “potência xamânica” e, por consequência, transformar-se – mesmo que seja só um pouco, ao longo de rituais.

Reproduzo uma passagem de Viveiros de Castro (2002: 271-272), sugerindo que, ao invés de “*Mai*” e “*araweté*”, se leiam “Àkkaikrikhti” e “*xikrin*”, de modo a aproximar seu conteúdo de nosso tema:

Ferozes mas esplêndidos, perigosos mas desejados pelos humanos, omófagos¹⁵⁰ mas providos de uma supercultura xamânica, inimigos mas aliados, os *Mai* estão marcados por uma ambivalência fundamental. Eles são ao mesmo tempo o ‘ideal de Ego’ *araweté* e o arquétipo do Outro.

¹⁵⁰ Omófago: que se alimenta de carne crua.

Essa sobreposição poderia parecer forçada, não fosse o fato de os Mebengokre representarem no próprio corpo aquilo que, entre os Araweté, é representado nos corpos de seus Deuses.

Entre todos os seres perecíveis de nosso nível cósmico, entretanto, os humanos ocupam um lugar à parte: eles são ‘aqueles que irão’, os únicos que se juntarão postumamente aos *Mai*. Por ocasião da morte, uma parte da pessoa, a *in* ou ‘alma’, sobe aos céus, onde é recebida pelos *Mai-hete*, os ‘deuses por excelência’, a raça divina mais diretamente interessada na humanidade. Os *Mai-hete* assemelham-se aos Araweté, salvo que são mais belos, mais altos e mais fortes que qualquer humano, como é o caso de tudo que é celeste. A ornamentação corporal dos deuses é uma hipérbole daquela típica do grupo em ocasiões cerimoniais: peles e cabelos untados de urucum vermelho-vivo, salpicados com plumas brancas do peito do gavião-real; diademas coronais feitos com as rêmiges das araras vermelha ou canidé; brincos floriformes compostos da plumagem amarela do papo de tucado e do azul-turquesa das penas de cotinga. Mas os *Mai* ostentam, além disso, esplêndidos desenhos geométricos sobre seus corpos, gregas, losangos e riscos finos feitos com o suco negro-azulado do jenipapo. Esse estilo é característico de vários inimigos dos Araweté, em particular, dos temidos Kayapó [Mebengokre] (Viveiros de Castro 2002: 268-269).

O parágrafo é sugestivo. A comparação, todavia, é perigosa e exige cuidados. A distância entre os Mebengokre e os Araweté é grande e exigiria muitas outras voltas para ser propriamente vencida. Creio, por outro lado, que uma consideração sobre as diferenças existentes entre esses povos pode explicitar melhor o lugar do ritual na experiência mebengokre – e, por “simpatia”, jê.

Os Deuses dos Araweté são a paixão e o devir dos vivos – cf. p. 155 acima. Uma vez mortos e devorados por eles em banquetes solenes, é neles que os Araweté se transformarão. O desejo de ir além da condição humana está por trás dessa equação, que tem na entrada os vivos e na saída os deuses. No meio, como ponte transformadora, está a morte, motor dessa temporalidade vertical em que se inscrevem os vivos. Conforme Viveiros de Castro (1986: 28), a morte, para os Araweté, “não é apenas um momento em que se pode analisar a Pessoa [...], ela é o lugar em que a Pessoa se realiza”. É nela que “a nebulosa cosmológica Tupi-Guarani se condensa e se organiza” (idem: 118). É na morte, enfim, que os homens encontram a possibilidade da imortalidade.

Começa aí a diferença radical em relação aos Mebengokre, para os quais não existe ideal na morte. Sua “condensação cosmológica” – ou “superabundância ontológica”, para tomarmos outra expressão de Viveiros de Castro (2002: 31) –, não está alhures, na morte, mas “aqui” mesmo, no ritual. É no *metóro* – o “modelo” – que as

“metamorfoses” e os “contatos” acontecem e a pessoa se constrói – e se “embeleza”. É ele que permite aos Xikrin usarem suas plumas, dádivas dos Heróis mitológicos. Nele, aqueles que não são xamãs podem também ser “plenos” e atingir o patamar celeste – ao se transformarem em “Aves”, que, além de tudo, cantam.

Há ainda uma outra inversão, no que toca à experiência xamânica, que merece ser considerada. Mencionei acima – cf. p. 103 – que o xamã araweté é o veículo (“rádio”) de manifestação musical dos Deuses – e, portanto, do “modelo” de futuro, passado e presente. São os xamãs que trazem os Outros “magníficos” para a aldeia, para partilharem sua “esplendorosa” existência musical e perfumada com os vivos. Entre os Mebengokre, creio que algo totalmente diferente se passa. Enquanto a atividade do xamã araweté consiste (não somente) em chamar as Divindades e em dar-lhes corpo (voz) entre os vivos, a experiência xamânica mebengokre, ao que tudo indica, consiste, tão somente, na excorporação do *wayangá* e em sua visita aos Outros. O que ele faz é isolar-se – na mata ou no sonho – em busca de coisas “belas”, que só ele é capaz de “ver” como realmente são.

Não resta dúvidas de que o xamã mebengokre – ou pelo menos xikrin – seja um mediador extremamente importante, como afirma Giannini (1991: 190), principalmente se pensarmos na aquisição de coisas “belas” que só ele pode trazer – nomes, *nekrei* etc. Iniciado pelo Gavião-Real no patamar celeste, o *wayangá* é o único que pode, com segurança, deixar seu corpo – com o auxílio de penas, tabacos e purificações – e mediar individualmente a relação entre a sociedade e os outros domínios – aquático, de onde traz nomes e cantos, terrestre (floresta), no qual se encontra com os detentores de conhecimentos variados, celeste, habitat do (G)gavião-(R)real e origem mítica dos mebengokre. Somente um *wayangá*, com os conhecimentos que tem e com os poderes que adquiriu em sua iniciação, pode resistir à posição perigosa que ocupa, ser leve o suficiente – como fumaça, pluma, nuvem ou algodão – para poder viajar como as (A)aves ou como os espíritos (*karon*) sem ser “capturado”. Ele é o único que pode trocar substâncias “lá” – comer e dançar, talvez até mesmo copular – e não esquecer dos vivos “aqui”¹⁵¹.

¹⁵¹ Noto, todavia, que, mesmo para um *wayangá*, esse é um processo muito perigoso: a grande teia de Aranha está cheia de ossos de xamãs mal sucedidos (M13).

Ao que tudo indica, então, a atividade xamânica é mesmo um “ideal”, como afirmou Giannini (1991: 187) – cf. p. 103 acima. Esse “ideal”, todavia, além de restrito – poucos são xamãs entre os Mebengokre, enquanto, para os Araweté, todo homem é ou foi um pouco xamã –, parece ser o inverso radical (e complementar) da experiência ritual.

Os *wayangá* – considerem-se também os Heróis mitológicos – são os que trazem/trouxeram as coisas “belas” (e muitas outras também) dos outros domínios do cosmo: nomes, penas, *nekrei*. Entretanto, de maneira dessemelhante ao que ocorre entre os Araweté, eles não trazem, para o núcleo aldeão, as Entidades. Por que haveriam de trazê-las? Afinal, suas “partes” já estão entre os homens e o xamã pode sempre lhes visitar para procurar algo novo. Ocorre que, se bem compreendi Coelho de Souza e Cesar Gordon – cf. cap. 3 –, o fato de os bens existirem, por si só, não é suficiente para (re)alimentar e (re)ativar o processo de construção de (corpos de) parentes – como gente. Procedimento esse que, se de um lado, constrói os corpos, mediante trocas de substâncias, resguardos, atribuição de nomes, prerrogativas e *nekrei* – coisas que se gastam –, de outro, necessita “recarregar-se” – ou “ressubjetivar-se”, ou ainda “rejuvenescer-se”, para reiniciar todo o processo. E isso, aparentemente, só ocorre na experiência ritual. Por quê?

Por que alguém – um xamã, por exemplo – não pode simplesmente carregar essas “baterias” na casa de seus “parentes” sobrenaturais? Não encontrei argumentos para desenvolver essa questão, mas imagino que os Xikrin diriam, inicialmente – se entendessem e concordassem com tudo o que foi dito acima –, que, se não fosse assim, como tem sido desde sempre, não teria graça nenhuma. Além disso, até onde pude ler, o xamã mebengokre nunca traz ninguém. É ele – ou o seu *karon* – que sempre “vai”. O ritual, ao contrário, “chama” – seja por evocações literais ou metafóricas feitas nas canções, pelo oferecimento ritual de comida, ou mesmo, em alguns casos, pelo sexo¹⁵².

¹⁵² “Além de preparar e fornecer a comida, as mães dos nominados eram, às vezes, solicitadas para intercuro sexual com os homens do *ngàbe*. Para a nominação das meninas Koko, o chefe de cerimônia, o *ngô-ngre-djuoi*, aproximava-se por trás da casa de uma mãe de Koko e lhe pedia que o acompanhasse; faziam isso, segundo os índios, para que o Tamanduá [uma máscara que atua nesse ritual] morresse depressa e a cerimônia acabasse logo. Quando recusavam, ‘as coisas não ficavam bem, e a festa demorava em acabar’ [o que significa que a mãe não pararia de trabalhar]” (Vidal 1977: 112).

Isso fica ainda mais evidente se considerarmos uma “especulação etimológica” de Gordon (2003: 255, nota 16) sobre o termo “*okiere*” (“oferecimento ritual de alimento”), grafado “*djàkjêre*” pelo autor:

A palavra *djàkjêre* pode ser traduzida por ‘chamar’, ‘gritar’, ‘invocar’. Mas note-se a existência do verbo transitivo *kjêre*, com o significado de ‘alimentar’, ‘criar’, ‘cuidar’, ‘domesticar’, como nas frases *mry kjêre* (‘alimentar um animal’), *nãm kruøj kjêre o nhy* (‘está sentado alimentando o periquito’), ou *ba ne ba akjêre* (‘fui eu que te criou/alimentou’). Considerando novamente todo o simbolismo das aves no sistema ritual Mebengokre, e dado que, outra vez, temos a presença de *àk* (‘ave’) na palavra, poderíamos aventar a hipótese que o termo *àkjêre* – designando o alimento ritual – guarde um sentido etimológico de ‘alimentar aves’, ‘criar aves’, isto é, alimentar/criar *aqueles que se transformam em aves* no ritual em ‘voam’ (*me-tôro*, que é justamente a palavra que designa a dança cerimonial no pátio) (os itálicos são do autor).

Ensaio sobre o “modelo” ritual

A experiência músico-ritual, diferentemente da xamânica, cria condições para que vários estados corporais não tão “fortes” e “duros” – como, por exemplo, um *meprire* em nominação, frente aos gigantes *menoronu* (≡ *ngokonbori*, *Kukrut-Kako*, *Kukrut-Uíre*) ou aos temíveis *wayangá* (≡ *Àkkaikrikti*) – possam participar com segurança de um denso processo de comunicação com uma alteridade “carregada” de capacidades agentivas e perigosas, “democratizando”, digamos, entre outros corpos, a possibilidade de “embelezar-se” – mesmo que isso ocorra apenas durante o ritual. Não quero dizer com isso que qualquer corpo possa ser “subjetivado” ritualmente. A condição corporal assume uma situação delicada durante os momentos rituais. Todavia, esses momentos permitem a ativação de determinadas relações que “auxiliam” o indivíduo e o “sustentam”. Considere-se, por exemplo, o esforço de sua parentela em lhe patrocinar a festa – fazendo aquilo que há de melhor para se saborear e, ao mesmo tempo, não podendo sentir sequer o cheiro, sob o risco de contaminarem de maneira incorreta todo o desenvolvimento do ritual. O processo é gradual e permeado de mediações, sejam aquelas dos nominadores ou dos amigos formais, dos adornos com materiais vegetais, das tinturas, das resinas perfumadas, das encantações etc. “Vestir penas”, com efeito, só é possível depois da preparação da arena em que os atores se encontram e do

fortalecimento daqueles que, do “lado de cá”, atuarão como interlocutores ou incorporadores de alteridades sobrenaturais.

Recorro, novamente, a Gordon (2003: 161-162), que, por sua vez, comenta Fisher (1998):

A esse respeito, veja-se a boa análise de Fisher sobre a noção xikrin de ‘comunidade’, que procura mostrar como o ritual – sob um determinado aspecto [acrescenta Gordon] – tem o objetivo de criar, por uma série de procedimentos, um estado afetivo partilhado por todos os co-residentes aldeões, participantes e audiência. O autor, no meu entender, toca em um ponto muito importante, que todavia pode ser ligeiramente refraseado. Seguindo seu argumento, eu diria que nos períodos rituais, certos ‘sentimentos-afetos’ que são partilhados pelo círculo mais restrito de parentes podem ser reconhecidos mais amplamente em todos os co-residentes [...], constituindo assim a idéia de um *único corpo* (físico e social, pois trata-se da mesma coisa); e, portanto, constituindo a própria ‘comunidade’ em seu sentido pleno (itálicos de Gordon).

Se é um “corpo único” – cuja expressão em mebengokre é “*nhi pydji*” (≡ “carne única” em Fisher 2001: 117) – que se constrói no *metóro*, esse “corpo” não deixa de evocar, ao menos para mim, a figura dos Heróis gêmeos, gigantes o suficiente para enfrentar o Gavião-Real. A impressão que se tem a partir, por exemplo, do ritual (re)analisado no capítulo anterior, é que esses Gêmeos, como “corpo único” que se subjetiva no ritual – e, de certa maneira, se “xamaniza” –, fundem-se ao Gavião-Real – que também tomou corpo, junto com a Onça – numa única experiência de fato “modelar”. Afinal, se os xamãs voam em seus sonhos, os outros humanos, quando cantam e dançam seus rituais, também o “fazem” – daí, mais uma vez, “*metóro*”.

As possibilidades cosmológicas que tomam “corpo” na experiência músico-ritual – literalmente, se tomarmos o *Tàkàk-Nhiok* como exemplo – permitem aos homens atingir uma “condição transcendental” – digamos assim –, mitológica e histórica, desejada e perigosa, mantenedora e transformadora ao mesmo tempo. Penso que essa “condição” refere-se justamente ao estado “metamórfico-agentivo” que determinados atores atingem no *metóro* – via nomes, ornamentos e prerrogativas cerimoniais. Esses “itens”, vistos como índices de “capacidades agentivas de alteração”, como propõem Coelho de Souza e Cesar Gordon (cf. cap. 3 acima), são subjetivados ritualmente pela objetivação de potencialidades de outros Seres – aos quais estão, mitológica ou historicamente, ligados.

Essa “condição transcendental” designa, por sua vez, a idéia de um “tempo transcendental”, no qual passado, presente e futuro se confundem e se condensam: condições espaço-corpo-temporais “modelares”.

O *metóro*, pode-se dizer, é uma forma de fazer-se viver, de sentir, experimentar e comunicar-se a um mundo transcendental e modelar. Por ele, exprimem-se ações e espaços possíveis e passíveis de existência, todos denunciadores de uma gramática cosmológica que remete a encontros e situações dificilmente realizadas no dia-a-dia, seja entre diferentes “categorias” de homens ou entre estes e seres não-humanos do cosmo. Sua experiência cria uma terceira ordem temporal. Não é o tempo cotidiano. Nem, tampouco, o retorno ao passado mítico. Essa “terceira margem” do tempo é mítica, sem dúvida, ou tem o mito por referência, mas não é passado. É uma atualização ou uma revivescência (mais apropriado) de um tempo “pan-histórico” – para fazer uma apropriação livre de Lévi-Strauss (1950), para quem o inconsciente seria o terreno onde o sincrônico e o diacrônico se fundem: numa dimensão “pan-crônica”. É a recriação de um tempo em que as coisas são como deveriam ser – ou como realmente são, aos olhos dos xamãs. De criatura à Criador – qualidade de transcendente –, o que se faz no ritual não é retornar às origens, mas ao original. Talvez aí resida também a razão de Lévi-Strauss considerar o mito e a música sítios por excelência em que o “espírito humano” pode ser reconhecido em seu pleno funcionamento, argumento inicial de *O Cru e o Cozido* (1964: 29-35).

Qualificar a atividade músico-ritual por sua possível “transcendência” – estado de quem “transcende os limites da experiência possível” (Ferreira 1999: 1985) – não é algo incompatível com as experiências cerimoniais indígenas. Recupero, pela última vez, o trabalho de Seeger sobre os Suyá, no qual se pode ler que a característica essencial e a condição satisfatória dos rituais é o “estado de euforia/alegria”, glosado por esses índios pelo termo “*kîn*”. Escreve o autor (1979: 85):

As pessoas que cantam muito exprimem sua ‘alegria’ (*kîn*, um tipo de *alegria existencial*) e seu *apoio à forma como as coisas são*. As pessoas que não cantam estão implicitamente dizendo que não estão ‘alegres’. Podem estar lamentando um parente morto, podem estar zangadas por algum motivo ou ter um ressentimento determinado (os *itálicos* são meus).

Essa “alegria existencial” – “extra-cotidiana” e “transcendental” –, é a maneira pela qual esses índios alteram sua percepção da “realidade”, como se pode ler na seguinte consideração do autor (1987a: 128-129):

Most of the Gê[Jê]-speaking groups were somewhat unusual among South American Indians in that they apparently never used any form of hallucinogen or drank fermented beverages as central parts of their ceremonies. Although the Suyá had adopted tobacco use and manioc beer from other groups in the past hundred years, these had not become focal points of their ritual or musical processes. Their vision accompanied fevers rather than drugs; their euphoria was produced by song, collective activity, and food, rather than alcohol, hallucinogens, and narcotics. Suyá sang and their ‘high’ was euphoria (*kĩn*). Singing made men euphoric; listening to their brothers made women euphoric; old people’s clowning indicated their euphoria and made the village euphoric. Singing and dancing for long periods of time was a physiological experience that probably altered perception.

Seeger expande sua observação para os Jê em geral. Com efeito, a respeito dos Timbira, há considerações bastante parecidas sobre a “alegria” ritual. Entre os Ramkokamekra, por exemplo, os grandes rituais que ocorrem na estação seca, o período cerimonial por excelência – dentre os quais destaco a iniciação masculina, o *Tépyarkwa* (executado pela sociedade dos peixes) e o ritual de máscaras *Kokrit-ho* (≡ “monstros aquáticos”) –, são os únicos designados pelo termo *amyi'khin* (“state of euphoria”) – cf. Crocker (1990: 269, 270) e também Nimuendaju (1946: 92, 202-212), Melatti (1978: 269), Coelho de Souza (2002: 319) e Paes (2004: 271-287).

Há também, entre os Mebengokre, um termo para “alegria” bastante semelhante: “*kĩnh*” ≡ “gostar”, “satisfazer”, “feliz” – cf. Gordon (2003: 245). Embora não tenha encontrado na bibliografia uma associação direta entre “*kĩnh*” e “*metóro*”, há indicações das quais se deduz que esse sentimento também caracteriza, entre esses índios, “a forma como as coisas são” – ou sua “transformação ritual modelar”. Há, por exemplo, entre os Kubenkrâkein, certas “emoções” e “paixões” – como a cólera, a vingança e o ciúme – que, quando muito fortes, podem provocar a metamorfose indesejada de uma pessoa – cf. , Lukesch (1969: 6). Evita-se que uma criança sinta raiva para que seu *karon* não abandone seu corpo, o que desencadearia a mais radical das transformações: a morte. Tais sentimentos são também os “combustíveis” principais dos feitos míticos. Entre tantas narrativas, destaco a bela história de Bep Kororoti, aquele cuja cólera transformou em Chuva (M18).

A tristeza é um sentimento que, aparentemente, segue princípios semelhantes à cólera ou à vingança. O “velho xamã Nhiakrekampin”, descreve Vidal (1977: 149), gostava de exortar os homens a cantar e a dançar e sempre começava seus discursos com expressões do tipo: “Por que vocês estão tristes? Por que estão calados? Por que não dançam? Vocês estão muito calados”, ou “O que aconteceu com vocês, estão tristes (*kaprin*)?” A tristeza, como a saudade, é um estado antítese do modelo de “beleza” e “dureza” (cf. cap. 5) – e “alegria”. Quando se está muito triste, especialmente se for por saudade de um parente morto, o corpo fica frágil, pálido, mole, e “sem sangue” (Vidal 2001: 217), condições ideais para o “assalto d’alma” de um *karon*.

Sob esse aspecto, as experiências mebengokre e araweté parecem em sintonia. Entre estes, nos informa Viveiros de Castro (1986: 477), tristeza e saudade são sentimentos absolutamente negativos, pois fazem com que “percamos o necessário medo dos mortos recentes, e com isso nos exponhamos a segui-los. Uma pessoa triste está ‘vazia’ (esvaziada), i.e. sua alma deixou o envelope corporal”. A tristeza leva a alma, ao contrário da alegria, que a prende no corpo, pois faz os vivos esquecerem a saudade de seus mortos. Veja-se que “a oposição ética central na sociedade Araweté coloca, de um lado, a alegria (*tori*), de outro, a raiva e a tristeza-saudade” (idem: 42, nota 8). Noto ainda que, ao mesmo tempo em que a alegria mantém a alma dos vivos em seus corpos, ela também caracteriza os rituais xamânicos, que trazem as entidades divinas: “... a descida das almas celestes é sempre marcada pela alegria” (idem: 481). Por essas evidências, deduz o autor, “a noção de alegria (*tori*) tem uma ressonância filosófica profunda”. E anota: “em outras línguas Tupi-Guarani, os cognatos de *tori* designam a atividade ritual (cf. Kamayurá *torip*), ‘a boa ordem do mundo’” (idem: 42, nota 8, os itálicos são meus).

O tema também é desenvolvido por Viveiros de Castro (2002: 70-71) em seus trabalhos sobre os Yawalapíti. O autor compara a “alegria ritual” à “tristeza mítica”:

O termo yawalapíti que designa o que chamaríamos, em geral, de rito ou cerimônia é *jumualhi*; meus interlocutores traduziram-no por ‘festa’ ou, mais geralmente, por ‘alegria’. O discurso mítico, por outro lado, dividiu-se em dois gêneros: as narrativas ‘gostosas’, isto é, saborosas ou picantes (estórias de adultério, em geral), tidas por simples entretenimento, e os grandes mitos etiológicos, qualificados de ‘tristes’ [ligados ao sentimento de luto ou perda, esclarece o autor, em nota]. O mito [saudade de um outro tempo], então, é triste, o ritual, alegre. O que pode significar isso? Uma interpretação possível é que as narrativas míticas recordam, explícita ou implicitamente, a diferença entre um modelo e sua réplica inferior, entre um espírito e sua

representação esquemática, entre um evento e sua evocação memorativa. O ritual, assim, transformaria em alegria a tristeza causada pela ciência dessa diferença, ao aproximar a atualidade dos sucessos ocorridos no mito.

Essa observação, por sua vez, traz novamente à lembrança os Kamayurá, para os quais Menezes Bastos (1976: 123-124, nota 14) crê que o *torÿp* ($\equiv$ “ritual”) realiza a “mimese do *mawe*”. “*Mawe*” é um termo de difícil tradução. Menezes Bastos (1976: 112) e (1989: 521) oferece-nos as seguintes possibilidades: “mito”, “tempo cosmológico”, “potencialidade”, “realidade prototípica”, “original” e “sobrenatural” (remete a Animais e outras Entidades). O termo e suas glosas, por sua vez, podem ser contrapostos, respectivamente, a “*ãng*”, “história”, “tempo experimental”, “realidade”, “realidade sensitiva” e “natural” (humanos e animais).

O “ponto de condensação cosmológica” desses índios – para se resgatar uma expressão de Viveiros de Castro (1986: 118) – reside na possibilidade de conjugar o *mawe* no *ãng* – a potencialidade na experiência, poder-se-ia dizer. Possibilidade esta que apenas a atividade ritual é capaz de aprisionar (Menezes Bastos 1976: 200). “Entre o acontecido e o que pode acontecer, o abismo que só o cerimonial consegue desfazer, tornando os Kamayurá *orÿp*, ‘reordenados’.” (idem: 112). Como isso se efetiva? Recordo – do capítulo 2, p.35 acima – que “música”, entre esses índios, pode ser dita um “pivô” de transformação do verbo – mito (o que é triste) – em corpo – dança (alegria). A “música”, portanto, teria o “poder” ou a “função” de, no *torÿp*, fazer, justamente, do *mawe*, parte dos corpos dos atores agentes – tal como as encantações *suyá* – cf. cap. 4, p.108 acima. Posto de outro modo, o *torÿp* revive, nos corpos, as ocorrências do *mawe*, pois que “*torÿp*”, afinal de contas, “é a forma por excelência destes Kamayurá tornarem-se *orÿp*, ‘conforme o nosso modelo’, isto é, ‘reordenados’, ‘alegres’.” (1976: 111). Uma alegria, diga-se, “transcendental”, representação do “*páthos* original por excelência” (1989: 364). “*Torÿp*” – conceito tão paradigmático quanto *metóro* –, aponta, ao fim e ao cabo – ou ao começo –, para “o estado d’alma original, sentimento arquetípico do homem antes da queda da hominização e, assim, da renúncia à naturidade-divindade” (idem: 362).

Tal me parece ser a “ontologia ritual” que fundamenta a experiência do *metóro mebengokre*, que, em seu momento mais dramático, permite que todas as barreiras corporais, espaciais e temporais desapareçam, mesmo que por apenas alguns instantes.

Lembro que no último dia do *Tàkàk-Nhiok* (nono ato), ao pôr-do-sol, depois de um longo processo de aproximações, evocações e incorporações paulatinas, os Homens-Onça-Gavião-Real e as Nominandas (Beija-Flores) formavam um único grupo na parte oeste da aldeia – denominado por mim “os Transformados”. Enquanto os primeiros estavam de frente para o oeste, refletindo em seus olhos o rastro da morte dos astros – o sol, com certeza, e os Personagens rituais, provavelmente –, as Nhiok eram arranhadas por eles de costas para o poente. Elas olhavam em direção ao leste, a origem dos Mebengokre, da luz, dos poderes sobrenaturais dos Heróis mitológicos, dos *wayangá*, do grande Gavião-Real, enfim, dos “modelos” – elas mesmas “modelos” de Beija-Flor. E ali, na máxima condensação cosmológica possível em vida, como que por alguns segundos, o que se produziu foi uma potente sublimação da experiência.

Essa “imagem”, creio, se repete de várias maneiras na descrição do final de dois outros rituais mebengokre. Nesses, além do “leste”, outros dois elementos estabelecem correlações cosmológicas que também remetem a essa “imagem sublime”: a água e o milho. O primeiro ritual é o *Mereremei*, observado entre os Xikrin por Lux Vidal em novembro-dezembro de 1970 – cf. Vidal (1977: 182-193). O segundo é o ritual do Milho Novo, ou “Resguardo do Milho”, descrito por ela (idem: 113-114) em fevereiro de 1971 e por Horace Banner (1978: 112-113), entre os Gorotire, em janeiro de 1972.

O final do *Mereremei* descrito pela autora, assim como o do *Tàkàk-Nhiok*, teve início ao pôr-do-sol e foi concluído ao amanhecer do dia seguinte. Os homens, no crepúsculo, iniciaram a “Canção do Leste” (*Ben-djiri-krai*) e dançaram e cantaram até a aurora. Num determinado momento, aumentaram vigorosamente o ritmo da dança e o volume dos cantos. Pararam, então, por um instante e, logo em seguida, iniciaram o “Canto da Água que Está Correndo” (*ngrere-ni-ngô*). A dança terminou na Casa-dos-Homens, chamada pelos dançarinos, naquele momento, de “leste” (*koikwa-krai*) e de “cabeceira (de rio)/nascente”, conforme Vidal (1977: 187). Noto que “*koikwa*” é (≡) “céu”, e “*krai*” pode ser traduzido por “raiz”, “começo”, “origem” etc. (cf. Lea 1986: 77). Do crepúsculo à aurora, cantando o “leste” e a “água”, o tema da instauração de um tempo original se replica quatro vezes: (1) no “leste” que se canta ao pôr-do-sol e que se representa no *ngàbe* (Casa-dos-Homens), no próprio sol que raia e na água que brota da nascente – novamente o *ngàbe*. O que faço é apenas estender a observação de Vidal (1977: 192) a um padrão que me parece recorrente nos rituais. Assim como no *Tàkàk-*

Nhiok, o tema final do *Mereremei* foi a chegada ao (L)leste e ao modelo mítico da originalidade dos tempos – quando tudo era diferente e, ao mesmo tempo, quando tudo veio a ser como é. Há ainda um segundo elemento paradigmático que a isso remete: a água. Ao mesmo tempo em que se chega ao (L)leste, chega-se também ao *inô*, à água nascente. Ora, as traduções mais recorrentes na literatura e na própria exegese nativa para a palavra “*mebengokre*” dizem respeito justamente à água: “gente do buraco da água” (Vidal 1977: 14), “gente do fundo do rio” (Lukesch 1969: 25) e “people of the watering place” (Verswijver 1992c: 11), para ficarmos em apenas três autores.

Um último exemplo, o final da festa do Milho Novo, ilustra com a mesma competência e densidade essa sublimação tempo-espaco-corporal da experiência. Baseio-me nas descrições de Vidal (1977: 113-114) entre os Xikrin e de Banner (1978: 112-113) entre os Gorotire. Grosso modo, o processo cerimonial compreende o plantio do milho, no começo da estação chuvosa (nas duas versões), o resguardo pela sua morte (na versão de Banner), o período de caça e coleta (na versão de Vidal), o retorno à aldeia (*idem*), o resguardo de nascimento (*idem*), a colheita e o rito final (nas duas versões). O elaborado desenvolvimento desse ritual envolve questões que precisariam de outra meia dúzia de páginas para serem expostas. Detenho-me apenas a seu final, no qual os homens, segundo os dois autores, revivem ritualmente o episódio mítico da “Derrubada do Pé de Milho” (**M19**). Segundo a narrativa, foi então, com o difícil abate da grande (A)árvore – que sempre se regenerava de noite – que se fizeram/dividiram todos os outros grupos indígenas. “Os índios afirmaram que até a descoberta do milho eles eram relativamente poucos. Falavam uma só língua e andavam como um só rebanho” (Banner 1957: 57). Mais uma vez, a partir de um terceiro ritual, aquilo que o mito narra, que a música canta e que a dança torna corpo é o estabelecimento de uma conexão direta entre aquilo que os Mebengokre são hoje e a possibilidade de se tornarem aquilo que um dia já foram: “modelos” – sempre jovens, bonitos e imortais, potencialidades plenas.

Todavia, como a vida, o *metóro* chega sempre a um final. A diferença é que o final do ritual, ao menos daqueles aqui mencionados, parece ser sempre o começo da vida como hoje ela é: depois da derrubada do milho, depois do buraco da água, depois do buraco do céu.

Também chego ao final (ou ao começo) dessa já longa jornada. Há alguma morte nisso. É sempre possível ir mais longe, evidentemente. Os dados são muitos e complexos o suficiente para que, a cada diferente olhar, novas perguntas e experiências comecem a ecoar, tal como canta a “Penélope” de Lévi-Strauss: “cada progresso traz uma nova esperança, atrelada à solução de uma nova dificuldade” (1964: 23). Sei, por outro lado, como são necessários respiros e bodas – para celebrar uma passagem, para provocar importantes distanciamentos ou simplesmente por questões práticas de tempo, instituição e, fundamentalmente, saúde. Mas isso em nada diminui a dificuldade em concluir um percurso que, a meus ouvidos, foram melodias tão saborosas. Dificuldade esta apenas suavizada pela possibilidade de que essas páginas sejam indícios e pistas de um trajeto inicial que tudo tem para sustentar propositiva e estrategicamente um estudo futuro de maior fôlego.

A intenção desta dissertação, desde o princípio, não foi configurar uma estrutura cristalizada da experiência músico-ritual mebengokre – embora isso possa ter por vezes ocorrido, no afã de tornar útil (“sensível”) algo do que aqui se disse. Do ponto de vista metodológico, este trabalho inicial não teve outro objetivo senão resgatar idéias suficientemente gerais (e, ao mesmo tempo, precisas) para permitir a preparação de uma pesquisa de competência verdadeiramente etnográfica. Que idéias? Idéias ou princípios cosmo-sócio-lógicos que aparentemente são aplicados com certa regularidade nas experiências cerimoniais. Relações que envolvem – de maneira dinâmica, criativa e estética – tempos e espaços, Entidades, alimentos e corpos variados. Parte dessas idéias, desses princípios e dessas relações pôde, espero, ser percebida a partir das discussões aqui sugeridas. Estas discussões, por outro lado, tiveram o propósito de evidenciar os espaços comuns nos quais interagem humanos e espíritos, Animais e outras entidades (possivelmente agentivas) do cosmo. De modo geral, a experiência ritual e a experiência xamânica parecem ser os lugares mais adequados dessa ação. Isso pode ser aprofundado. Que outras relações existem em outros rituais? Em que são parecidos com a descrição do *Tàkàk-Nhiok*? Em que são diferentes? Na nomeação *Koko*, por exemplo, atuam (máscaras de) Tamanduá-Bandeira, Macaco, Guariba e Surubim. No *Bô*, atuam os Peixes-Aruaná. Quais os papéis cosmológico e mitológico desses (A)animais? O que

mais gira em torno de setores menos explorados pela bibliografia, como os *mru-karon-ia-aren*? E mais: De que maneira a atualidade histórica – as relações com a Funai ou com a Vale do Rio Doce, por exemplo – têm influenciado (boicotando ou potencializando) os processos cerimoniais? Que outros “modelos”, por fim, podem surgir à experiência?

≈

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.

- [1958] “O ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades e Editora 34, 2003, p. 15-45 (Coleção Espírito Crítico).
- [1959] “Idéias para a sociologia da música”. In: *Os Pensadores: Benjamin, Habermas, Horkeimer, Adorno* (vol. 48). Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Abril, 1980, p. 259-268.

ANDERMANN, Lisa

- 1991 “‘To render visible’: making sense among the Ndembu”. In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 203-209.

ANDRADE, Lúcia

- 1992 “A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Asurini do Trocará”. In: L. Vidal (org.), *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp, p. 117-132.

ARNAUD, Expedito

- 1987 “A expansão dos índios kayapó-gorotire e a ocupação nacional (região sul do Pará). *Revista do Museu Paulista*, 32: 73-130.

AYTAI, Desidério

- 1976a “O Sistema Tonal do Canto Xavante”. *Revista do Museu Paulista*, n.s., 23: 65-83.
- 1976b “A Classificação da Música Xavante”. *Cartilha Etnomusicológica*, 2: 3-10 [Pontifícia Universidade Católica de Campinas].
- 1978 “A Música Instrumental Xavante”. *Revista de Música Latino-Americana*, 2/1: 103-129.
- 1985 *O Mundo Sonoro Xavante*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Coleção Museu Paulista, Etnologia 5.

BALDUS, Herbert (ed.)

- 1958 *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*. Kassel.

BAMBERGER, Joan

- 1967 *Environment and Cultural Classification: a study of the Northern Kayapó*. PhD dissertation, Harvard University.
- 1974a "Naming and the transmission of status in a Central Brazilian society". *Ethnology* 13: 363-78.
- 1974b "The myth of matriarchy: why men rule in primitive society". In: M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 263-280.
- 1979 "Exit and voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó society". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, p. 130-146.

BANNER, Horace

- 1952 "A casa dos homens Gorotire". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 6: 455-459.
- 1957 "Mitos dos índios Kayapó". *Revista de Antropologia*, 5/1: 37-66.
- 1961 "O índios Kayapó em seu acampamento". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, s.a., 13.
- 1972 "Mitos dos índios Kayapó". In: E. Schaden (org.), *Homem, Cultura e Sociedade*. Petrópolis: Vozes, p. 90-132.
- 1978 "Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó". *Revista de Antropologia*, 21/1: 109-115.

BARCELOS NETO, Aristóteles

- 2004 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de Doutorado, PPGAS-USP.

BARTHES, Roland

- [1962]a "A imaginação do signo", originalmente publicado em *Arguments*, aqui In: *Crítica e Verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 41-47.
- [1962]b "Sociologia e sócio-lógica: a propósito de dois livros recentes de Claude Lévi-Strauss", originalmente publicado em *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 1, no. 4, nova série, aqui In: *A Aventura Semiológica* [1985]. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos), p. 181-195.
- [1963] "A atividade estruturante", originalmente publicado em *Lettres Nouvelles*, aqui In: *Crítica e Verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 49-56.
- [1964]a *Elementos de Semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein: São Paulo: Cultrix, ????
- [1964]b "Prefácio de Barthes à coletânea *Ensaaios Críticos*". In: *Crítica e Verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 5-26.
- [1964]c "A cozinha dos sentidos", originalmente publicado em *Le Nouvel Observateur*, aqui In: *A Aventura Semiológica* [1985]. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos), p. 177-179.
- [1967] "Sobre o Sistema da Moda e a análise estrutural das narrativas" [entrevista concedida a Raymond Bellour e publicada originalmente em *Les Lettres Françaises*, março de 1967, aqui In: *O Grão da Voz*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 53-65.

BASSO, Ellen

- 1985 *A Musical View of the Universe: kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1987 "Musical expression and gender identity in the myth and ritual of the Kalapalo of central Brazil". In: E. Koskoff (ed.), *Women and Music in Cross-Cultural Perspective*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

BAUMAN, Richard & SHERZER, Joel (eds.)

- 1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAUMANN, Max Peter (produtor)

- 1995 *Ritual Music of the Kayapó-Xikrin, Brazil*. Berlin: International Institute for Traditional Music, Smithsonian/Folkways Recordings. In cooperation with the International Council for Traditional Music. Recordings by Max Peter Baumann. Projeto conjunto do ICTM e do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

BAUMANN, Max Peter & FUJIE, Linda (eds.)

- 1997 *The World of Music*, vol. 39/2.
- 1999 *The World of Music*, vol. 41/1.

BEAUDET, Jean-Michel

- 1982 "Musiques d'Amérique Tropicale: discographie analytique et critique des Amérindiens des Basses Terres". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 68: 149-203.
- 1983 *Les Orchestres de Clarinettes Tule des Wayãpi du Haut Oyapock*. Ph. D. Dissertation in Anthropology, Nanterre: Université de Paris X.
- 1993 "L'Ethnomusicologie de l'Amazonie". *L'Homme*, 126/128: 527-533.
- 1997 *Souffle d'Amazonie: les orchestres tule des Wayãpi*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

BENJAMIN, Walter

- [1928] "A Caminho do planetário" In: *Rua de Mão Única*. Obras Escolhidas vol. II. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1993, 3.ed.

BONOMI, Andréa

- [????] *Fenomenologia e Estruturalismo*. Tradução de João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BRUMANA, Fernando Giobellina

- [????] *Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss*. Tradução de Júlio Assis Simões. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CAMÊU, Helza

- 1977 *Introdução ao Estudo da Música Indígena Brasileira*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.

CANZIO, Ricardo

- 1992 "Mode de Fonctionnement Rituel et Production Musicale chez les Bororo de Mato Grosso". *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, vol. 5, Paris: 71-86.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

- 1978 *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, Col. Linguagem.
- [1979] "De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades". In: *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986, p. 53-62.
- 1986 "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963,". In: *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, p. 13-52.
- 1993 "Les études Gê". *L'Homme*, vol. 126-128 XXXIII: 77-93.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & Viveiros de Castro (orgs.)

- 1993 *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.

CHAUÍ, Marilena

- 1984 "Merleau-Ponty: vida e obra". In: *Os Pensadores: Merleau-Ponty* (vol. 41). São Paulo: Abril Cultural.
- 1988 "Janela da alma, espelho do mundo". In: A. Novaes (org.), *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 31-63.
- 1995 "O conhecimento". In: *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 3.ed.
- 2002 "A noção de estrutura em Merleau-Ponty". In: *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, p. 197-256. O ensaio, inédito, foi originalmente escrito em 1976, para um volume que seria dedicado ao *Estruturalismo*, na Coleção Pensadores da Abril Cultural. O volume nunca foi publicado.

CLASSEN, Constance

- 1990 "Sweet colours, fragrant songs". *American Ethnologist* 17, p. 722-735.
- 1991 "The sensory orders of 'wild children'". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 47-60.
- 1993 *Words of Senses: exploring the senses in history and across cultures*. London/New York: Routledge.
- 1998 *The Color of Angels: Cosmology, gender and aesthetic imagination*. London/New York: Routledge.

COELHO DE SOUZA, Marcela

- 2002 *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS-UFRJ/MN.

COHN, Clarice

- 2000 *A Criança Indígena: a concepção xikrin de infância e de aprendizado*. Dissertação de mestrado, USP.

COLBY, B. N.

- 1966 "Ethnographic semantics: a preliminary survey". *Current Anthropology*, 7/1L 20-23.

CONDILLAC, Étienne Bonnot

- [1754] *Tratado das Sensações*. Tradução de Denise Bottman. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

COUDREAU, Henri

- 1897 *Voyage au Tocantins-Araguaia*. Paris.
- 1898 *Voyage à Itaboca et à l'Itacaiúna*. Paris.

CROCKER, William H.

- 1990 *The Canela (Eastern Timbira): an ethnographic introduction*. Smithsonian Contributions to Anthropology 33. Washington: Smithsonian Institution Press.

CRUZ MELLO, Maria Ignez

- 1999 *Música e Mito Entre os Waujá do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC.
- 2005 *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Waujá do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Florianópolis: PPGAS-UFSC.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da

- 1999 *A Música Encantada Pankararu*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, UFPE.

DAMATTA, Roberto

- [1971] "O sistema de relações apinayé: terminologia e ideologia", tradução mimeografada do artigo publicado In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1979.
- 1976a *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.
- 1976b "Uma reconsideração da morfologia social Apinayé". In: E. Schaden, (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 149-163.
- 1982 *A Divided World. Apinayé Social Structure*. Harvard studies in cultural anthropology 6. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

DINIZ, E. S.

- 1962 "Os Kayapó-Gorotire. Aspectos sócio-culturais do momento atual". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., antropologia, 18: 1-40.
- 1976 "Relações interindividuais entre os Kayapó Gorotire". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 23: 85-108.
- 1976 "Convívio inter-étnico e aglutinação intergrupar. Uma visão da comunidade do Posto Indígena Gorotire". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 14: 213-220.

DREYFUS, Simone

- 1963 *Les Kayapós du Nord: contribution à l'étude des Indiens Gé*. Paris: Mouton & CO.

DURKHEIM, Émile

- [1895] "Que é fato social?". In: *As Regras do Método Sociológico*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, 8.ed, p. 1-11.
- [1912] "Introdução. Objeto da pesquisa: sociologia religiosa e teoria do conhecimento". In: *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. v-xxvii.

EHRENREICH, Paul

- 1894 "Materialen zur Sprachen-Kunde Braziliens" II, Die Sprache der Cayapo (Goyas), Zf. E. 26.
- 1897 "Beitrage zur völkercunde Braziliens" Trad. Port., "Contribuição para a etnologia do Brasil", In: *Revista do Museu Paulista*, ns. II, São Paulo, 1948.

EWART, Elizabeth

- 2000 *Living with each other: selves and alters among the Panara of Central Brazil*. Tese de Doutorado, London School of Economics and Political Science.

FARIAS, A. J. T. P.

- 1990 *Fluxos sociais xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-USP.

FAUSTO, Carlos

- 2000 "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, vol. 26: 933-956.

FELD, Steven

- 1982 *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1991 "Sound as a symbolic system: the kaluli drum". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto / Buffalo / London: University of Toronto Press, p. 79-99.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda

- 1999 *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FISHER, William

- 1991 *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xicrin-Kayapó of Central Brazil*. Ph.D. Thesis, Cornell University.
- 1998 "The teleology of kinship and village formation: community ideal and practice among the Northern Gê of Central Brazil". *South American Indian Studies*, 5: 52-59.
- 2000 *Rainforest exchanges: industry and community on an amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- 2001 "Age-based genders among the Kayapó" In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkley & Los Angeles: University of California Press, p. 115-140.

FRAKE, C. O.

- 1969 "The ethnographic study of cognitive systems" In: S. A. Tyler (ed.), *Cognitive anthropology*. New York: Holt, p. 28-41.

FRIKEL, Protásio

- [1963] "Notas sobre a situação atual dos índios Xikrin do Rio Cateté". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1976, p. 435-447.
- 1968 *Os Xikrin: equipamento e técnicas de subsistência*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

FUERST, René

- 1964 “La peinture collective des femmes xikrin”. In: *Beitrage zur Völkerkunde Südamerikas: Festgabe für Herbert Baldus, Volkerkundliche Abhandlung 1*. Hannover: Münstermann.

GALLOIS, Dominique Tilkin

- 2003 “prefácio” In: L. H. Velthem, *O Belo é a Fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvin / Museu Nacional de Etnologia, p. 27-39.

GIANNINI, Isabelle Vidal

- 1991 *A Ave Resgatada: A impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de mestrado, PPGAS-USP.

GIRALDIN, Odair

- 2000 *Axpên Pyràk: história, cosmologia, onomástica e amizade formal apinayé*. Tese de Doutorado, PPGAS-Unicamp.

GOFFMAN, Erving

- 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Woodstock/New York: Overlook Press.

GORDON, Cesar

- 1996 *Aspectos da Organização Social Jê: de Nimuendaju à década de 90*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFRJ/MN.
- 2001 “Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos”. In: *Sexta Feira: Antropologia, Artes e Humanidades*, vol. 6: 123-136 (São Paulo: Editora 34).
- 2003 *Folhas Pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. PPGAS-UFRJ/MN.

GRAHAM, Laura

- 1984 “Semanticity and Melody: parameters of contrast in Shavante vocal expression”. In: *Latin American Music Review*, vol. 5/2, University of Texas Press: 161-185.
- 1986 “Three Modes of Shavante Vocal Expression: Wailing, Collective Singing, and Political Oratory”. In: J. Sherzer & G. Urban (eds.), *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, p. 83-118.
- 1995 *Performing Dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.

HANSLICK, Eduard

- [1854] *Do Belo Musical: uma contribuição para a revisão da estética musical*. Tradução de Nicolino Simone Neto. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, 2.ed.

HERNDON, Marcia

- 1974 “Analysis: Hearing of Sacred Cows?”. *Ethnomusicology*, vol. 18/2: 219-262.

HERNDON, M. & McLEOD, N. (eds.)

- 1980 *The Ethnography of Musical Performance*. Norwood: Norwood Editions.

HILL, Jonathan

- 1979 "Kamayurá flute Music: a study of music as metacommunication". *Ethnomusicology*, vol. 23/3: 417-432.
- 1983 *Keepers of the Sacred Chants: the poetics of ritual power in an Amazon society*. Tucson: The University of Arizona Press.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles

- 2001 *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

HOWES, David

- 1988 "On the odour of the soul: spatial representation an olfactory classification in Eastern Indonesia and Western Melanesia". *Bijdragen* 144: 84-113.
- 1991a "Sensorial Anthropology". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 167-191.
- 1991b "Olfaction and transition". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 128-147.
- 1991c "Introduction: 'to summon all the senses'". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 3-21.

HOWES, David ed.

- 1991 *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

HYMES, Dell H.

- 1969 "Discussion of Burling's paper" In: S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, p. 428-431.
- 1972 "Toward ethnographies of communication: the analisis of communicative events" In: P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*. Penguin, p. 21-43.
- 1974 *Foundations in Sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1977 "Discovering oral performance and measured verse in American Indian narrative". *New Literary History*, 8: 431-457.

ISA (Instituto Socioambiental)

- 2000 *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

IZIKOWITZ, Karl G.

- 1935 *Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktieb.
- 1955 "Rhythmical aspects of Canela life". *Anais do 31º Congresso dos Americanistas*, São Paulo, 1954, 1955, p. 195-209.

KAY, Paul

- 1969 "Comments on Colby". In: S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, p. 78-90.

KENSINGER, K. M.

- 1995 *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

KUIPERS, Joel C.

- 1991 "Matters of taste in Weyéwa". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 111-127.

KOLINSKI, Mieckzyslav

- 1957 "Ethnomusicology, its problems and methods". *Ethnomusicology Newsletter*, 10: 1-7.

LADEIRA, Maria Elisa

- 1982 *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-USP.

LAGROU, E. M.

- 2000 "Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness". In: J. Overing & A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge, p. 152-69.

LAVE, Jean Carter

- 1967 *Social Taxonomy Among the Krikati (Gê) of Central Brazil*. PhD dissertation. Harvard: Harvard University.

LEA, Vanessa Rosemary

- 1986 *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado. PPGAS-UFRJ/MN.
- 1992 "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil". *Man*, 27: 129-153.
- 1993 "Casas e casas Mëbengokre (Jê)". In: M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, p. 265-282.
- 1995 "Aula de choro". Campinas, manuscrito datilografado.
- 2003 "Mëbengokre Ritual wailing and flagellation: Performance para inglês não ver". Campinas, manuscrito datilografado apresentado no *VXI Congresso Internacional De Americanistas*, sessão "Art and Music in globalizing Latin America".

LÉVI-STRAUSS, Claude

- [1945] "A análise estrutural em lingüística e em antropologia". Originalmente publicado em *Word, Journal of the Linguistic Center Circle f New York*, 1/2, aqui In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. II, 1991, p. 45-70.

LÉVI-STRAUSS, Claude (cont.)

- [1949]a “Introdução: História e Etnologia”. Originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54º Ano, ns. 3-4, aqui In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. I, 1991, p. 13-41.
- [1950] “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Sociologia e Antropologia* (Marcel Mauss [1950]). Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 11-46.
- [1951] “Linguagem e Sociedade”. Originalmente publicado na *American Anthropologist*, 53/2, aqui In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. III, 1991, p. 71-83.
- [1955] “A Estrutura dos Mitos”. Originalmente publicado no *Journal of American Folklore*, 78/270, aqui In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. XI, 1991, p. 237-265.
- [1956]a “As organizações dualistas existem?” . In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. VIII, 1991, p. 155-189.
- [1956]b “Posfácio aos capítulos III e IV”. In: *Antropologia Estrutural* [1958]. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. V, 1991, p. 101-117.
- [1960]a “A Estrutura e a Forma”. Originalmente em *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, 9, aqui In: *Antropologia Estrutural Dois*. Tradução de Lucia Pessoa da Silveira. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. VIII, 1993, p. 121-151.
- [1960]b “O Campo da Antropologia”. Aula inaugural da cadeira de antropologia social dada no Collège de France, aqui In: *Antropologia Estrutural Dois*. Tradução de Sonia Wolosker. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. I, 1993, p. 11-40.
- [1962]a “Totemismo Hoje”. Originalmente publicado pela editora PUF na coleção “Mythes et Religions”. In: *Lévi-Strauss. Os Pensadores*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 89-181.
- [1962]b *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1997.
- [1964] *O Cru e o Cozido (Mitológicas I)*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- [1967] *Do Mel às Cinzas (Mitológicas II)*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- [1968] *L'Origine des Manières de Table (Mythologiques III)*. Paris: Plon.
- [1971] *L'Homme Nu (Mythologiques IV)*. Paris: Plon.
- [1976] “As lições da lingüística”. Originalmente um prefácio a um texto de Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1976), aqui em In: *O Olhar Distanciado*. Tradução de Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1986.
- [1991] *História de Lince*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LOPES DA SILVA, Aracy

- 1984 “A antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nominação: resenha da produção recente”. *Dédalo*, 23: 235-254.
- 1986 *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, coleção Antropologia, n. 6.

LUKESCH, Anton

- [1969] *Mito e Vida dos Índios Kayapó*. Tradução de Trude Arneitz Von Laschan Soltein. Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1976.

MARTON, Scarlett

- 2000 *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ.

MAUSS, Marcel

- [1923/1924] “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, originalmente publicado no *Année Sociologique*, segunda série, vol. 1, aqui *In: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 184-314.
- [1929] “As civilizações: elementos e formas”, originalmente publicado no *Année Sociologique*, nova série, 2, aqui *In: Ensaios de Sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: perspectiva, 2001, 2.ed., p. 475-493.
- [1934] “Categorias coletivas e categorias puras”, originalmente uma carta escrita depois de uma comunicação de C. Serrus, “La psychologie de l’intelligence et la linguistique”, publicada em *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, aqui *In: Ensaios de Sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: perspectiva, 2001, 2.ed., p. 395-398.
- [1936] “As técnicas do corpo”, originalmente publicado em *Journal de Psychologie*, XXXII, n. 3-4, aqui *In: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p.399-422.
- [1938] “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, originalmente publicado em *Journal of the Royal Anthropological Institute*, aqui *In: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 367-397.
- [1950] *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David

- 1967 *Akwê-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.
- 1979 “Cultural categories of the Central Gê”. *In: D. Maybury-Lewis (ed.), Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, p. 218-248.

MAYBURY-LEWIS, David, ed.

- 1979 *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.

McCALLUN, Cecilia

- 1996 “The body and knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America”. *Medical Anthropology Quarterly*, 10/3: 1-26.
- 1999 “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawa”. *Estudos Feministas*, 7: 157-175.

MELATTI, Julio Cezar

- 1963 “O mito e o xamã”. *Revista do Museu Paulista*, 14: 60-70.
- 1970 *O Sistema Social Krahó*. Tese de doutoramento. Brasília: UnB.

MELATTI, Julio Cezar (cont.)

- [1971] “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó” publicado originalmente nos anais do 38º Congresso Internacional dos Americanistas (Stuttgart, 1968), v.III, p. 347-353, aqui In: E.Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 139-148.

1978 *Ritos de Uma Tribo Timbira*. São Paulo: Editora Ática (coleção Ensaios, n. 53).

MENEZES BASTOS, Rafael José de

- [1976] *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: Ed da UFSC, 2. ed., 1999 [1978, 1. ed.].
- 1984 “Nas Asas da Canção: Impressões sobre a Arte Vocal dos índios Suyá”. *Anuário Antropológico*, 82: 43-58.
- 1989 *A Festa da Jaguatirica: Uma partitura crítico-interpretativa*. Tese de doutorado, PPGAS-USP.
- 1993 “A Saga do Yawari: mito, música e história no Alto Xingu”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, p. 117-146.
- 1995 “Esboço de uma Teoria da Música: para além de uma antropologia sem música e de um musicologia sem homem”. *Anuário Antropológico*, 93: 9-73.
- 1996 “Música nas Terras Baixas da América do Sul: ensaio a partir da escuta de um disco de música Xikrin”. *Anuário Antropológico*, 95: 251-263.
- 1997 “Music in Lowland South America: A Review Essay”. *The World of Music*, 39/2: 143-151.
- 1999 “Apùap world hearing: on the Kamayurá phono-auditory system and the anthropological concept of culture”. *The World of Music*, 41/1: 85-96.

MENEZES BASTOS, Rafael José de & PIEDADE, Acácio Tadeu de C.

- 1999 “Sopros da Amazônia: sobre as músicas das sociedades tupi-guarani”. *Mana*, 5/2: 125-142.

MERLEAU-PONTY, Maurice

- [1945] *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- [1960]a “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”. In: *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- [1960]b “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” (originalmente em *Signes*), aqui In: *Merleau-Ponty, Os Pensadores XLI*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 383-396.
- [1964] *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2000, 4.ed.
- [1965] “O metafísico no homem” (originalmente em *Sens et Non-Sens*, 5.ed.), aqui In: *Merleau-Ponty, Os Pensadores XLI*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 369-382.

MERRIAM, Alan P.

- 1960 "Ethnomusicology, discussion and definition of the field". *Ethnomusicology*, 4: 107-114.
- 1964 *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.
- 1967 *Ethnomusicology of the Flathead Indians*. New York: Werner-Green.
- 1969 "Ethnomusicology revisited". *Ethnomusicology*, 13/2: 213-229.
- 1977 "Definitions of 'Comparative Musicology' and 'Ethnomusicology': a historical-theoretical perspective". *Ethnomusicology*, 21/2: 189-204.

MÉTRAUX, Alfred

- 1960 "Myther et contes des indiens Cayapo". *Revista do Museu Paulista*, 12: 7-35.

MÉTRAUX, Alfred, & DREYFUS, Simone

- 1958 "La naissance et la première enfance chez les indiens Cayapo du Xingu". In: *Miscelanea Paul Rivet octogenario dicata*, vol. 2, p. 363-378.

MONTAIGNE, Michel de

- [1588] "Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos dele". In: *Os Ensaios*, Livro I. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 72-99.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

- 2002 *Através do 'Mbaraka': uma antropologia da música Guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS/USP.

MÜLLER, Regina Polo

- 1976 *A Pintura do Corpo e os Ornamentos Xavante: arte visual e comunicação*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-Unicamp.
- 1990 *Os Asurini do Xingu: história e arte*. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- 1992 "Mensagens visuais na ornamentação corporal xavante". In: L. Vidal (org.), *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp, p. 133-142.
- 1996 "Maracá, ritual xamanístico dos Asurini do Xingu". In: E. J. Langdon (org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da Ufsc.

NETTL, Bruno

- 1956 *Music in Primitive Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1964 "What is Ethnomusicology?". In: *Theory and Method in Ethnomusicology*. New York/London: The Free Press, p. 1-26.

NIMUENDAJU, Curt

- 1915 "Sagen der Temb-Indianer". *Zeitschrift fr Ethnologie*, 47.
- 1938 "The social structure of the Rankkamekra 'Canella'". *American Anthropologist*, 40: 51-74.
- 1939 *The Apinay*. Washington: Catholic University of America Press.
- 1939-40 "An exploratory expedition to the Gorotire-Cayapo", Museu Nacional.
- 1942 *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum, Publication of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund IV.

NIMUENDAJU, Curt (cont.)

- 1944 "Sherente tales". *Journal of American Folklore*, lvii: 181-187.
- 1946 *The Eastern Timbira*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, Publications in American Archeology and Ethnology XLI.
- 1952 "Os Gorotire; relatório apresentado ao serviço de proteção aos índios, em 18 de abril de 1940". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 6: 427-452

NIMUENDAJU, Curt & Lowie, Robert

- 1937 "The dual organization of the Rankokamekra (Canella) of Northern Brazil". *American Anthropologist*, xxxix: 565-582.
- 1939 "The Associations of the Sherente". *American Anthropologist*, xli: 408-415.

NOVAES, Adalto

- 1988 "De olhos vendados". In: A. Novaes (org.), *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 9-20.

OLIVEIRA PINTO, Tiago de

- 2001 "Som e música. Questões de uma antropologia sonora". *Revista de Antropologia*, vol. 44/1: 221-286.

ONG, Walter J.

- 1991 "The shifting sensorium". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 25-30.

OVERING (Kaplan), Joanna

- 1984 "Dualisms as an expression of differences and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: K. M. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Illinois Studies in Anthropology, 14. Urbana & Chicago: University of Illinois Press: 127-155.

PAES, Francisco Simões

- 2004 "Rastros do espírito: fragmentos para a leitura de algumas fotografias dos Ramkokamekrá por Curt Nimuendaju". *Revista de Antropologia* 47/1: 267-307.
- no prelo "Os três lados de uma moeda: conjecturas sobre o estudo de instrumentos musicais kayapó-xikrin" In: C. Gordon & F. Silva (orgs.), *Livro Catálogo: Coleção Lux Vidal, Museu de Arqueologia e Etnologia, MAE-USP*.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C.

- 1997 *Música Ye'pâ-masa: por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*. Tese de Mestrado, PPGAS, UFSC.
- 2004 *O Canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de doutorado, PPGAS, UFSC.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz

- 1935 "Lendas Mehim". *Revista do Instituto do Ceará*, 49.

RIVIÈRE, Peter

- 1980 "Review article: Dialectical Societies". *Man*, 15/3: 533-540.
- 1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge, London & New York: Cambridge University Press.

RHODES, Willard

- 1956 "Toward a definition of Ethnomusicology". *American Anthropologist*, 58: 475-463.

SALANOVA, Andrés & SILVA, Amélia

- s/d *Dicionário Mebengokrêr-Português*. Projeto de Pesquisa Lingüística Mebengokre. Fapesp. Segundo Gordon (2003: 347), o dicionário encontra-se em fase de preparação.

SCHECHNER, Richard

- 1982 *From Ritual to Theater*. New York: Performing Arts.
- 1985 *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

SCHWARTZMAN, S.

- 1988 *The Panara of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Tese de doutorado. University of Chicago.

SEEGER, Anthony

- [1974] *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1981. Originalmente sua Tese de Doutorado, apresentada a The University of Chicago com o título original *Nature and Culture and their Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gê-Speaking tribe of Central Brazil*.
- [1975] "O significado dos ornamentos corporais". In: *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Tradução de Carlos Byington. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, p. 43-57. Originalmente publicado em *Ethnology*, vol. 14/3.
- 1977 "Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs?". In: G. Velho (org.), *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 39-64.
- [1979] "O que podemos aprender quando eles cantam? Gêneros vocais do Brasil Central". In: *Os Índios e Nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Tradução de Ângela Loureiro. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, p. 83-104. Originalmente publicado em *Ethnomusicology*, vol. 23/3: 373-394.
- 1980a "Os velhos nas sociedades tribais brasileiras". In: *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Tradução de Ângela Loureiro. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, p. 61-79.
- 1980b "Substância física e saber: dualismo na liderança suyá". In: *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Tradução de Ângela Loureiro. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, p. 107-124.
- 1982 "Sociedades dialéticas: as sociedade jê e os seus antropólogos". *Anuário Antropológico*, 80: 305-315.
- 1986a "Oratory is spoken, myth is told, and song is sung, but they are all music to my ears". In: J. Sherzer & G. Urban (eds.), *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, p. 59-82.

SEEGER, Anthony (cont.)

- 1986b "The Role of Sound Archives in Ethnomusicology Today". *Ethnomusicology*, 30/2: 261-276.
- 1987a *Why Suyá Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987b "Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais". In: D. Ribeiro (org.), *SUMA Etnológica Brasileira*. Vol 3. "Arte Índia", coordenado por Berta Ribeiro. Vozes/Finep Petrópolis p. 173-179.
- 1988 "Voices, Flutes, and Shamans in Brazil". *The World of Music: Brazil*, 30/2: 22-38.
- [1992] "Etnografia da Música". *Sinais Diacríticos: música, sons e significados*, n.1, 2004 [SOMA/FFLCH-USP]. Tradução de Giovanni Cirino. Originalmente publicado In: H. Myers (ed.), *Ethnomusicology: an Introduction*. New York: W.W. Norton & co.

SEEGER, A.; DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19. O artigo foi republicado em *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil* (J.P. Oliveira, org.). Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.

SEKEFF, Maria de Lourdes

- 2002 *Da Música: seus usos e seus recursos*. São Paulo: Editora UNESP.

SHERZER, Joel

- 1979 "Strategies in text and context: Cuna kaa kwento" *Journal of American Folklore*, 92: 145-164.
- 1982 "Poetic structuring of Kuna discourse: the line" *Language in Society*, 11: 371-390.
- 1986 "A diversity of voices: men's and women's speech in ethnographic perspective" In: S. Phillips, S. Steele & C. Tanz (eds.), *Language, Gender, and Sex in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHERZER, Joel & URBAN, Greg (eds.)

- 1986 *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.

SILVA, Domingos Aparecido Bueno da

- 1997 *Música e Pessoaalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Tese de mestrado, PPGAS/UFSC, Florianópolis.

SILVA, Fabíola

- 2000 *As tecnologias e seus significados: Um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP.

STURTEVANT, W. C.

- 1964 "Studies in ethnoscience". *American Anthropologist*, 66/3: 99-131.

SYNNOTT, Anthony

- 1991 "Puzzling over the senses: from Plato to Marx". In: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, p. 61-76.

TAUSSIG, Michael

- 1987 *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- 1993 *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York/London: Routledge.

TOMÁS, Lia

- 2002 *Ouvir o Logos: música e filosofia*. São Paulo: UNESP.

TURNER, Terence

- 1966 *Social Structure and Political Organization Among the Northern Kayapó*. PH.D. Thesis, Department of Social Relations, Harvard University (Cambridge).
- 1969 "Tchikrin: a central Brazilian tribe and its symbolic language of body adornment". *Natural History* 78: 50-59.
- 1971 "Cosmetics: the language of bodily adornment". In: J. P. Spradley, (ed.), *Conformity and Conflict*. Boston: Little Brown, p. 96-105.
- 1979a "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, p. 147-178.
- 1979b "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, p. 179-217.
- 1979c "The social skin". In: J. Cherfas and R. Lewin (eds.), *Not Work Alone: a cross-cultural study of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith, p. 111-140.
- 1980 "Le dénicheur d'oiseaux en contexte". *Anthropologie et Société*, 4/3, 85-115.
- 1984 "Dual opposition, hierarchy, and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere". In: J.C. Galey (org.), *Differences, Valeurs, Hiérarchie (textes offerts à Luis Dumont)*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1985 "Animal symbolism, totemism, and the structure of myth". In: G. Urton (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 49 a 106.
- 1988 "History, myth, social consciousness among the Kayapó of Central Brazil". In: J. D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Urbana University Press, p. 195-213.
- 1991a "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In: G.W. Stocking (ed.), *Colonial Situations: essay on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, p. 285-313.
- 1991b "'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure". In: J. Fernandez (org.), *Beyond Metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford University Press, p. 121-158.
- 1992a "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In: M. Carneiro da Cunha, (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp, p. 311-338.

TURNER, Terence (cont.)

- 1992b "Symbolic language of bodily adornment" In: G. Verswijver (ed.), *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren), p. 27-35. Reimpressão do artigo de 1969 "Tchikrin: a central Brazilian tribe and its symbolic language of body adornment". Originalmente publicado in *Natural History* 78: 50-59
- 1993 "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, p. 43-66.
- 1994 "Imagens desafiantes: a apropriação kayapó do vídeo". *Revista de Antropologia*, 36: 81-122.
- 1995a "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó". *Cultural Anthropology*, 10: 143-170.
- 1995b "An indigenous Amazonian people's struggle for socially equitable and ecologically sustainable production: the Kayapo revolt against extractivism". *Journal of Latin American Anthropology*, n.s., 1.

TURNER, Victor W.

- 1967 *The Forest of Symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1969 *The Ritual Process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.

VATTIMO, Gianni

- [1980] *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.

VEIGA, Juracilda

- 2000 *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. PPGAS- Unicamp.

van VELTHEM, Lúcia Hussak

- 2003 *O Belo é a Fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvin / Museu Nacional de Etnologia.

VERSWIJVER, Gustaaf

- 1978 *Enquête ethnographique chez lès Kayapó-Mekrãgnoti: contribution a l'étude de la dynamique des groupes locaux (scissions et regroupements)*. Dissertação não publicada. Paris: Mémoire de L'École des Hautes Etudes em Sciencices Sociales.
- 1981 "Les gens aux bracelets noirs: un rite de passage chez les Indiens Kayapó-Mekragnoti". In: *Naître, Vivre et Mourir: Actualité de Van Gennep*. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, p. 95-117.
- 1982 "Les femmes peintes: une cérémonie d'imposition de noms chez les Kayapó-Mekrãgnoti du Brésil Central". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 46.
- 1983 "Cycles in Kayapó naming practices". *Communication and Cognition*, 16/3: 301-323.
- 1984a "Ciclos nas práticas de nomeação Kayapó". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 29: 97-123.
- 1984b "Essai sur l'usage de la parure chez les indiens Kayapó du Brésil Central". *Bulletin du Musée d'Ethnographie*, 25-26.

VERSWIJVER, Gustaaf (cont.)

- 1985 *Considerations on Mekrãgnoti Warfare*. Tese de Doutorado, Faculdade van Rechtsgeleerdheid, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar.
- 1988 "Chants individuels et chants collectifs chez les Kayapó du Brésil Central". *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, 1: 13-27.
- 1992a *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapó Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit. (Publicação da tese de doutorado do autor, de 1985: "Considerations on Mekrãgnoti warfare". Faculdade van Rechtsgeleerdheid, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar, 1985).
- 1992b *Kayapó Amazonie: plumes et peintures corporelles*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale; Gent: Snoeck-Ducaju & Zoon.
- 1992c "Between village and forest" In: G. Verswijver (ed.), *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren), p. 11-25.
- 1992d "The feathers make the man" In: G. Verswijver (ed.), *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren), p. 49-63.
- 1992e "Only you may wear my ornament" In: G. Verswijver (ed.), *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren), p. 65-87.
- 1995 *Kayapó: Materielle Kultur-spirituelle Welt*. Frankfurt: Museum für Völkerkunde.
- 1996 *Mekranoti: Living among the Painted People of the Amazon*. Munich/New York: Prestel-Verlag.

VERSWIJVER, Gustaaf (ed.)

- 1992 *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren).

VIDAL, Lux

- 1977 *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: HUCITEC e Editora da Universidade de São Paulo.
- 1978 "A pintura corporal entre índios brasileiros". *Revista de Antropologia*, 21: 87-93.
- 1983a "A morte entre os índios Kayapó". In: J. S. Martins (org.), *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: HUCITEC, p. 315-323.
- 1983b "O espaço habitado entre os Kayapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do médio Tocantins, Pará". In: S. Caiuby Novaes (org.), *Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel, Edusp, p. 77-102.
- 1983c "Plumária Kayapó". In: *Arte Plumária do Brasil: 17a Bienal de São Paulo*. São Paulo: MEC, p. 26-29.
- 1988a "Os Kayapó-Xikrin do Bacajá". In: L.A.O. Santos & L. Andrade (orgs.), *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- 1988b "Die mythen sehen, bilder und zeichen vom Amazonas". In: *Catálogo Museum für Völkerkunde stadt*. Frankfurt am Main.
- 1991 "As pesquisas mais freqüentes em etnologia e história indígena na Amazônia: uma abordagem musical". *Revista de Antropologia*, 34: 183-196.

VIDAL, Lux (cont.)

- 1992a “A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté”. In: L. Vidal (org.), *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp, p. 143-189.
- 1992b “Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução”. In: L. Vidal (org.), *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp, p. 13-17.
- 2000 “Ngô-kon: maracá ou chocalho dos Kayapó-Xikrin”. In: J. P. Brito (org.), *Os Índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, p. 130-133.
- 2001 “O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará”. In: A. Lopes da Silva & M. K. Leal Ferreira (orgs.), *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Fapesp/Mari/Global, p. 209-220.
- 2005 “Art corporel: graphismo et peinture au jenipapo”. In: L. D. B. Grupioni (org.), *Brésil Indien: les arts des Amerindiens du Brésil*. Catálogo de exposição. Paris: Réunion Des Musées Nationaux.

VIDAL, Lux (org.)

- 1992 *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp.

VIDAL, Lux & GIANNINI, Isabelle Vidal

- 1995 Ritual Music of the Kayapó-Xikrin, Brazil. Livreto que acompanha CD com músicas rituais Xikrin. Berlin: International Institute for Traditional Music, Smithsonian/Folkways Recordings.

VIDAL, Lux & LOPES DA SILVA, Aracy

- 1992 “Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas”. In: L. Vidal (org.), *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp, p. 279-293.

VIDAL, Lux & MÜLLER, Regina Pollo

- 1987 “Pintura e adornos corporais”. In: D. Ribeiro (org.), *SUMA Etnológica Brasileira*. Vol 3. “Arte Índia”, coordenado por Berta Ribeiro. Petrópolis: Vozes/Finep, p. 119-150.

VIDAL, Lux & VERSWIJVER, Gustaaf

- 1992 “Body painting among the Kayapó” In: G. Verswijver (ed.), *Kayapó, Amazonia: the art of body decoration*. Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren), p. 37-47.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1978 “Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações”. In: J. Pacheco de Oliveira Filho (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1978, p. 43-83.
- 1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. In: J. Pacheco de Oliveira Filho (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1978, p. 31-41.
- 1986 *Os Deuses Canibais*. São Paulo: Jorge Zahar/Anpocs.
- 1992 “O campo na selva, visto da praia”. *Estudos Históricos*, 10: 170-199.
- 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI-USP/Fapesp, p. 149-210.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (cont.)

- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 2: 115-144.
- 2002 *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.)

- 1995 *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

WEBER, Max

- [1922] *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*. Tradução, introdução e notas de Leopoldo Waizbort. São Paulo: Edusp, 1995. Originalmente publicado em *Economia e Sociedade*.

WERNER, D.

- 1981 “Gerontocracy among the Mekrãgnoti Brazil”. *Anthropological Quarterly*, 54: 15-27.
- 1981b “Are some people more equal than others? Status inequality among the Mekrãgnoti Indians of Central Brazil”. *Journal of Anthropological Research*, 37 :360-373.
- 1982 “Leadership inheritance and acculturation among the Mekrãgnoti of Central Brazil”. *Human Organization*, 41: 342-345.
- 1984a “Mulheres solteiras entre os Mekrãgnoti-Kayapó”. *Anuário Antropológico*, 82: 69-81.
- 1984b “Paid sex specialists among the Mekrãgnoti”. *Southwestern Journal of Anthropology*, 40: 394-405.

WILBERT, J.

- 1978 *Folk literature of the Gê Indians*, vol. 1. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications.

WILBERT, J., and K. SIMONEAU.

- 1984 *Folk literature of the Gê Indians*, vol. 2. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications.

ANEXO 1

***TÀKÀK-NHIOK*, PEÇA CERIMONIAL**

Obs: reproduzido de Giannini (1991: 114-139) com alterações. Sua descrição e sua interpretação seguem intercaladas em seu texto. Optei por separar as duas e apresentar a análise da autora junto às minhas considerações no corpo desta dissertação.

Primeiro Ato: preparativos

No dia 4 de setembro de 1988, os Homens das categorias de idade *mebengêt* e *mekramti* saíram para uma caçada coletiva. Acampavam à beira do rio Seco, num sítio que possibilitava a pesca com timbó não só para a sua alimentação quotidiana, mas também para a das Mulheres, que permaneceram na aldeia. Estas, em troca, lhes enviavam alimentos das roças. “Mensageiros” partiam todos os dias em direção à aldeia levando peixes ou bolos de peixe preparados pelos Homens, voltando, no raiar dia seguinte, carregados de farinha, de bananas e de mamão. Os animais caçados na ocasião foram esquartejados e moqueados no forno de pedra (*ki*) e guardados para serem oferecidos como oferenda ritual, assim como os jabutis (*kaprã*) coletados e mantidos vivos. Os Pais (*Bam*) dos Nominandos eram os principais caçadores, enquanto os irmãos de seus pais (*Bam Kaàk*) encarregavam-se de carregar a caça.

Dias depois, seguiram de volta à aldeia, caminhando e cantando encantações para os Espíritos dos animais caçados (os *mru-karon-iaren*). Foram liderados por um notório conhecedor de suas músicas, o velho Piudjo, da categoria *mebengêt*. Próximos da vila, abriram uma clareira, forraram o chão com folhas de buriti e pararam para se arrumar, como costumam fazer no regresso de alguma expedição coletiva pela floresta (de caça, de coleta ou de guerra). Confeccionaram diversos enfeites de palha e de entrecasca (testeiras, braceletes, bandoleiras, adornos labiais etc.) e pintaram os corpos uns dos outros com urucum e a linha dos olhos com carvão. Retomaram, em seguida, o rumo da aldeia, entoando os *mru-karon-iaren*. Ao chegarem perto do círculo das casas, os Homens emitiram gritos anunciando sua chegada.

Segundo Ato: início da nominação *Tàkàk*

Pouco antes de adentrarem o círculo das casas, os Homens começaram a dançar e a cantar a canção *Tàkàk*, formalizando o início do ritual de nominação masculina. Resumo-a:

- (1) “*Tàkàk-Kóré* (nome de *Tàkàk*) está chorando pois uma pedra atingiu sua testa”.
- (2) “vEle está sentado como tatu no capim. Gavião-Real agarrou forte sua *Kwatui*, por isso continua chorando”.
- (3) “Ele imita o Gavião-Real”.
- (4) “Nós vamos ficar em grupo no centro da aldeia, vamos ficar no sol forte”.
- (5) “Gostamos de ver *Tàkàk-Kóré* ser escarificado”.

Giannini ressalta que as Nominandas não estavam no pátio, mas dentro de suas casas, recebendo cerimonialmente de suas Kwatui seus nomes e suas prerrogativas cerimoniais.

Quinto Ato: a dança do Beija-Flor

Após a primeira dança, feita pelos Homens, as Nominandas, ao lado de suas Nominadoras (categoria *kwatui*) e de suas Amigas Formais (*krobdjuo*), saíram de suas casas com os braços erguidos e mãos atrás do pescoço (*Nhiok amin krã nhôti* ≡ “Nhiok com as mãos atrás da nuca”). A ornamentação corporal que ostentavam resumia-se à pintura. Dizem os Xikrin que elas “representavam” filhotes de Beija-Flor, ainda sem penas e incapazes de voar. Alguns Homens, por outro lado, já usavam diademas e braçadeiras de penas quando começaram a cantar a “dança do Beija-Flor” (*Nhiui-tóro: nhiui: beija-flor, tóro: voar*). Saíram do *ngàbe* (Casa-dos-Homens) em direção à casa de cada nominanda e, ao chegarem à sua frente, recuavam e avançavam duas vezes, num movimento chamado *katê-omu* (*katê* ≡ para trás, *omu* ≡ ver, recuar para ver), que imitava o comportamento dos beija-flores quando param no ar, na frente de uma flor. Davam, posteriormente, uma volta por detrás delas, movimento chamado de *Nhiok kupu* (≡ “envolver as Nhiok”). Elas, por outro lado, pareciam aves após o banho, colocando sua pluma para secar ao sol.

Esquema dos deslocamentos do quinto ato:

Sexto Ato: os Homens-Onça

Depois de descansarem, os Homens reiniciaram os cantos na praça. Nesse momento, as Nhiok portavam seus artefatos específicos (cintos e bandoleiras), transmitidos a elas juntamente com seus nomes. Além disso, um novo elemento bastante significativo foi incorporado ao drama, tratava-se da sociedade cerimonial dos Homens-Onça, composta pelos Onça-Pintada (Robkrore) e pelos Onça-Preta (Robtuk). Ao mesmo tempo que os Homens-Onça se preparavam

no *ngàbe*, surgiram algumas mulheres com a pintura *mekukatuk* (pintura de carvão na testa): eram as Robnã ou Robni (Onça-Mãe ou Onça-Mulher) que durante o *nhiui-tóro* se posicionaram na frente dos *Robmu* (Onça-Homem), elas eram as Amigas Formais (Krobdjuo) dos Homens-Onça e possuíam a prerrogativa de serem as “Mulheres-Onça”. Todos entoaram então os três cantos seguintes da canção *Nhiok*:

(4) “Vão vocês para Onça ver cocar no ninho do Urubu-Rei e ter medo”.

(5) “Abra espaço na esteira, Onça tem medo de cocar”.

(6) “Vocês vão colocar penugem no corpo e depois eu vou queimar penugem de papagaio, sair e ficar pintado de onça”.

Os Homens-Onça, então, se dirigiram, dançando e cantando a dança do Beija-Flor (o *Nhiui-tóro*) para a casa das Nominandas. Estas, na frente de suas casas, estavam acompanhadas de suas Nominadoras e suas Amigas Formais. As *Nhiok* utilizavam seus artefatos específicos, o *pré* (cinto), o *kadjot-ia-budjá* (bandoleira de algodão com três penas de arara-vermelha posicionada no ombro) e um diadema feito de pena de garça (*kamri*) e arara-preta (*màdkàtukti*). Os Homens-Onça, por sua vez, ostentavam adornos e pintura corporais, assim como os outros Homens, cada um com seus artefatos específicos (propriedades-herança, *kukràdjà*), que surgiam pouco a pouco, enriquecendo e adensando gradativamente o cenário ritual.

Sétimo Ato: final do ritual *Tàkàk*

Na manhã seguinte, os Homens confeccionaram dois capacetes de cera de abelha (*mekutop*), aos quais foi adicionado um diadema de penas, destinados aos Robkrore. Somente eles utilizam o *mekutop*, pois representam as Onças-Pintadas, consideradas as de maior prestígio. Ao mesmo tempo, o Pai de uma Nominanda fez o *àk patkó* (representação do tarso do gavião-real), que servirá para arranhar simbolicamente as Nominandas. Os *Tàkàk* nominandos, por sua vez, foram preparados por seus Pais e levados ao *ngàbe*. Eles portavam braceletes de miçangas e de penas, penugem de psitacídeos colada no corpo, penugem de urubu-rei na cabeça e seus artefatos específicos (*kukràdjà*), além da pintura com urucum, carvão e resina-de-pau-de-árvore em suas faces e cabeças. Iniciaram, então, o *tàkàk-okiere*, oferta de alimentos (bananas, batata-doce e jabutis) fornecida pelas Mães (Reais e Classificadoras) dos nominandos e distribuída pelos seus Pais Classificatórios. O alimento é oferecido a todos os Homens e marca o final do ritual masculino.

Oitavo Ato: *nhiok-djokiere*

Quando ressurgiram os Homens-Onça, o *Nhiui-tóro* foi novamente entoado. Iniciando a cação na parte leste da aldeia, cantaram os cantos *Nhiui-ngrere* (canto do Beija-Flor pequeno), *Irârãdja-ngrere* (canto da Esteira) e *Rob-ngrere* (canto da Onça-Pintada). Simultaneamente, as Nominandas foram ornamentadas por seus Pais, que lhes adicionam os *krokrokti* e outros enfeites plumários, recobrimo-lhes os corpos e as cabeças com penugens. Os outros Homens, em um certo momento, já estavam todos ornamentados com seus respectivos *kukràdjà* (propriedades-herança) e *nekrei* (riquezas), adensando a festa. Os Robkrore ostentavam seus

mekutop (capacetes de cera). Os dois representantes principais dessa sociedade cerimonial traziam na face, além da pintura, uma máscara de pó de casca do ovo da ave *Tinamus* (azulona). Seus corpos estavam recobertos com penugem de periquito e papagaio.

As Nhiok, por sua vez, ostentavam seus artefatos plumários e a canção indicava que elas estavam no ninho do Urubu-Rei, localizado nas alturas, mostrando para as Onças as suas penas. Elas tinham medo de Onça. Ao final da dança, dois grupos foram formados no centro da aldeia, um denominado *Mekramti* (Homens que representam a comunidade) e outro, formado pela sociedade dos Homens-Onça e pelas Nominadoras e Amigas Formais das Nominandas.

Uma Onça-Pintada, cujo andar delicado imitava o animal, foi à casa de uma Nominanda para buscar o *nhiok-djokiere* (oferenda de alimento das *Nhiok*): jabutis, bolos de mandioca com carne (*mru-kupu*) e bananas. Seu Pai, ao oferecer o alimento, disse: “*Nhiok ikra kumrem kubeĩ*” (minha filha Nhiok você bem/mesmo/verdadeiramente arranhar). A Onça voltou com a oferenda, mostrando-a para a “comunidade” e entregando-a para a Onça-Preta, que a depositou no chão, na frente do grupo formado pela sociedade dos Homens-Onça e pelas Nominadoras e Amigas Formais das Nominandas. A cena se repetiu para cada uma das meninas nominandas. Ninguém cantava. A comunidade dos Homens limitava-se a ficar olhando a Onça que buscava o alimento assado. Ela passava em frente aos Homens mostrando os alimentos assados, que, naquela ocasião, dizia-se serem ainda desconhecidos.

Nono ato: “arranhando” as Nhiok

No pôr do sol, os Homens, alimentados, começaram a entoar o canto do Gavião-Real (*Àkkaikrikiti*), alternado-o com a imitação, pelos Robkrore, do grito dessa ave (o *kóroba*) e com o arranhar simbólico das Nominandas (o *nhiok kubeĩ*). Essas encenações duram até o amanhecer.

Canto de *Àkkaikrikiti*:

Com as garras do Gavião-Real vá arranhar as Nhiok.

Respira e vem pelo caminho, respira e fica vendo penas de Beija-Flor nascer.

Esquema dos deslocamentos do nono ato:

Legenda:

—→ : deslocamento dos homens

○ : nominadas

● : homens-onça

▲ : homens que cantam

Décimo Ato: desfecho

Ao amanhecer, os índios disseram: “*arup ket*” (acabou). O final do ritual foi marcado pela pintura corporal *metuk* (“*me*” ≡ “gente”; “*tuk*” ≡ “preto”), utilizada pelos Pais dos meninos nominandos Tàkàk e das meninas Nhiok. Essa pintura sinalizou o final do ritual. Os que participaram mais intensamente do ritual, de acordo com suas prerrogativas, dirigiram-se à casa de seus amigos formais para que lhes passassem urucum na penugem banca que traziam colada na cabeça. Depois todos foram tomar banho.

≈

ANEXO 2

NARRATIVAS

M1. A GESTA DE KUKRUT-KAKO E KUKRUT-UIRE

– Vidal 1977: 224-225 –

Primeiro episódio: batalha com o Gavião-Real gigante.

Kukrut-Uire e *Kukrut-Kako* eram dois meninos. O avô (*ngêtwá* [MB, MF, FF]) estava fazendo flechas; a avó (*kwatui* [FZ, MM, FM]) chamou os meninos para ir tirar palmito. Os dois meninos foram com ela. A velha estava cortando palmito debaixo do Gavião Grande. O Gavião já vinha trazendo um homem que tinha pego quando estava caçando. Quando pôs o homem no ninho, ele avistou a velha cortando palmito. Aí o Gavião desceu para pegá-la. Os meninos estavam brincando no capim. O Gavião desceu, pegou a velha, subiu e botou no ninho. Os meninos ficaram chorando: “E agora?”. Os meninos quebraram palha, botaram nas costas e foram embora. Chegaram chorando onde o avô estava fazendo as flechas. Ele perguntou: Que dê a avó?”. “O Gavião pegou ela”. O avô disse: “Eu vou matar o Gavião”. Mas não matou não, só foi olhar. O Gavião estava num pau de jatobá; o avô só olhou e voltou chorando. O Gavião estava comendo a velha. Aí ele ficou pensando, à noite, o que iria fazer com o Gavião. No outro dia ele foi procurar uma poção grande. Quando ele achou, levou os dois meninos para botar na água, levou batata de comer para eles, eram meninos do tamanho de *Bep-Krokroti* e *Kuprure* [aprox. dez anos]. No outro dia levou de comer de novo, muita batata, beiju, banana, inhame. Comeram até ficar grandes. Aí, quando foi vinte dias, ele perguntou aonde estava o pé e lhes fez levantar o pé que estava no meio do poção. Aí ele os deixou porque não servia ainda. Quando com quarenta dias, ele foi de novo para ver onde estava o pé, e o pé estava saindo do outro lado. Com cinqüenta dias o pé já estava do outro lado seco, (na outra margem) bem para cima. Peixes andavam por cima deles, cobra, poraquê, jacaré. Todo bicho andava por cima deles, e eles ficavam quietos, não se mexiam. O peixe pensava que era pau. Quando o avô viu que os pés estavam do outro lado, no seco, ele foi buscar todo o mundo, foi avisar. Ele fez borduna (*kô*), a lança-comprida (*nói*), buzina pequena de taboca (*ô-i*) para o Gavião descer. Aí todo mundo foi, de manhã cedo, levar urucu, coco, talha de coco para tirar o melado de peixe; chegaram lá, cortaram palha, forraram o chão, e os dois irmãos levantaram, subiram para o seco. Aí, com talhas de palmeira, tiraram a sujeira deles e o melado de peixe de cima do corpo e depois passaram urucu. Eles foram ao *ngàbe* na aldeia. De noite o avô fez uma abrigo de palha (*kaê*) para matar o Gavião. Às cinco

horas da manhã, os dois irmãos entraram e esperaram o dia abrir. Ninguém foi com eles. Quando era as dez, o *Kukrut-Uíre* saiu e chamou de cima, isto várias vezes. Quando o Gavião cansou, botou a língua para fora e ficou com as asas abertas. Os dois irmãos ficaram com medo de matar. O Gavião subiu de novo, depois desceu e desta vez eles mataram com a lança, mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando. Chegaram lá para contar ao velho. Todo mundo então foi cortar o Gavião miúdo, miudinho. No mato, tiraram uma pena e saiu um gavião, uma pena menor, saiu um urubu, outra pena uma arara. Fizeram todos os bichos de asas.

Cf. Vidal (1977: 226-230) para os outros três episódios – “O Veadó”, “O Ngêti” e “De Como se Briga” – e também Wilbert (1978: 456 ss), Lea (1986: 295) e Verswijver (1992d: 52-55).

M2. O FOGO DA ONÇA

– Vidal 1977: 232 –

Um índio levou o seu cunhado para tirar arara. Foram e colocaram uma vara até o buraco da arara nas pedras. Aí subiu. Não pegou arara porque estava com medo, pegou pedras e jogou para baixo. O cunhado se danou, tirou a vara e foi embora e o menino ficou lá em cima: comia o que defecava, bebia o que urinava. Não tinha nada em cima das pedras. A onça foi caçar, matar caititu. Quando vinha voltando viu a sombra do índio no chão. Olhou para cima e viu o índio. A onça lhe botou a vara para descer; quando ia descendo pegou arara nova e jogou para a onça comer. Depois a onça o levou nas costas para sua casa. Quando chegou lá a mulher estava fazendo algodão. A onça disse: “Eu trouxe um menino”. Aí deu muito de comer para ele, estava fraco por ter passado muito tempo nas pedras. O menino chamava ela de *nhira* (mãe) e ele de *djunua* (pai). A onça disse à mulher: “Quando ele está com fome, você tira carne e dá”. O menino ficou com fome mesmo e ela não deu, aí ele pegou carne e saiu correndo com medo dela. Aí quando a onça voltou ele contou, e a onça fez umas flechas para ele dizendo: “Se ela faz de novo, tu matas ela”. Aí ela começou de novo a implicar e não deu carne. O menino a matou. O menino fez um cofo para carregar berarubu e a onça, pai dele, lhe mostrou o rumo da aldeia. Ele levou a carne lá para a aldeia. Chegou lá num dia. Contou o que tinha acontecido com ele. Disse que lá tinha fogo. Foram todos lá. Pegaram um jatobá grande queimando e carregaram nas costas, todos juntos. E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós come cozido.

Cf. também Wilbert 1978 (mitos 57 a 64) e Wilbert & Simoneau 1984 (37 a 43), Banner (1957: 42-44).

M3. O BURACO DO TATU 1: A DESCIDA DO CÉU

DUAS VERSÕES

– Vidal 1977: 206 –

Lá na terra do céu um índio cavou um buraco de tatu. O tatu caiu pelo buraco. Pelo buraco o índio viu a terra, daqui, com muito buriti. Era nos campos. Os índios todos juntos se amarraram com um cinto de linha vermelha e preta (*me-prê*). Amarraram num pau e desceram. Uma vez na terra cortaram o *mê-prê* que o vento levou. Lá em cima não ficou ninguém. Outro informante diz que um certo número de índios ficou com medo de descer, permanecendo lá em cima.

Obs. da autora. *Me-prê*: o informante explica que é um cinto como os que usam durante a festa de nominação *Nhiok*.

Versão de Banner (1957: 38)

A terra foi descoberta por um caçador celeste. Cavava ele para desentocar um tatu, o mais antigo dos animais, quando, de repente, o solo se lhe abriu aos pés o tatu desapareceu no espaço aberto. O caçador conseguiu salvar-se agarrando-se a uma raiz. Olhando para baixo, ficou tonto ante a visão do abismo, mas divisou um novo mundo, com florestas, campos e vastos buritizais. Voltando à aldeia, contou o que havia acontecido e os tuchauas resolveram mudar-se do Céu para a Terra. Naquele ano, plantaram muito algodão. Do algodão, as mulheres fizeram fio. Do fio, os homens fizeram uma corda grossa. Quando essa corda tocou a Terra, começou a descida geral. Metade do povo desceu sem novidade, mas a outra metade, atacada de ‘*nó kará*’, hesitava. Foi quando um certo Kubê-Kra (Filho do Homem) cortou a corda e fez a divisão entre os índios do Céu e os da Terra.

Cf. também Giannini (1991: 75).

M4. O BURACO DO TATU 2: O SUBTERRÂNEO

DUAS VERSÕES

– Banner 1957: 50 –

Resumo do autor: O descobridor da Terra foi o tatu, o mais antigo de todos os animais. Quem descobriu o Subterrâneo foi o mesmo tatu que vive sempre escavando. Conta a lenda que dois caçadores descobriram um buraco no qual se achava o tatu *caiangá*, ou feiticeiro. Quanto mais cavavam, mais o tatu descia, mas afinal um dos índios conseguiu agarrar-lhe o rabo. Como o tatu era encantado, em vez de o índio arrancá-lo, foi vencido na luta que se travou e arrastado para as profundezas da terra. Triste e espantado, o companheiro voltou para a aldeia, onde relatou a sorte do outro. Foram todos os índios para o lugar da tragédia e ouviram, debaixo dos pés mas à grande distância, a voz do desaparecido que cantava. Dias depois, e com muito esforço, conseguiram chegar à grande profundidade onde ele estava, vivo e são. Porém, ninguém ousava explorar o subterrâneo recém-descoberto. O Subterrâneo, para o índio, é a perdição final. Até hoje o índio caça tatu com muito cuidado, furando-lhe o espinhaço o mais cedo possível. Puxar pelo rabo de um tatu intacto seria expor-se demais.

Versão de Vidal (1977: 207)

Os velhos diziam: “Tem uma terra por cima e uma terra por baixo”. Dois índios irmãos fizeram uma casinha de palha, numa árvore, para matar um gavião grande que sempre ia lá para comer jenipapo. Os índios naquele tempo também comiam jenipapo. Não tinham ainda roça, nem banana, nem faziam beiju. Então chegaram dois estranhos (*kuben*) de debaixo da terra. Subiram e depois tamparam o buraco com capim. Tinham grandes facões. Um deles subiu na árvore de jenipapo e disse ao outro que tinha ficado embaixo: “Tem um índio lá em cima que está soltando peidos”. Aquele que estava embaixo jogou uma flecha. Aquele que estava na árvore deu um golpe de facão. O índio caiu no chão. Os dois estranhos o levaram debaixo da terra para comê-lo. O irmão do índio foi atrás mas não o achou. Chamou todo mundo e dois desceram debaixo da terra. Chegando lá encontraram os homens subterrâneos comendo o irmão assado. Conseguiram matar dois. Depois subiram depressa. Tinham amarrado, cada um, um

facção grande nas costas. Os índios lá em cima tinham se juntado e preparado água quente. Os dois índios saíram primeiro subindo pelo cipó. Os homens subterrâneos vinham atrás e os índios mataram muitos. Depois jogaram água quente e cortaram o cipó pelo qual tinham subido. O cipó caiu e os *puka-kam-kuben* morreram todos. E assim eles não vêm mais.

Obs. da autora. *Puka-kam-kuben*: terra / dentro / gente, homens subterrâneos.

M5. O DILÚVIO

– Banner 1957: 50 –

Um caçador de tatu, cavando, descobriu o que julgava ser um cipó grosso. O ‘cipó’ era a artéria da Terra e, quando cortado, jorrou água em tal quantidade que o mundo ficou inundado. Os animais morreram, mas os índios treparam nas árvores mais altas que não ficaram submersas. As águas demoraram muito a baixar e os sobreviventes ficaram tão magros e fracos que não puderam descer. Mas não morreram. Transformaram-se em vespões e cupins que, até hoje, fazem suas casas nos topos das árvores, revelando sua origem humana.

M6. MRUKAÀK

O DONO DOS PEIXES

– Giannini 1991: 91-92 –

Antigamente, ao descer do céu, os Mẽ-běngokre (Kayapó) ao chegarem no rio para banhar ou beber água, morriam todos. O xamã chega na beira do rio e fala para Mrukaàk: “espera”. Mrukaàk pergunta: “Você é meu parente, você já me conhece?”. O xamã diz que não. Mrukaàk convida o xamã para que vá até a sua casa, no buraco, debaixo da água. O xamã vai até a casa de Mrukaàk. Mrukaàk já está ensinando todos os remédios de bichos. Mrukaàk falou para as cobras, para todos os bichos que o xamã é parente deles. O xamã foi caçar anta, chegou na beira do rio para beber água, encontra o Mrukaàk que lhe pergunta se é ele que já conhece remédio do mato, que foi até sua casa, que é seu parente. O xamã responde que sim. Agora todos tomam água e comem peixes e caçam bichos. O xamã ensinou para o Bepnhikrati. O Bepnhikrati já ensinou para outro xamã.

M7. ORIGEM DOS NOMES OU O HOMEM QUE SE TRANSFORMOU EM JACARÉ

DUAS VERSÕES

– Vidal 1977: 221 –

Tabdjuo (ZS) de *Wayangá* queimou no fogo. Queimou no pé. O *tabdjuo* chorou muito. *Wayangá* foi lá. Ele perguntou: “Porque *i-tabdjuo* está chorando?” Na casa da irmã tinha um grande *berarubu* [bolo de carne e mandioca assado no fogo de pedra]. *Wayangá* falou para a irmã: “Abre o *berarubu*, eu quero deitar em cima”. A irmã abriu o *berarubu*. O *Wayangá* disse: “Vou deitar, deitar de um lado e depois do outro”. Queimando, correu para o rio e caiu na água. Outro irmão falou: “Não morreu não, a água é funda, ele ficou com os peixes”. *Wayangá* demorou muito. Três invernos e três verões. Depois voltou. *Wayangá* que tinha queimado estava chegando. Chegou. A irmã estava chorando porque o *Wayangá* estava chegando. O cabelo estava comprido. Tinha muito peixe no cabelo. *Wayangá* foi dançar na praça, sozinho. Os outros não conheciam esta dança. Ele tinha aprendido com os peixes. *Wayangá* chegou na casa da irmã e disse: “A minha *i-tabdjuo* vai chamar *Bekwei-bô*, e se é homem *Be-tuk-ti*.”

Obs. da autora. Outra versão do mito especifica que quando o *wayangá* chegou no fundo da água os peixes estavam cantando um *mereremei* (cerimônia de nomeação) de *Bekwei*; a piabanha, o cará, a bicuda estavam sendo nominadas. Há muitos nomes *Bekwei* entre os peixes. Com olho de buriti o *wayangá* confeccionou um enfeite para sua cabeça o *õrõnti* (ornamento das meninas *Bekwei* durante a cerimônia da nomeação) e muitos peixes ficaram presos nele. Quando voltou, saiu cantando na praça da aldeia e foi deixando o nome *Bekwei* em várias casas sucessivas, como ainda acontece hoje. Depois ele foi pintar-se e começou o *mereremei*. São somente estes dois nomes que ele trouxe do fundo da água.

Cf. também Lukesch (1969: 229-233).

M8. AKRÃRE

- O DONO DOS ANIMAIS TERRESTRES -

– Giannini 1991: 79-80 –

Antigamente, um índio pegou um filhote de garça para criar, deu-lhe o nome de Akrãre. Esta ave tinha os olhos iluminados. Ela gostava de subir no cabo do pilão e cair dentro da cuia de água. Fazia isto várias vezes. Akrãre foi crescendo e um dia, quando todos os homens foram bater timbó no rio, ela subiu bem alto no céu e veio caindo como uma flecha na água gritando Pra! Pra! Pra!. A água ficou fervendo, como panela no fogo, ela fez *kaprem* [feitiço]. Deu muita doença, muitos índios morreram. Depois o pássaro subiu para o céu novamente.

Cf. também Wilbert (1978: 158) e Lukesch (1969: 191).

M9. A ALDEIA DAS MULHERES

– Vidal 1977: 213 –

A aldeia delas ficava do lado leste (*koikwa-krai*) perto do buraco dos cachorros. Era uma aldeia só de mulheres. Eram muitas mulheres. A aldeia dos homens era um pouco mais pra cá (direção oeste). As mulheres iam caçar, usavam borduna grande (*kô-tuk*). Essas mulheres não tinham marido. Há muito tempo atrás era o lugar das mulheres mesmo, separado dos homens. Não copulavam com homem. Ficavam deitadas, abriam as pernas e o sol quente ou o vento as engravidava. Se nascia um homem, depois de desmamado, ia para a aldeia dos homens. Se nascia uma menina ficava com elas. As mulheres iam caçar. Os homens queriam ir às casas delas, mas ficavam com medo. Eram mulheres grandes e fortes. Iam caçar, matavam muita anta e os homens, escondidos, ficavam espiando. Uma vez os homens foram lá e elas mataram muitos deles. Outra vez chegou um *mẽ-nõrõnu* (jovem iniciado) e disse que queria copular. Chegou perto de uma delas. Ela disse – “Não, espera. Amanhã vamos caçar anta e depois tu podes copular”. O dia seguinte o *menoronu* foi caçar com a mulher. O *menoronu* correu muito e ficou mole. Quando chegaram à aldeia ela disse – “Tu estás mole, tu não vais copular comigo não”.

O fim do mito tem outra versão

Os solteiros iam copular com elas. Iam juntos matar anta e faziam *berarubu* [bolo de carne assado]. As mulheres tiravam um pedaço para os solteiros, *mẽ-nõrõnu*, que iam embora depois.

Cf. também Bamberger (1974b: 263-280).

M10. WAIRORO

- OU DA IMPOSSIBILIDADE DE REJUVENESCER -

– Vidal, 1977: 208 –

Havia um velho que queria ficar moço de novo. Foi procurar o Wuairoro e lhe disse: “Tira o meu couro para eu ficar moço de novo”. Depois de pouco tempo ficou moço, *menoronu*. Uma mulher velha quis tirar o couro; logo ela virou moça, *meprinti*. Wuairoro tirou o couro de todos os velhos. Wuairoro estava no mato pescando e a mulher dele estava na aldeia. Um outro índio velho pegou a mulher de Wuairoro e tirou todo o pelo pubiano dela. Wuairoro chegou e quando a mulher deitou no jirau ele olhou e reparou que estava sem pelo. Ficou zangado. Disse para a mulher: “Tira o *warabae* [cesta de palha de babaçu] que eu quero pegar uma coisa”. Ela deu o *warabae*. Wuairoro pegou cera e esquentou no fogo. Depois saiu e se aproximou bem devagar do índio que tinha namorado sua mulher, e tampou o ânus dele com cera. Jogou-o na água do rio onde virou sapo. Agora ninguém vai mais no Wuairoro tirar o couro para ficar moço. Tem medo que lhe tampem o ânus.

M11. A ESTRELA DO CÉU

ORIGEM DAS PLANTAS CULTIVADAS

– Vidal 1977: 223 –

Era de noite e os *menoronu* estavam dormindo no *ngàbe*. Um deles não tinha noiva. Ficou deitado olhando o céu. Olhou a estrela boa. Ele pensou: “Quero mulher boa; será que ela casa comigo?” Ficou dormindo. A estrela desceu aqui no chão e segurou o *menoronu* pela mão. “Quem é?”. “Sou eu, vim de lá de cima, você não me chamou?”. Ela deitou no chão com ele. Estava muito bom. Quando o dia clareou, subiu de novo. No outro dia ela desceu mesmo. De manhã cedo ele deu de comer e depois a escondeu numa cabaça grande para que ninguém a visse. Depois os índios saíram no meu (expedição coletiva no mato), foram andando pelo mato. O *menoronu* deu a cabaça para uma irmã carregar. Esta quis abrir e ver o que tinha dentro porque estava muito pesado. Ele disse “não abre não.”. “Eu quero olhar o que é.”. “Não abre não.”. “Abre sim, que é muito pesado, assim não presta.”. A irmã abriu. Aí pronto, *Nhiokbôkti* [a Mulher estrela] que estava olhando para cima abaixou a cabeça com vergonha. A irmã bateu na cabaça mas ela não quis olhar. A mãe falou: “Não carrega a cabaça não, deixa ela ficar de cunhada e nora (*djuoy*). Vou pintar tua mulher para ficar bonita.”. Aí no acampamento, puseram palha no chão e fizeram um abrigo de palha; lá dentro cortaram o cabelo de *Nhiokbôkti*, pintaram de *jenipapo*, botaram *kreamin*, *rob*, *kain*, *pré*, *arapê-tuk*, *padjê*, *ngob* [colar de plaquinhas de itã], *urucu*. No dia seguinte saíram de novo no meu. Os homens que iam caçar estavam sentados juntos no lugar de reunião dos homens, fora da aldeia ou do acampamento, antes de uma caçada, esperando as mulheres passar. Quando *Nhiokbôkti* apareceu seguida de sua sogra, os homens ficaram todos olhando. E todos disseram: “Quem é mulher boa? Quem é mulher bonita”? Todos queriam casar com ela e ficaram comentando: “Eu caso com ela.” “Eu!” “Eu!”. O marido já escutou e estava olhando, e ele falou por dentro, sozinho, na goela “Não, eu!”. Depois *Nhiokbôkti* falou com o marido: “Eu vou lá em cima, lá no teu sogro e sogra, vou buscar uma coisa e volto.”. “Fica aqui mesmo, não se mexa.” Com a ajuda de uma vara flexível o marido jogou-a para cima. De tarde o marido foi banhar e quando voltou ao lugar, ela já vinha vindo. Ela chegou com três cofos, um de cada lado e um atrás. Ela trouxe tudo, filho de banana, abóbora, inhame, batata, macaxeira, para plantar. Já trouxe tudo, e deu tudo, muitos pedacinhos para plantar. Ela ensinou ao marido como brocar roça. Ela disse: “O meu pai, os meus parentes fazem assim.” “Índio já plantou e tem muita batata.” “O que nós gosta mesmo é batata”.

Cf. também Lukesch (1969: 94-97), Vidal (1977: 233-235; 1992a: 144), e Coelho de Souza (2002: 576).

M12. KAPRÃ-KABEN, OU O JABUTI QUE SABIA FALAR

– Vidal 1977: 231 –

Os índios foram caçar e matar anta. Voltando à aldeia com a caça, viram o rastro do jabuti. Um indo foi atrás e achou o jabuti que estava falando naquele lugar. Havia índios que queriam matar o índio que tina pegado o jabuti. Ele chegou com o jabuti na aldeia e disse para a mulher que ele tinha pegado o jabuti que falava. No dia seguinte ele saiu para matar os índios que o perseguiram. Mas os índios mataram-no. Depois a mulher dele casou com um jovem *menoronu* e lhe ensinou a fala do jabuti (*kaprã-kaben*) e ele ficou *kaben djoy*. Depois ele transmitiu esse *ngêt kukràdjà* ao seu *tabdjuo*.

Obs. da autora. Este mito explica a origem do privilégio que certos indivíduos têm (privilégio herdado de um *ngêt* e por ele ensinado) de serem *kaben-djuoy*, os que falam de verdade, em oposição a outros indivíduos que não possuem este privilégio e que *kaben-punú*, os que falam mal, e de poder usar da palavra do jabuti em circunstâncias cerimoniais. Quando o *kaben-djuoy* fala das coisas do jabuti, o faz em tom de falsete e esta manifestação é de teor altamente cerimonial. O meu informante, que era também meu pai no parentesco dentro do qual me enquadraram, apesar da grande confiança que sempre manifestou, nunca revelou o conteúdo do *kaprã-kaben* e nunca me permitiu gravá-lo. Uma vez pedi a informação a outro índio, e este me respondeu: “Não sei, é coisa dele”.

M13. A TEIA DE ARANHA (OU O MITO DO XAMÃ)

– Vidal 1977: 212 –

Quando um índio é mordido por um porco queixada, por uma cobra ou qualquer outro bicho, ele fica doido (*aibã*); então ele pode tornar-se xamã (*wayangá*). De noite ele sonha: “Vai no mato, acende um fogo e deita-se em cima, depois sob a forma de um pássaro sobe e dirige-se ao *Koikwa-krai*, a Leste, para atravessar a teia de aranha (*inhum-djêk*). A teia de aranha é muito grande e fica suspensa no céu descendo até a terra. Ela é presa no céu pelos fios do lado de cima. Na trama da teia há muitos ossos de xamãs; os ossos ficam balançando no vento xuu! xuu! É que nem todos conseguem atravessá-la. Um xamã bom consegue atravessar a teia de aranha. Ele se transforma em pássaro (*peko*) (2) ou urubu (*nhoi*). O corpo do Xamã ascende, como um avião, e assim consegue atravessá-la. Do outro lado é o *koikwa-krai*. Lá tem um Gavião grande (*ok-tire, ok-kaikrit*). O Gavião fura o xamã atrás, na nuca e na espinha dorsal, para que se torne um bom xamã. O Gavião chama o xamã e diz: “O que vens tu fazer aqui?” – “Você quer me furar?” Aí ele fura. Depois volta à terra, rodando, rodando; atravessa um pau de jatobá; bate com força no jatobá e passa do outro lado, desce e depois volta à terra dele. Se vai mal, a teia de aranha prende as asas do pássaro e o xamã fica preso, pendurado e morre. Somente os jovens vão. Os velhos não vão mais, são moles (3).

Obs. da autora. *Koikwa-krai*: céu, raiz, princípio, terrestre. Esta região, situada a leste, não conhece a escuridão, ali sempre é dia. *Peko*: pássaro não identificado, de rabo muito comprido.

Dizem que muitos têm medo de se tornar xamãs, devido à dificuldade de atravessar a teia de aranha e mais ainda devido ao perigo no momento de retornar à terra. O xamã mergulha de cabeça e muitos têm medo de não aceitar, se bem que o xamã da aldeia me tenha dito que ele não tivera problema, sempre descia como se fosse algodão ou uma folha seca. O índio que não quer ser xamã, depois de um sonho que poderia dar-lhe a ocasião de iniciar-se, toma um remédio para livrar-se de qualquer possibilidade de vir a ser chamado.

M14. A COR DOS PÁSSAROS (PARINTINTIN)

– Lévi-Strauss 1964: 356-357 –

Resumo do autor: Dois velhos, amigos, foram à floresta desaninhar gaviões-reais (*Thrasaetus harpyia*). Fizeram escada e um subiu. Fez uma brincadeira a respeito da vagina da mulher do outro, que seria peluda como o filhote encontrado no ninho. O que ficou embaixo quebra a escada e abandona o companheiro, que lá permanece por cinco dias. Sem água nem comida, só mosquitos. Ouviu o gavião e se escondeu. A águia avistou o homem e o diálogo é muito semelhante ao do jaguar, para se aproximar do homem. Então o gavião se propõe ajudar Canaurehu a se vingar. Sacode as penas sobre ele até cobri-lo e transformá-lo em gavião. Realizada a metamorfose, o pássaro ensina o homem a voar e a quebrar galhos cada vez mais grossos. Juntos, os dois gaviões voam para a aldeia e, gritando muito, avistam o velho inimigo fabricando flechas na praça da aldeia e o levam embora. Pedacos de tripa e de cérebro se espalharam pelo caminho. Os gaviões transportaram sua presa até o ninho e convidaram todos os pássaros para o banquete, com a condição de que todos aceitassem ser ‘tatuados’. A arara foi pintada com o sangue. O bico e a ponta das asas do mutum foram besuntados com cérebro, o bico do tangará-hu, de sangue, as penas do papagaio e do periquito, de bÍlis... E assim todos os pássaros, pequenos e grandes, foram tatuados; uns ficaram com o bico ou as penas vermelhos, os outros, com penas verdes, ou brancas, pois todas as cores estavam no sangue, na bÍlis e no cérebro do velho assassinado. A carne, os pássaros comeram.

M15. OS HOMENS SEM ESPÍRITO (DEPOIMENTO DE TAKUTI, SUYÁ)

– Seeger 1974: 197 e 1987: 53-54 –

When there were many Suyá alive, it was very frightening because there were many witches. If a young boy came back with some fish and a person said to him ‘Give me one’ he might answer ‘No, I am taking these to my mother’. The witch would get angry and throw the boy’s spirit in the water. So we tell our children, ‘when someone asks for something, give it right away. Do you want a witch to throw your spirit to the fish?’ We tell them: ‘When someone over there (in another house) asks you for bird feathers, honey or whatever, you say ‘A-ha! A witch’ and give it.

The way a man becomes a ‘man without spirit’ typically begins with an extremely successful day of hunting, fishing, honey collecting, or other gathering. He brings the food back to the village and gives it to his family. A witch sees the food but is not given any and becomes jealous and angry. In the night the witch goes to the man’s house, takes his spirit from his body, and hides it with the very thing that the man failed to give him. Thus if it was fish that he did not receive, the witch hides the man’s spirit with the fish in the river. After losing his spirit, a person becomes very sick. After a long illness he either dreams of his spirit or accidentally discovers its location. The present ritual specialist describes his own experience as follows. He was sick for a very long time. When he recovered, he walked in the woods and heard the trees talking. He said he could understand the speech of the fish. He was walking in the woods, and he saw the trees dancing. A tree said, ‘Friend!’ The man replied, ‘What?’ The tree asked, ‘Where are you going?’ and the man replied, ‘I’m not going anywhere.’ Then he saw that the trees looked like people and heard them all singing and moving like dancers.

A witch takes a man’s spirit to the birds. He has convulsions and lies in his hammock while his spirit is with the birds. A vulture takes the man’s spirit flying with him in the sky, and the man has convulsions. Then he sees himself (discovers that his spirit is with the birds in a dream or delirium vision). ‘Oh no! Some witch took my spirit to the birds!’ he says. Another person, whose spirit was taken to the birds long before, will tell the man ‘Some time ago I saw the spirits of many of your belongings in the bird village (the spirits of belongings also may be taken by the witch to encourage the owner’s spirit to stay wherever he or she has taken). That is why you have been having convulsions for so long’. Then the man begins to hear the birds’ shout songs

(*akia*), and the birds' unison songs (*ngere*). He hears the birds singing about themselves. His health improves and he lives as before.

Then (one day) someone comes into his house. 'What are you coming for?' the man asks. 'I come to see you.' 'What are you seeking?' the man inquires. 'Will you tell (*sáren*) me a shout song?' the visitor asks. 'All right.' The man sits and listens (to the birds). When he has finished listening, he teaches the shout song he has heard to the man. When he has finished teaching it he says 'Go and sing, that I may hear it.' The man does. Everyone in the village hears the new song. They say, 'Who told (*sáren*) the shout song?' 'Our companion has taught it to him. Our companion has become a bird', someone replies. They say, 'Our companion has lost his spirit! He has become a person without spirit! He has lost his spirit among the birds!' (they can tell all this by the song). Now other people come to ask him for shout songs. 'Will you teach me a new shout song? Each asks. 'All right.' He listens and learns the song, then he teaches it. 'Sing, that I may hear it,' he says.

M16. O XAMÃ E A MORTE

– Vidal 1977: 210-211 –

A menina de um xamã faleceu. O seu *mekaron* foi para a aldeia dos mortos, dos *mekaron*, lá na serra Vermelha. Fica longe, além do rio Seco. Uma vez eu subi numa árvore e muito longe eu vi esta serra bem vermelha. O xamã, com muita saudade, foi atrás. A mãe o mandou, porque ele era xamã. Ele foi atrás cantando cantando como *mekaron*. Chegou lá. Um *mekaron* falou para a moça que o pai vinha chegando. Chorando, a moça vem correndo.

Primeira versão. O xamã chamou a filha e lhe perguntou: “Quem é o teu marido?” Ela mostrou. O xamã sentou e fez um feitiço (*údju*) e todo mundo ficou dormindo. Saiu correndo com a filha para a aldeia. Mas os *mekaron* acordaram e o marido levantou e procurou a mulher. Aí ele mandou todo mundo atrás. Mataram o xamã e voltaram com a moça à terra dos *mekaron*. Deixaram o xamã, mas ele tornou a viver, levantou e de noite foi atrás da filha de novo. Adormeceu todo mundo com feitiço e vinha correndo de novo com a filha. Mas os *mekaron* levantaram e mais uma vez mataram-no. Depois ele foi atrás mais uma vez. Mas os *mekaron* tinham-se espalhado de tal forma que ele não achou a filha. Então voltou à aldeia. No caminho de volta ele encontrou o seu compadre, também xamã. Este lhe disse: “Por que não me chamou para ajudar?” O velho xamã respondeu: “Não tem jeito”.

Segunda versão. O xamã foi falar com o Gavião (*Àkkaikrikti*) para que ele o ajudasse. O Gavião o levou à terra dos *mekaron* e matou muitos *mekaron*. O xamã já vinha voltando com a filha mas os *mekaron* se juntaram e mataram-no. O Gavião voltou a persegui-los, mas eles se espalharam. Não encontraram a moça.

Terceira Versão. Chegando à aldeia dos *mekaron*, o xamã ouviu-os cantar; estavam fazendo um Aruanã. Ele chamou a filha e disse: “A tua mãe já está velha só de trabalhar”. O xamã trouxe a filha de volta à aldeia e fez com que ela vivesse de novo. Começou pelas pernas, já estava viva até o peito. Mas os *mekaron* vieram e mataram o pai, levando a moça de volta. Mas ele tornou a viver e foi atrás de novo. Os *mekaron* tornaram a matá-lo. Aí foi procurar outro xamã e saiu com ele. Eles se transformaram em Gavião grande. Mas com isso espantaram os *mekaron* que se espalharam e assim não acharam a moça. Aí voltaram.

M17. KENKUTA E AKRETI (APINAYÉ)

– Lévi-Strauss 1964: 298-299 –

Resumo do autor: embora nenhuma variante comprovada do mito kayapó tenha sido colhida entre os outros Jê, ele apresenta semelhanças incontestáveis com outros mitos apinayé e timbira, relativos a uma ave de rapina sobrenatural (ou duas) que captura os homens para comê-los ou corta-lhes a cabeça com um golpe de asa. Na versão apinayé (M142), os pássaros são mortos pelos gêmeos míticos Kenkuta e Akreti depois de eles terem se imposto o isolamento (trata-se de um mito fundador de uma fase do ritual de iniciação), e em condições muito particulares: eles sobem um rio, banham-se e depois se estendem sobre um tronco grosso caído transversalmente. No dia seguinte, o avô, preocupado com o desaparecimento deles, parte à sua procura, primeiro rio abaixo, e então rio acima, onde finalmente os encontra. Os irmãos dizem que ficarão deitados sobre o tronco, e o avô constrói ao lado uma armação de galhos cuja plataforma emerge ao nível da água. Todos os dias, ele coloca o alimento sobre ela. Foi assim que os irmãos ficaram grandes e fortes (Nimuendaju 1939: 171-72). Numa outra versão, a armação de galhos é substituída por uma palafita, alhures, pelo protótipo da casa dos homens (Pompeu Sobrinho 1935: 192).

M18. BEP KOROROTI: O HOMEM DA CHUVA

– Banner 1957: 47 –

Bep-kororoti [a Chuva] estava zangado, zangado mesmo, em nada tendo diminuído o poder dos seus trovões e relâmpagos, nem o seu antigo ódio aos filhos da Terra. Mas Bep-kororoti já fora índio. Fora casado como os demais, tinha pescado e caçado com os outros, e nada indicava que diferisse, de qualquer maneira, de seus companheiros. Um dia, Bep-kororoti teve um grande desgosto. Mataram uma anta e, apesar de ter ajudado tanto a matá-la como a esquartejá-la, Bep-kororoti ficou sem carne, recebendo apenas a pele, que desprezou.

M19. A DERRUBADA DO PÉ DE MILHO

– Vidal 1977: 236-237 –

Os homens tinham saído para caçar. As mulheres tinham ido ao mato coletar. Uma velha ficou sozinha com o seu neto, na aldeia. A velha foi ao rio banhar o menino que estava muito sujo. Uma arara cortou milho lá em cima, o milho caiu no chão e o *ngia* comeu [*ngia*: opossum, cuíca-d'água]. O *ngia* aproximou-se da velha, mas ela o afastou com um gesto brusco. O *ngia* voltou e disse: “Olha velha, olha vovó, eu tenho comida boa. – “Aonde?” – “Na parra [pé de milho], aqui, arara já jogou, é semente boa”. A velha deixou o sobrinho sentado. Recolheu as sementes de milho, guardou numa cuia. Levou para a aldeia e cobriu. Depois fez beiju. Quando sua filha chegou a velha disse: “Minha filha já tem comida boa, o *ngia* falou; amanhã vamos nos pintar de jenipapo e por na cabeça *kreamin* e *rob* [penugem branca de urubu e almécega] e vamos pisar o milho”. De tarde os homens estavam no *ngàbe*, no meio da praça, a velha deu um pedacinho de beiju às crianças e disse: “Se os velhos pedem, vocês dão”. Assim os pequenos foram ensinar a turma dos velhos no *ngàbe*. Os velhos diziam: “I-tabdjuo, vem dar, que eu quero experimentar”. Um velho disse: “É bom, é doce, de que é o beiju? É bom”. Quando acabou, os pequenos correram à casa da velha procurar mais. Um velho falou com o capitão novo, *ngokonbori-nu*, para que mandasse chamar a velha falar no *ngàbe*. O capitão novo chamou a velha: “Olha, velha, vem aqui falar o que é esta comida boa”. A velha veio ao *ngàbe* e lá falou duro. Todos estavam escutando, os homens no *ngàbe*, as mulheres na aldeia. Todos estavam escutando. A velha disse: “Foi o *ngia* que me ensinou”. Todos perguntaram: “onde? onde?”. – “É aquilo que nós jogávamos, banhando”. As mulheres apanharam cofos e correram para o rio, carregaram tudo para a aldeia e depois correram de novo ao rio. As meninas pequenas apanharam todas as sementes, deixaram tudo limpo. Na aldeia todos pisaram o milho e fizeram beiju. A minha avó disse: “Há muito tempo não tinha comida, só se comia carne seca no sol, pau podre”. Bom, agora índio já trouxe o fogo da onça. Os homens foram derrubar a parra de milho, era grande como a aldeia, as sementes caíam na água e na beira do rio. Era um *Bórirai*, uma parra grande. Um velho falou com dois meninos (*mebokti*): “Vão buscar machado meninos, machado de pedra”. No caminho eles vêem o *ngia* correndo para esconder-se no buraco de um coqueiro. Mataram, assaram e comeram. Pronto, ficaram velhos. O *ikrekako* [charutos de madeira usados como ornamento auricular] ficou velho e tudo preto. O *kain* [fios de algodão enrolados abaixo do joelho] ficou

velho e caindo. Eles caminhavam devagar. Um velho disse: “Vamos ligeiro, esse machado”. Eles responderam: “Não podemos, estamos velhos”. Já chegaram na parra de milho, os garotos-velhos estão velhos e o milho estava caindo. Todos os índios carregaram o milho e foram embora para o mato e agora todo índio bravo tem milho: Gorotire, Karajá, Arara, Suruí, Xavante, Gavião, Assurini. – “Gorotire não te disse?”. Cristão só trouxe milho duro. Índio come milho de massa.

Cf. também Banner (1957: 57) e Lukesch (1969: 93-94, 100-102)

≈