

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

LUCAS DE SOUSA JUSTINO

**Um conceito misterioso: dos usos da noção de ritual na etnografia xinguana**

**Versão Corrigida**

São Paulo

2023

LUCAS DE SOUSA JUSTINO

**Um conceito misterioso: dos usos da noção de ritual na etnografia xinguana**

**Versão Corrigida**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo para a obtenção do título de Mestre em  
Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo

São Paulo

2023

## **ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

### **Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do aluno: Lucas de Sousa Justino**

**Data da defesa: 07/ 03/ 2023**

**Nome da Profa. orientadora: Marina Vanzolini Figueiredo**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 24/ 03/ 2023

---



(Assinatura da orientadora)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Jc Justino, Lucas de Sousa  
Um conceito misterioso: dos usos da noção de ritual na etnografia xinguana / Lucas de Sousa Justino; orientadora Marina Vanzolini Figueiredo - São Paulo, 2023.  
194 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Ritual. 2. Alto Xingu. 3. Teoria antropológica.  
I. Figueiredo, Marina Vanzolini, orient. II. Título.

JUSTINO, L. S. **Um conceito misterioso: dos usos da noção de ritual na etnografia xinguana**. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr.

---

Instituição:

---

Julgamento:

---

Profa. Dra.

---

Instituição:

---

Julgamento:

---

Profa. Dra.

---

Instituição:

---

Julgamento:

---

Para minha avó Iraci

## **Agradecimentos**

Muito dificilmente esta dissertação existiria sem a ajuda da minha orientadora, Marina Vanzolini. Foi Marina quem deu a primeira aula que tive no curso de ciências sociais da USP em fevereiro de 2014, e desde então, não me lembro de outra pessoa mais presente na minha formação acadêmica. Sua escrita e forma de pensar a antropologia, além disso, se tornaram um modelo para mim.

A pesquisa para esta dissertação, e sua escritura, feitas em sua maior parte no contexto da pandemia, foram tarefas mais solitárias do que eu esperaria, e sem dúvidas teriam sido mais penosas não fosse a infalível companhia de Maria Letícia e, depois, de Luana e Natália, que me acolheram em sua casa com toda hospitalidade.

Agradeço a Marta Amoroso e Antonio Guerreiro pelos comentários valiosos no exame de qualificação, e por terem aceitado participar da banca de defesa, formada também por Paola Gibram, a quem também agradeço.

Da equipe do Centro de Documentação e Memória da Unesp, à qual me juntei recentemente, não faltou estímulo para que eu pudesse concluir o mestrado da melhor forma possível.

Minha família nunca deixou de fazer o que estava ao alcance para me dar apoio emocional e financeiro em meus estudos. Agradeço a meus pais e minha irmã, e especialmente a minha avó Iraci, a quem esta dissertação é dedicada.

A realização desta dissertação só foi possível graças à bolsa financiada pela  
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

*— Eu sei. Mas para que serve? — insistiu. E apressando-se antes de ser interrompido: — Veja, Lorena, aqui na mesa este anjinho vale tanto quanto o peso de papel sem papel ou aquele cinzeiro sem cinza, quer dizer, não tem sentido nenhum. Quando olhamos para as coisas, quando tocamos nelas é que começam a viver como nós, muito mais importantes do que nós, porque continuam. O cinzeiro recebe a cinza e fica cinzeiro, o vidro pisa o papel e se impõe, esse colar que você está enfiando... É um colar ou um terço?*

Lygia Fagundes Telles, Os Objetos

## **Um conceito misterioso: dos usos da noção de ritual na etnografia xingwana**

### Resumo

Esta dissertação apresenta uma revisão dos modos pelos quais as análises etnográficas descrevem os rituais praticados pelos povos do sistema multilíngue do Alto Xingu (MT). Observando que a noção de ritual geralmente aparece nas etnografias não como um conceito antropológico bem definido, mas como uma tradução para termos indígenas, busca-se mostrar como é possível, ainda assim, encontrar padrões no tratamento analítico conferido aos rituais xinguanos. Dois modos de análise são identificados, um que refere o ritual à necessidade de integração de um *socius* pouco coeso, e outra que procura apreender o ritual a partir de uma lógica que lhe é própria. O objetivo desta dissertação é mostrar como esses diferentes modos de análise podem ser articulados, e assim tornados mais nítidos, a formulações teóricas sobre ritual marcantes na história da antropologia.

Palavras-chave: Alto Xingu. Ritual. Teoria antropológica.

**A mysterious concept: uses of the notion of ritual in ethnography of the Upper  
Xingu**

**Abstract**

This dissertation presents a review of the ways in which ethnographic analyzes describe the rituals practiced by the peoples of the multilingual system of the Upper Xingu (MT). Starting with an observation that the notion of ritual usually appears in ethnographies not as a well-defined anthropological concept, but as a translation into indigenous terms, the dissertation suggests that it is possible, even so, to find patterns in the analytical treatment given to Xingu rituals. Two modes of analysis are identified, one that refers the ritual to the need for integration of a loosely cohesive socius, and another that seeks to apprehend the ritual from its own logic. The objective of this dissertation is to show how these different modes of analysis can be articulated, and thus made clearer, to theoretical formulations about ritual that are important in the history of anthropology.

Keywords: Upper Xingu. Ritual. Anthropological Theory.

## Sumário

<i>Capítulo 1 – O ritual na teoria antropologia e na etnografia xinguana</i> .....	10
1. Apresentação do problema .....	10
1. O ritual dos antropólogos .....	21
1.2.1 Matriz durkheimiana: ritual e sociedade .....	23
1.2.2 A crítica antifuncionalista: o experimento analítico de Bateson .....	26
1.2.3 O problema da sociedade como objeto analítico: revisões do conceito de estrutura a partir da análise do ritual .....	31
1.2.4 O problema do ritual como objeto analítico: forma <i>versus</i> função .....	41
1.2.5 O problema do ritual como objeto analítico: algumas tentativas de síntese nas terras baixas sul-americanas .....	52
<i>Capítulo 2 – Teorias da identidade</i> .....	66
2.1 A função do complexo cerimonial kuikuro segundo Gertude Dole .....	69
2.2 A leitura de Ellen Basso sobre o patrocínio de rituais.....	72
2.3 O quarup na perspectiva de Pedro Agostinho .....	79
2.4 A questão da divisão ritual do grupo em Rafael Bastos .....	95
2.5 O universo fragmentado do Alto Xingu de Rafael Bastos .....	102
2.6 O problema dos “tipos” de rituais a partir das leituras de Agostinho e Bastos ..	109
2.7 Uma <i>communitas</i> xinguana? Os “rituais musicais” de Basso .....	116
2.8 Teorias da identidade.....	123
<i>Capítulo 3 – Teorias da diferença</i> .....	126
3.1 Fazendo diferença.....	128
3.1.1 O “drama” da vida social mehinaku segundo Thomas Gregor .....	129
3.1.2 A crítica de Viveiros de Castro à combinação de noções biológicas e sociológicas para se pensar as práticas yawalapiti .....	132

3.2 A produção de lideranças no quarup segundo Antonio Guerreiro .....	140
3.3 A leitura de Barcelos Neto sobre o “continuum” do “cerimonial xinguano” .....	148
3.3.1 A questão dos trânsitos entre rituais em Antonio Guerreiro .....	156
3.3.2 As leituras de Barcelos Neto e Guerreiro perante a crítica de Perrone-Moisés à noção de ritual .....	163
3.4 Uma complexidade xinguana? A oposição entre ritual e vida cotidiana em Carlos Fausto e Marina Vanzolini .....	164
3.5 Teorias do ritual xinguano: identidade <i>versus</i> diferença? .....	170
<i>Conclusão</i> .....	180
<i>Referências</i> .....	189

## Capítulo 1 – O ritual na teoria antropologia e na etnografia xingwana

### 1. Apresentação do problema

O projeto que escrevi para ingressar no mestrado planejava uma revisão bibliográfica sobre a noção de ritual na etnologia das terras baixas sul-americanas, um tema que vinha me interessando desde a graduação em ciências sociais. Mas o presente trabalho diz respeito apenas à região que ficou conhecida na literatura especializada como Alto Xingu. Eu sabia, pelo que havia lido sobre a região, que os rituais em torno da doença e das figuras de liderança eram um tema bastante importante por lá. Assim, focar o Alto Xingu me pareceu uma boa opção quando a necessidade de delimitar o recorte desta pesquisa se impôs a mim, pois logo foi preciso repensar o interesse de manter seu foco numa produção etnográfica tão vasta como a da etnologia indígena sul-americana.

Quem busca ter alguma familiaridade com os rituais xingwanos partindo somente da leitura de etnografias da área assim como eu, que nunca visitei a região, logo perceberá que na verdade são muitos os termos dos léxicos indígenas que chamamos de “ritual”: *kwarup, jawari, iamurikuma, apapaatai ãyãu, itsatí-ruru, tiponhü, tomo'atu* – apenas para citar alguns dos termos que vamos reencontrar ao longo desta dissertação. A noção de ritual, em suma, parece funcionar como uma tradução – ela faz as vezes de noções nativas

usadas para designar momentos específicos da vida, reconhecidas em sua especificidade pelos próprios xinguanos.

Isto posto, surge imediatamente uma questão sobre o estatuto da noção de ritual usada pelos etnógrafos. Quando a lemos a palavra “ritual” nas etnografias xinguanas, estaríamos diante da percepção de que os fenômenos assim descritos têm um valor específico na vida social dos povos estudados, valor esse que justifica chamá-los, todos, de “ritual”? Ou o uso da noção de ritual corresponde apenas a uma tradução espontânea dos etnógrafos, que não necessariamente teriam em vista uma teoria geral do ritual, quer como ponto de partida da análise, quer como seu ponto de chegada? Formulada de outro modo, a questão que se impõem é: o que orienta a descrição dos rituais xinguanos pelos pesquisadores da área? Esta dissertação é uma tentativa de pensar essas questões a partir da leitura da etnografia da área, leitura esta que será feita à luz de algumas questões levantadas numa incursão pela literatura antropológica sobre ritual.

“Alto Xingu” é como é chamada a região, no nordeste do estado do Mato Grosso, que compreende os formadores do rio Xingu – os rios Batovi, Culuene e Curisevu. Os povos que habitam a região, dos quais temos notícia desde o fim do século XIX (Steinen, 1940), são falantes de famílias linguísticas diversas e mutuamente ininteligíveis: aruák (Wauja, Yawalapiti e Mehinaku); karib (Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukwá e Noruvotu); tupi (Aweti, Kamayurá); e uma língua isolada, falada pelos Trumai. Pesquisas

de caráter histórico e arqueológico estimam que os povos mais recentes na região estejam lá há, pelo menos, dois séculos (Bastos, 2019; Heckenberger, 2001). Atualmente, a área habitada por esses povos compõe o Território Indígena do Xingu (TIX), cuja criação remonta à fundação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, processo no qual tiveram uma grande participação os irmãos indigenistas Orlando, Claudio e Leonardo Villas-Boas. O domínio do TIX se estende até a fronteira do Pará, o que significa que ele abarca, além dos povos já citados, grupos como os Kisédje e os Ikpeng, que têm um histórico de relações de aproximações e afastamentos com os xinguanos, como são conhecidos os habitantes das cabeceiras do Xingu.

A diversidade linguística da região do Alto Xingu é amplamente reconhecida na etnografia regional, mas o que realmente chamou atenção da maior parte dos pesquisadores que por ali passaram foi sua notável homogeneidade cultural, em função da qual a região já foi descrita ao longo do século XX como “área cultural” (Galvão, 1950) e “sociedade xinguana” (Basso, 1973; Agostinho, 1974) – veremos no próximo capítulo as sutilezas desta questão. De fato, a imagem da região como uma unidade continua sendo fortalecida até hoje, mas num diálogo estreito com o modo pelo qual essa unidade é reconhecida pelos povos que se veem e são vistos fazendo parte dela ([Vanzolini] Figueiredo, 2010; Guerreiro, 2012) – a saber, como uma unidade que é expressada em termos usados para designar genericamente a humanidade, mas que em

contextos de distinção são utilizados pelos xinguanos para se particularizarem frente a outros povos indígenas e não indígenas. É então a partir do que significa *ser gente* ali que, mais recentemente, vem sendo explorado o fato de estes povos partilharem uma identidade cultural com respeito a sua cultura material; conhecimentos mitológicos; noções sobre a configuração do cosmos; sistemas de relações; e o que nos interessa, a vida ritual.

Apesar de ainda estarmos longe de uma descrição exaustiva dos rituais xinguanos, é notável que eles vêm interessando a etnologia regional desde antes da consolidação de um conjunto mais denso de estudos sobre o Alto Xingu, nas décadas de 1960 e 1980. Exemplo disso são os trabalhos de Eduardo Galvão (1950) e Gertrude Dole (1956/58). Foi só em 1974, no entanto, que um ritual xinguno foi tema central de uma etnografia. Refiro-me à descrição de Pedro Agostinho sobre o ritual funerário intercomunitário *kwaríp*, que é talvez o ritual xinguno mais popular na imaginação antropológica e leiga, como indica o fato de o nome tupi “*kwaríp*” haver se difundido numa versão abasileirada – “*quarup*” – adotada inclusive no presente trabalho. Em fins da década de 1980 foi a vez de outro ritual funerário, o *jawari*, se tornar objeto de descrição, por Rafael Bastos (2019 [1989]), que assim como Agostinho, havia feito sua pesquisa entre os Kamayurá.

Após um intervalo de quase duas décadas, o estudo de rituais no Alto Xingu renasce em 2004 com a pesquisa de Aristóteles Barcelos Neto, entre os Wauja, sobre um tipo de ritual da região até então pouquíssimo conhecido, os rituais realizados no processo de cura de doenças causadas por espíritos (a pesquisa é referida nesta dissertação ao livro de Barcelos Neto publicado em 2008). Na sequência, Maria I. Mello, que também pesquisou entre os Wauja, lança sua etnografia sobre o *iamurikuma*, um dos rituais ligados aos processos de adoecimento e cura, mas que esta autora analisará a partir de outra questão, os conflitos amorosos. Em 2012, o quarup volta ao centro de uma etnografia na tese de Antonio Guerreiro, cujo foco está nas implicações desse ritual, chamado de *egitsü* entre os Kalapalo, para a produção de lideranças. Sem me alongar nelas por enquanto, noto ainda que os rituais xinguanos foram abarcados, nesse tempo, por descrições centradas em outros aspectos da vida nativa, mas que tocaram na análise dos rituais para pensar seus temas de interesse (por exemplo, Dole, 1966; Basso, 1973; Viveiros de Castro, 1977; Gregor, 1977; [Vanzolini] Figueiredo, 2010).

Um ponto em comum entre as análises dos rituais xinguanos é que a definição do ritual se baseia fundamentalmente na existência de termos indígenas para designar a distintividade de certos eventos e períodos em oposição à vida cotidiana – *kwarip*, *jawari*, *egitsü* etc. Ao mesmo tempo, nenhuma dessas análises mobiliza de modo significativo alguma teoria antropológica do ritual que busque definir o ritual como objeto analítico:

as análises não precisam recorrer a alguma formulação teórica para que possam reconhecer o *quarup*, o *jawari*, o *iamurikuma* ou qualquer outro ritual como um “ritual”. Seria a noção de ritual, então, apenas uma palavra comum do nosso idioma, e da qual os etnógrafos do Alto Xingu decidiram se valer em suas descrições dos contextos indígenas? Ou estaria em jogo nessa tradução, mesmo que implicitamente, alguma teoria antropológica? Vale esclarecer de saída que não vou tratar aqui de atividades cotidianas por vezes chamados rapidamente de “rituais” pelos etnógrafos – por exemplo, os partos kalapalo, que na análise de Ellen Basso são descritos numa breve seção como “the ritual of childbirth” (1973:64). Basso traz neste mesmo livro de 1973 uma análise geral da vida ritual xinguanas onde, no entanto, ela não inclui os partos kalapalo, algo, penso, que podemos tomar como indício de que a análise da autora mantém certa distintividade entre o parto e esses outros eventos rituais. Ou eventos que correspondem àquilo que Beatriz Perrone-Moisés (2015), mais recentemente, vem argumentando que deve ser chamado de *fiesta*, como veremos melhor neste capítulo.

A despeito da impressão gerada por esse estilo descritivo das etnografias xinguanas, pensamos que, quando consideramos as imagens dos rituais efetivamente traçadas pelas etnografias da área, talvez seja possível desfazer a impressão de relativa independência dessas imagens às orientações teóricas ou momentos históricos da teoria antropológica. A grande questão com que as análises dos rituais xinguanos se propõe a

lidar, de um modo ou de outro, é a configuração do Alto Xingu como uma forma social que combina uniformidade cultural e diversidade etnolinguística num regime de trocas considerado pacífico. Grosso modo, duas perspectivas distintas levam a etnografia xinguana a relacionar o ritual à questão da natureza dessa coletividade: ora a explicação para o ritual será buscada na suposta necessidade de autopreservação da “sociedade” xinguana dentro de uma estrutura estabelecida fixa, cujo maior desafio para sua reprodução seria a integração entre suas unidades constitutivas; ora vemos essa explicação deixada de lado, sendo a coletividade xinguana vista como um efeito da capacidade dos rituais de produzir diferenciações constitutivas da vida coletiva – ou da vida que os xinguanos reconheceriam como característica do coletivo do qual eles se veem fazendo parte. A aposta deste trabalho é de que essas perspectivas da etnologia regional refletem concepções de ritual consolidadas na teoria antropológica em geral.

Encontrando seu maior rendimento na descrição altamente detalhada do quarup feita por Agostinho (1974), a perspectiva que enfatiza nos rituais xinguanos sua função de reprodução social está presente em muitas etnografias de modo mais ou menos velado, mas passível de ser explicitado, ainda mais quando observamos o que vem mostrando outro conjunto de trabalhos, do qual tomamos Guerreiro (2012) como expoente. Este conjunto, bastante afeito a diálogos com os desenvolvimentos teóricos da antropologia na Amazônia e em outros campos etnográficos, como a Melanésia, adota um modo de

análise distinto dessa perspectiva funcionalista, e que não reduz o ritual a uma função sociológica. Sob esse modo de análise, o mais interessante é descrever a lógica indígena que orienta a realização do ritual do que focalizar a produção de integração social; esta fica sendo vista como um efeito do ritual, e não como a sua razão de ser.

Grosso modo, Agostinho (1974) sustenta que o motivo pelo qual o quarup é realizado seria o risco de desintegração da “sociedade xinguana” em decorrência da morte de seus chefes – ainda que muitas vezes os mortos celebrados no ritual nem fossem chefes “ativos”, segundo o autor. A coesão das unidades constitutivas da sociedade xinguana, e destas entre si, estaria fundada nas relações entre os chefes, que, nesse sentido, seriam as figuras em torno das quais se daria a reprodução do conjunto xinguano como uma grande sociedade. A realização do quarup, por fazer essas unidades se reunirem na aldeia anfitriã, estaria em função do fortalecimento dessa forma de organização, tomada como característica do Alto Xingu. Ela se manifestaria, sobretudo, no momento de congregação dos participantes do ritual, quando as pessoas ganhariam consciência de seu pertencimento a grupos que teriam uma posição singular nessa sociedade de grande escala. Notemos desde já, portanto, que não é totalmente estranha a essa perspectiva sociológica a percepção de que no contexto do ritual certas distinções vêm à tona.

A afirmação de que o quarup está em função de garantir a integração e, logo, a integridade da sociedade xinguana, no entanto, leva Agostinho a ver os atos cerimoniais

relativos às diferenças entre os povos xinguanos como se fossem apenas representações metafóricas do mito xinguanos das origens. Dessa perspectiva, o ritual só tem alguma efetividade quando se trata de fazer com que seus praticantes se reúnam como grupos bem definidos. Vale adiantar que, de acordo com a interpretação de Agostinho, a sociedade xinguanos seria fruto do encontro histórico entre povos que teriam sistemas sociais similares apesar de suas identidades étnicas distintas, sendo os rituais intercomunitários a instituição que celebra e assegura sua aliança e unidade (quase como um contrato social).

Não se trata aqui de imaginar que uma interpretação mais verdadeira dos rituais xinguanos tivesse que, necessariamente, contestar o que poderíamos chamar de uma vocação social desses rituais. De fato talvez eles a tenham, já que no geral as descrições sempre chamam atenção para como os rituais promovem alguma forma de associação entre seus participantes. Mas a perspectiva, implicada na descrição de Agostinho, assim como na de vários outros etnógrafos, de que o ritual é algo que só faz sentido quando visto como uma mecanismo de resposta inconsciente ou implícita ao problema da perpetuação da sociedade; de que o ritual é algo cuja efetividade só existe quando se trata de fazer grupo ou constituir posições políticas individuais; de que tudo o mais seria apenas metáforas sobre esse mesmo problema, me conduziram a confrontar essa perspectiva com

uma outra, talvez só agora mais consolidada na região, que vem mostrando como é possível usar a noção de ritual sem invocar essa perspectiva hipersociologizante.

Quero ressaltar, por fim, que ao tomar como um problema o estatuto da noção de ritual na etnologia xinguana, não pretendo desqualificar o uso dessa noção pelos etnógrafos, como se eles não tivessem nenhum controle sobre o modo pelo qual analisam o material que têm em mãos. Tampouco espero provar alguma impropriedade da palavra “ritual” para traduzir os termos nativos. O que se defende aqui, pois, é que algumas etnografias projetam teorias sobre o que é e deve fazer o ritual que podem até não expressar uma adesão explícita a correntes teóricas, mas no geral correspondem a perspectivas que remontam à teoria de Durkheim sobre a relação entre religião e sociedade.

Apontar a influência disso que chamaremos de uma matriz durkheimiana ou funcionalista faz com que tenha que ser reconhecida neste trabalho, o que não quer dizer sustentada por ele, a crítica de Beatriz Perrone-Moisés (2015) quanto à pertinência de se descrever os contextos ameríndios a partir da palavra “ritual”. Na matriz durkheimiana, a figura do ritual está situada num domínio da vida claramente reconhecido como “religião” – um dos objetivos de Durkheim é formular uma interpretação geral sobre “a religião” como um fenômeno específico da vida social. O fato de notarmos a influência dessa matriz na etnologia xinguana nos obriga, assim, a considerarmos também a crítica de

Perrone-Moisés, para quem a associação da noção de ritual à religião torna problemática essa noção para descrever os mundos ameríndios, onde, segundo essa autora, “a religião” não se configura como uma esfera de ação específica, distinta de outras – notadamente a “a política” e a “a economia”.

Na próxima seção, faremos uma breve incursão pela literatura antropológica sobre rituais tomando como ponto de partida a tese inaugural de Durkheim, forjada no debate instaurado na primeira metade do século XX com autores do paradigma evolucionista. A comparação das análises etnográficas nos ajuda a evidenciar que, muitas delas, se aproximam da tese durkheimiana de que a explicação para o ritual deve ser buscada numa realidade social estranha à compreensão nativa.

Veremos que a perspectiva durkheimiana sobre o ritual implica em assumirmos que as pessoas envolvidas em tais práticas não teriam nada a dizer sobre elas e, quando teriam, o fariam na forma de metáforas a serem decifradas pelos antropólogos – a ideia de que o ritual consiste num conjunto de símbolos cujo sentido sempre recai na expressão de princípios organizadores da sociedade. Gregory Bateson (1936) questionará o fundamento dessa abordagem, admitindo a relação entre ritual e sociedade como o objeto de interesse de *uma* perspectiva teórica, à qual o autor conjuga outras perspectivas, de modo a questionar a ênfase na função de reprodução social. Mais do que isso, sua análise do ritual *naven*, praticado pelos Iatmul da Nova Guiné, suscita uma abordagem

especialmente interessada em descrever dinâmicas nativas de distinção entre homens e mulheres e de aliança política que se tornam aparentes no ritual.

No segundo capítulo, meu objetivo será discutir as análises que implicam teorias sociológicas do ritual, segundo as quais os rituais xinguanos respondem a uma necessidade de o grupo reproduzir sua forma de organização ou base material. As análises de Ellen Basso, Pedro Agostinho e Rafael Bastos consistirão no material essencial desse capítulo. No terceiro capítulo, me detenho em trabalhos que não necessariamente contradizem as teorias sociológicas, mas levam-nos a questionar o valor de formulações teleológicas expressas nas variações da ideia de que a função essencial do ritual é “fazer grupo”. Veremos como essas análises evidenciam imagens paradoxais criadas pelas abordagens sociológicas, como a necessidade de fazer rituais para confirmar distinções que supostamente seriam determinadas por outros meios – por exemplo, a diferença entre chefes e não chefes e dos grupos xinguanos entre si. Essas análises, além disso, representam um esforço de explorar na descrição dos rituais xinguanos os sentidos nativos de noções traduzidas como “gente”, “parente”, “chefe”, “espírito” etc.

## 1. O ritual dos antropólogos

A relação entre ritual e sociedade se tornou recorrente nas pesquisas avançadas na África em meados do século XX pelo funcionalismo da Escola de Manchester, mas ela é um tema explorado na antropologia desde, pelo menos, o trabalho de Durkheim

(1996 [1912]) sobre as “religiões elementares” praticadas por povos da Oceania. A teoria durkheimiana do ritual como meio de integração social, embora nem sempre mencionada explicitamente, serviu de mote para a discussão sobre ritual na antropologia. Uma crítica à perspectiva durkheimiana, no entanto, nasceria do mesmo solo etnográfico em que ela foi forjada, o oceânico; mais especificamente do conjunto de ilhas conhecido como “Melanésia”, a nordeste da Austrália (região da qual provêm relatos sobre os povos tradicionais que Durkheim usa para ilustrar sua teoria). Um dos principais autores dessa crítica, Gregory Bateson, por muito tempo ocupou um lugar marginal nos estudos sobre rituais, vindo só muito depois, na década de 1990, a ocupar o centro de um palco até então dominado por autores filiados a correntes teóricas de inspiração durkheimiana, como Victor Turner. Coincidentemente (ou não) provenha de outro grande antropólogo melanesista, Roy Wagner, a inspiração que levou Eduardo Viveiros de Castro (2002a) a propor uma nova leitura do ritual nas terras baixas sul-americanas, colocando em jogo a imagem da “sociedade” como a reunião de indivíduos preexistes conectados por um vínculo moral que seria fortalecido nos rituais. Vale dizer que, até então, a presença das sociedades indígenas sul-americanas na teoria antropológica havia se dado, em grande parte, por obra de Lévi-Strauss em seu trabalho sobre mitos.

Muito menos do que uma revisão da literatura sobre ritual, para o que seria necessário fazer um estudo à parte, nas próximas seções procurarei apenas apontar entre

certas correntes teóricas alguns contrastes e continuidades. Dessa literatura, duas questões nos interessarão especialmente, a saber, a da inteligibilidade do ritual, ou de como *explicar* algo cuja lógica parece intrigar os antropólogos, e a definição do ritual como uma categoria antropológica. São essas questões, pois, que nos fornecerão elementos para discutir os usos da noção de ritual na etnologia xinguana. Um desses usos invoca, mesmo que indiretamente, teorias de fundo durkheimiano, como se os etnógrafos reconhecessem categorias nativas (*egitsü, uluri, payemeramaraka*), mas as julgassem a partir de uma categoria antropológica quase nunca explicitada. O outro uso se mostra interessado em fazer aparecer dinâmicas e lógicas indígenas, de modo que o valor da noção de ritual parece ser não mais que permitir a descrição. Essa forma de uso instrumental da noção de ritual será relacionado à perspectiva inaugurada por Bateson.

### 1.2.1 Matriz durkheimiana: ritual e sociedade

Com *As formas elementares da vida religiosa* (1996 [1912]), é Durkheim quem consolidou o ritual como tema de estudo da antropologia, associando-o ao caráter coletivo e moral da vida humana. *Explicar* o ritual, para Durkheim, significa mostrar que ele seria fundamental para a manutenção da coesão da sociedade. A imagem do ritual traçada por Durkheim baseia-se na ideia de que o ritual seria o sistema de práticas da religião, a qual seria constituída também por um conjunto de “representações” e por uma igreja, isto é, por uma comunidade que pratica os mesmos rituais e professa as mesmas crenças, uma

mesma moral. Como sabemos, Durkheim elege o chamado totemismo australiano como a forma mais simples ou “primitiva” de religião, no sentido de manifestar de modo mais evidente aquilo que ele identificava como a função central de qualquer religião – integrar as pessoas e os grupos a um todo social englobante. A análise dos rituais associados ao que Durkheim entende ser a “religião primitiva” é que ilustrará sua teoria geral do ritual. Vale dizer que este método – detectar as propriedades gerais de um fenômeno com base na análise da sua manifestação considerada mais simples ou primária – se tornou um distintivo do grupo de estudiosos da chamada Escola Sociológica Francesa, encabeçada por Durkheim.

Para entendermos a teoria durkheimiana do ritual, é preciso atentar para o fato de que Durkheim se opõe às teses defendidas por certos antropólogos evolucionistas, os quais, de modo geral, concebiam a religião como um modo errôneo de apreender fenômenos físicos, forma de pensamento que, dada sua suposta inferioridade, estaria destinada a ser substituída por outra, essa sim propriamente racional – a ciência. Durkheim argumenta que o problema dessa tese é que ela desconsidera que a realidade a partir da qual a religião deve ser explicada seria a sociedade, e não o mundo natural. De acordo com esta teoria, o que justificaria a religião não é o que ela permitiria aos fiéis conhecer sobre o mundo físico, e muito menos a (falsa) capacidade de intervir nesse mundo que os fiéis atribuiriam à religião; mas sim o valor que ela teria para integrá-los à

igreja enquanto uma comunidade moral. Durkheim, ao ressaltar o aspecto moral desta comunidade firmada em torno do rito, propõe que a comunidade religiosa guarda as propriedades básicas da forma suprema de associação moral, a sociedade. Sua tese é de que isso estaria patente na religião elementar: a “sociedade totêmica” (clã devoto à imagem de uma espécie natural, imagem esta que lhe serve de emblema, o “totem”) seria coextensiva à “igreja” (os fiéis que adoram o mesmo totem).

A teoria de Durkheim define o ritual pela função que ele teria de agregar pessoas e grupos em torno dos mesmos valores morais. Apesar das ideias que a comunidade religiosa possa ter sobre o que o ritual é e pode fazer, é em relação à afirmação da coesão da própria comunidade moral que o ritual, segundo Durkheim, deve ser explicado:

A eficácia física que o fiel lhes reconhece [aos rituais] seria o produto de uma interpretação que dissimula sua razão de ser essencial: é por servirem para refazerem os indivíduos e os grupos que se considera que exercem uma ação sobre as coisas” (Durkheim, 1996:403).

Essa sucinta passagem resume bem como Durkheim interpreta diversos rituais do “totemismo australiano” – por exemplo, os rituais que nas “crenças” de seus praticantes teriam o objetivo de propiciar a reprodução da espécie natural cuja imagem seria o totem do clã, e que alcançariam tal efeito por meio da “imitação dramática” da espécie pelos praticantes do ritual. Durkheim, frente às supostas razões obscuras dos praticantes, entende que a razão de ser desses rituais seria na verdade a reprodução da

comunhão entre os membros do clã, os quais, muitas vezes dispersos no território, tinham que se reunir por ocasião dos rituais.

### 1.2.2 A crítica antifuncionalista: o experimento analítico de Bateson

Opondo-se a certas teorias evolucionistas da religião, portanto, Durkheim questiona a tese de que o ritual seria uma falsa explicação sobre leis físicas, mas o coração de sua teoria, note-se, está na afirmação de que tal coisa como o ritual só faria sentido quando visto como parte da engrenagem de autorreprodução de uma realidade social subjacente. A Durkheim, essa lhe parecia ser a única alternativa plausível para se explicar o ritual; do contrário restaria-nos admitir que ele seria fruto da irracionalidade de seus praticantes. Tal proposição, ainda formulada no registro da “antropologia de gabinete”<sup>1</sup>, seria relativizada por uma das primeiras grandes monografias baseadas em pesquisa de campo, a tese de Gregory Bateson (1936) sobre o *naven*, ritual praticado pelos Iatmul, das terras baixas da Nova Guiné. Ali, Bateson não apenas mostra não haver nada de óbvio na imagem do ritual como instrumento de reprodução da unidade social, como também demonstra ser possível conceber interpretações do ritual bastante distintas a essa.

O ritual do *naven*, tal como nos conta Bateson, consiste numa comemoração em que o tio materno do homenageado, vestido em trajes femininos, dá-lhe de comer e lhe

---

<sup>1</sup> Modo como ficou conhecida a produção antropológica do século XIX por se apoiar em relatos de terceiros, normalmente viajantes não-especializados.

esfrega as nádegas na canela, e em troca desses gestos recebe de seu sobrinho objetos de valor. Ao tentar dar inteligibilidade a este ritual, Bateson dialoga diretamente – mas não por concordância absoluta – com um modelo teórico alinhado à matriz durkheimiana, focalizando o problema da natureza da sociedade. Bateson refere este modelo às discussões desenvolvidas, nas décadas de 1920 e 1930, no ambiente intelectual inglês que ele identifica como Escola Funcionalista. Os antropólogos desta corrente teórica, da qual Bateson toma Malinowski e Radcliffe-Brown como os principais expoentes, se destacaram por estudar a sociedade como um *organismo* cuja integração – tomada como um dado evidente – seria assegurada pelo funcionamento coordenado de instituições diversas. Veremos à frente que a rigidez do modelo funcionalista de sociedade será objeto de revisão por uma linha analítica particularmente interessada no estudo de rituais, a chamada Escola de Manchester. Bateson foi assim, em certa medida, pioneiro de uma crítica que décadas depois se configuraria como uma problemática mais ampla da disciplina.

Dirigindo sua crítica a funcionalistas em geral, Bateson questiona o teor teleológico deste modelo. Radcliffe-Brown, sabemos, se notabilizara por seus estudos sobre parentesco (ver Radcliffe-Brown, 1941), os quais, de caráter comparatista, se valiam de modo distinto das descrições das sociedades como *unidades integradas*, abordagem pela qual Malinowski é quem se tornou mais conhecido. Como se sabe,

Malinowski (1922) se tornou mais conhecido como o antropólogo que sistematizou uma forma de estudo das sociedades como um todo coerente ou funcional. A abordagem radcliffe-browniana, mais afeita à definição da sociedade como *sistema* ou estrutura, via na comparação entre sistemas distintos a possibilidade de se descobrir leis cuja operação garantiria a reprodução harmoniosa dos sistemas analisados. Ainda que o funcionalismo, portanto, tenha se apresentado em versões distintas, o importante para Bateson seria destacar que este modelo, incluindo sua atualização radcliffe-browniana, o “estrutural-funcionalismo”, percebe a integração da sociedade como uma necessidade e os elementos culturais – as “instituições” –, apenas meios de realizá-la.

Nesse modelo, ainda seguindo a crítica de Bateson, os discursos e práticas dos povos estudados são entendidos como mantendo entre si relações funcionais que teriam a finalidade de promover o equilíbrio do sistema. Bateson argumenta que este modo de análise produz explicações causais inverificáveis, já que dificilmente seria possível provar que um dado elemento do sistema teria a função intrínseca de operar de modo harmônico aos demais. Quanto a este ponto, Bateson levanta diversas objeções: observa que os efeitos das instituições podem ser mutuamente antagônicos, pois o estímulo da solidariedade social num contexto pode significar, em outro contexto, o enfraquecimento dos vínculos; sugere que a suposta função das instituições pode variar entre as inúmeras sociedades, sendo inviável se obter uma síntese das funções que cada uma delas poderia

desempenhar; e propõe que o valor que cada povo dá ao efeito de suas práticas também pode variar, de maneira que seria um equívoco definir uma dada prática por sua aparente função para assegurar a coesão grupal – o que não significaria que fosse preciso ignorar o possível *efeito* harmonizador de um dado ritual.

O problema de Bateson não era exatamente desmentir a afirmação de que o ritual produz integração social. Ao contrário, era formular uma análise do ritual na qual a descrição da produção de integração estivesse inclusa, sim, *mas na condição de uma perspectiva teórica entre outras*. Em sua análise do *naven*, Bateson conjuga distintas perspectivas teóricas, evitando reduzir o ritual a termos estritamente sociológicos – assumir que só o que poderia justificar a prática do ritual seria sua suposta finalidade de manter a integração do grupo. De fato, o autor afirma que a *naven* estabelece uma aliança entre afins – o tio materno e os parentes paternos do sobrinho – benéfica à coesão grupal, visto que essa aliança atravessaria grupos rivais, estes normalmente formados por parentes em linha paterna. Mas, na mesma medida que defende a importância do *naven* na estabilização de grandes aldeias iatmul – as quais estariam sempre à beira da fissão –, Bateson rejeita a proposição durkheimiana de que este ritual seria uma mera expressão da necessidade da “sociedade iatmul” se fortalecer.

Mobilizando perspectivas teóricas em princípio distintas da tradição antropológica britânica, Bateson procura uma maneira de referir o *naven* aos padrões de

interações nativos, e assim compreender os gestos trocados entre o tio materno iatmul e seu sobrinho. As perspectivas com que Bateson dialoga podem ser relacionadas a duas grandes matrizes teóricas, a antropologia culturalista norte-americana e as discussões da psicanálise sobre motivações inconscientes. Distintos aspectos da performance do tio materno são relacionados por Bateson a comportamentos culturalmente reconhecidos, aos quais corresponderiam os modos como o tio materno se apresenta no ritual em relação ao sobrinho – sempre na condição feminina, mas ora se identificando como mãe, ora como esposa. O autor procura também apontar na decisão do tio materno de homenagear um dado sobrinho, além de estratégias políticas, motivações emocionais – aqui o *naven* aparece como uma forma de o tio materno negar qualquer desconfiança (latente ou externalizada) de que ele seja hostil ao próprio sobrinho, já que normalmente a relação com o pai do jovem envolveria algum grau de tensão. Em resumo, o ritual é tratado por Bateson como um conjunto de comportamentos dotado de uma coerência própria, e não apenas um mecanismo da reprodução da “sociedade iatmul”, organismo cujo funcionamento seria alheio ao entendimento dos praticantes do ritual.

Bateson demonstra que é possível pensar o ritual como tendo um efeito harmonizador sem, com isso, assumir que a manutenção da integração social seja a finalidade que justifica sua existência. Além disso, é fundamental dizer que seu modo de análise do *naven* abre a possibilidade de se revelarem, mediante o estudo do ritual,

problemas “lógicos” nativos (para usarmos o termo muitas vezes empregado pelo autor). O exemplo mais notável desse aspecto da análise de Bateson é sua tese de que o *naven* opera de maneira a diferenciar homens e mulheres, segundo a seguinte “lógica”: quanto mais os homens se comportam de modo extrovertido no ritual, mais as mulheres se sentiriam incitadas a adotar o comportamento oposto ao deles, assumindo a posição de espectadoras; e quanto mais as mulheres se mostram admiradas pela atuação ritual dos homens, mais eles ficariam estimulados a se exibirem em suas performances. Esta “lógica” ou dinâmica de oposição “resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (isto é, de ações e reações a outras ações e reações) é chamada por Bateson de cismogênese (1936:176). Esta noção, forjada por Bateson a partir de sua etnografia entre os Iatmul, se mostrou produtiva para além da etnologia melanesista, e mesmo da antropologia, adiantando o caráter transdisciplinar que a obra batesoniana assumiria com o tempo.

### 1.2.3 O problema da sociedade como objeto analítico: revisões do conceito de estrutura a partir da análise do ritual

As análises do ritual elaboradas em meados do século XX por antropólogos ligados à Escola de Manchester, herdeira direta do funcionalismo, recolocam o problema da integração da sociedade. Antes de entrarmos nestas análises, porém, desejo ressaltar que a Escola de Manchester de certo modo se detém sobre uma das questões que Bateson

já havia explorado em seu experimento analítico. Pois, ao reconhecer o ritual como mecanismo de contrabalançar a força fissional da sociedade iatmul, Bateson antecipa a abordagem da problemática pela qual esta escola se destacou em suas pesquisas na África.

Uma das principais figuras da Escola de Manchester, Max Gluckman (1962) distingue, na introdução de uma coletânea sobre rituais em sociedades africanas, dois grandes tipos de abordagem da religião em geral, e do ritual em particular. De um lado, teríamos a abordagem que toma o ritual como um fenômeno da mente humana (à qual Gluckman associa James Frazer e Edward Tylor). A natureza da sociedade não seria um problema de interesse para essa abordagem. De outro, estaria a “antropologia sociológica”, da qual Gluckman toma Durkheim como um dos patronos. Diferentemente da abordagem anterior, mais mentalista, esta tradição defenderia que chave de explicação para o ritual seriam as relações sociais que antropólogo observa diretamente, e não especulações sobre a mente humana. Gluckman alinha-se à tradição durkheimiana, mas procura introduzir nela uma percepção sobre o conflito nas “sociedades tribais”.

Ainda na introdução dessa coletânea, Gluckman (1962) distingue o que ele chama de “sociedades tribais” em oposição às “modernas” pelo grau de especialização dos domínios da vida, a sociedade tribal sendo aquela em que estariam ausentes instituições específicas para ordenar religião, política, economia etc. Segundo este autor, nas sociedades tribais esses aspectos da vida, não propriamente esferas distintas, estariam

baseados no sistema de linhagens pelo qual grupos distintos estariam relacionados, e as funções de cada aspecto da vida seriam sobrepostas nos mesmos indivíduos, pessoas que se relacionam entre si fundamentalmente como parentes. Resultaria dessa forma de organização, segundo Gluckman, uma falta de nitidez nas distinções sociais, à que ele credita a propagação de conflitos nas sociedades de “tribo”. O argumento do autor é de que a não compartimentalização da vida nativa em domínios bem distinguidos coloca em risco a integração da sociedade, uma vez que facilitaria que crises a princípio localizadas tomassem uma dimensão maior. O que contribuiria para prevenir o colapso da sociedade tribal, para Gluckman, seria a “ritualização” da vida: a proliferação de contextos em que os papéis sociais dos indivíduos seriam expressos, reafirmados, por meio de símbolos. Como se reafirmar posições sociais fosse uma medida paliativa contra as ambiguidades que dariam condições para a intensificação de conflitos.

Gluckman conclui que nas sociedades tribais os rituais não seriam “meras congregações nas quais as pessoas rezam” (1962:42), sugerindo assim um contraste implícito com as “sociedades modernas”, entre as quais o ritual teria o estatuto, e isto é o que parece ficar subtendido, de uma “congregação” em que os as pessoas rezam, professam suas crenças. Quer dizer, Gluckman parece operar nos termos da tese durkheimiana segundo a qual o ritual nas “sociedades tribais” seria, antes de tudo, um

instrumento da reprodução social, e não de especulação sobre o mundo por seus praticantes.

Pode-se dizer um dos objetivos dos pesquisadores ligados à Escola de Manchester era matizar o clichê das relações funcionais com uma análise processual que concede um lugar estrutural para as ambiguidades, os conflitos, as alternâncias do funcionamento do “sistema social”. O que se faz, no entanto, é complexificar a descrição do modo pelo qual o ritual “processa” – ou, expressa e soluciona – aspectos disfuncionais inerentes do sistema social, mas potencialmente danosos a sua integração. A Escola de Manchester, deste modo, deu continuidade à abordagem funcionalista que marcava a herança durkheimiana, utilizando-a agora para interpretar também, ou sobretudo, a expressão de ambiguidades na semiótica do ritual, a dimensão do significado da prática nativa. Este novo tipo de uso da matriz durkheimiana encontra em Victor Turner uma referência fundamental.

Turner, de quem Gluckman foi professor, enfatizava o papel dos símbolos rituais no ajuste de aspectos disfuncionais do sistema. Em artigos publicados em seu livro *The Ritual Process* (1969), Turner analisa diversos rituais dos Ndembu, povo do sul da África, afirmando que os símbolos destes rituais “processam” o choque entre os princípios de recrutamento de pessoas operantes na sociedade ndembu – a saber, as regras de residência e descendência. Resumindo, Turner propõe que os elementos que integram certos rituais

ndembu seriam formas locais de representar estas regras que, por funcionarem ambas como princípio de recrutamento de grupos, gerariam disputas em torno do direito de mobilização de pessoas. As disputas sobre os filhos dos casais ndembu, explica Turner, oporiam a linhagem da esposa à do marido: os filhos, apesar de em tese pertencerem à linhagem materna, tenderiam a conviver muito mais com os parentes paternos, dada a residência pós-marital ser de tipo virilocal (os cônjuges vivem no povoado ou residência do homem). Esta contradição, à qual Turner (1969a) credita a instabilidade das aldeias ndembu, é segundo ele expressada através do ritual ndembu em torno do nascimento de gêmeos. Nele, os princípios de residência virilocal e descendência matrilinear seriam representados por objetos materiais associados, respectivamente, ao universo masculino-paterno e feminino-materno.

Turner trata o ritual ndembu da gemelaridade como uma espécie de discurso sobre a vida social. Na mesma direção, mas abordando também o que seria a função do ritual, Turner (1969b) propõe que o ritual ndembu de cura para infertilidade feminina geraria um equilíbrio social momentâneo. O sentido deste ritual, para Turner, seria a valorização da linhagem materna da paciente, uma vez que a infertilidade, segundo o autor, seria uma condição que no discurso nativo estaria associada ao desequilíbrio causado pela virilocalidade, modo de residência sob o qual a esposa, por deixar de conviver com seus parentes, tenderia a ser acusada de negligenciar as obrigações com sua

linhagem – a infertilidade seria atribuída a uma maldição provocada por essa quebra de expectativa. Notemos que Turner, ao descrever este ritual de reconciliação da mulher com sua linhagem, enfatiza a expressão de sentimentos – o ritual como um meio de reajustar o estado emocional de seus participantes. O ponto é importante, pois, como veremos à frente, ele será o mote do debate que Turner trava com Lévi-Strauss, a quem ele acusa de desconsiderar a dimensão afetiva da prática nativa ao tomá-la como um operador de classificações intelectuais.

Esse modo de análise adotado por Turner remete à proposição durkheimiana de que explicar tal coisa como o ritual significa desvendar a realidade dimensão emocional da dinâmica social subjacente a ele. Aliás, a dimensão emocional é um componente central da teoria durkheimiana – a famosa ideia de que certos rituais promoviam união por meio de uma efervescência coletiva. Quanto à conexão entre esses autores, convém notar que num artigo anterior, de caráter mais autorreflexivo, Turner (1967a) se refere de modo explícito à teoria da religião de Durkheim; ele se vale dela para defender que a competência de acessar e interpretar o significado de um ritual residiria no suposto conhecimento imparcial do antropólogo dos princípios de organização da sociedade tomada como objeto de estudo, sobre os quais as próprias pessoas que fazem parte dessa coletividade teriam apenas uma visão fragmentada, pois determinada por interesses particulares de sua posição na “estrutura social”. Turner entende que certo tipo de ritual

produz integração social por justamente permitir a seus praticantes “transcenderem” esta condição particularizada.

A teoria de Turner (1969c) sobre a capacidade de certos rituais instaurarem uma “antiestrutura” – ou, como ele chama, uma *communitas* – é talvez a faceta de sua obra mais influente no estudo de rituais. Veremos no próximo capítulo como uma das principais pesquisadoras do Alto Xingu, Ellen Basso (1985), tenta adaptar essa teoria, que foi elaborada a partir do material africanista, para o contexto xinguno. Para nós esta teoria interessa, além disso, pois ela parece exemplificar bem o modo de análise adotado por descrições dos rituais xingunos, como a de Agostinho, que não partem explicitamente de elaborações teóricas sobre o ritual.

Turner defende a existência de duas formas de vida coletiva, uma marcada por uma ordem de distinções sociais, outra por uma indiferenciação generalizada alcançada através de rituais (indiferenciação essa que estaria a serviço da reinstauração da ordem, como deve ficar claro à frente). Aqui, a tese durkheimiana de que o ritual funciona de modo a gerar integração social está ligada à percepção de que os rituais de certo tipo anulam distinções sociais momentaneamente, criando assim a possibilidade de os praticantes do ritual se perceberem como iguais, isto é, como membros da mesma sociedade.

Retomando diversas análises sobre ritual no contexto africano, Turner (1969c) sugere que elas colocariam em evidência uma “modalidade de relação social” distinta do que se chama de “estrutura social”. Ele observa que esta noção descreveria “um arranjo orgânico de partes ou posições que se perpetuam, com modificações mais ou menos graduais, ao longo do tempo” (1969c:126). Turner afirma, porém, que nem toda experiência coletiva da vida social humana poderia ser descrita nesses termos; o tipo de relação que seria estabelecido no contexto dos “rituais de passagem” seria contrário à distinção de “partes ou posições” numa estrutura. O que Turner chama de rituais de passagem, seguindo a terminologia de outro estudioso de rituais, Van Gennep, seriam rituais ligados ao processo de aquisição de novas posições sociais, processo que segundo esta terminologia obedece a um esquema dividido em momentos distintos (ver adiante). Seria num destes momentos que os rituais de passagem estabeleceriam, ainda que de modo temporário, um regime social distinto da “estrutura”.

Descrevendo os tais “rituais de passagem”, Turner sugere que para adquirirem uma nova condição social, os sujeitos em transição – ou neófitos, na terminologia do autor – teriam, primeiro, que se dissociarem de sua condição antiga. Esta dissociação se daria no momento de “separação”, quando os neófitos seriam privados dos símbolos distintivos da sua posição social prévia. O autor afirma que a aquisição da nova posição, no entanto, não seria imediata, e identifica no ritual um momento transitório – ou de “liminaridade”

– em que os neófitos estariam, para usamos uma de suas formulações, “nem aqui nem lá” (Turner, 1967b). Nem numa nova condição social nem na sua antiga, os neófitos estariam temporariamente em um não-lugar. Eles só assumiriam de novo um lugar na estrutura, recebendo símbolos distintivos de sua nova posição – fixada no encerramento do ritual, momento de sua “reagregação” ao grupo –, após experimentarem esse estado de indistinção.

Turner argumenta que o ritual, ao deixar os neófitos numa condição liminar, instaura um estado do ser que corresponde a uma configuração específica da sociedade, a *communitas*. Esta configuração não só seria distinta da modalidade de vida social existente fora do contexto ritual, a estrutura, mas também seria antitética a ela. Para Turner, o que opõe a *communitas* em relação à estrutura seria o caráter da relação entre os membros da sociedade. Ao invés de sujeitos relacionados entre si por suas posições diferenciais – chefe e seguidores; homem e mulher; irmão mais velho e irmão mais novo etc. –, a *communitas* operaria entre os membros da sociedade uma identificação fundada no compartilhamento de um “sentimento de humanidade”, um “senso genérico do laço social entre todos os membros da sociedade” (Turner, 1969d:116)<sup>2</sup>. Quanto à forma de expressão dessa relação genérica, Turner afirma que o ritual utiliza os mesmos símbolos que fora dele teriam a função inversa, a função de distinguir pessoas em posições

---

<sup>2</sup> Nesta dissertação alguns textos originalmente em inglês foram traduzidos livremente por mim.

estruturadas. A especificidade do uso ritual estaria na sobreposição desses símbolos distintivos na figura dos neófitos, o que segundo o autor comunica indistinção e ambiguidade ao invés de posições sociais nítidas.

Vale notar ainda que Turner associa a condição liminar a um estado de conhecimento supremo, este sendo o estado em que os neófitos acessariam preceitos, dogmas do grupo. Algo muito parecido com essa imagem do ritual será reencontrado na análise do quarup realizada por Pedro Agostinho, onde o fato de os participantes do ritual se apresentarem como membros de grupos locais bem definidos será entendida como a manifestação da “autoconsciência” do grupo sobre sua natureza distintiva.

Ainda que problematizando a rigidez do conceito de estrutura, Turner parece utilizar a análise do ritual para adaptar esse conceito a uma abordagem menos estática. Sua interpretação, em resumo, é de que o ritual, quando associado à aquisição de novos estatutos, promove um estado de indistinção entre os sujeitos em transição; esse estado consiste num modo específico da vida social, oposto àquele vigente fora do contexto do ritual; a especificidade deste modo, que ele chama de *communitas*, estaria na anulação das posições socialmente reconhecidas, bem como de qualquer conflito que possa haver entre elas; sob este modo de associação, valeria a identificação entre os membros da sociedade, os quais deixariam momentaneamente de se ver por suas diferenças sociais e se orientariam por um sentimento de pertença à mesma coletividade.

É fundamental notar, por fim, que apesar de definir a *communitas* como um modo da sociedade antitético à estrutura, Turner é bem claro ao descrever esta alternância entre modos da vida social como um movimento “dialético” que estaria a serviço da perpetuação da estrutura. Veremos que Agostinho, por mais que não fale em dialética, faz uma descrição do quarup que coincide com a ideia de que a “estrutura xinguana” é fortalecida pela comunhão que se daria por meio do ritual. Vale a pena rever como Turner resume essa ideia:

There is a dialectic here, for the immediacy of *communitas* gives way to the mediacy of structure, while, in *rites de passage*, men are released from structure into *communitas* only to return to structure revitalized by their experience of *communitas* (Turner, 1969d:129, grifos do autor).

#### 1.2.4 O problema do ritual como objeto analítico: forma *versus* função

Enquanto a tentativa de dar inteligibilidade ao ritual levou muitos antropólogos a focalizarem a ação do ritual na vida social, descrevendo-o por aquilo que lhes parecia ser a função do ritual – manter a coesão grupal –, a questão da definição do ritual como objeto analítico ficava implícita ou mesmo em segundo plano. Um desses antropólogos, Edmund Leach, já notara isso na década de 1960. Depois dele, veremos que antropólogos como Lévi-Strauss e Houseman e Severi deram continuidade ao questionamento sobre como exatamente definir o que chamamos de “ritual”.

Ao notar, em certa ocasião que reunia estudiosos de áreas diversas, o uso da noção de ritual por biólogos, Leach (1966) observou haver entre eles um consenso muito maior em torno da definição de “ritual” do que entre os antropólogos. Criticando a falta de critérios bem definidos no modo como a antropologia utiliza essa palavra, Leach afirma que os antropólogos tenderiam a chamar de “ritual” ações muito diversas, mas que por baixo dessa diversidade esconderiam um aspecto comum: o fato de serem ações cujo efeito esperado por seus praticantes não corresponderia ao que os próprios antropólogos entenderiam ser factível, possível de acontecer. A observação de Leach é interessante, pois de certo modo corrobora o que foi exposto até aqui, a questão de como isso que se chama de ritual parece despertar alguma estranheza ao olhar dos pesquisadores, e de como o método recorrente para desfazer essa estranheza parece ser reduzir o ritual aos termos de uma realidade considerada menos estranha, ou mais crível – a sociedade.

Leach, que adota um método similar a esse, trata o ritual como uma espécie de técnica mnemônica que seria essencial para a sobrevivência das “sociedades sem escrita”, em oposição às sociedades que registrariam conhecimento através da escrita. A certa altura de sua argumentação, Leach reformula esse contraste em termos de regimes distintos de pensamento, um que operaria condensando informações em símbolos, outro que especificaria quanto fosse possível cada detalhe – variação que o autor parece manter associada à ausência ou presença da escrita. Quanto ao problema do ritual enquanto objeto

analítico, Leach toma como aspecto definidor do ritual o modo pelo qual as ações rituais seriam feitas: integradas em sequências altamente detalhadas e repetitivas. A minúcia na execução das ações rituais, para Leach, é o que permite que os múltiplos sentidos condensados nos símbolos rituais pudessem ser comunicados sem ambiguidade aos participantes do ritual. Vale notar que a imagem do ritual como meio de desambiguação, por assim dizer, já havia aparecido em Gluckman (1962) em relação ao problema da distinção de posições sociais na “sociedade tribal”.

Se Leach toma o modo de execução do ritual como meio de distinguir significados, Lévi-Strauss faz o movimento inverso, associando o mesmo aspecto do ritual a um estado de indistinção. No encerramento de seu famoso estudo sobre mitos ameríndios, *As Mitológicas*, Lévi-Strauss (2011 [1971]) apresenta uma imagem do ritual bastante similar à sugerida por Leach, mas discorda deste autor quanto a um ponto fundamental de sua interpretação, a ideia de que o ritual expressa um conjunto heterogêneo de informações. Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss procura se defender da crítica que Turner o havia dirigido, na qual ele era acusado de desconsiderar o caráter emotivo das práticas nativas e analisá-las puramente como objetos do intelecto humano.

De fato, Lévi-Strauss rejeita a ênfase nos sentimentos como caminho interpretativo para um entendimento sobre as “bizarras ocupações envolvidas nos rituais” (2011:644). Ele elege Turner como representante desse tipo de abordagem, e a recusa em

três aspectos. Primeiro, questiona o caráter emotivo do ritual, sugerindo que o peso dado às emoções diz respeito mais ao estranhamento dos etnógrafos frente ao ritual, do que ao ritual propriamente dito, que para seus praticantes seria um comportamento “óbvio”, familiar. Segundo, indaga sobre o que define o ritual, associando a ênfase nas emoções a uma aceção imprecisa do que seja ritual. E terceiro, afirma ser o modo de execução do ritual, e não a própria afetividade de seus praticantes, o fator importante para explicar o efeito que o ritual teria sobre o estado existencial de seus participantes.

Para Lévi-Strauss, o ritual consiste em “palavras proferidas, gestos realizados e objetos manipulados, independentemente de qualquer glosa ou exegese permitida ou requerida por esses três tipos de atividade” (2011:647) – quer dizer, independente de qualquer discurso explicativo. Assim, Lévi-Strauss se opõe frontalmente à ideia de que o ritual seria um meio de registrar e transmitir significados, como quer Leach. No que diz respeito à definição do modo de execução do ritual, por outro lado, a interpretação de Lévi-Strauss coincide com a de Leach, uma vez que em ambos o ritual aparece como um conjunto de atividades feitas de modo repetitivo. Na verdade, Lévi-Strauss afirma que o fracionamento também seria uma característica das ações rituais; mas conclui que na prática ele não difere da repetição: a subdivisão dos gestos em intervalos minúsculos geraria a impressão de que eles estão se repetindo, como se os distintos fragmentos de ação fossem o mesmo. O que Lévi-Strauss propõe é que o ritual provoca em seus

praticantes uma sensação de indiscernibilidade. Essa formulação ressoa – não por compatibilidade total, veremos – a teoria de Turner de que o ritual (de passagem) instaura um estado de indiferença, em oposição ao que seria a forma de organização vigente fora do ritual, a “estrutura”.

Apesar de discordarem entre si, para ambos, Turner e Lévi-Strauss, o ritual produz indistinção. Para Turner, como um estado pessoal e coletivo fundado na afetividade, o sentimento de pertença a uma coletividade indivisa; para Lévi-Strauss, o ritual remete e se contrapõe à ordem intelectual. “O pensamento” é visto por Lévi-Strauss como uma atividade intelectual que faz com que tudo que existe seja de alguma maneira classificado, distinguido, separado. Lévi-Strauss, assim, não define o ritual por sua suposta capacidade comunicativa; pelo contrário, o toma essencialmente como um modo de ação cujo objetivo seria anular a possibilidade de expressar sentidos, de discernirmos as coisas uma das outras. Daí a importância do modo de execução do ritual, sendo consequência dele a “continuidade” entre os elementos em jogo no ritual, a sensação de indiscernibilidade experimentada pelos praticantes do ritual. Se alguma emoção resulta do ritual, afirma Lévi-Strauss, seria a ansiedade ligada ao temor de não mais poder restaurar a “continuidade” preexistente à operação do pensamento, reverter a diferenciação operada por ele (2011:656).

É preciso, portanto, diferenciar a imagem do ritual como estado de indistinção que aparece nos trabalhos trabalho de Turner, da formulação feita por Lévi-Strauss. Nos dois casos o ritual é associado a uma espécie de indistinção, mas para Lévi-Strauss o importante é explicar como esse estado seria produzido, em vez de tentar detectar no ritual à expressão de valores ou da afetividade. Outra diferença relevante entre a abordagem turneriana e a noção de ritual de Lévi-Strauss reside no valor dado à “continuidade”. Tanto Lévi-Strauss quanto Turner tratam de alguma maneira do mesmo problema teórico. Este problema diz respeito à *inversão* da passagem do “contínuo ao discreto”, formulação adotada por Lévi-Strauss para descrever como os mitos conceberiam a origem do mundo, postulando um estado de indistinção que aos poucos dá lugar a um cosmos em que tudo que existe é ordenado, distinguido. Não seria o caso aqui de discutir a noção de uma passagem do “contínuo ao discreto” nos mitos. O importante é observar que ambos, Turner e Lévi-Strauss, colocam em foco a possibilidade de o ritual alterar essa ordem. Mas o fazem de maneiras bastante distintas.

Na teoria de Turner (1969), este estado de indistinção, a *communitas*, surge numa alternância de regimes necessária à perpetuação da ordem social. Lembremos que o ritual é descrito por Turner como um mecanismo que, por reafirmar um sentimento de identidade entre os membros da sociedade, opera contra a desintegração da “estrutura”, o regime social em que as pessoas estariam separadas e opostas por distinções, hierarquias,

interesses particulares. Em última análise, portanto, a “continuidade” ritual estaria a serviço de preservar as “descontinuidades” fora do contexto do ritual. Lévi-Strauss (2011), como vimos, associa a criação de diferença à operação do “pensamento”. Por este seu raciocínio, entende que a instauração de uma indefinição absoluta só poderia significar a renúncia à atividade intelectual, cenário de irracionalidade coletiva que ele rejeita. Lévi-Strauss conclui então que o objetivo do ritual de instaurar uma “continuidade” seria uma “ilusão”: ela nunca seria plenamente efetivada (2011:650). Se esse estado de indistinção implica em alguma integração, o que a teoria de Lévi-Strauss prevê é que ele é sempre fraturado por novas disjunções.

Veremos que Viveiros de Castro (2006) e Sztutman (2003), influenciados pelos trabalhos de Lévi-Strauss, fazem importantes revisões nos termos em que tal “continuidade” pode ser pensada, revisões essas que nos convidam a libertar a formulação de Lévi-Strauss dos resquícios de dúvida sobre a efetividade da prática nativa. Por enquanto, ressalto apenas que em Lévi-Strauss (2011) a imagem do ritual como produtor de indistinção aparece dissociada da percepção que o ritual teria uma finalidade na reprodução da vida social. Nesse sentido, parece ser possível aproximá-la da abordagem antifuncionalista adotada por Bateson, ainda que todo o interesse de Lévi-Strauss esteja em tentar definir o que deveria ser reconhecido como “ritual”, enquanto Bateson não se

coloca exatamente essa questão, e trata o ritual do *naven* como um objeto de alguma maneira já circunscrito.

Como se confirmando tal conexão, o trabalho empreendido na década 1990 por Michael Houseman e Carlo Severi (2009 [1994]) retoma a análise de Bateson (1936) sobre o *naven* e a explora como ponto de partida para desenvolver o problema enfatizado por Lévi-Strauss – definir a natureza do ritual. A questão etnográfica que para Bateson seria fundamental, o fato de o tio materno iatmul assumir condições femininas para homenagear o sobrinho (de quem ele age como se fosse mãe e esposa), será redimensionada nesta interpretação do *naven* feita por Houseman e Severi. Nela, estes autores questionam se o *naven* de fato gira em torno da interação entre tio materno e sobrinho, como Bateson teria entendido. Houseman e Severi argumentam que, com a consolidação da produção etnográfica melanesista a partir da década de 1970, teria ficado evidente que o registo do *naven* feito por Bateson quase meio século antes, ainda nos anos 1930, consistia num enfoque muito particular. Com base nessa nova literatura, Houseman e Severi afirmam que seria comum que o *naven* fosse conduzido lado a lado pelo tio materno e pela tia paterna do jovem homenageado, que assim como o tio se caracterizaria do gênero oposto; eles notam também haver versões do *naven* feitas exclusivamente por mulheres. O problema de Houseman e Severi é, deste modo, identificar nas distintas modalidades do *naven* um fundo comum que permitiria aos Iatmul reconhecer todas elas

como “*naven*”. Houseman e Severi propõe com isso uma definição para o que entendem ser uma forma de ação específica, “ritual” na medida em que admitiria a combinação de modos de relação que por definição seriam inconciliáveis.

Ainda que Houseman e Severi procurem contestar o recorte empírico feito por Bateson, alegando que ele teria isolado arbitrariamente um traço variável desse ritual, a releitura que propõem para o material melanésio avança na crítica antifuncionalista da qual Bateson foi o precursor. Criticando o funcionalismo ortodoxo, mas também abordagens semióticas, Houseman e Severi sugerem que o problema comum a esses modos de análise seria desconsiderar o que haveria de específico no ritual, que tanto num caso como no outro seria equiparado a outros fenômenos – seja como instituições que desempenhariam um papel na manutenção da sociedade, seja como símbolos que expressariam significados compartilhados. Mesmo a interpretação de Lévi-Strauss, especialmente interessada no problema de definição do ritual, é rejeitada por Houseman e Severi, sob a crítica de que a ênfase nos aspectos formais das ações seria insuficiente para distinguir o ritual em relação a outras formas de ação.

A teoria de Houseman e Severi propõe uma “rede de relações complexas” como aspecto definidor do ritual. Esta “complexidade” é atribuída por Houseman e Severi ao modo pelo qual o ritual organizaria padrões relacionais contraditórios: nele, as ações dos sujeitos se coordenariam por padrões que fora do contexto do ritual seriam mutuamente

excludentes, o que daria à operação simultânea desses modos de relação (sua “condensação”, na terminologia adotada pelos autores) um valor particular, distinto das interações cotidianas. Em relação ao *naven* especificamente, isso significaria mostrar que as modalidades deste ritual seriam reconhecidas como tais, como “*naven*”, devido ao modo pelo qual colocariam em evidência os vínculos antiéticos que uma pessoa manteria com seus parentes maternos e paternos.

Em linhas gerais, o que Houseman e Severi (2004) sustentam é que este modo característico do *naven* residiria essencialmente nas imitações caricatas que homens e mulheres fazem uns dos outros – o que poderia ocorrer em conjunto, como na modalidade do *naven* da qual participaria tanto o tio materno quanto a tia paterna da pessoa, cada um representando uma “afiliação parental” distinta. Mediante esta performance, o parentesco da pessoa com seu tio materno seria confirmado por meio da representação que este tio faz de uma mãe, ao passo que a da tia paterna, identificada como um pai, representaria o “parentesco paterno”. Mas nessa configuração o representante de cada “afiliação parental” seria, de modo paradoxal, identificado também como afim, e não apenas a consanguíneo: frente aos parentes paternos da pessoa, a caricatura de mãe feita pelo tio materno seria equiparada a uma esposa, e a mesma “condensação” de atributos contraditórios ocorreria com a tia paterna, cuja caricatura de pai teria o valor de um marido para os parentes maternos da pessoa. A oposição mútua entre homens e mulheres

tem para Houseman e Severi um sentido relevante, que seria o de reconhecer que a afirmação da conexão da pessoa com um conjunto de parentes implica, no entanto, que os parentes do conjunto oposto tenham sua existência reconhecida, mesmo que para ser negada.

Resumindo, Houseman e Severi (2009 [1994]) se alinham à crítica de Bateson ao modelo funcionalista, mas de certo modo tomam o caminho contrário ao desse autor. Para dissociar o ritual do *naven* da suposição de que sua finalidade seria reproduzir o social, Bateson (1936) evita fixar a própria análise numa única perspectiva teórica, enquanto Houseman e Severi procuram no material melanésio o que de “fixo”, intrínseco, definiria o *naven* como um ritual. A noção de ritual, então, é mobilizada de modo a dizer respeito ao que seria um tipo de ação específico e irreduzível a seus efeitos sociais, efeitos esses que para Houseman e Severi não seriam suficientes para distinguir o ritual de outras práticas de natureza muito diversa – pois, segundo eles, se poderia dizer dessas práticas que elas também operam em prol da união do grupo. A articulação de contradições, na visão de Houseman e Severi, seria o elemento crucial para identificar ritual o não só entre os Iatmul da Melanésia, mas também em outros contextos etnográficos, inclusive na América indígena. O desenvolvimento de propostas teóricas sobre o ritual no âmbito do americanismo é o tema da próxima seção.

### 1.2.5 O problema do ritual como objeto analítico: algumas tentativas de síntese nas terras baixas sul-americanas

Forjada com base, principalmente, na etnografia melanesista, a teoria do ritual de Houseman e Severi (2009 [1994]) teve sua aplicabilidade à realidade ameríndia defendida por Severi (2008). Em artigo sobre cantos xamânicos dos Cuna, povo indígena da América do Sul, o autor retoma a teoria elaborada em coautoria com Houseman, e propõe usá-la para analisar os cantos xamânicos cuna como um ritual minimalista e, nesse sentido, diferente do *naven*, que seria caracterizado justamente pela atuação exagerada e caricatural de seus praticantes. Em outras palavras, a transposição dessa teoria ao material cuna é guiada pela tentativa de identificar na enunciação dos cantos pelo xamã cuna, esta vista como uma forma mínima de ritual, a operação dos mesmos princípios que definiriam o *naven* como “ritual”. Com isso, o problema da definição do ritual pelos critérios nativos fica em segundo plano – ainda que esse seja um dos pontos da crítica de Houseman e Severi a Bateson, quando notam o fato de que os Iatmul reconhecem por “*naven*” comportamentos que iriam além da interação entre o tio materno iatmul e o sobrinho, mas que seriam bastante específicos.

Severi (2008) afirma que boa parte da etnologia sul-americana focaliza as exegeses apresentadas pelos próprios xamãs no contexto da pesquisa etnográfica. Ele atribui a essa ênfase o que entende ser uma falsa impressão sobre o processo de cura, que

segundo este autor seria normalmente descrito como uma disputa sobre a alma do doente por forças nitidamente contrárias – os espíritos animais causadores da doença *versus* os auxiliares do xamã, espíritos de natureza vegetal. Para criticar o que acredita ser uma superestima da “ideologia” nativa (Severi, 2008:25), o autor propõe uma análise do contexto de execução dos cantos cuna, e sugere com base nisso que a potência terapêutica do xamã na verdade se funda em sua capacidade de assumir múltiplas “vozes”, tanto de espíritos vegetais quanto animais, seres de natureza radicalmente distintos. Assim, igualmente ao ritual do *naven*, o sistema de cantos xamânicos cuna estaria baseado na “transformación de la identidad de los participantes, fundada sobre la presencia simultánea de connotaciones contradictorias” (Severi, 2008:19).

A interpretação de Severi se ancora, portanto, na percepção de que os fenômenos em comparação compartilham de uma mesma natureza, “ritual” na medida em que eles seriam operadores de alterações na condição ordinária dos seres – alteração operada por um mecanismo de condensação. Por outro lado, na versão revisada de seu estudo sobre o *naven*, Severi (2009) enfatiza, ao lado de Houseman, o que eles entendem ser uma diferença relevante entre o *naven* e o ritual xamânico ameríndio. O xamã cuna assimilaria identidades contraditórias de modo progressivo, a cada verso cantado, ao passo que a transformação dos participantes do *naven* diferenciaria identidades por oposição mútua,

isto é, por aquela dinâmica de diferenciação descrita por Bateson como “cismogênese”<sup>3</sup>.

Deste modo, ainda que Houseman e Severi tomem o ritual como a expressão de uma propriedade intrínseca de fenômenos em alguma medida diversos, é notável como a obra batesoniana permite-lhes qualificar especificidades de funcionamento de rituais ameríndios e melanésios, entrevedo distinções nisso que eles chamam de “dinâmicas relacionais”.

No que se refere à etnologia americanista, a conexão entre ritual e parentesco como foi elaborada por Viveiros de Castro é outra proposta interessada em apreender formas de relação indígenas; mais especificamente, amazônicas. Numa de suas discussões sobre o estatuto do parentesco entre os povos amazônicos, Viveiros de Castro (2002a) enfoca as noções indígenas sobre o que configuraria as relações de parentesco. Nela, Viveiros de Castro distinguirá o ritual em relação às práticas cotidianas de produção de parentesco, das quais ele é descrito como uma espécie de inverso (2002a:453). Ora, estamos de novo diante do problema da distinção do ritual como um estado de existência específico, a que Turner havia respondido com a noção de *communitas* em oposição à de

---

<sup>3</sup> Por ter tido acesso apenas à edição de 2009 do livro de Houseman e Severi, não saberia dizer se a comparação entre o *naven* e os cantos xamânicos cuna já estava inclusa na publicação original de 1994. Mas o fato que realmente convém notar aqui é que no intervalo dessas publicações, uma comparação nesses mesmos termos foi sugerida por Viveiros de Castro (2002b), num ensaio em que esse autor reapresenta seus comentários sobre a cosmologia Araweté (Cf. Viveiros de Castro, 1986). Grosso modo, o que Viveiros de Castro sugere é que os cantos guerreiros araweté engendram uma forma de diferenciação diferente daquela implicada no *naven*. Os cantos guerreiros, levando o matador araweté a assumir a perspectiva de sua vítima, instaurariam trânsitos entre parentes e inimigos, ao invés de opor essas perspectivas de modo contrastivo. Baseado nisso, Viveiros de Castro propõe que os cantos araweté operam um “processo de anticismogênese” – o autor cita a análise do *naven* publicada por Houseman e Severi em 1994 como inspiração para essa sua comparação.

estrutura, e perante o qual Lévi-Strauss propôs o contraste entre a produção ritual de contínuos e a criação intelectual de separações e intervalos.

Antes de vermos como Viveiro de Castro aborda esse problema, vale fazer um brevíssimo comentário sobre alguns desenvolvimentos da etnologia amazônica da década de 1990, que embasam a discussão do autor sobre o parentesco e, o que nos interessa, a relação deste com o ritual. Ao propor essa relação, Viveiros de Castro explora e vai além do que ele já havia dito sobre o valor da afinidade nos mundos amazônicos (ver Viveiros de Castro, 1993), onde a figura paradigmática do afim, segundo o autor, não corresponderia exatamente à de pessoas relacionadas por meio de um dado casamento – cônjuges, cunhados, genros/noras e seus sogros e sogras.

O que Viveiros de Castro diz, na verdade, é que seria preciso distinguir a afinidade decorrente dos casamentos de uma outra, que ele chama de “afinidade potencial” ou “generalizada” (1993:180). Sua observação quanto à pertinência dessa distinção se baseia em seu próprio trabalho entre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986), como também no de Descola e Anne-Christine Taylor com os Achuar, e no de outros antropólogos que faziam suas pesquisas na Amazônia indígena. Viveiros de Castro argumentava então que diversas etnografias das terras baixas amazônicas apontavam que esses povos investiam de um valor de afinidade o “exterior do *socius*” (inimigos, animais de caça) – os Araweté, por exemplo, tratariam o inimigo morto em guerra como afim do

matador (Viveiros de Castro, 1993:183). A partir disso, Viveiros de Castro sugere ser necessário distinguir essa afinidade, difusa entre várias figuras do exterior social, em relação à afinidade das relações matrimoniais, que, como mostrava o trabalho de outra antropóloga atuante na região, Joanna Overing, tendia a ser obliterada – Overing (1984:148) registra entre os Piaroa o uso de tecnonímias que envolveriam sempre relações de afinidade e que permitiriam às pessoas evitar chamar um afim como tal (o mais comum seria, por exemplo, que genro e sogro se reportassem um ao outro como “pai do meu neto” e “avô do meu filho”). Essa afinidade, dirá Viveiros de Castro, tende então a se converter em consanguinidade.

Apresentei um resumo muito sintético dessa discussão apenas para notar que Viveiros de Castro (2002a), em sua interpretação sobre a relação entre ritual e parentesco, mantém o foco da análise no valor da afinidade nos mundos indígenas; mas agora apontando como aquela “afinidade potencial”, que prevalece nas relações com o exterior, seria preponderante sobre a consanguinidade, apesar de as relações entre aliados por casamento se aproximar dos laços entre consanguíneos. O ritual, para Viveiros de Castro, tem tudo a ver com o valor dessa afinidade nos mundos amazônicos, e de como em certas ocasiões especiais esse valor se torna o centro da vida social, muito embora seja cotidianamente obliterado em detrimento das relações de consanguinidade. Aqui é importante notar que a proposição de Viveiros de Castro dialoga com as observações,

feitas por antropólogos como Peter Gow (1991), sobre o caráter construído das relações de consanguinidade nos mundos amazônicos. Viveiros de Castro, recorrendo a uma formulação de Roy Wagner, sugere que se essas relações têm de ter propriamente construídas, a dimensão “dada” da vida indígena seriam então as relações de afinidade. É interessante aqui fazer uma rápida consideração sobre esta formulação de Wagner.

Sabemos que Wagner (2010 [1975]) toma os Daribi, da Nova Guiné, como exemplo de um fenômeno mais geral, arquivado pela antropologia, mas até então pouco explorado: o fato de que inúmeros povos pelo mundo escolheram se imaginar como herdeiros de uma ordem cultural já dada, da qual eles não se veem propriamente como os inventores, nem mesmo na acepção banal – mas que para Wagner seria significativa – de realizações humanas. Pois ainda que banal, e este é um dos pontos do autor, essa acepção deriva de uma imaginação específica, a do “ocidente” ou de certas correntes filosófico-científicas. Esta imaginação, segundo Wagner, se orienta pela percepção de que a realização máxima da criatividade humana é produzir entendimentos coletivos sobre fatos incidentais e particulares, que “nosso” potencial criativo permite organizar sob um arcabouço de conhecimentos valorizado como criação coletiva – a cultura. Wagner sustenta que entre os Daribi e tantos outros povos, para os quais tal coisa como a cultura sempre teria existido, o potencial criativo da ação humana está em operar diferenciações a partir de algo que, para fins comparativos, poderia ser chamado de “cultura” ou “padrões

culturais”, mas que para esses povos teria outro valor – esses elementos “culturais” seriam tomados como inerentes à ordem inata das coisas. Apesar de distinguir entre culturas coletivizadoras e diferenciadoras, Wagner ressalta que esses modos distintos de significação, na verdade, colocam em jogo as mesmas operações. A distinção estaria, para Wagner, nas diferentes ênfases que eles dariam a cada operação: num caso a produção de convenções é que seria imaginada como criatividade, no outro, a de diferenciação. Em ambos os casos, no entanto, a operação secundária estaria subentendida (“contrainventada”, nos termos de Wagner) como uma realidade externa: uma natureza múltipla, a ser explicada pela criação de um arcabouço coletivo de conhecimentos; ou um mundo desde sempre dotado de suas convenções culturais, diante do qual cabe à ação humana fazer aparecer certas diferenças.

Sem necessariamente empregar a distinção entre culturas coletivizadoras e diferenciadoras de Wagner para classificar as culturas amazônicas, Viveiros de Castro (2002a) explora o potencial analítico dessa formulação, mostrando como ela permite diferenciar as práticas cotidianas de construção de parentesco em relação ao ritual. Ao usar esse termo, “parentesco”, para descrever os povos amazônicos, Viveiros de Castro explica que busca descrever relações de identidade que, ao invés de serem entendidas como dadas naturalmente por meio da concepção biológica, seriam fabricadas ao longo da vida da pessoa e daqueles de quem ela é *feita* parente. O ponto é que, segundo Viveiros

de Castro, essas relações seriam construídas a partir de um fundo de diferença codificado em termos de relações de afinidade (potencial, na terminologia usada pelo autor). Valendo-se da formulação de Wagner, Viveiros de Castro entende parentesco e ritual, ambos, como vetores de diferenciação, mas com sentidos inversos: o parentesco implicaria na criação de relações de identidade através das quais um coletivo de parentes se diferencia de outros coletivos que, por sua diferença, seriam codificados como afins, enquanto o ritual consistiria num momento especial da vida em que essa diferença obliterada no cotidiano seria intencionalmente atualizada, reposta na vida social. Mais do que isso, nesta teoria de Viveiros de Castro sobre o parentesco amazônico, o ritual é aquilo que opera de modo a permitir a reinstauração das diferenças necessárias para a continuidade da criação das relações de consanguinidade, constitutivas do mundo social.

Reencontramos, note-se, a ideia de que o ritual promove uma espécie de inversão que possibilita a vida social, que já identificamos nos escritos de Turner e, em certo sentido, Lévi-Strauss. No entanto, me parece que é necessário diferenciar, de um lado, a imagem do ritual como o inverso do parentesco defendida por Viveiros de Castro e, de outro, a oscilação entre *communitas* e estrutura proposta por Turner. Ainda que nos dois casos o ritual seja visto como aquilo que possibilita a continuidade social, na visão de Turner, isso significa anular diferenças sociais em detrimento da afirmação da igualdade entre os membros do grupo – o “sentimento de humanidade” de que fala Turner. O ritual,

enquanto instaurador da *communitas*, faria manifestar uma identidade precedente às diferenças da estrutura, essas imaginadas como formas culturalmente variáveis de classificar pessoas autoconstituídas. Viveiros de Castro, por outro lado, define o ritual como instância de alteração da pessoa, o momento da vida em que os parentes deixam de se ver como iguais.

Aqui vale desviarmo-nos brevemente da conexão entre ritual e parentesco desenvolvida por Viveiros de Castro em 2002 para notar que a formulação de Lévi-Strauss sobre o ritual – a questão da criação de contínuos – é explicitada como referência fundamental do antropólogo brasileiro, mas num artigo posterior, sobre ação xamânica na Amazônia (Viveiros de Castro, 2006). A leitura que Viveiros de Castro faz dessa formulação deve nos ajudar a ressaltar como sua ideia do ritual entre os povos amazônicos se diferencia da teoria de Turner, além de apresentar uma reformulação da questão do “contínuo ao discreto” abordada por Lévi-Strauss.

Neste artigo de 2006, Viveiros de Castro explora a observação de Lévi-Strauss de que os mitos dizem respeito a histórias de como humanos e animais se comunicavam livremente, viviam num estado de “continuidade”, e de como essa comunicação foi interrompida pela diferenciação das espécies, quando humanos e animais vieram a se tornar o que são hoje, seres de classes distintas. Mobilizando a etnografia amazônica desenvolvida na esteira das intuições de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro ressalta dois

pontos: primeiro, que essa “continuidade” consiste não numa indistinção generalizada, mas num estado de diferença interna aos entes, que seriam humanos e animais ao mesmo tempo; segundo, que a mitologia ameríndia, ao mesmo tempo que afirma a criação de diferenças entre os seres, admite a possibilidade de que humanos e animais voltem se comunicar como iguais. Talvez seja aí que Viveiros de Castro faça, mesmo que indiretamente, uma revisão importante na teoria levistraussiana do ritual.

Lembremos que para Lévi-Strauss (2011 [1971]) a reversão do “discreto” em “contínuo” seria uma impossibilidade. Se bem o entendo, a ideia do autor é de que esta reversão implicaria na anulação de diferenças que configuram os processos de produção de significado ou de classificação do mundo, o que equivaleria à negação da atividade intelectual. Viveiros de Castro (2006) define o xamanismo justamente como a arte de se comunicar com não humanos, restabelecer o “contínuo” primordial. No entanto, Viveiros de Castro é enfático nisto, essa comunicação não supõe uma crença de que o xamã seja capaz de neutralizar diferenças interespecíficas, como se ele acessasse uma identidade de fundo a todos os seres; antes o contrário. Segundo Viveiros de Castro, a comunicação xamânica se funda na capacidade do xamã de se tornar parcialmente outro, atualizar um estado de diferenciação interna comparável às figuras míticas, que seriam “contínuas” umas às outras não por serem amorfas, mas sim internamente múltiplas – meio humano, meio bicho, meio planta, ou outra coisa. Em vez de uma identidade humana de fundo,

portanto, a “continuidade” criada por certas práticas amazônicas diria respeito a uma potência de alteração – me parece ser o caso de incluir aí a maneira como Viveiros de Castro caracteriza o ritual no texto de 2002, ainda que no artigo de 2006 o autor esteja preocupado com outra discussão.

A noção de ritual em Viveiros de Castro (2002a), assim como assim como em Houseman e Severi (2009 [1994]), é relacionada a uma espécie de transformação dos atores. Esta transformação parece ser o que para Houseman e Severi define o ritual. Em Viveiros de Castro, porém, ela aparece associada a uma transformação específica: a metamorfose do ritual como inversão da transformação de outros em parentes. Deste modo, Viveiros de Castro indica que o ritual pode ter um valor particular para os povos ameríndios, ainda que a noção de ritual seja mobilizada pela antropologia para analisar objetos de caráter variado. Alguns trabalhos mais recentes sobre grupos xinguanos, sobre a qual falaremos no último capítulo, remetem os rituais a esta questão da produção deliberada de certas diferenças (Barcelos Neto, 2008; Vanzolini, 2010; Guerreiro, 2012; Fausto, 2020). Veremos como essas diferenças, as quais geralmente seriam resultado de interações altamente codificadas, colocam em jogo questões como a da definição do ritual como um mecanismo que produz uma certa forma de distinção, e o valor ritual em relação a outras práticas geradoras de distinções coletivas, como a guerra.

A interpretação de Viveiros de Castro nos permite evidenciar, portanto, a questão do estatuto da noção de *ritual* quando ela aparece numa etnografia sobre os mundos ameríndios. Viveiros de Castro (2002a), ao justificar o uso da noção de parentesco, enfoca diretamente esta questão: o autor propõe que “parentesco” seria uma noção de sua própria linguagem do qual ele se vale para descrever algo que, esta é sua tese, envolve elementos distintos do que se convencionou chamar de parentesco, de modo que a comparação implícita ressalta a diferença daquilo que se busca descrever, o parentesco indígena. A distinção que Viveiros de Castro sustenta entre ritual e parentesco ganha assim outro valor, comparativo: não se trata de buscar universais, e tampouco fazer generalizações sobre a finalidade social desses fenômenos; mas permitir que apareçam lógicas e conceitos indígenas a partir do uso instrumental de noções exógenas. Se levado em conta o quadro que viemos traçando a partir, basicamente, da oposição entre o modelo funcionalista e Bateson, podemos aproximar esta proposta da perspectiva batesoniana.

Uma crítica recente de Beatriz Perrone-Moisés (2015) à aplicação da noção de ritual ao material ameríndio enfoca a questão da comparabilidade, mas a partir de uma consideração sobre o português indígena. Perrone-Moisés defende que “ritual” não é o termo mais popular no português falado pelos indígenas: aquilo que os etnógrafos chamam de ritual seria mais comumente glosado pelos próprios indígenas (e alguns etnógrafos) como *feira*. Muitas etnografias xinguanas adotam ambos os termos (sendo

que duas delas, as etnografias de Guerreiro e Barcelos Neto, são referências importantes na bibliografia usada pela autora). Questionando a prevalência do termo ritual, Perrone-Moisés aponta a *festa* indígena como um evento que teria um valor específico para esses povos, distinto do que seria a festa no ocidente, e inacessível a partir da noção de ritual.

O problema da noção de ritual, para Perrone-Moisés, é que ela exprimiria uma percepção de que a vida social se organiza por dispositivos distintos que regem os domínios político e religioso; esse último estaria estruturado por práticas como o ritual, que se voltariam para a ligação com o sobrenatural. Perrone-Moisés sugere que a forma das relações que a *festa* promove, muitas vezes envolvendo humanos e seres normalmente invisíveis às pessoas comuns, não se confundem com conceitos e práticas que supõem a distinção entre relações humanas e sobrenaturais. Até porque tais relações, segundo a Perrone-Moisés, engendram a composição de grupos e alianças, modos de associação que não diriam respeito ao ritual, mas sim à política, o que também explicaria porque seria preciso marcar a distinção entre a festa *indígena* e meros eventos recreativos, isto é, a festa em sua acepção ocidental. A partir dessa crítica, a distinção do ritual como um objeto analítico perde sentido: ritual não seria apenas uma noção exógena aos mundos indígenas, como poderia ser dito sobre “parentesco”, mas também um termo problemático para descrever esses mundos. Ora, veremos na conclusão deste trabalho que pesquisas recentes, como a de Guerreiro e Novo (2020), vêm indicando a necessidade de

considerarmos que pode não haver coincidência entre as próprias traduções indígenas. De modo que pode ser ainda mais complicado, no caso do Alto Xingu ao menos, tentarmos eleger traduções definitivas.

## Capítulo 2 – Teorias da identidade

Tão antiga quanto os primeiros relatos acerca dos grupos alto-xinguanos é a impressão de que os rituais praticados por estes povos existem essencialmente para afirmar a coesão grupal. Ao menos é isso que podemos concluir a partir da etnografia organizada por Murphy com base na pesquisa de Quain, interrompida precocemente, mas que nos forneceu o primeiro relato mais detalhado de que dispomos sobre os xinguanos. Quain, em notas tomada durante sua convivência com os Trumai em 1936, relata, por exemplo, que certos rituais planejados como grandes eventos públicos reuniam menos participantes e eram feitos com menos rigor do que para ele seria o ideal (Murphy & Quain, 1955). Quain assume que a função dos rituais era fazer o grupo fortalecer sua união, mas, como isso não se dava nas condições que o autor julgava adequadas, ele se via impelido a explicar por que os rituais não estavam realizando propriamente sua função – pois, segundo Quain, o modo de vida tradicional vinha se degenerando devido à perda populacional sofrida pelo grupo no começo do século XX.

Da década de 1930 para cá, outros tantos etnógrafos passaram pela região, muitos deles, como Quain, apostando que a função do ritual é manter a coesão da vida social indígena. Essas análises raramente se reportam de modo explícito a uma teoria do ritual influente na antropologia, como o faz Ellen Basso ao mobilizar (1981, 1985) a noção turneriana de *communitas*. É comum que elas não partam de um referencial teórico

explícito, mas tenham ainda assim o mesmo ponto de chegada: a percepção de que algo como o ritual só se explica por uma realidade social subjacente, geralmente “a organização social”, “a política” ou “a economia”. A descrição de Pedro Agostinho (1974) sobre o mais famoso ritual funerário xinguanos, o quarup, é exemplar deste modo de análise hipersociologizante. Nela, interpreta-se o ritual como parte da engrenagem de reprodução de uma sociedade cuja estabilidade é ameaçada pela morte de seus chefes.

Neste capítulo abordaremos as análises etnográficas que tentam explicar os rituais xinguanos em termos predominantemente sociológicos. Vale reconhecer de antemão que estas análises constituem um material consideravelmente heterogêneo, que não está delimitado em torno de um único ritual, tampouco da obra de um único autor. Vou me debruçar sobre descrições de rituais diversos, estudados por diferentes etnógrafos. Alguns destes autores, como Agostinho (1974), vislumbram, mesmo que estudando um único ritual, a possibilidade de explicar a vida ritual xinguanos, enquanto outros – Maria Ignez Mello (2005), por exemplo – pretendem analisar rituais específicos. Isso tudo faz com tenhamos que nos esforçar para colocar em comparação objetos em alguma medida incomparáveis. Esse grau de incomparabilidade, porém, não precisa ser visto como um impeditivo para o presente trabalho, podendo ser entendido, antes, como seu ponto de partida – o que nos conduziu até aqui foi, justamente, a observação inicial

de que a noção de ritual é utilizada no material xinguano para traduzir fenômenos variados, que são reconhecidos por meio de nomes distintos nas línguas nativas.

Vamos procurar mostrar como estas análises se fundamentam em certa imagem do ritual, seja ele o quarup ou todo um conjunto de rituais. Esta imagem, basicamente, é a de uma prática cultural que faz a conexão entre grupos restritos de pessoas. Um dos nossos objetos é evidenciar as orientações teóricas que estas análises refletem (às vezes irrefletidamente). Veremos como o ritual aparece nestas análises como a solução para uma organização social tomada como “frouxa” ou, na melhor das hipóteses, “flexível”.

Se enfatizam a integração social de modo a explicar a realização dos rituais, estas etnografias, por outro lado, recolocam (a contrapelo, poder-se-ia dizer) imagens que ficam inexplicadas. A mais recorrente delas, como veremos, é dos rituais, principalmente os rituais ditos “de chefes”, como algo que se faz para “confirmar” o estado das coisas – estatutos individuais e distinções entre grupos locais. Os etnógrafos que argumentam que a função dos rituais é a reprodução do grupo terão que lidar com essas duas questões.

Vejam melhor como isso se dá, a começar pelos trabalhos da etnóloga americana Gertude Dole. Dole faz uma interpretação da vida ritual indígena frontalmente oposta à hipótese de Quain sobre a inoperância dos rituais trumai. Abordando o impacto da perda populacional sobre a vida social, a etnóloga chega à teoria de que diversos rituais

funcionam de maneira a resolver o cenário de crise política que ela acredita ter se estabelecido em decorrência da perda populacional.

## 2.1 A função do complexo cerimonial kuikuro segundo Gertude Dole

A hipótese proposta na década de 1960 por Dole para explicar o padrão de organização dos rituais xinguanos aparece como resposta ao problema da integração funcional da sociedade. Dole (1956/58), trabalhando entre os Kuikuro, ao procurar descrever alguns aspectos da vida econômica local, encontra o que ela chama de um “complexo cerimonial”, cuja função básica seria possibilitar a aquisição de bens imateriais e serviços de trabalho coletivo. O complexo estaria fundado num ciclo de trocas, e organizaria a realização de dezenas de rituais kuikuro. Segundo a autora, os rituais que fazem parte deste complexo funcionam praticamente da mesma maneira: o indivíduo conseguiria obter alguma dança ou canto (bens de prestígio) ou favores do grupo ao desempenhar a função de dono (*owner*), isto é, de financiador de um ritual onde muita comida é distribuída ao grupo. A utilização do complexo cerimonial por certos indivíduos – os donos – como um meio de mobilizar o grupo será relacionada por Dole ao que ela entende ser uma deficiência da chefia kuikuro.

Dole enfatiza que o dono teria que coordenar suas ações com as de outras figuras do complexo cerimonial, dada a ausência de uma chefia forte o suficiente para organizar trabalhos coletivos com base em sua autoridade. O indivíduo que pretendesse obter algum

bem de prestígio ou a mão de obra do grupo teria que de fazer distribuições constantes de alimentos a seus ajudantes. Em troca da alimentação, tais ajudantes coordenariam os rituais, comunicando ao dono quando houvesse “desejos da sociedade” pela realização do ritual associado ao canto ou dança que ele passa a possuir e, inclusive, poder transmitir a seus filhos. Nele, o canto ou dança seria executado por indivíduos que se dedicariam a aprender a letra ou coreografia em questão. Assim como os ajudantes, eles teriam que ser devidamente pagos com alimento. Quando este complexo seria utilizado para arregimentar a mão de obra do grupo, o próprio dono assumiria a função de organizar um ritual. A tese de Dole é que esse complexo – um esquema de coordenação entre as ações de figuras distintivas aplicado a vários eventos – é que permitiria à sociedade kuikuro se reproduzir, a despeito de não ter uma chefia forte.

Em artigo de 1966, Dole retoma a descrição do complexo cerimonial e desenvolve uma hipótese histórico-política para explicá-lo – basicamente, a de que o complexo existiria para compensar o enfraquecimento histórico da chefia kuikuro. Em linhas muito gerais, a autora afirma que no passado os Kuikuro tiveram um sistema político fundado numa chefia efetiva, sistema esse que, no entanto, teria se desestabilizado pelo esfacelamento de uma organização de linhagens por meio da qual o estatuto de chefe seria transmitido. Dole propõe que essa organização teria sido afetada pelas epidemias que atingiram as populações indígenas do interior do país no começo do

século XX, quando vários povos foram dizimados e, outros, obrigados a se refugiarem em grupos estrangeiros – nova configuração demográfica que teria levado famílias, locais e refugiadas, a disputarem o direito sobre o posto de chefe. Para nossa discussão, o importante é ressaltar que Dole apresenta esse cenário de crise política como explicação para o que ela entendia ser a função do complexo cerimonial – capitanear trabalho coletivo em prol de certos indivíduos, os donos. Sua hipótese, em suma, é de que essa era uma função realizada pela chefia do passado, mas que teria sido assumida pelo complexo cerimonial como uma medida paliativa para contornar a crise causada pela suposta degeneração da chefia, após e devido ao contato.

Vale adiantar que, como veremos no decorrer desta dissertação, muitos xinguanólogos registram a existência de um esquema de organização de rituais que, em seus aspectos principais, corresponde à descrição feita por Dole, à exceção do que essa autora entende que seja o objetivo do ritual – afirmar donos de cantos ou danças. Outros etnógrafos apresentam donos de rituais ou de festas – de eventos (Basso, 1973:112; Viveiros de Castro, 1977:16; Vanzolini [Figueiredo], 2010:275, nota 130; Bastos, 2019:90, nota 68). Além disso, a maior parte desses pesquisadores demonstra, em relação ao léxico indígena em torno dos rituais, a preocupação de, se não o incorporar à análise, ao menos prover dele um registro, por mais breve que seja. Ganha assim ainda mais força a ênfase de G. Dole na descrição de um padrão de organização de eventos diversos,

quando consideramos que essa autora é única pesquisadora cujos trabalhos, ao menos os aqui considerados, se abstêm de registrar nomes de rituais. Ora, o foco principal da análise de Gertrude Dole não está nas concepções indígenas em torno do ritual, mas na função comum que diversos rituais teriam para a perpetuação da sociedade diante da suposta ineficiência da chefia enquanto instituição (1966:79). É como se as funções do ritual fossem, originalmente, propriedades do sistema político. Ou melhor dizendo, daquilo que Dole entende ser um sistema político funcional – um sistema com chefes dotados de poder coercitivo.

## 2.2 A leitura de Ellen Basso sobre o patrocínio de rituais

Em seu livro *The Kalapalo* (1973), Ellen Basso, uma das principais pesquisadoras do Alto Xingu, chega a uma conclusão bastante diferente de G. Dole quanto à relação do ritual com a política xinguanas, apesar de assim como Dole privilegiar a dimensão sociológica dos rituais. As pesquisas de Basso na região remontam à década de 1960. Na literatura da área, seus trabalhos foram algumas das primeiras análises etnográficas de fôlego sobre grupos xinguanos; antes deles, o *corpus* etnográfico da área era composto, essencialmente, por artigos de caráter mais descritivo, quase sempre baseados em pesquisa de campo de curta duração ou em expedições (Steinen, 1940 [1886]; Galvão, 1950; Oberg, 1953; Murphy & Quain, 1955). O livro de 1973 de Basso faz um sobrevoo sobre a vida social dos Kalapalo (falantes de língua caribe como os

Kuikuro) no formato da etnografia moderna – a autora se preocupa em descrever diferentes aspectos da vida nativa, como os sistemas classificatórios, a configuração da aldeia e, claro, as práticas rituais.

A partir da pesquisa entre os Kalapalo, Basso sugere que os rituais xinguanos seriam um caminho de ascensão à posição de liderança no jogo político. Essa interpretação vai de encontro com a hipótese de Gertude Dole apresentada acima. Dole, como se viu, apreendia o complexo cerimonial como um resultado da decadência do sistema político kuikuro. O complexo, nessa interpretação de Dole, seria uma espécie de compensação pela deterioração do sistema político que a autora diz ter encontrado no momento de sua pesquisa, quando a organização de linhagens que supostamente havia sustentado esse sistema já estava, como julgava Dole, “frouxamente organizada”, em declínio (1956/58:131).

Essa imagem de “frouxidão” projetada pela análise de Dole é questionada indiretamente por Basso, que rejeita haver no Alto Xingu um sistema de linhagens, seja ele “frouxo” ou bem-organizado. Desse modo, a teoria de Basso sobre o papel do ritual para a construção da sociedade não tem nada a ver com uma avaliação negativa das formas de organização indígenas. Pelo contrário, Basso foi precursora de um modo de análise que marcou a época do florescimento do americanismo tropical. Nesta época, anos 1970 e 1980, o problema de certa etnologia era se libertar do conceito de linhagem forjado

pela antropologia para descrever as sociedades africanas, mas cuja aplicação à realidade ameríndia gerava a imagem de sociedades desorganizadas, “frouxas” (ver Overing, 1976; Seeger et al., 1979).

Ellen Basso anteciparia de certo modo este tipo de abordagem para o Alto Xingu. Ela enuncia que um de seus objetivos é descrever a sociedade kalapalo enquanto um sistema “cognático”, isto é, enquanto um sistema em que a formação de grupos se funda em outros princípios que não na noção de descendência, como se passa nas chamadas estruturas de linhagens (Basso, 1973:viii). Em Basso, a ausência de linhagens será tomada, portanto, como fator inerente ao sistema xinguano, em vez de ser creditada à ação desorganizadora de forças exteriores ao sistema – por exemplo, as epidemias do século XX, episódios de fato importantes da história recente da região, mas que não fornecem a única chave explicativa dos rituais xinguanos mesmo entre as análises de viés sociológico mais forte (para um balanço crítico sobre as teorias da degeneração da política xinguana ver [Vanzolini] Figueiredo, 2006; 2008).

Basso associa a vida ritual nativa à necessidade dos Kalapalo de criar unidade numa sociedade altamente fragmentada e flexível, ainda que isso não seja associado, como venho dizendo, a uma teoria da degeneração político-demográfica. Ela avalia a distribuição de bens no contexto dos rituais kalapalo como um meio de afirmar pertencimento grupal. Nesses rituais, a alimentação seria fornecida por alguém que ocupa

a posição de destaque de “patrono” ou “dono” de ritual, traduções alternativas que Basso propõe para o termo kalapalo *oto* – como em “dono da aldeia” (*etu oto*). Qualquer que fosse o significado específico que cada ritual tinha em sua origem, afirma Basso, ele teria sido suprimido pelo estatuto atual dos rituais como “marcadores” do vínculo entre o dono do ritual e o grupo, cuja mão de obra ele poderia obter através da distribuição de bens nos rituais (Basso, 1973:111). A importância que os cantos rituais teriam para esta mobilização de trabalho coletivo será tema de um livro posterior (Basso, 1985), onde esta autora propõe uma leitura particular da teoria de Victor Turner (ver no capítulo anterior sobre a noção de *communitas*). Seu trabalho de 1973 coloca uma teoria com o mesmo fundo sociológico, mas a partir fundamentalmente da análise dos canais formais e informais da sociedade kalapalo para a distribuição de bens entre seus integrantes.

Já dissemos que Basso defende a inaplicabilidade da noção de linhagem à organização social xinguana (1973:74). Entre os Kalapalo, ela diz não haver encontrado grupos determinados pelo critério de descendência de seus integrantes. No lugar disso, diz Basso, prevalece um amplo campo de manobra para as pessoas escolherem a casa da aldeia onde elas querem viver. A casa seria a unidade social responsável pela produção cotidiana de alimento. As pessoas escolheriam unir-se a um grupo residencial por interesses pessoais que podem incluir o desejo de se manter próximo de parentes, mas sem implicar qualquer espécie de obrigação de se aliarem a parentelas organizadas em

linhas de descendência. O problema que Basso se coloca então, e a partir do qual ela interpretará os rituais, é explicar como os Kalapalo conformam uma sociedade se a flexibilidade na formação dos grupos seria tão alta.

Basso aponta o compartilhamento de bens – alimento, objetos – como um meio de afirmar o pertencimento a grupos. O compartilhamento regular de comida seria uma das principais formas de os moradores da mesma casa promoverem solidariedade entre si. Quanto a pessoas que não vivem na mesma casa, Basso defende que entre elas a distribuição de bens teria o mesmo sentido: parentes, em especial, expressariam (ou não) seu compromisso de comunhão ao compartilhar coisas uns com os outros. Isso seria uma atitude exemplar do comportamento generoso esperado entre parentes, *ifutisu*. Basso explica que esse comportamento, prescrito para consanguíneos, mas esperado ainda com mais força de afins, consistiria num ideal de conduta reconhecido pelos xinguanos como um distintivo da humanidade. A formação de grupos através da distribuição de bens estaria fundada, assim, na expressão do ideal de comportamento xinguanos. A questão posta por Basso é que destas formas de distribuição, apenas os rituais seriam capazes de produzir uma “sociedade”, isto é, um grupo de maior escala quando se tem em vista os grupos residenciais e de parentelas, que além de menores, seriam altamente flexíveis.

O caráter público da distribuição de bens, na interpretação de Basso, distingue os rituais dos outros meios de distribuição – basicamente, as relações residenciais e de

parentesco – como um mecanismo formalizado. Mediante esta distribuição de bens pública, pessoas que normalmente atuariam como membros ou de casas distintas ou parentelas específicas, se veriam, todas, como integrantes da sociedade kalapalo. Basso defende que esta distribuição de bens marca, além disso, o lugar desta sociedade numa unidade englobante: a sociedade xinguana. Aqui é preciso dizer que, Basso, faz uma distinção entre rituais de cura e rituais de *anetaw* pelo critério de que os segundos seriam financiados pelos representantes da aldeia, os tais *anetaw*, de qualificação herdada. Outro critério que esta autora usa para distinguir esse último conjunto de rituais é a presença das aldeias xinguanas como convidadas. Basso nota aí trocas entre os anfitriões e as aldeias convidadas, ressaltando haver na distribuição de bens uma afirmação de que os grupos parceiros de troca seriam integrantes da sociedade xinguana. Isso por essa sociedade, segundo Basso, estar fundada na valorização do comportamento generoso e pacífico, comportamento esse que estaria expresso na oferta de alimento e outros bens.

A condição de dono de rituais de cura, por sua vez, seria adquirida mediante o adoecimento por espíritos monstruosos. A imagem destes rituais projetada por Basso baseia-se na ideia de que a condição de dono que eles fixam em certos indivíduos permite a esses últimos ascenderem à posição de líderes. O chefe xinguano é descrito por Basso como um homem de prestígio capaz de exercer influência sobre os demais. Ao prever que o dono forneça alimento à comunidade, os rituais de cura permitiriam a esses seus

patrocinadores realizarem o ideal de comportamento xinguano e se mostrarem merecedores de admiração e respeito. Segundo Basso, este acúmulo de prestígio possibilita a indivíduos dotados de posições de destaque, geralmente os representantes da aldeia, exercerem a condição de chefe. Isto posto, cabe aqui ressaltar devidamente como esta análise do ritual se contrapõe frontalmente às notas de G. Dole, onde o complexo cerimonial *kuikuro* é relacionado ao declínio da instituição da chefia (ou dos chefes com poder imanente, autocentrado).

Em suma, Bastos analisa o ritual como algo que se possa entender a partir da existência da “sociedade” *kalapalo* ou *xinguana*: ali, onde não operaria mecanismos de constituição automática de grupos e líderes por descendência, ele seria um dos modos de produzir unidades políticas. No entanto, Basso deixa claro que essa é uma visão apoiada, principalmente, na sua observação direta da política *xinguana*: ela admite que os *Kalapalo* não falam de seus rituais como instrumentos de acúmulo de prestígio num jogo político:

The *Kalapalo* do not speak of any of these statuses [estatutos rituais] in terms of leadership or the ability to control the initiative of others. However, in reality leaders are those few persons who have managed to acquire a great many statuses and who thus stand apart from the rest of the community as powerful individuals (Basso, 1973:124).

O comentário de Basso não necessariamente anula sua análise. Mas evidencia como sua leitura está informada, como qualquer outra, por um entendimento específico sobre o que seja o ritual. Uma perspectiva importante na análise de Basso, como venho sugerindo, é a de que o ritual cumpre um papel no jogo político nativo. O que interessa ao olhar de Basso é apontar como “na realidade” – ou a despeito das enunciações que os Kalapalo fazem – a aquisição de estatutos rituais tem uma dimensão política. Nota-se, portanto, que não é bem o foco deste tipo de abordagem descrever os rituais num diálogo interessado na perspectiva das pessoas envolvidas em tais práticas.

### 2.3 O quarup na perspectiva de Pedro Agostinho

Logo após a publicação de *The Kalapalo*, de Basso (1973), Agostinho publica *Kwarip, mito e ritual no Alto Xingu* (1974), onde defende haver uma forte correspondência entre o quarup e a mitologia cosmogônica compartilhada pelos povos da região. Ainda que apostando na associação entre a prática de rituais e integração social, Pedro Agostinho evita uma argumentação puramente sociológica, e sugere que a afirmação de valores comunitários estaria expressa nos símbolos do ritual do quarup, isto é, na conceitualização indígena. As descrições de Gertrude Dole e Ellen Basso se baseavam essencialmente na relação entre aquisição de estatutos políticos, distribuição de bens e formação de grupos. Basso (1973:110), aliás, é bastante explícita na sua

caracterização dos rituais xinguanos, os quais, segundo esta etnógrafa, teriam “pouco significado ideológico” senão o exercício da condição de dono de ritual.

O que Basso chama de “nível ideológico” é um dos objetos privilegiados por Agostinho (1974). O autor relaciona a produção da “sociedade xingwana” (ver adiante sobre esse conceito) aos significados expressos no quarup. Isso não implica, contudo, que Agostinho desconsidere a operação do ritual a nível da realidade empírica. Pelo contrário, Agostinho descreve o ciclo de trocas do qual Dole e Basso já haviam provido relatos, mas agora com muito maior minúcia. Agostinho, assim como essas etnógrafas, associa a circulação de bens à produção de integração social através da fixação de estatutos e formação de grupos.

Em relação à etnologia regional, a novidade trazida pela interpretação de Agostinho estava em apresentar um conjunto de significados que diriam respeito à forma xingwana de pensar a estrutura social que seria comum aos habitantes da área. O autor sustenta, deste modo, não só haver uma unidade regional, como também afirma que esta unidade é representada no discurso e prática nativos. Ao mesmo tempo, Agostinho apresenta uma interpretação histórico-cultural que concebe essa sociedade como fruto de um processo de aculturação multilateral. O quarup será descrito aí como um dispositivo que teria favorecido esse processo por, supostamente, estabilizar as relações regionais.

Essa tese é amplamente defendida nos escritos de Eduardo Galvão (1953) sobre o Alto Xingu.

Já Galvão (1950), professor de Agostinho, assumia que deveria haver alguma instituição que teria a função de assegurar a integração dos povos habitantes do Alto Xingu, onde a homogeneidade cultural, notável para Galvão, conformaria uma *área cultural* que ele batizou de “área do uluri”<sup>4</sup> – em menção ao adereço pubiano feminino usado pelas mulheres da área (chamado de “uluri” pelos Kamayurá, povo no qual Galvão centrou sua pesquisa). Galvão define a região pela sua homogeneidade cultural, mas também por uma rivalidade entre os grupos que compartilham essa cultura comum. Galvão afirma, porém, não haver observado conflitos abertos entre as aldeias. Quanto à feitiçaria, tipo de agressão menos evidente, ele questionava sua existência. Diante desse cenário de relativa paz, Galvão se pergunta qual instituição operante na área permitiria aos grupos manifestarem suas rivalidades sem desestabilizar as relações regionais.

Galvão (1950) aponta o ritual do *jawari* como um meio de assegurar o equilíbrio das relações intergrupais xinguanas. O autor acredita que a rivalidade intergrupar seria liberada por meio da competição característica do *jawari*, uma disputa de arremesso de dardos em que dois grupos da área são adversários. O objetivo é atingir o competidor do

---

<sup>4</sup> A noção de área cultural usada por Galvão para definir o Alto Xingu é influenciada pela antropologia boasiana, conhecida por seu interesse, que remonta à obra de Franz Boas, em estudar a distribuição de traços culturais em relação a outros fatores, como diferenças linguísticas e condições ambientais.

grupo adversário com dardos. O instrumento usado nos arremessos para impulsionar os dardos, conhecido como propulsor, torna evidente para Galvão que o ritual promovia um conflito simbólico. Isso porque o propulsor, segundo Galvão, teria realmente sido usado como arma de guerra ou caça por alguns dos chamados “povos da floresta”, categoria de classificação dos sistemas culturais ameríndios na qual o autor situa o Alto Xingu<sup>5</sup>. Esta imagem do ritual como “válvula de escape” das tensões sociais perdura na análise de Agostinho.

Antes de entrarmos na etnografia de Agostinho, é preciso notar que a análise do *jawari* feita por Galvão em 1950 adianta aspectos do conceito de compressão cultural que este autor, para tentar explicar a homogeneidade cultural da área, propõe dois anos depois. Em artigo de 1953, Galvão levanta a hipótese de que a cultura xinguana seria o resultado de um encontro de povos originalmente dotados de sistemas culturais particulares, mas bastante compatíveis entre si. Tal afinidade teria contribuído para que tais sistemas fossem condensados – “comprimidos” – numa mesma área, onde eles então teriam se reorganizado como uma nova cultura adaptada à diversidade étnica de seus habitantes – daí a ideia de uma “compressão cultural”. Alternativamente, Galvão descreve esse

---

<sup>5</sup> A noção de “povos da floresta” utilizada por Galvão remete à terminologia adotada no *Handbook of South American Indians*, uma série de estudos editados por Julian Steward em meados do século XX, e para os quais vários antropólogos atuantes na época fizeram contribuições. Nesses estudos, “tribos da floresta” é uma das categorias usada para classificar os sistemas culturais ameríndios, que são diferenciados ali como “tribos do circum-Caribe”, “tribos das Guianas”, “tribos do Gran Chaco”, entre outras categorias.

processo como uma “aculturação intertribal”. Em princípio, por não especificar a direção dessa aculturação, o autor parece acreditar que ela teria se dado mutuamente entre os integrantes da cultura xinguana. A descrição de Agostinho se apoia fortemente nesta hipótese sobre a formação da cultura xinguana.

Agostinho (1974) sustenta que a cultura xinguana seria fruto de uma “aculturação intertribal”, e procura indicar as condições ambientais que teriam possibilitado este processo de aculturação. O autor focaliza aspectos topográficos da região dos formadores do rio Xingu – mais especificamente, a transição entre os campos do Planalto Central e a floresta amazônica. A topografia da área teria favorecido o padrão de ocupação de territórios contíguos. Agostinho acredita que os antepassados dos grupos xinguanos teriam preferido se estabelecer nos terrenos de floresta mais altos, onde eles estariam a salvo dos alagamentos, e a uma distância segura dos principais rios da região. Segundo Agostinho, no passado os rios eram usados por grupos inimigos para invadir as aldeias xinguanas. O autor sugere que esta localização, ao mesmo tempo, teria garantido o isolamento dos grupos xinguanos a influências externas à bacia do rio Xingu. O acesso à região seria dificultado pelo relevo de seu entorno, composto por chapadas (ao leste, oeste e sul) e quedas d’água (ao norte).

A configuração ambiental que acabamos de sintetizar, na medida em que é enfatizada por Agostinho em sua descrição sobre a origem e o funcionamento da

sociedade xinguana, é fundamental para entendermos sua interpretação do quarup, uma vez que este autor associa estreitamente este ritual à reprodução da sociedade. Agostinho sustenta o grande isolamento da área em relação a seu entorno, de um lado, e o estreito contato interno entre seus habitantes, de outro, teriam favorecido que diversos aspectos da vida nativa (sistemas de classificação, organização política, produção material etc.) fossem “comprimidos” na área uns com os outros e, ao longo de séculos, uniformizados. Ao lado de Galvão, Agostinho avalia esse processo em termos de uma aculturação intertribal.

Ao mesmo tempo em que segue a agenda de Galvão, Agostinho sente necessidade de afirmar que o Alto Xingu seria uma “sociedade multilinguística”, e não apenas uma área cultural (Agostinho, 1974:23). Ao que parece, Agostinho faz uma distinção implícita entre o tipo de coesão regional dessa sociedade e o que ele parece entender como o tipo de unidade que estaria implicada na noção de área cultural – uma unidade definida meramente pela distribuição contígua de traços culturais. Noutras palavras, a argumentação de Agostinho sugere haver uma diferença relevante entre a noção de sociedade multilinguística e de área cultural, e nos parece que o autor entende que uma sociedade regional, para existir, depende que seus componentes linguisticamente distintos se vejam efetivamente como integrantes de uma unidade englobante.

Na etnografia de Agostinho, aparecem como aspetos fundamentais dessa forma de associação a autonomia política das subunidades e o pacifismo interno. Esse último aspecto se destaca no modo pelo qual o autor delinea os limites da sociedade xingwana. Ele afirma que a relação da sociedade xingwana com seu exterior seria marcada por uma relação de potencial hostilidade, ao passo que em seu interior as relações seriam regidas por instituições como o ritual e o comércio, que seriam formas de interação pacíficas. Outra afirmação importante para a definição do Alto Xingu como “sociedade multilinguística” é a de que os limites dessa sociedade seriam objetificados pela existência de termos nas línguas xinguanas (que ele contudo não registra) que definem o exterior social – o autor se refere a um sistema classificatório segundo o qual seriam distinguidos dos xinguanos os não indígenas e também os “índios” não xinguanos (“índio” sendo o modo como os próprios xinguanos passaram a se reconhecer após o contato, mas mantendo a distinção com outras populações indígenas ao denominá-las de “índios bravos”). Em suma, esse seria o tipo de unidade regional que Agostinho pretende enfatizar com a noção de “sociedade multilinguística”. A tese de Agostinho é de que o trabalho do ritual é manter a inércia da sociedade xingwana, assegurar seu congelamento dentro dessa estrutura estabelecida.

O objetivo do ciclo de trocas do quarup, na descrição de Agostinho, seria assegurar a coesão das unidades políticas xinguanas. O autor descreve o quarup como um

ritual funerário de direito dos indivíduos *morerekwat*, os chefes. A questão de se este ritual funerário é ou não restrito aos chefes merecia maior investigação, dado que alguns etnógrafos vêm registrando que certos povos, como os Aweti (Vanzolini [Figueiredo] 2010:290) e os Kalapalo (Guerreiro, 2012:22), consideram plenamente aceitável que o *quarup* seja realizado para pessoas que não estão necessariamente na condição de chefes (voltaremos a isso no próximo capítulo).

De modo geral, podemos dizer que o *quarup* é um ritual funerário realizado idealmente após o falecimento da pessoa homenageada completar um ano. Ao longo deste período, um ciclo de atividades é financiado pelos familiares mais próximos do morto – atividades que vão desde a preparação do corpo do defunto à produção de alimento para os convidados do *quarup*. A abertura do ciclo ritual se dá com a construção de uma sepultura especial pelos especialistas rituais da aldeia. Daí em diante, os familiares do morto estarão em luto, condição esta da qual eles saem apenas no encerramento do ritual, do qual participam todas (ou quase todas) as aldeias xinguanas – uma delas, especialmente, atua como colaboradora da aldeia anfitriã ainda na fase de produção dos alimentos. Assim como a aldeia anfitriã recebe auxílio de uma aldeia colaboradora, os familiares do morto são eventualmente apoiados no patrocínio do ritual por coaldeões chamados a velarem seus mortos. Cada morto recebe no ritual uma efígie feita a partir do segmento de um tronco, a do homenageado principal sendo a efígie mais decorada. A

interação entre as aldeias anfitriãs e convidadas envolve, obrigatoriamente, a troca de serviços rituais e a competição na modalidade de luta que ficou conhecida na literatura como “huka-huka”.

Agostinho, como dizíamos, entende que a realização do quarup é restrita aos chefes. Para justificar isso que ele entende ser prerrogativa das pessoas com esse *status*, ele enfatiza a importância dessas figuras para a integração do grupo. O autor alega haver, entre os Kamayurá, linhagens de chefes fundadas na transmissão hereditária do status de *morekwat*. No entanto, seguindo uma tendência que já havia sido explorada por Basso, Agostinho nota que essa condição herdada seria necessária, mas não suficiente, para se efetivar a posição de chefe. Ele descreve os chefes efetivos como homens que, em relação a indivíduos de sua classe e, principalmente, aos não chefes, teriam sido capazes de se destacar por seu prestígio, e ter assim influência sobre as pessoas. Por outro lado, Agostinho observa que que atividades coletivas dependem das relações de colaboração estabelecidas entre os chefes dos grupos residenciais, e destes com o chefe da aldeia, já que nenhum deles teria autoridade sobre o grupo que os permitisse atuar de modo independente. Agostinho sugere então que os rituais de quarup seriam ofertados apenas para os *morekwat* dado que a morte de pessoas desta classe, mesmo daqueles que nunca chegam a efetivar sua liderança, seria sentida como uma força desagregadora. Contrabalançando esta força, estaria o quarup.

Agostinho propõe que o ritual funerário dos chefes faz com que sejam perpetuadas e ampliadas trocas que não só a morte dos chefes, mas a de qualquer pessoa, desencadearia. Quando do falecimento de alguém, duas classes de pessoas se destacariam, os donos do morto (*unamonyat*) e os coveiros (*iwikwaraiokat*). Dar-se-iam de imediato trocas entre essas duas classes pois, entre os Kamayurá, os serviços funerários teriam de ser executados por pessoas não parentes ou corresidentes do morto, obrigatoriamente. Seus “donos”, deste modo, contrairiam uma dívida com os coveiros, que devem ser pagos com objetos valiosos em troca dos serviços necessários ao encaminhamento do corpo, mas também dos próprios enlutados – decoração do cadáver e construção de sua sepultura e, entre os vivos, banhos, pinturas corporais, e cortes de cabelo.

Noutros termos, Agostinho propõe que a morte cria uma divisão no grupo, em torno dos enlutados: por força de uma interdição, os enlutados ficariam obrigados a recorrer aos serviços de outra classe de pessoas – os coveiros –, que, por sua vez, são levados a assumir a posição de *iwikwaraiokat* em função da morte do coaldeão. Quando o morto é um *morerekwat*, porém, essas trocas seriam organizadas dentro de um longo ciclo que envolveria aldeias de toda a região através do quarup. A grande dimensão assumida pelas trocas neste ritual funerário teria a ver com o impacto, potencial ou real,

da morte dos *morerekwat* sobre a coesão do grupo e, por conseguinte, da sociedade xinguana como um todo estruturado.

É a partir da relação de troca entre enlutados e coveiros que o ciclo do quarup se expandiria, o que leva Agostinho a tratar essas classes como o “núcleo” da organização do quarup; esta divisão do grupo se manteria durante toda a produção do ritual, mas em outros termos: antes “donos do morto”, no ritual, os enlutados se tornam *kwarìwayat*, “donos de quarup”, e, os coveiros, *ye’ennyaret* – termo que Agostinho emprega no original e propõe traduzir como “os que foram dono da fala” (1974:34). A posição de dono de quarup seria como uma extensão da distintividade prévia, determinada por nascimento, dos *morerekwat*. A necessidade de reafirmar publicamente a importância dos chefes sempre que da morte de um indivíduo desta classe, para Agostinho, justifica a posição de destaque dos donos do quarup. Assim sendo, nota-se como a divisão do grupo instaurada pela morte redundaria, no caso dos *morerekwat*, na divisão preexistente entre chefes e não chefes, definida por nascimento. A atuação ritual dos donos seria apenas um meio de fortalecer essa divisão dada de saída.

A produção do ritual teria seu início marcado pela confecção da sepultura especial dos chefes. Agostinho descreve em termos estritamente econômicos a decisão de se realizar o quarup. A proposta dos coveiros de confeccionar a sepultura, subentende-se, seria de praxe. O fator determinante para que essa estrutura fosse construída seria a

condição econômica dos enlutados, que só dariam aval para a obra se tivessem recursos para financiar a produção do ritual – basicamente, mão de obra. Apenas com o auxílio de uma força tarefa seria possível produzir a quantidade de alimento necessária para a produção do ritual. Os enlutados, como donos de quarup, teriam a obrigação de alimentar e presentear os convidados do ritual, sendo, nisso, apoiados por pessoas comuns, não chefes, instadas pelos donos a velarem seus mortos junto do chefe e a atuarem, deste modo, como donos auxiliares – donos não da festa em si, como o seriam os *kwarìwayat*, mas de uma das efigies que, também chamadas *kwarìp*, seriam “representações” dos demais mortos velados no ritual. O auxílio determinante, no entanto, seria o de um grande grupo familiar, pessoas que poderiam ser mobilizadas pelos donos para produzir alimento em troca do envolvimento da comunidade.

Agostinho enfatiza a função do quarup de conectar pessoas em níveis distintos, local e supralocal, através de seu ciclo de trocas. Grande parte da comida ritual seria produzida com auxílio da comunidade. Normalmente unidades autônomas, os grupos residenciais seriam, na produção do ritual, coordenados pelos ex-coveiros: a colaboração entre eles seria fundamental para a colheita e preparação de grandes quantidades de pequi, alimento que é armazenado por vários meses até o dia da festa, quando os produtos desse fruto são distribuídos aos convidados. Outra aldeia seria pessoalmente chamada pelo dono da festa a contribuir nesta produção. Diferentemente das aldeias convidadas,

contudo, ela seria tratada como se fosse parte da aldeia anfitriã. Agostinho acredita que o costume de solicitar auxílio teria surgido devido à depopulação: a falta de mão de obra teria criado a necessidade de que uma aldeia colaborasse nesta produção do ritual. Em troca desta produção, os líderes dos grupos residenciais receberiam, por intermédio dos ex-coveiros, mingau de pequi oferecido pelo dono com apoio de sua parentela (não fica claro aí como é feito o pagamento à aldeia convidada). O autor entende que a troca teria a função de fazer com que a “totalidade dos homens da tribo” formasse um grupo coeso (1974:63).

Agostinho sustenta que as trocas com os grupos convidados, da mesma forma, levam esses últimos a se organizar como unidades coesa. Como ele nota, o quarup prevê a solicitação dos demais grupos xinguanos através de um convite altamente formalizado, feito por mensageiros reunidos entre os ex-coveiros. De visita a esses grupos, o mensageiro receberia algum objeto de valor dado por um dos líderes residenciais, o qual, ao presenteá-lo, manifesta aceite ao convite e assume a tarefa de organizar sua aldeia para participar do ritual. Seu esforço seria retribuído pelo mensageiro que fez o convite: no ritual, o líder da visita recebe desse mensageiro algum objeto valioso por haver “tomado conta” do grupo, que, na visita, deve atuar como uma unidade, trazendo seus próprios flautistas, dançarinos, lutadores. Agostinho distingue essas trocas de objetos de luxo em relação à distribuição de comida aos convidados do ritual. Segundo ele, essa distribuição,

feita pelo grupo anfitrião, na verdade consiste numa troca: a comida pela presença dos convidados. Essa troca, no entanto, é considerada por Agostinho um tipo de operação que faz circular apenas objetos de “baixo nível de valor” – elas seriam da mesma categoria das trocas dos donos de ritual com a comunidade. Nas palavras de Agostinho, tais trocas valem “menos por seu peso econômico do que pelos laços de coesão social que estabelecem” (1974:13).

Segundo Agostinho, o quarup utiliza a distribuição de comida aos convidados como símbolo da aliança regional que fundaria a sociedade xinguana. A afirmação desta aliança seria representada a partir de elementos estabelecidos pela mitologia xinguana sobre a origem do mundo. A análise de Agostinho propõe haver, portanto, uma relação de correspondência do quarup com a mitologia xinguana das origens. Na leitura que Agostinho faz dessa mitologia, a sociedade xinguana seria concebida como resultado da distinção de uma humanidade genérica em “etnias”, das quais apenas as pacíficas teriam sido capazes de permanecer integradas, formando a sociedade regional. Toda essa história, desde a criação dessa humanidade originalmente indivisa até sua subsequente distinção em “etnias”, pacíficas e violentas, é qualificada por Agostinho em termos de uma representação da origem do mundo como efeito de uma passagem entre uma etapa caótica da existência a outra, devidamente ordenada (1974:153). Quer dizer, essa ordem é identificada diretamente à sociedade xinguana como uma integração regional pacífica.

Para explicar o quarup, ocasião em que os grupos xinguanos se reuniram como parceiros de troca, modo pacífico de interação que ele opõe à relação com o exterior social, Agostinho identifica momentos da interação intergrupar à narrativa de criação do cosmo. A correspondência traçada pelo autor se apoia, dissemos, nessa sua ideia sobre o que vem a ser a criação do cosmo na mitologia xingwana – basicamente, o surgimento de um estado de ordem a partir da indiferenciação. Sendo assim, Agostinho interpreta o quarup segundo a lógica que exporemos agora.

Chegada a hora do ritual propriamente dito, geralmente um ano após a construção da sepultura do morto, os convidados se reúnem na aldeia anfitriã. Ali, na área central do pátio, efígies de madeira representam cada morto celebrado no ritual – a efígie do chefe se destaca entre as demais por sua decoração mais elaborada<sup>6</sup>. Agostinho nota que os especialistas rituais dos grupos presentes participam de danças e cantos em celebração aos mortos. Destacando a oposição entre vivos e mortos, ele propõe que os primeiros, então reunidos para prestar honras aos mortos, aparecem como símbolos de uma humanidade indistinta. Uma vez honrados os mortos, no entanto, se dá início às sessões da luta, na qual os lutadores da aldeia anfitriã enfrentam alternadamente os campeões das aldeias convidadas. À medida em que opõe os grupos, a realização desta

---

<sup>6</sup> Agostinho sugere que a decoração dá às efígies uma “aparência humana” (1974:94), mas, para fornecer uma imagem mais precisa ao leitor, talvez caiba dizer que a decoração lhes confere uma aparência de pessoas. As efígies, que não são esculpidas em alguma forma antropomórfica, permanecem durante todo o ritual no formato de troncos, e sua decoração – os adornos – remete à imagem de uma pessoa ornamentada ao estilo alto-xingvano, com colares de caramujo e miçanga, cintos de algodão e cocares.

etapa competitiva, para Agostinho, estaria em função de representar o surgimento de “etnias” distintas a partir daquela humanidade primeva. A distinção das “etnias” teria a ver com elas ganharem “autoconsciência” de sua unidade ao expressarem, frente a outras unidades equivalentes, rivalidades em termos desportivos, controlados. O último ato formalizado do quarup, a encenação de uma troca de mulheres com os chefes convidados e a distribuição de comida, seria um modo de simbolizar, enfim, a aliança regional. Dessa forma, Agostinho enfatiza a importância da ordem dos atos rituais, sugerindo que a posição da troca, como ato final, teria o sentido de sinalizar a anulação da criação de distinções em detrimento da afirmação de uma aliança pacífica entre os povos da região.

Parece-nos, contudo, que este quadro foi construído apoiando-se numa duplicação contraditória: para explicar a existência de uma *(id)entidade* regional que ele sustenta derivar da reunião histórica de *povos que seriam originalmente distintos*, Agostinho sugere que o quarup “simboliza” a criação de uma *ordem de diferença a partir de um estado de indistinção*. Quer dizer, explica-se a ordem de diferenças expressa a partir do quarup como criações puramente imaginárias, “símbolos”, ao mesmo tempo em que, ou na medida em que, imagina-se que realidade sobre a qual o quarup efetivamente incide é a reprodução da sociedade xinguana como uma unidade integrada e pacífica – aspectos dessa sociedade que o autor credits, em última análise, a um processo histórico de aculturação. É como se nada do que diz respeito ao ritual fosse tão real quanto o fato

de nele as pessoas se congregarem sob um modelo de organização fixo, definidor da sociedade e preexistente ao ritual.

#### 2.4 A questão da divisão ritual do grupo em Rafael Bastos

Focado na análise dos símbolos rituais do *jawari*, Rafael Bastos trata a questão da expressão de significados de modo bastante diferente da descrição Agostinho. Bastos, ao lançar sua tese sobre o *jawari* em 1989, a qual tivemos acesso apenas em sua reedição, de 2019, inaugurou na etnologia xinguana uma linha de estudos musicológicos. Depois dele, outros etnógrafos propuseram diálogos entre a etnologia regional e a musicologia em seus trabalhos, dentre os quais, considerando o tema de nossa discussão, nos interessará o estudo de ritual feito entre os Wauja por Maria Ignez Mello (2005), de quem Bastos foi professor.

Da análise de Bastos, nos interessara especialmente seu modo de perceber o conflito, modo esse que fornece elementos para tornarmos ainda mais evidentes as implicações teóricas da análise que Agostinho faz do quarup. Não que Agostinho se abone de relatar a irrupção de conflitos no contexto do quarup – ele nota, por exemplo, como as sessões de luta *huka-huka* podem resvalar em conflitos pessoais, de modo que uma luta em princípio desportiva termine em atos de violência desmedida (Agostinho, 1974:133). Contudo, ainda que relatando situações como essa, Agostinho vê a luta essencialmente como um ato ritual que, por reafirmar as distinções grupais, estaria a serviço de perpetuar

a sociedade xinguana – ou a sociedade xinguana tal como Agostinho a define, como um todo internamente segmentado em componentes distintos, mas equivalentes. Essa distinção, vale ressaltar, Agostinho toma como dada: ele a remete à origem distinta dos grupos xinguanos. Em última análise, a função da luta seria apenas a de preservar essas distinções preexistentes, enquanto os demais atos rituais trabalhariam em prol de manter a unidade regional, unidade esta que teria emergido após um encontro histórico.

A interpretação de Bastos sobre o *jawari*, é preciso esclarecer, não toca diretamente no problema da origem e continuidade da sociedade xinguana, ao qual Agostinho associa fortemente o quarup. Se a relaciono à interpretação de Agostinho, no entanto, é para mostrar como Bastos, operando numa perspectiva também interessada nos símbolos rituais, produz uma interpretação em que o ritual não precisa ser tomado como uma espécie de epifenômeno da sociedade.

Bastos (2019:460), na sua etnografia sobre o *jawari*, sugere que este ritual faz um “discurso” sobre as relações cósmicas usando como “metáfora” conflitos sociais – a saber, entre primos cruzados que disputam as mesmas mulheres. A ideia de Bastos é de que o *jawari* opera de modo a “equiparar” a despedida do morto celebrado neste ritual a essas disputas amorosas (Bastos, 2019:462). No caso do *jawari*, o conflito se daria entre os parentes do morto – aqueles que sofrem por terem de despedir do morto – e os coveiros – os encarregados de executar este ritual funerário em que o morto é oferecido a seres

celestes. Apesar de descrever isso tudo como uma metáfora, a interpretação de Bastos não supõe ou projeta uma realidade mais verdadeira por trás dos símbolos; a noção de metáfora aí corresponde à ideia, defendida por Bastos, de que o ritual traduz a experiência da morte em termos de um conflito que seria inerente à vida social xingwana – os casos de desavenças entre homens que disputam as mesmas mulheres.

A ênfase de Bastos em sua etnografia do ritual kamayurá é no caráter funerário do *jawari*. A impressão deixada pelas notas de Galvão, que na década de 1940 fizera, também a partir de pesquisa com os Kamayurá, uma breve análise do *jawari*, era de que neste ritual os grupos se reuniam para competirem no duelo de dardos. Galvão, lembremos, conferia a esse ritual um papel fundamental na estabilização das relações regionais, uma vez que via nele uma ocasião para os grupos extravasarem suas rivalidades de modo esportivo. Bastos, por sua vez, desloca o *jawari* para o plano simbólico: entende este ritual como um “discurso” sobre a natureza das relações a partir da morte (2019:462).

Bastos (2019) descreve a realização do *jawari* no contexto de celebração de indivíduos mortos que detinham o título de *ùwùrapat*, “mestre do arco”, ou simplesmente campeão da competição de arremesso de dardos realizada nesse ritual funerário. O campeão velado quando da pesquisa de Bastos, segundo o autor, já havia falecido há alguns anos. O caráter funerário do *jawari* é desconsiderado por Galvão, mas é preciso nos atentarmos para o fato de que, segundo a literatura, esse ritual pode ser realizado sem

associação à homenagem a “mestres do arco”. Ao menos é isso que reporta Vanzolini (Figueiredo, 2020) a partir de pesquisa com os Aweti, povo xinguano de língua tupi como os Kamayurá. A etnógrafa dos Aweti nota que o *jawari* é patrocinado pela família do morto celebrado, mas também por um dono permanente (*jawari itat*), que adquire essa posição no processo de cura de doenças causadas pelo espírito *jawari*. Bastos, apesar de não detalhar a forma de aquisição, registra a posição de dono permanente, na época, ocupada por uma mulher kamayurá (2019:90, nota 68).

Considerando, da mesma forma que Agostinho em relação ao quarup, que o *jawari* divide o grupo entre enlutados e especialistas rituais, o problema de fundo na descrição de Bastos é: o que pode significar a divisão do grupo em torno do morto celebrado no ritual? Agostinho havia tratado essa divisão como efeito da interdição que a morte criaria no seio do grupo, interdição essa cuja neutralização estaria em função de produzir integração social a partir das trocas organizadas entre enlutados e coveiros. Nesse sentido, à medida que entende que é possível identificar sentidos expressos na própria divisão empírica do grupo, Bastos amplia o foco para além da produção de integração social.

Bastos aponta a divisão do grupo em enlutados e “enterradores” (*ùwùkwaria’okaret*) como uma divisão de valor equivalente a uma oposição por interesses amorosos ou conjugais. Ele explica que o destino pós-morte entre os Kamayurá

é entendido como um casamento entre os mortais e os urubus canibais, uma união indesejada para os humanos. Segundo os Kamayurá, diz Bastos, os urubus, antes de tomarem os mortais como cônjuges, devoram suas almas e, em seguida, os ressuscitam – à exceção dos chefes, que no ritual funerário seriam tratados de modo distinto a qualquer simples mortal. Bastos relaciona esse tratamento diferencial aos diferentes destinos da efígie do morto, no *quarup* e no *jawari*. A efígie do morto no *quarup* é, após o ritual, descartada em algum corpo d'água, enquanto no *jawari* ela deve ser queimada. Bastos relaciona a queima da efígie à função culinária do fogo: sua queima representaria a condição do morto que, após partir deste mundo, seria transformado em alimento dos urubus. O ponto enfatizado por Bastos é que o *jawari*, para o autor, expõe de modo dramático o conflito entre os enlutados – os parentes que se entristecerem por terem que se despedir do morto – e os urubus canibais – os novos cônjuges do morto. Esse conflito, para o autor, dramatiza as disputas amorosas que ocorrem entre os próprios vivos.

Para opor os enlutados aos urubus canibais, que ele associa aos “enterradores” e à aldeia convidada para competir no ritual, Bastos compara essa oposição ao conflito de interesses entre primos cruzados de mesmo sexo. Como ele nota, a disputa por mulheres geralmente os levaria a competir entre si. Isso porque os primos dessa categoria teriam as mesmas mulheres como cônjuges preferenciais, dada a predileção dos Kamayurá por casamentos com a prima cruzada materna. Essa forma de aliança matrimonial, por um

lado, daria condição para a reprodução social do grupo, mas, por outro, constituiria um nexo de irrupção de conflito.

Bastos interpreta a divisão que o *jawari* cria no grupo, entre enlutados e coveiros, como um símbolo do valor ambivalente da aliança matrimonial, meio da reprodução social. Ao oferecerem o morto como alimento e cônjuge diante dos urubus canibais, os vivos – e mais especificamente os coveiros – garantiriam a continuidade cósmica, a qual dependeria das boas relações com esses seres. Isso, no entanto, provocaria entre os vivos uma oposição entre os enlutados e os especialistas rituais. Bastos diz que o sentimento de luto, tal como dramatizado no *jawari*, seria análogo ao ciúme, os especialistas rituais sendo vistos como aqueles que levam a cabo a união do morto aos urubus, e que portanto o separam dos enlutados. Cabe notar ainda que para afirmar esta interpretação Bastos enfatiza o mito de origem do *jawari*: nele, a obtenção do ritual seria descrita como resultado de uma série de episódios desencadeados pela exposição do caso extraconjugal de um trumai com as esposas do chefe do grupo, seu primo cruzado.

O ritual é associado em Bastos (2019), assim como em Agostinho (1974), à simbolização de relações. Para Agostinho, o quarup promove trocas que são símbolo, mas também um meio, da aliança pacífica em que estaria fundada a integração da sociedade xinguana – integração considerada por Agostinho como resultado de um movimento histórico de homogeneização de traços culturais e formas de relacionamento pacíficas.

Isso explicaria a influência da matriz durkheimiana, cuja preocupação está em relacionar a prática nativa à produção de estabilidade social: “Os impulsos agressivos e hostis, que se revolviam pela guerra com as tribos ‘bravas’ [povos não xinguanos], foram ritualmente canalizados entre as ‘mansas’ [povos xinguanos]: o *yawari*, a ‘*huka-huka*’ e o ‘jogo de bola’” (Agostinho, 1974:15). Por outro lado, a análise de Bastos sugere que a divisão do grupo que possibilita as trocas rituais pode ser interpretada como um símbolo da irreduzibilidade da diferença interna ao grupo, cujo modo de reprodução, a aliança matrimonial, é também fonte de instabilidade. A diferença entre a análise de Bastos e a de Agostinho ganha ainda mais força quando consideramos a proximidade, temporal e institucional, entre estes autores. Bastos não só pesquisou entre os Kamayurá na década de 1970, quando Agostinho fazia sua pesquisa com esse povo, como fora assistente de pesquisa dele (Valentini, 2021:58).

Temos de considerar, no entanto, que tais interpretações são provenientes de análises de rituais funerários distintos, ainda que comentário acima de Agostinho indique que este autor via uma continuidade entre o *jawari* e o *quarup*, baseada na hipótese de que estes rituais canalizam a hostilidade para competições esportivas em prol da manutenção do equilíbrio social.

## 2.5 O universo fragmentado do Alto Xingu de Rafael Bastos

A imagem dos grupos sociais como unidades segmentares da sociedade xinguana, mas também internamente segmentadas, é importante para a tese de Agostinho porque aponta para o ritual como um artefato cultural que reúne, por meio da troca, grupos previamente constituídos. Mesmo a descrição de Basso (1973), que nega a formação de uma estrutura de linhagens, coincide parcialmente com este modelo de sociedade segmentar, se levarmos em conta que os segmentos dessa forma de sociedade, as linhagens, foram caracterizados não só por terem a descendência como princípio de recrutamento, bem como por funcionarem como “grupos corporados”, isto é, grupos de direito. Veja o que diz Basso:

Both the village and the household can be considered "corporate" in that each control rights to territorial resources, act as a unit when performing certain economic and ceremonial activities, and under these circumstances, is considered internally undifferentiated by outsiders (Basso, 1973:43)

Como já observamos, Basso ressalta, porém, a composição altamente flexível destes grupos. Agostinho, ao descrever a casa como o grupo social crucialmente relevante, a caracteriza propriamente como um grupo de parentes composto de famílias nucleares, as quais, juntas, seriam autônomas em relação às famílias de outro grupo. Os

vínculos entre os grupos de parentes nesta forma de organização são qualificados por Agostinho como “consideravelmente frouxos” (1974:26). Diante dessa impressão de “frouxidão” da organização social, ele entende que “são os cerimoniais que funcionam como principal mecanismo de integração entre os grupos residenciais” (Agostinho, 1974:27).

A partir da descrição do *jawari*, Bastos (2019) complica a imagem do grupo como uma unidade cuja única clivagem seria a divisão ordenada em grupos residenciais plenamente funcionais. O autor constata uma notável variação linguística na fala dos indivíduos Kamayurá, o que o leva a investigar a genealogia de certos indivíduos. O autor descobre, deste modo, o caráter heterogêneo do grupo, cujos membros teriam origem diversa. Em lugar de uma entidade monolítica, explica Bastos, o coletivo “Kamayurá” seria o resultado histórico do amálgama de contingentes tupi-guarani que mantinham entre si relações ora pacíficas, ora belicosas. O “congelamento” das relações na área em bases pacíficas é creditado por Bastos à intervenção dos irmãos Villas-Boas, os quais, entre as décadas de 1940 e 1960, atuaram para estabilizar o pacifismo interno como uma estratégia de sobrevivência das populações locais.

Mas isso não teria significado o esquecimento ou a eliminação completa da hostilidade. A tese de Bastos traz relatos sobre como a produção do *jawari* suscita disputas sobre o conhecimento dos cantos rituais que coincidem com cisões linguísticas.

Noutra descrição (2001), Bastos sustenta que a natureza contingente do grupo seria objeto de reflexão dos Kamayurá por meio desse ritual, cujo repertório musical envolveria cantos que fazem alusões a guerras e cujas danças teriam coreografias que remetem a táticas guerreiras no campo de batalha. O *jawari* é então apresentado por Bastos como uma forma de expressão da consciência histórica dos Kamayurá acerca da heterogeneidade constitutiva de suas relações. Note-se como essa análise apresenta o ritual como instrumento de modulação da consciência, mas contrasta com a visão que Agostinho tem sobre o quarup, que para ele seria um meio de levar o grupo a ganhar uma “autoconsciência” de sua unidade. Como se o ritual apenas fizesse o grupo agir conforme uma identidade coletiva dada de saída.

Agostinho sustenta que o quarup faz com que o grupo se torne consciente de sua unidade. Os limites dessa entidade autoconsciente coincidiram perfeitamente com as fronteiras do grupo linguístico. A análise de Bastos sobre o ritual de cura xamânico, o *payemeramaraka*, parece complicar essa interpretação, ao tomar este ritual como um meio de formar grupos de aliados que atravessam os grupos linguísticos. Na seção anterior, tentei apontar certa diferença entre as análises de Bastos e Agostinho. Vimos como esses autores mobilizam a noção de símbolo, mas chegam a resultados muito distintos. A interpretação de Agostinho implica em assumirmos que os atos finais do quarup – a reunião em torno das efigies, a luta, a distribuição de alimento – são símbolos

rituais e, nesta condição, se reportam a uma outra realidade, esta sim “literal” – a saber, a sociedade xinguana fruto de uma aculturação ocorrida há centenas de anos. Bastos, por sua vez, que também usa a noção de símbolo – para caracterizar a oposição entre enlutado e coveiros –, faz isso sem distinguir níveis de realidade; falar em símbolos rituais é um meio do qual Bastos se vale para apontar analogias entre essa oposição ritual e a disputa entre rivais no campo amoroso – ambas, relações que engendram os mesmos afetos. Agora, o que nos interessa, é apontar como a análise de Bastos (1984/85) sobre o ritual de cura xamânico coloca propriamente em jogo um aspecto da interpretação de Agostinho, qual seja, a de que o quarup confere ao grupo uma “autoconsciência”. Como veremos a seguir, Bastos destaca o caráter contextual dos coletivos xinguanos, nos levando, assim, a questionar se de fato seria possível imaginar que o algum ritual atuasse para revelar a seus praticantes a qual grupo eles verdadeiramente pertencem.

Pesquisando entre os Kamayurá e os Yawalapiti, Bastos (1984/85) destaca como o *payemeramaraka* reúne diversos xamãs, que no contexto deste ritual agem conjuntamente para tratar o doente. A doença é quase sempre vista como fruto do ataque de espíritos patogênicos. Essa modalidade de ritual de cura descrito por Bastos consiste, basicamente, numa excursão do grupo de xamãs por alguma roça da aldeia, onde alguns deles confeccionam uma imagem da alma do doente. A imagem é feita a partir de fios de embira e folhas, e os xamãs a utilizam para chamar pela alma do doente que, segundo o

diagnóstico dos xamãs, se encontra raptada pelos espíritos. A cura significa que o ex-doente conseguiu converter os espíritos em aliados, recebendo deles, a partir deste vínculo, a posse de festas e poderes xamânicos – elementos que fundamentam as posições de prestígio de dono cerimonial e xamã.

Ao que parece, Bastos entende que os interesses particulares do doente teriam um peso no processo de cura, pois haveria possibilidade de o doente interferir no diagnóstico da doença. O que se subentende da descrição feita pelo autor é que o doente veria no ritual uma oportunidade de fortificar sua posição política: quanto mais sintomas o doente seria capaz de manifestar com veracidade, mais espíritos seriam identificados como seus agressores, de mais festas ele se tornaria patrocinador, logo, maior seria a força política que ele conquistaria neste processo de cura (Bastos, 1984/85:169).

Bastos, para embasar sua interpretação do *payemeramaraka*, relata o episódio em que o ritual foi executado para um xamã kamayurá que na época vivia com os Yawalapiti. Neste caso, o ritual se deu num contexto de troca de acusações de feitiçaria em que o doente era acusado por um grupo de opositores formado por indivíduos mehinaku, wauja e kamayurá, grupo esse contrário à aliança kamayurá-yawalapiti-kuikuro da qual o doente fazia parte. O que Bastos considera relevante é que o ritual teria fortalecido em torno do doente uma conexão de apoiadores interlinguística. Nas palavras de Bastos: “O '*Payemeramaraka*', assim, foi para Sp [o doente] um ritual de cura onde

era ele, ao mesmo tempo, paciente e agente, a comunidade de pajés à sua volta funcionando antes como suporte legitimador” (1984/85:168).

O ritual de cura de doenças causadas por espírito é descrito por Rafael Bastos, portanto, como uma situação da qual os atores podem se valer em suas estratégias políticas. Aliás, o autor é bastante enfático ao definir o ritual como uma prática que diz respeito ao que ele entende ser a vida política nativa, em contraposição à ideia do ritual como conexão com “seres sobrenaturais”: “[o]s xinguanos preferem, muito mais politicamente, atuar no controle das forças ‘desse mundo’ que atuam na direção do ‘outro’” (Bastos, 1984/85:169). Vale notar que já havíamos encontrado esta imagem do ritual – a de uma arma no jogo político – na etnografia kalapalo de Basso (1973). Lembremos que Basso sugere que o ritual de cura, por abrir espaço para a atuação como dono cerimonial, possibilita ao indivíduo que pleiteia a condição de líder acumular prestígio para tanto. A posição de dono cerimonial marcaria a relação de troca de serviços por alimento entre este indivíduo e a aldeia. Em relação ao quarup, Agostinho sugere que esta troca, coordenada por especialistas rituais, assegura a coesão do sistema de grupos residenciais da aldeia – ou, nos termos deste autor, da “autoconsciência” do grupo local.

Uma das marcas da teoria do ritual de Victor Turner, como vimos no capítulo anterior, é a ideia de que os rituais que instauram a *communitas* – os “rituais de passagem”, mas não só – fazem com que seus participantes alcancem um estado de

conhecimento supremo. O modo como Agostinho enuncia a questão da autoconsciência vai na mesma direção: o quarup é o que faria com que as pessoas, então dispersas em grupos restritos de parentes, adquirissem consciência sobre seu pertencimento a um grupo maior, como se fora do contexto ritual elas não tivessem tanta clareza sobre isso. Fica implicado nessa formulação de Agostinho certa superestima do ritual em relação à vida extrarritual, contexto em que, subentenda-se, os xinguanos perderiam de vista a verdadeira natureza de sua sociedade – uma unidade de escala regional.

A análise de Bastos propõe que o ritual pode ser utilizado com fins políticos ou plenamente intencionais, para afirmar grupos que, segundo sua descrição, atravessam as fronteiras de unidades locais e linguísticas. Não podemos deixar de mencionar, é verdade, que Bastos é claro quanto à condição particular dos Yawalapiti diante dos outros grupos xinguanos: segundo o autor, em fins da década de 1940, os Yawalapiti assistiram sua aldeia ser dissolvida devido à execução de vários deles sob acusação de feitiçaria, de modo que aldeia yawalapiti a que Bastos se refere seria fruto de uma tentativa de reagrupar os sobreviventes, e que levou à formação de uma aldeia onde viviam também contingentes kuikuro e kamayurá – isso na década de 1950, dentro do projeto indigenista dos irmãos Villas-Boas. De qualquer maneira, Bastos (no mínimo) nos fornece elementos para matizar a tese de Agostinho de que o senso de coletividade produzido pelo quarup seria um tipo de “autoconsciência” do grupo. A aposta de Bastos é, justamente, que o

ritual de cura pode servir ao doente como uma medida consciente – uma estratégia política – para fortalecer um grupo interaldeão de aliados.

## 2.6 O problema dos “tipos” de rituais a partir das leituras de Agostinho e Bastos

A comparação que viemos fazendo entre Agostinho e Bastos – distinguindo e, por vezes, opondo os modos de análises adotados por cada um desses autores –, coincide com uma oposição no material xinguano: a entre rituais “de chefe” e “de espírito”, uma distinção relativamente banal na etnologia da área (na conclusão exploro a questão da terminologia usada para reconhecer conjuntos de rituais). A percepção do conflito nas análises de Bastos sobre rituais “de espírito” (*jawari* e *payemeramaraka*), e a maneira como a opusemos à interpretação que Agostinho faz de um ritual “de chefe”, pareceria então estar de acordo com essa distinção entre conjunto de rituais. Não obrigatoriamente, porém, essa oposição precisa ser vista como indicio de diferenças irreduzíveis entre conjuntos de rituais; ela pode ser entendida, ao menos em parte, como produto de opções analíticas distintas. Aqui, um breve desvio da literatura xinguana pode nos ajudar a pensar a questão.

A análise de Renato Sztutman (2003) sobre alguns rituais dos Wajãpi, povo tupi-guarani da região das Guianas, coloca em foco a dupla associação de rituais à reafirmação de unidades políticas estáveis e à cristalização de grupos dissidentes. Sztutman explora a pertinência da teoria do ritual levistraussiana para descrever o material wajãpi. Ele toma

o ritual como um meio de criar “continuidades” entre diferenças. A formulação, lembremos, remete à teoria de Lévi-Strauss sobre como o ritual tenta inverter a passagem “do contínuo ao discreto”, algo que Lévi-Strauss diz nunca se realizar – daí sua conclusão de que o ritual estaria “fadado ao fracasso”, como vimos no capítulo anterior. Ao tentar interpretar os rituais wajãpi a partir da teoria levistraussiana, Sztutman entende que se essa “continuidade” é abortada, isto teria a ver com um traço dos universos ameríndios que Viveiros de Castro (1996, 2002c) chamou de perspectivismo. Viveiros de Castro, embasando-se em várias etnografias das terras baixas amazônicas, delineou um regime de existência em que “humano” designa a posição do sujeito do ponto de vista, de maneira que, neste regime, está colocada a possibilidade dos humanos se comunicarem com diversos seres do universo que têm uma perspectiva (humana) própria, isto é, que veem a si e a seus congêneres como humanos, e vivem ao modo que os indígenas reconhecem como humano. A possibilidade de assumir a perspectiva de outros seres, e de vê-los como eles veem a si mesmos – como humanos –, está fundada, geralmente, na apreensão de qualidades ou objetos a eles associados, capazes de alterar o corpo – e com isso a perspectiva – de quem os apreende. Esta transformação corporal que promove uma capacidade de alteração controlada é o que define a figura do xamã ou pajé. Baseado nessa descrição, Sztutman propõe que, entre os Wajãpi, o suposto “fracasso” do ritual é

na verdade consequência da diferença entre as conexões que rituais distintos, o de cauinagem e o de cura xamânica, efetivamente promovem.

O que o ritual de cauinagem conecta, afirma Sztutman (2003), é um coletivo que se autodefine por sua humanidade, pois apesar de seus membros se verem como pertencentes a grupos locais distintos, a reunião em torno do consumo ritual do cauim, prática outrora detida por figuras do exterior (espíritos), seria um modo dos participantes do ritual se reivindicarem igualmente como humanos verdadeiros frente a outros sujeitos em potencial. A embriaguez por cauim daria condições para a eclosão de brigas entre os praticantes do ritual, mas para Sztutman a verdadeira força de disjunção deste coletivo seria o ritual xamânico de cura. O xamã cura seu paciente ao entrar em contato com seres sobrenaturais. No entanto esse contato, por também dar ao xamã poderes para adoecer pessoas através de agressões mágicas, tornaria o xamã mais suscetível às acusações de feitiçaria. A troca de acusações de feitiçaria personaliza na figura dos xamãs conflitos latentes entre os grupos representados por essas figuras. Sztutman defende então que essa conexão ritual com agentes sobrenaturais aborta a estabilização de um coletivo fundado na afirmação de uma humanidade comum, repondo diferenças entre os humanos.

No uso que Sztutman faz da noção levistraussiana de ritual, apontar o suposto “fracasso” do ritual não significa, portanto, questionar a efetividade da prática nativa; mas reconhecer a impermanência do estado de “continuidade” criado pelo ritual, estado este

afetado por dinâmicas inerentes à abertura do universo indígena a diferentes conexões. A conexão do xamã com agentes sobrenaturais – o ritual de cura – responde pela instabilidade da conexão dos humanos entre si – o ritual de cauinagem. Não seria impossível relacionar essa análise ao Alto Xingu, onde poderíamos ver a ênfase na reprodução social *versus* ênfase na percepção do conflito como efeito da diferença da natureza diversa dos rituais analisados – rituais “de chefe” *versus* rituais “de espírito”.

O questionamento sobre a natureza distinta destes rituais, é preciso reconhecer, encontra respaldo em certas hipóteses de que os rituais praticados na área teriam origens diversas. Uma delas é levantada nos trabalhos de Bastos (1984/85; 2019). Nela, considera-se que os rituais ligados a espíritos seriam uma contribuição tupi e trumai ao sistema ritual xinguno – Bastos estima que esses grupos teriam se estabelecido na região por volta do século XVIII, época em que a região já seria ocupada pelos antepassados de seus grupos atuais. Outra destas hipóteses, desenvolvida por Michael Heckenberger (2001), aposta que os rituais de chefe são um traço constitutivo do que este autor entende ser um *ethos* aruák.

Heckenberger fez etnografia entre os Kuikuro, mas sua hipótese sobre a origem aruák dos rituais ligados à chefia se baseia fundamentalmente nos achados de sua pesquisa arqueológica na região. O principal deles, talvez sejam os fragmentos de cerâmica, que o autor observa serem similares ao estilo de cerâmica usado atualmente no

Alto Xingu, onde as peças de cerâmica são confeccionadas especialmente por povos falantes de aruák. Isso, somado, entre outros elementos, ao fato de esses fragmentos terem sido encontrados em áreas que Heckenberger estima haverem sido tradicionalmente ocupadas por povos aruák – onde ele também afirma ter encontrado evidências que indicam similaridade entre o padrão de ocupação dessas áreas e o formato circular das aldeias xinguanas de hoje; isso tudo, enfim, leva Heckenberger a apostar que o sistema xinguanos atual teria se originado de uma base aruák. Quanto às práticas rituais desse sistema, Heckenberger sustenta que os rituais intergrupais e ligados à chefia se tornaram uma prática difundida na região como consequência de uma aculturação – primeiro dos grupos carib, depois tupi e trumai, pelos antepassados dos aruák, os quais o autor estima terem chegado à região por volta de 800-1400 d.C.<sup>7</sup>. Segundo ele, o padrão cultural desses aruák teria originado o conjunto multiétnico xinguanos nos aspectos culturais que, para Heckenberger, são definidores deste conjunto: a organização econômica sedentária e agrícola, integração regional pacífica, hierarquia entre chefes e não chefes, e os rituais que objetificam e reproduzem essa hierarquia – o quarup sendo um deles.

É marcante a semelhança entre a imagem destes rituais traçada por Heckenberger e a descrição do quarup por Agostinho: ambos avaliam a origem da

---

<sup>7</sup> Não seria o caso de discutir aqui o modelo de Heckenberger sobre a formação do sistema xinguanos, a qual este autor acredita ter se dado, de modo determinante, por meio dos antepassados dos aruák, quer dizer, antes mesmo da entrada de outras matrizes étnicas na região e de suas possíveis contribuições ao sistema. Este modelo é discutido a fundo nos trabalhos de Vanzolini [Figueiredo], 2006; 2008, aos quais remeto o leitor.

sociedade xinguana em termos de uma aculturação, e descrevem os rituais de chefe como mecanismos de autorreprodução da sociedade em torno dos líderes que teriam sua qualificação herdada. Diferentemente de Heckenberger, contudo, Agostinho não enfatiza um processo assimétrico de aculturação entre povos de diferentes matrizes etnolinguísticas. Seguindo Galvão (1950), Agostinho entende que, de modo geral, o sistema ritual xinguano teria emergido no contexto de trocas culturais entre os integrantes do conjunto multilíngue – a questão da origem etnolinguística de rituais específicos não é colocada por Agostinho. Diante disso, me parece que interpretações voltadas para o problema da origem heterogênea dos rituais, ainda que possam nos trazer elementos para pensar a questão, podem não ser o único caminho para pensarmos as diferentes ênfases das análises – reprodução social *versus* a percepção do conflito.

Outro questionamento poderia ser aventado a partir daquela análise de Sztutman (2003). O uso que este autor faz da teoria de Lévi-Strauss focaliza o ritual como uma prática que contraproduz o seu inverso: a tentativa de criar o “contínuo” como algo que, inadvertidamente, resulta em novas separações. A questão do caso discutido por Sztutman é que as discontinuidades teriam naturezas diferentes. O ritual de cauinagem seria o espaço comum em que grupos distintos se reúnem para marcar sua diferença frente a outros sujeitos potenciais do cosmo, enquanto o ritual de cura, por conectar humanos e não humanos, levaria à irrupção de diferenças incalculadas dentro do coletivo. Seria

possível traduzir a diferença entre as análises de Agostinho e Bastos a partir dos modos de se associar o ritual à produção de continuidades e descontinuidades?

Ora, as análises etnográficas de Bastos enfatizam a produção de movimentos inversos no ritual: nelas, a conjunção dos humanos com os não humanos (urubus canibais, espíritos patogênicos) gera sempre um tipo de disjunção conflituosa entre os vivos – seja a divisão prevista na organização do ritual entre os enlutados e os especialistas rituais, representantes dos urubus canibais, seja a divisão inadvertida entre grupos de opositores interaldeões. Na sua descrição do quarup, Agostinho associa o ritual puramente à produção de ordem a partir do “potencial aniquilador e desorganizador” da morte de chefes. A representação do estado de indistinção pela reunião das “tribos” em torno das efigies – a humanidade indiferenciada – estaria, para Agostinho, em função de reproduzir a estrutura social<sup>8</sup>. Nesse sentido, sua abordagem do ritual parece se aproximar das teorias de Victor Turner, que associam a criação de indiferenciação à revitalização das divisões sociais constitutivas da estrutura, como vimos no capítulo anterior.

---

<sup>8</sup> Agostinho indica haver entre os Kamayurá a ideia de que os vivos “participam” de morte quando o morto é pessoa próxima (1974:137) – os cuidados funerários dispensados aos enlutados teriam a ver com essa conexão com o morto (1974:154). Isto posto, se poderia imaginar que a conjunção entre os vivos e o morto gera, entre os primeiros, a divisão entre enlutados e coveiros...

## 2.7 Uma *communitas* xinguana? Os “rituais musicais” de Basso

Até aqui procuramos demonstrar, tendo como base a descrição de Pedro Agostinho (1974), como certa teoria do ritual mais ou menos implícita em sua etnografia associa a aquisição de papéis sociais, a realização de trocas, a produção de integração social, e a expressão de uma subjetividade coletiva (“autoconsciência”), sendo esta expressão vista como necessária para a existência do grupo social, dada sua composição considerada frouxa.

Existem, no entanto, algumas divergências entre interpretações de tal expressão da subjetividade do grupo. Agostinho acredita que a reunião empírica do grupo no quarup faz manifestar uma consciência autocentrada. Uma das pesquisadoras que já abordamos aqui, Ellen Basso (1985), avança uma interpretação diferente para a reunião de pessoas no que ela chama de rituais musicais, dentre os quais a autora situa o quarup. Na década de 1970, como vimos, Basso (1973) foi fundamental para a emergência de uma crítica à inaplicabilidade da noção de linhagem às formas de organização social xinguanas. Alguns de seus trabalhos posteriores que abordaremos agora (Basso, 1981; 1985), em certo sentido, mantiveram o foco no problema da configuração de formas de vida coletiva entre os Kalapalo, associando-o diretamente aos “rituais musicais”. Basso busca sustentar, a partir da análise desses rituais, como a formação de um modo de vida coletivo estaria associada uma alteração do “estado de consciência” dos participantes do ritual. Essa

alteração teria a ver com a conexão que os participantes estabeleceriam com espíritos. Esse modo de enunciar a questão diverge em alguma medida da tese de Agostinho, para quem o quarup faria manifestar uma “autoconsciência” no grupo. Ainda que explorando insuficientemente a questão, Basso indica que a possibilidade de reunião do grupo está fundada na conexão com seu exterior.

Segundo Basso, a prática dos rituais musicais possibilita aos Kalapalo se conectarem com espíritos *itseke*. Ela descreve os *itseke* como seres dotados de um “transformative and dangerous hyperanimate power” (Basso, 1985:246), além de destacar que os Kalapalo atribuem a eles a criação de vários aspectos do cosmo – como a música, que seria o próprio modo pelo qual eles se comunicariam entre si. A autora, ao enfatizar a conexão que o coletivo estabelece com esses seres nos rituais musicais, descreve esses eventos como o momento em que os Kalapalo reproduzem entre si o modo de vida dos espíritos – o que, como veremos melhor abaixo, ela acredita que permite ao coletivo experimentar uma forma específica de unidade, uma *communitas*.

Basso reporta duas categorias de rituais bem definidas na terminologia nativa: os rituais *undufe*, de dimensão local, e os rituais *egitsü*, realizados em escala regional – a existência desta distinção é confirmada por outros etnógrafos dos Kalapalo, mas explorada em outro sentido, como veremos na conclusão deste trabalho. A despeito dessa distinção nativa, Basso propõe uma categoria geral, os rituais musicais, sob alegação de

que nas concepções kalapalo os repertórios musicais desses rituais todos teriam uma origem comum, sendo reconhecidos como criações de espíritos. Esta observação é importante para Basso afirmar que os rituais musicais instauram um “estado temporário de ser”.

Numa primeira descrição destes rituais, Basso (1981) os havia comparado com a narração de mitos no estilo kalapalo. A apreciação de uma narração por um ouvinte kalapalo, segundo a autora, estaria ligada à capacidade do narrador de induzir à formação de imagens mentais sobre a história narrada. Esta forma de imersão na história seria alcançada por meio da interação entre o ouvinte e o narrador no contexto da narração. Em vez de uma escuta passiva, seria esperado que o ouvinte fizesse breves comentários nas pausas intencionais do narrador. Ao se manifestar o ouvinte permitiria que o narrador ajustasse a condução da narração. A nós interessa que Basso identifica aí um tipo de experiência em que os envolvidos, apesar de normalmente ocuparem posições socialmente distantes como a de sogro (narrador) e genro (ouvinte), seriam levados a se constituir como sujeitos integrados entre si, neste caso, por meio do compartilhamento de um saber – a compreensão da história narrada. O que Basso chama de rituais musicais seriam um meio de criar esta integração em escala coletiva, diferenciada.

Referindo sua descrição de 1973, onde ela enfatiza a importância do patrocínio de rituais para a constituição de lideranças, Basso sustenta que a realização das

performances musicais é o que diferencia o ciclo de trocas em torno do dono cerimonial como um ritual do que seria uma atividade econômica qualquer. Basso apresenta o fato de estas performances musicais ocorrerem ao amanhecer e no entardecer de maneira a justificar que os rituais musicais teriam a finalidade de produzir integração social. A autora afirma que na rotina local esses são momentos para as fofocas e os namoros extraconjugais, atividades que geralmente forneceriam motivos para o dissenso. A ideia de que o ritual integra as pessoas está relacionada não só à percepção de que ele faz as pessoas se congregarem, como também que as impede de se envolverem em atividades em que operam interesses particulares em oposição à valorização da coesão grupal.

Outro argumento importante para Basso (1981) sustentar que os rituais musicais criam uma experiência de integração social está ligado à questão do significado desses rituais. Se, na narração mítica, a autora relaciona esta experiência ao compartilhamento de um saber entre narrador e ouvinte, no caso dos rituais de música a mesma experiência será associada à ininteligibilidade dos cantos rituais. Mas a etnografia de Basso indica que esta é uma questão de nuances. Basso, apesar de atribuir essa ininteligibilidade ao fato de muitos cantos estarem em línguas estrangeiras ou em kalapalo arcaica, observa que para os Kalapalo entender os cantos envolveria algo a mais que compreender as palavras: seria preciso saber sua história. Sem se alongar nessa observação, que merecia ser investigada em profundidade, Basso sugere que os cantos atuariam sobre o estado

mental das pessoas. Quer dizer, em vez de expressarem mensagens, os cantos teriam um efeito no “ser” dos participantes do ritual. Neste estado de consciência, segundo Basso, eles “alcançam alguns dos poderes desses Seres Poderosos [os espíritos]” (288:1981). A conexão com estes seres é associada à manifestação de uma comunhão entre os participantes do ritual.

No artigo de 1981 Basso já descreve tal comunhão com base na noção tuneriana de *communitas*, mas é no estudo de 1985 que ela explora as consequências desta definição. Diferentemente de Turner, Basso prefere não qualificar como antiestrutura isto que ela chama de *communitas* sul-americana. Lembremos da teoria de Turner: a *communitas* opera de modo contrário à estrutura por anular as distinções sociais que definem a organização da vida coletiva sob a estrutura. Para Basso, a *communitas* sul-americana conforma uma forma de organização coletiva que seria complementar à estrutura social indígena, e não antiético a ela. A complementariedade entre essas formas de organização estaria em função da alternância das condições ecológicas na região.

Basso (1985) distingue esses regimes fundamentalmente com base em seus meios de produção. A autora liga a noção de estrutura à imagem da sociedade como um agregado de grupos residenciais que atuam como unidades produtivas autocentradas. A *communitas*, por sua vez, instaura a comunhão do grupo no contexto de realização de trabalhos coletivos para o dono cerimonial. Esta produção coletiva teria como condição

alterações ecológicas: o calendário dos rituais musicais estaria sincronizado com a duração da estação seca, período de maior abundância de recursos naturais. A prática desses rituais estaria fundada em última análise na necessidade de se criar uma comunhão que permitisse impulsionar o aproveitamento dos recursos naturais.

Ao mesmo tempo em que mantém o ritual associado à lógica de autorreprodução social, Maria I. Mello (2005) tenta matizar o clichê do ritual como um meio de perpetuar um grupo totalmente harmonizado. Tendo feito sua pesquisa entre os Wauja, Mello enfatiza a instabilidade do equilíbrio social promovido pelo *iamurikuma*, ritual realizado no processo de cura da doença causada pelo espírito de mesmo nome. O funcionamento do ritual *iamurikuma* corresponde, de modo geral, ao esquema de organização em torno de um dono, que adquire esta posição após se curar do adoecimento causado por espíritos. A realização do ritual marca a recuperação do ex-doente, que a partir daí se compromete a regularmente financiar rituais onde ele alimenta seus espíritos. O *iamurikuma* descrito por Mello é talvez o único registro na literatura de um desses longos ciclos de alimentação de espíritos por seus donos – segundo a autora, os donos do *iamurikuma* vinham promovendo o mesmo ritual há quinze anos. Nesses eventos são algumas mulheres, e não os homens, como normalmente ocorre, que atuam como especialistas rituais – elas são as encarregadas de organizarem danças e cantos ligados ao espírito alimentado no ritual. Mello focaliza o papel desse ritual na manutenção da vida conjugal dos casais wauja.

Segundo ela, os cantos desse ritual operam como uma forma de educação moral dos homens pelas mulheres.

Mello interpreta o ritual do *iamurikuma* como um meio de solucionar crises de ciúme em decorrência de demonstrações exageradas de ciúme, mas também pela não expressão deste sentimento, postura que ela afirma ser encarada pelos Wauja como sinal de desinteresse amoroso. Essa solução se daria por meio dos cantos *kawokakuma*, cuja melodia seria composta a partir das flautas *kawoká*, instrumentos tocados apenas pelos homens. Mais do que isso, a visão desses instrumentos é proibida às mulheres, sob sanção de estupro coletivo. A autora explica que a melodia dos cantos é transmitida às mulheres por intermédio de relações de parentesco – Kaomo, então um dos mestres de flautas da aldeia, verbalizaria as melodias para sua sobrinha, Kalupuku, que por sua vez as retransmitiria às coristas da aldeia, sendo deste modo transformadas nos cantos *kawokakuma* – cantos de letras compostas por este coletivo de mulheres. Mello faz uma análise musicológica desses cantos, no entanto, é a partir de suas considerações sobre o teor crítico das letras que esta autora vai interpretar este ritual como um instrumento de controle moral.

Mello sustenta que o ritual tematiza o ciúme conjugal através dos cantos, os quais fariam alusões mais ou menos explícitas a episódios da vida aldeã relativos ao comportamento dos homens na vida conjugal e, eventualmente, das próprias mulheres.

Ao tornar-se tema dos cantos rituais, a pessoa seria levada a avaliar a própria conduta no relacionamento conjugal ou amoroso, agindo de acordo com as expectativas das coristas. A questão é que o equilíbrio nas relações entre homens e mulheres gerado por esse estímulo seria apenas provisório. A etnografia de Mello está repleta de relatos sobre dissensos que surgem entre homens e mulheres no decorrer da própria execução do ritual, geralmente devido à reprovação de homens – os mais velhos principalmente. Como se vê na etnografia de Mello, as críticas dos homens geralmente se voltavam para o fato de as mulheres se apropriarem das músicas de flautas e ocuparem o centro da aldeia – lugar que as coristas apontavam a Mello como o espaço apropriado para a realização do ritual, mas cujo direito de utilizar elas tinham que disputar contra os homens, interessados no espaço que estavam para jogar suas partidas de futebol.

## 2.8 Teorias da identidade

Utilizei a interpretação de Pedro Agostinho sobre o quarup como versão forte de um modo de análise dos rituais xinguanos ao qual as demais descrições aqui discutidas foram relacionadas. Ao mesmo tempo, procurei indicar como algumas dessas descrições, notadamente a de Bastos, nos fornecem elementos para questionar a perspectiva analítica exemplificada pela argumentação de Agostinho – a saber, a perspectiva de que a explicação para o ritual deve ser buscada numa suposta necessidade da sociedade se autorreproduzir e se manter inerte. Em se tratando do Alto Xingu, isso envolve explicar

como povos com identidades étnicas distintas se congregam de modo a formar uma unidade supralocal – uma (id)entidade regional. Dizendo de outra forma, a teoria do ritual de fundo a descrições como a de Agostinho é de que a função do ritual é fazer com que seus povos expressem uma mesma identidade. Imagina-se que esta é a única forma desses povos, distintos por origem, conformarem uma mesma sociedade. Lógica semelhante se aplica a análises de rituais intraaldeiões, como a de Basso (1973) – mas no lugar de povos, as partes que o ritual teria a função de fazerem se identificar umas às outras seriam os grupos residenciais.

Por outro lado, acredito que a análise de Basso (1985) sobre os rituais musicais, ainda que se mantendo fiel ao problema da produção de identidade, apresenta elementos que destoam da imagem do ritual como prática que tem a finalidade de produzir identidade. Veja-se que Basso chega a frasear a formação de uma subjetividade kalapalo em termos de uma alteração de “consciência” a partir do contato com espíritos, apesar de a autora não explorar a questão suficientemente. Isso destoa especialmente da imagem que Agostinho projeta do quarup como um meio de ativar a “autoconsciência” do grupo, uma subjetividade autocentrada. Nessa análise de Basso, além disso, a subjetividade coletiva criada pelo ritual é vista como um regime de vida específico, fundamental para a organização coletiva dos meios de produção, mas nem por isso mais revelador da

natureza da sociedade para seus integrantes – algo que fica implicado na noção de “autoconsciência” utilizada por Agostinho.

Por fim, ressalto que Mello apreende o ritual, no seu caso o *iamurikuma*, como uma prática dedicada a promover o equilíbrio nas relações conjugais, mas sem deixar de observar como a própria realização do ritual suscita novos conflitos que ameaçam a ordem social.

### Capítulo 3 – Teorias da diferença

Enquanto as descrições de matriz sociológica buscam explicar os rituais xinguanos a partir do problema da integração da sociedade, um certo número de etnografias invertem este raciocínio. Já Oberg (1953), quando faz seu relato sobre a vida ritual dos Kamayurá em meados do século XX, tenta matizar o clichê da integração social com a observação de que os rituais promovem a coesão regional, ao mesmo tempo dão espaço para a emergência de inimizades individuais (não fica claro a natureza destas inimizades, se elas refletiriam oposições entre aldeias ou seriam independentes destas). Análises mais recentes, como as de Vanzolini e Guerreiro, também apontam a possibilidade de dissensos surgirem no quarup. Dizer que nos aproximamos agora de análises do ritual que invertem as teorias sociológicas do ritual, contudo, não significa que estas análises definem o ritual pela produção do conflito, pois é bem o contrário. A vocação social do ritual, por assim dizer, também é reconhecida nestas análises, mas de maneira bastante distinta. Ao invés de verem a existência da sociedade indígena como a razão de ser dos rituais, se perguntam sobre as razões, lógicas ou dinâmicas que se tornam existentes através dos rituais indígenas.

O que estas análises, ao deixarem de lado o problema da integração social, dizem sobre os rituais xinguanos? Destaca-se a eficácia do ritual para produzir certas diferenciações que os xinguanos reconheceriam como constitutiva do seu modo de vida,

por exemplo, a condição diferencial de liderança e a distinção entre grupos locais. A realização de rituais em que indivíduos, e grupos convidados, ocupam posições diferenciais, assim, será vista não apenas como um modo de marcar distinções dadas previamente, mas de propriamente diferenciar essas figuras. Veremos como as trocas rituais são fundamentais nesse processo, de maneira que estas etnografias, embora relatando a reunião empírica do grupo nestes contextos de distribuição de bens, se afastam do lugar-comum de que as trocas seriam um símbolo de aliança. As análises que apostam na capacidade diferenciante dos rituais, principalmente as de Barcelos Neto e Guerreiro, vão notar que o modo de operar dos rituais implicam no reconhecimento da imbricação das relações dos humanos entre si, e destes com os não humanos, fato que ao invés de suscitar uma interpretação do ritual como sendo apenas uma ordem simbólica ou metafórica, conduz as análises a apostarem que os rituais constituem formas de vida com dinâmicas próprias, tão reais quanto qualquer outra.

No que diz respeito às teorias do ritual, o lugar que as descrições de Barcelos Neto e Guerreiro ocupam no *corpus* etnográfico sobre rituais xinguanos pode ser comparado à posição de Bateson no debate antropológico em torno da noção de ritual. Lembremos que este autor foi pioneiro em questionar as explicações funcionais de matriz durkhiemiana, que geralmente implicam em imaginar que o ritual se explica pela necessidade de preservar uma entidade de ordem superior e detentora de racionalidade

própria – a sociedade. Não é que Bateson negue que seja possível descrever os efeitos sociais do ritual, mas ele mostra como essa descrição corresponde aos interesses teóricos de uma dada perspectiva antropológica, passível de ser conjugada a outras perspectivas, por exemplo, mais culturalistas, que se interessam pela prática nativa como um comportamento dotado de uma coerência interna, condizente a uma dada cultura. Veremos como os trabalhos de Barcelos Neto e Guerreiro representam, na etnologia regional, um esforço de descrever os princípios pelos quais os rituais xinguanos podem atuar na ordem política, de maneira que, sem deixar de descrever o efeito social do ritual, esses trabalhos implicam um modo de análise interessado em fazer aparecer lógicas e dinâmicas nativas.

### 3.1 Fazendo diferença

Como bem sublinha Antonio Guerreiro (2015) na Introdução de seu livro sobre o quarup, o problema teórico de grande parte das análises sobre esse ritual é basicamente o mesmo do modelo funcionalista, aqui relacionado a autores como Durkheim e Victor Turner: mostrar como o funcionamento de instituições diversas é sempre no sentido de promover o equilíbrio social. Em relação ao quarup, Guerreiro observa que este problema conduz à percepção amplamente difundida na etnografia da área, mas que lhe parece pouco satisfatória, de que o mais interessante a ser dito sobre este ritual funerário é que ele libera tensões sociais na luta do “huka-huka” e celebra a unidade xingwana. Essa visão sobre o

quarup criticada por Guerreiro é exemplar de um modo de análise dos rituais xinguanos que discutimos no capítulo anterior. O problema com essa percepção, de acordo com a crítica de Guerreiro, é que ela toma como objeto só o que entende ser o efeito do ritual sobre a realidade social, e desconsidera os problemas colocados pela forma particular pela qual o ritual é feito. Quais seriam então os problemas que surgem quando o que interessa não é (ou não apenas) o fato de o ritual levar as pessoas a se congregarem? No que diz respeito aos rituais xinguanos, uma efetividade especial para diferenciar pessoas e grupos é um traço destacado desde trabalhos inaugurais da etnologia regional, como veremos nesta seção.

### 3.1.1 O “drama” da vida social mehinaku segundo Thomas Gregor

Em 1977, Thomas Gregor publica sua etnografia sobre os Mehinaku, onde apresenta de modo incipiente a percepção de que os rituais xinguanos operam de modo a garantir a existência de certas diferenças que, se não fossem os rituais, perderiam sua nitidez, ou talvez até mesmo desaparecessem. Vale a pena reler a passagem que resume a ideia de Gregor:

Dois Mehináku, por exemplo, podem ser parentes de sangue, parentes por casamento, parceiros de trabalho, membros do mesmo grupo cerimonial, membro da comunidade e chefe. Os papéis não são segregados nitidamente entre os diversos grupos de pessoas, tal como eles o são em comunidades grandes e complexas, onde os parentes são

separados dos colegas e as casas são distantes dos escritórios. Em vez disso, *os Mehinaku devem de alguma forma preservar distinções em um cenário que tende a obliterá-las* (Gregor, 1977:357, grifos meus).

A percepção, prefigurada na passagem acima, de que as diferenças constitutivas da vida social não estão garantidas, e precisam ser ativamente mantidas, aparecerá em outras análises dos rituais xinguanos. Em Gregor, essa percepção é associada especialmente aos rituais em torno da iniciação e morte de chefes, os *kaiyumã*. Estes rituais, que Gregor distingue dos “rituais de alimentar espírito”, são descritos por ele como meio de manter a distinção, propensa a se desfazer, entre chefes e não chefes. Ainda seguindo um vocabulário de viés sociológico mais forte, Gregor vê a questão essencialmente em termos da fixação de papéis sociais.

Gregor relata haver encontrado entre os Mehinaku o termo *ehewe*, que serviria para designar genericamente qualquer relação socialmente reconhecida entre pessoas. Este termo é tomado por Gregor como sinal de que os próprios Mehinaku entendem que as pessoas, quando interagem entre si, na verdade assumem *papeis* predeterminados, em relação aos quais o ator seria uma entidade à parte. É nesse sentido que o autor interpreta, por exemplo, o que ele chama de “rituais de travestis”: o fato de as coristas do *yamurikumá* (nome mehinaku do ritual descrito por Mello entre os Wauja) utilizarem ornamentos masculinos implicaria, segundo ele, no reconhecimento de que os papéis

sexuais não são qualidades inerentes às pessoas. Vale dizer esta interpretação de Gregor a partir da noção de *ehewe* vai ao encontro da linguagem analítica que ele adota na sua etnografia, que descreve a vida social nativa como um drama em que os Mehinaku são os atores em cena.

Gregor afirma que os papéis sociais, além de não corresponderem a propriedades intrínsecas ao ser, estariam sujeitos a um regime gradativo. Alguém que desempenha um papel como o de chefe poderia ser visto como apenas “um pouquinho” (*hatãï*) chefe ou “bastante” chefe (*waja*). Ao mesmo tempo, devido ao pequeno tamanho da comunidade, os atores acumulariam vários papéis. Isso tudo contribuiria para gerar uma zona de indiscernibilidade entre os papéis sociais, segundo Gregor. Ele sugere que, dada a propensão da distinção da posição de chefe se enfraquecer, essa posição teria que ser mantida por meio da realização de rituais ligados à chefia. A sobreposição de papéis sociais e o caráter gradativo do sistema classificatório nativo respondem aqui pela operação do ritual enquanto mecanismo de diferenciação. Nesse sentido, Gregor aproxima sua descrição da teoria de Gluckman sobre o ritual resolver (por assim dizer) a ambiguidade estrutural que seria definidora das sociedades que Gluckman chama de “tribais”. Como já vimos no capítulo de abertura do presente trabalho, Gluckman faz um contraste entre povos “tribais” e sociedades “modernas”, as quais, para este autor,

“ritualizam” menos a vida social por já terem instituições especializadas, que evitariam o colapso entre os domínios da vida.

Em todo caso, o ponto a ser observado é que Gregor indica que os rituais seriam fundamentais para sustentar a distinção entre chefes e não chefes. No lugar de tomar o ritual apenas como meio de confirmar uma ordem já dada, ele sugere que são os rituais de chefe que de fato asseguram a operação de tal distinção. Gregor toca assim no problema da efetividade do ritual.

### 3.1.2 A crítica de Viveiros de Castro à combinação de noções biológicas e sociológicas para se pensar as práticas yawalapiti

Como se viu, Gregor (1977) traça uma imagem dos rituais mehinaku como a de momentos da vida em que certas distinções ganham destaque, o que por implicação opõe esses momentos em relação à vida cotidiana, contexto em que as distinções tenderiam a perder seus contornos. É preciso notar que a interpretação do autor, bastante afeita à noção de “papeis sociais”, ainda utiliza um vocabulário mais sociológico. Este vocabulário era revisto indiretamente por outra etnografia lançada no mesmo ano, a dissertação de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapiti. Nela, Viveiros de Castro antecipa os principais pontos sobre o ritual que seriam avançados depois pela geração de xinguanólogos formada a partir dos anos 2000, quando a etnologia das terras baixas já havia consolidado um *corpus* etnográfico e teórico do qual vem se valendo, esta nova

geração, para pensar o Alto Xingu em diálogo com a produção sobre outras regiões amazônicas. Com sua etnografia, Viveiros de Castro conduz a uma revisão da ideia de que as diferenças sustentadas pelos rituais correspondem a “papeis” dissociáveis das pessoas que os assumem. O autor, deste modo, suscita uma outra leitura do modo pelo qual o ritual participa da efetivação de certas condições diferenciais, a de chefe sendo a mais debatida na etnologia da área. Sua etnografia propõe também uma distinção entre modos de diferenciação a partir da qual serão analisados, especialmente, os rituais regionais.

Viveiros de Castro (1977) descreve os rituais regionais como o contexto de manifestação de diferenças coletivas. Sabia-se até então, pelas etnografias de Agostinho (1974) e Basso (1973), que os rituais regionais permitiam ao grupo local – que no contexto extrarritual não necessariamente se comportaria como um corpo coletivo e, mais comumente, operaria como agregados de parentes e casas autônomas – se organizar enquanto tal, isto é, enquanto uma unidade coesa. Foi apenas com Viveiros de Castro, no entanto, que esta percepção sobre as formas de organização social xinguanas foram exploradas mais a fundo a partir dos termos que estes mesmos povos utilizavam para entenderem a si a ao cosmos em geral. O interessante disso para nossa discussão sobre ritual é que o movimento de Viveiros de Castro aponta para a hipótese, mais tarde

elaborada por outros etnólogos que o sucederam no Alto Xingu, de que os rituais *não* reúnem os grupos locais sob signo da identidade, ainda que uma estabilização identitária possa ser efeito dessa reunião.

A distinção, feita por Agostinho, entre uma formação social “frouxa” e sua ordenação através do quarup será repensada por Viveiros de Castro em termos de modos de diferenciação distintos. Pesquisando entre os Yawalapiti, Viveiros de Castro defende prevalecer um sistema de classificação de pessoas por gradação<sup>9</sup>, no qual emaranhados de identidades parciais podem ser reconhecidos. Em termos práticos, isso significa que alguém nascido de um casamento interétnico pode ser identificado como um híbrido, por exemplo, de Yawalapiti e Kuikuro – como de fato o eram vários moradores da aldeia yawalapiti na época da pesquisa do autor (Viveiros de Castro, 1977:90). Os rituais regionais, que o autor distingue das “festas de espírito”, fariam com que estas pessoas diferenciadas por suas múltiplas identificações fossem distinguidas, para seguirmos o exemplo, apenas como “Yawalapiti”. A coletividade que surgiria nestes rituais, segundo Viveiros de Castro, seria representada pelos chefes (*amulaw*), e equivaleria à um regime de existência em que as pessoas se apresentariam “conforme o modelo” – os *ipúka*, os criadores dos humanos (1977:220). Na etnografia de Viveiros de Castro, portanto, os

---

<sup>9</sup> O mesmo regime gradativo é notado para os Mehinaku, por Gregor (1977), e para os Kuikuro, por Mehinaku (2011).

rituais regionais são caracterizados como momento específico da vida em que as pessoas estão mais próximas de “modelos”, e para entendermos propriamente o que o autor quer dizer com isso, precisamos, antes, considerar suas discussões sobre a noção de pessoa yawalapiti.

Entre os Yawalapiti, diz Viveiros de Castro, a pessoa é entendida como sendo “fabricada” por ações humanas intencionais que teriam o objetivo de conferir ao corpo qualidades desejadas, as quais variam entre homens e mulheres, mas no geral expressam o ideal de pessoa xinguano como alguém de conduta pacífica e generosa. Os corpos humanos, para desenvolverem tais qualidades, estariam sendo “continuamente fabricados” (Viveiros de Castro, 1977:229) mesmo após a concepção, quando o corpo seria formado pela combinação de substâncias paterna (esperma) e materna (sangue, mas, como lembra o autor, não havia consenso entre os Yawalapiti sobre a contribuição feminina). Esta “fabricação” continuada teria como momentos privilegiados a reclusão pubertária – experiência por meio da qual se espera que os meninos, sobretudo, desenvolvam qualidades esperadas na vida adulta; e o tratamento de doenças causadas por espíritos, uma espécie de “crise corporal”. A pessoa, quando atravessando estes momentos, intensificaria o convívio com seus pais e germanos, aqueles que a “fazem”

por lhe ministrarem certos procedimentos corporais, mas também por compartilharem com eles de um corpo constituído pelas mesmas substâncias.

Isto posto, fica mais claro agora em que sentido Viveiros de Castro sugere que os participantes do ritual se conformam a modelos – no sentido de que os rituais, tanto os intergrupais, que o autor observa ser a ocasião ideal para a saída dos jovens da reclusão pubertária, quanto aqueles ligados a espíritos, realizados no processo de cura, seriam uma instância de exibição à comunidade de uma pessoa-corpo modelar, (re)fabricada em casa. Em relação ao ritual, esta discussão nos força a rever a formulação de Gregor (1977), pois *ressalta não haver para os xinguanos indivíduos naturalmente constituídos nos quais ritual apenas fixariam atributos sociais*. Que nos rituais as pessoas estejam numa posição modelar, em Viveiros de Castro (1977), não significa exatamente que o ritual atribua “papeis” – ou posições no seio da sociedade –, como quer Gregor. Pelo contrário, Viveiros de Castro afirma que o ritual faria os humanos se “aproximarem” do “mundo extrassocial”, não humano (1977:184).

A noção de “mundo extrassocial” remete aí à análise de Viveiros de Castro sobre a cosmologia yawalapiti. Este autor defende que o caráter gradativo observado na forma de classificar pessoas opera também no modo de entender o cosmos. Na língua

yawalapiti, segundo Viveiros de Castro, tudo que existe pode ser situado num *continuum* a partir do qual é possível apontar o grau de proximidade do referente aos arquétipos míticos, mediante o uso de certos marcadores linguísticos. O referente pode ser reconhecido como um correspondente idêntico a seu modelo mítico (*-kumã*), ou então ser apreendido como uma versão que, se não é absolutamente igual a seu modelo, tampouco seria totalmente diferente. Assim ele pode ser visto como uma reprodução “adequada” do modelo, mas menos potente (*-ruru*); uma cópia imperfeita dele (*-malú*); ou apenas uma versão parecida com ele (*-mina*). Baseando nesta descrição, Viveiros de Castro propõe que “o ritual é sempre o momento de contato entre o tempo mítico e o mundo cotidiano” (1977:117). Se é sempre possível que algo se revele dotado de alguma proximidade maior aos arquétipos, é apenas neste momento particular da vida, o ritual, que tal proximidade seria realizada no mais alto grau e de modo controlado.

Note-se como a imagem de um momento da vida que conecta os humanos ao “mundo extrassocial” ou mítico, não humano, pode facilmente ser associada às teorias que identificam o ritual a um estado de indistinção. Esta descrição pareceria estar em confluência, mais exatamente, com a teoria de Lévi-Strauss (1971) sobre a subversão de diferenças num “contínuo” de indistinções. É necessário ressaltar, no entanto, que esta não é a ideia de Viveiros de Castro na etnografia yawalapiti. Ainda na descrição de 1977, podemos ver que o autor associa a conexão com o “mundo extrassocial” à constituição

de subjetividades formadas a partir de alteridades: “A regulamentação deste contato [entre a sociedade e o mundo extrassocial] é fundamental para que a identidade humana se constitua” (Viveiros de Castro, 1977:184). Os rituais visariam controlar esse processo de constituição de subjetividades a partir do “mundo extrassocial”, segundo Viveiros de Castro.

Esses comentários de Viveiros de Castro (1977) sobre o ritual como um meio de controlar o contato com o “mundo extrassocial” vão de encontro ao que mais tarde ele chamaria de “perspectivismo ameríndio”, como vimos no capítulo anterior. Aqui talvez comece a ficar mais claro o modo pelo qual Viveiros de Castro concebe a forma de diferença que estaria associada aos rituais. O que o autor chama de “mundo extrassocial”, segundo ele, tem como figuras paradigmáticas certos animais de grande e médio porte que para os Yawalapiti seriam *apapalutápa-mína*, potencialmente “espíritos”. Ser potencialmente “espírito” significa que esses seres podem vir a se revelar sujeitos de um ponto de vista; sujeitos que, ao menos para si, vivem do modo humano. Trocando em miúdos, o que se diz aqui é que os rituais estão ligados à captura da potência de entes “extrassociais”, mas ainda assim capazes de manifestar uma subjetividade.

Décadas mais tarde, ao rerepresentar o material yawalapiti, Viveiros de Castro (2002d) associa os rituais xinguanos diretamente ao movimento inverso à criação de identidade através do parentesco, elucidando com isso a capacidade do ritual de operar

diferenciações já prefigurada em 1977. Vemos finalmente que a ideia deste autor é de que os rituais xinguanos colocam seus praticantes em conexão com algo fora de si, pois só assim eles teriam condições de se constituir como parentes, *humanos*. Assim, pode-se dizer que a etnografia yawalapiti de Viveiros de Castro adianta aspectos de sua interpretação sobre a relação entre ritual e parentesco na Amazônia, comentada no primeiro capítulo deste trabalho. Como vimos ali, Viveiros de Castro propõe que “fazer” parente requer ao mesmo tempo capturar uma potência extra-humana e se diferenciar dela, captura esta que ele sugere ser realizada por meio do ritual.

Ora, quando consideramos isso tudo, é preciso contextualizar o comentário de Viveiros de Castro sobre a “organização cerimonial xinguanana” ser o “*locus* da integração da comunidade” (1977:53). Na percepção de Viveiros de Castro, essa integração não se justifica por uma necessidade de reproduzir o grupo como uma entidade autocentrada, tese defendida por autores como Pedro Agostinho. Antes, Viveiros de Castro entende que se o ritual integra o processo de constituição do grupo como um coletivo de parentes, é justamente porque o ritual inverte o foco das ações desse coletivo. Dessa forma, essa é a teoria de Viveiro de Castro, o ritual introjeta diferenças entre pessoas que se “fabricam” como iguais, parentes, na vida cotidiana, diferenças estas que permitiriam a retomada da construção das relações de parentesco.

A fim de tornar mais evidente a diferença dessa perspectiva em relação à adotada por Agostinho, tento nas seções a seguir discutir uma etnografia do quarup que explora a fundo a teoria do ritual como um meio de produzir diferenças necessárias à continuidade do processo de parentesco. Refiro-me à pesquisa de Guerreiro sobre a produção de chefes a partir do quarup, produção esta a partir da qual os chefes seriam efetivamente reconhecidos como sujeitos diferentes dos demais.

### 3.2 A produção de lideranças no quarup segundo Antonio Guerreiro

Vimos que, para Gregor (1977), os rituais de chefe asseguram a diferenciação deste “papel”. Agostinho (1974) descreve este processo como uma afirmação pública da legitimidade dos chefes. Para Agostinho, o quarup “confirma” posição de *morekwat* do morto, posição que seria previamente herdada, de maior peso quando adquirida por linha paterna, mas ainda assim “confirmada” apenas por intermédio do ritual funerário, e portanto após a morte do chefe. Não fica claro na descrição de Agostinho, no entanto, porque o ritual teria que “confirmar” um *status* hereditário. Por outro lado, como vimos, Gregor oferece uma hipótese sobre a questão, segundo a qual a função do ritual é fixar uma posição que tenderia, por características inerentes do sistema mehinaku, a perder seus contornos.

Além de Gregor, outros etnógrafos formularam hipóteses sobre a participação dos rituais na constituição de líderes no Alto Xingu. Se, num primeiro momento, Basso

(1973) tinha focalizado os rituais de cura como um meio de aquisição de prestígio que efetiva a condição de líder, no seu trabalho posterior, sobre os chamados “rituais musicais”, ela explica que a distinção entre chefes e não chefes só é operativa no âmbito da *communitas* criada por esses rituais (Basso, 1985). Este é mais um ponto que exemplifica a leitura particular, por assim dizer, que Basso faz da obra de Turner, já que nos seus escritos esse autor tende a enfatizar o aspecto homogeneizador da *communitas*, ou mesmo sua capacidade de inverter a ordem social, desvalorizando momentaneamente figuras de prestígio – como os líderes (ver Turner, 1969e). Como se viu, Basso acredita que a mudança sazonal nas condições ambientais – que variam entre a períodos secos e de chuva intensa –, impõe a necessidade de explorar os recursos naturais disponíveis na época menos chuvosa. Para a autora, é essa necessidade que explica a realização dos rituais que fazem com que grupos restritos de parentes unam sua força produtiva. A autora propõe que deve haver um líder para coordenar esta mão de obra – daí os rituais tornarem a distinção entre chefes (*anetü*) e pessoas comuns mais nítida, distinção que para Basso, no entanto, também seria previamente definida por nascimento. A distinção criada pelo ritual surge aqui como instrumento de organizar mão de obra do grupo social.

Menos divulgado na literatura xinguana, o trabalho de Karen Veras (2000), outra etnógrafa do grupo de xinguanólogos de quem Rafael Bastos foi professor, traz um relato de um ritual ainda pouco descrito nessa literatura, o ritual de iniciação dos meninos, tal

como organizado por um grupo carib xinguano também pouco conhecido, os Matipu. Veras descreve um ritual de objetificação e reprodução do *status* de chefe. Neste ritual, motivado pelo amadurecimento dos jovens chefes, os meninos teriam suas orelhas furadas, e se daria a transmissão dos atributos característicos da chefia entre os líderes em exercício e seus descendentes – filhos e netos. Veras relata que os líderes seriam reconhecidos como chefe com base em sua descendência, mas não só: haveria chefes cuja posição estaria fundada, exclusivamente ao que parece, em saberes rituais ou na atuação em cargos assalariados na aldeia. Sem precisar se isto ocorre exatamente da mesma maneira para esses três casos, Veras afirma que os chefes em exercício atestam publicamente a legitimidade de sua posição ao demonstrar dominar conhecimentos e poderes necessários para a produção do ritual; os descendentes de chefes, por sua vez, se mostrariam dignos de sua condição ao realizar corretamente as coreografias rituais conhecidas com mais propriedade apenas pelos chefes. Além disso, este ritual legitimaria a posição dos jovens chefes por limitarem a eles o direito de ter suas orelhas furadas por chefes convidados.

Ainda que dê margem para discutir o papel dos chefes *estrangeiros* da constituição corporal dos jovens chefes, descrição de Veras, no entanto, tende a ver o processo de iniciação masculina dos Matipu, no caso dos jovens chefes especialmente, como um meio de complementar uma posição de liderança previamente adquirida. O

ritual de iniciação é mesmo caracterizado por Veras em termos uma “culturalização” dos corpos: uma forma de educação que os tornaria aptos a desempenhar certos papéis sociais. Convém notar como a comparação deste ritual a uma educação cultural implica uma interpretação bastante diferente da ideia explorada por Viveiros de Castro (1977) de que os povos xinguanos efetivamente “fabricam” seus corpos.

Assim, enquanto Agostinho nem mesmo considera preciso explicar por que o ritual funcionaria como instância de “confirmação” da posição de líder, Basso e Veras tentam formular algumas hipóteses a esse respeito. Basso procura na necessidade de otimizar a exploração de recursos naturais a explicação para o fato de diversos rituais conferirem um lugar diferencial a lideranças. Veras, tratando especificamente do ritual de furação de orelhas, vê neste espaço uma oportunidade para os chefes, adultos e jovens, legitimarem sua posição através do domínio de bens simbólicos. Ambas, Basso e Veras, se aproximam do modo de análise que toma o ritual, portanto, como um instrumento do que se entende ser “a economia” ou “a política” (tomadas em sentido estrito).

Sem ignorar a importância do ritual para a vida econômica e política xinguanas, Guerreiro (2012) explora aspectos subavaliados por análises de rituais ligados à figura dos chefes. Se o quarup participa da constituição da liderança, para Guerreiro, é porque o ritual permite que a condição de chefe seja reconhecida – ao invés de apenas “confirmada”, como se o quarup apenas sinalizasse um cargo previamente instituído.

Lembremos que Agostinho (1974) atribui ao ciclo de trocas do quarup a finalidade de despertar a “autoconsciência” do grupo num contexto de perigo para a dissolução da aldeia – a morte de indivíduos *morerekwat*. Na etnografia de Guerreiro, assim como em Agostinho, o quarup aparece como um mecanismo que impede a dispersão da aldeia após a morte de chefes. Guerreiro enfatiza, porém, uma “lógica” de ação que orienta a produção do grupo e do chefe mutuamente. Analisando o quarup e outros “rituais de redistribuição”, isto é, rituais definidos por haver uma dupla distribuição de alimentos fornecidos pelo dono da festa em troca de serviços rituais, Guerreiro sugere que este esquema de ação opera de modo a produzir efetivamente um tipo de pessoa, a figura do chefe generoso (2017:395).

De fato, a descrição de Guerreiro sobre o quarup confirma e fortalece a imagem, amplamente difundida na etnologia xinguana, de que este ritual funerário atribui um lugar diferencial a um grupo restrito de pessoas, a saber, o chefe morto e seus descendentes – os quais, segundo Guerreiro, recebem a sugestão de patrocinarem um quarup para o morto como incentivo a permanecerem na aldeia, já que os enlutados tenderiam a se afastar, temporariamente ou não, do local onde viviam com o morto. No entanto, talvez uma das maiores novidades trazidas pela etnografia de Guerreiro esteja em na revisão do chamamos de “descendência” no Alto Xingu. E isso tem consequências significativas para a maneira como se interpreta a relação do ritual com a chefia.

Guerreiro propõe que a aparência de que a chefia corresponde essencialmente a uma condição herdada, ainda que precisasse ser reafirmada por rituais, é uma falsa impressão sobre a descendência, dada a natureza “fabricada” da filiação xinguana. Isso remete à noção de “fabricação” da pessoa da dissertação de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapiti (ver acima sobre o tema). Guerreiro radicaliza essa noção formulada a partir do material xinguano, fazendo-a confluir com os desenvolvimentos posteriores de Viveiros de Castro (2002a), mais enfáticos na crítica à aplicação de concepções biológicas de parentesco para descrever os mundos indígenas, como já discutimos no capítulo de abertura desta dissertação.

Sobre a liderança xinguana, Guerreiro propõe que a aparente hereditariedade da chefia é na verdade resultado do trabalho árduo dos chefes para “fazerem” com que seus filhos sejam parecidos consigo, uma vez que após o nascimento as crianças ainda não seriam consideradas devidamente humanas e seus pais precisariam torná-las parentes e, assim, humanas. O que se costuma glosar como uma transmissão hereditária do status de chefe, segundo Guerreiro, se trata mais bem de uma produção de identidade que envolve o esforço dos pais, e a determinação dos filhos, para que esses últimos repliquem qualidades exibidas pelos pais e que os tornam reconhecidos como chefes – as principais delas, ser generoso e falar “bem”. (Por falar “bem”, entenda-se, saber aconselhar coaldeões e recepcionar convidados nos rituais). Tais qualidades, entre os Kalapalo,

associam o chefe a um pai: o chefe estaria na posição de tomar conta e alimentar seus coaldeões, que ele chama de “filhos” em seus discursos públicos (Guerreiro, 2012:156). Como então Guerreiro concebe a operação do quarup na produção de chefes? Em lugar de apenas “confirmar” uma ordem preexistente, sustenta Guerreiro, o quarup efetivamente investe descendente do chefe falecido visado como seu sucessor, o dono da festa, da generosidade pela qual a condição de chefe pode ser reconhecida.

A emergência da figura do chefe generoso no quarup se daria por ação da comunidade coordenada pelos organizadores do evento, os *tajope*. Estes sujeitos mobilizariam toda a aldeia, em distintos rituais integrados ao ciclo do quarup, para prover o dono do ritual com uma quantidade de alimento suficiente para ofertar aos convidados e à própria comunidade. O alimento aí reunido seria repassado aos donos pelos *tajope*. Em troca desta provisão, o dono do ritual forneceria aos seus *tajope* mingau de pequi, polvilho, peixe moqueado, enfim, toda a comida que os parentes desse último o auxiliariam a produzir a partir dos alimentos reunidos através do trabalho coletivo. A aldeia, por sua vez, receberia dos *tajope* porções desses produtos. Outras aldeias, do mesmo grupo local ou não, poderiam se juntar à aldeia anfitriã para auxiliar a reunião de alimento, o que obrigatoriamente ocorreria no mutirão de pesca e na festa do polvilho. Guerreiro identifica neste ciclo de trocas o que chama de uma “lógica de endividamento mútuo”, que se resume da seguinte forma: o dono do ritual depende da oferta inicial da

comunidade, mediada pelos *tajope*, para aparecer como um distribuidor de bens; a comunidade, ao prestar um serviço ao dono, o deixa com uma dívida; a vergonha (*ihütisu*) que o dono sente por estar em dívida com a comunidade o leva a retribuir o trabalho que lhe foi prestado, reinstaurando o que Guerreiro chama de “ciclo de obrigações recíprocas”.

O *quarup* é descrito por Guerreiro, assim, como um ritual que produz qualidades no dono da festa que o particularizam diante do grupo. Por este mecanismo, o próprio grupo se constitui como uma unidade, ao se mobilizar em torno da produção de uma quantidade de comida que o dono, sem o auxílio dessa unidade, seria incapaz de prover aos convidados do ritual. Guerreiro nota que se frente aos convidados o dono aparece como doador de toda essa comida, seria de conhecimento de todos, porém, que ele é auxiliado por este grupo, cujo trabalho, nesse sentido, não deixaria de ser reconhecido – ainda que a figura do dono promovesse, em relação ao grupo, um “eclipsamento” (Strathern, 2006 *apud* Guerreiro, 2012:381)<sup>10</sup>. Ressalte-se aqui o deslocamento do foco,

---

<sup>10</sup> O conceito de “eclipsamento” usado por Guerreiro provém da discussão de Strathern (2006) sobre o estatuto dos objetos no mundo melanésio, ou no que ela chama de modo mais geral de economias da dádiva, em contraste às economias da mercadoria, na esteira da distinção feita inicialmente por Christopher Gregory. Segundo Strathern, falar em “eclipsamento” seria uma estratégia para se descrever a circulação de objetos entre certos povos da Melanésia. Os bens, ao circularem entre parceiros de troca, sairiam da esfera doméstica, onde são produzidos por casais de homens e mulheres, para a esfera pública, onde são trocados apenas entre homens. Strathern rejeita a aplicabilidade do conceito de alienação, de inspiração marxista, para qualificar a transferência dos bens melanésios de uma esfera a outra, pois, esta é a crítica da autora, a “alienação” implica em assumirmos, entre outras coisas, uma noção particular de propriedade. Segundo essa noção, que Strathern questiona a aplicabilidade no material melanésio, a pessoa tem um direito indissociável sobre si mesma e, logo, sobre os resultados de seus atos, como se a pessoa fosse uma *coisa* comparável às mercadorias que ela produz. Strathern argumenta que em relação às economias da dádiva seria preciso considerar que, ao contrário do que se passaria no mundo capitalista, aquilo que

na análise do ciclo ritual de trocas, da explicação por uma finalidade para a descrição de um princípio de operação. Ao invés assumir que o efeito do ciclo de troca, a coesão do grupo, é o que justifica sua realização do ritual, Guerreiro se pergunta sobre a forma específica pela qual as trocas se dariam. A descrição de uma lógica própria às ações rituais é o que surge como objeto da análise, lógica esta que escapa à descrição de Agostinho. Isso talvez por Agostinho não ver diferença relevante em trocas que fazem movimentar bens do mesmo tipo – alimento em troca de alimento. Ao contrário, nas palavras do Guerreiro, “são as próprias trocas que constituem a diferença entre dono, *tajope* e trabalhadores” (2012:390). Se alguma razão “econômica” ou “política” orienta a realização do ritual, ela parece então responder a uma outra lógica que não a fins puramente utilitários.

### 3.3 A leitura de Barcelos Neto sobre o “continuum” do “cerimonial xinguanó”

Tentamos demonstrar até aqui a maneira pela qual certo modo de análise associa os rituais xinguanos à manifestação de distinções que fora do ritual seriam pouco aparentes, ou mesmo inoperantes. A percepção sobre o papel do ritual para efetivar certas

---

reconhecemos como objetos são na verdade pessoas, ou equivalente a “partes” de pessoas – daí que seria problemático imaginar uma “alienação” da pessoa em relação a seu trabalho. Em lugar disso, Strathern propõe, seria mais apropriado pensarmos na troca como um “eclipsamento”: quando um marido decide trocar o porco que ele cria junto de sua esposa, ele o faz de modo e esconder a participação feminina no processo para, em contrapartida, aparecer propriamente como um homem; mas o trabalho feminino seria plenamente reconhecido, se não na esfera pública, na doméstica, à qual o bem adquirido pelo marido em troca do porco seria reabsorvido.

distinções é acompanhada, como vimos, por tentativas de se descrever dinâmicas existenciais ou culturais marcadas pelo que seria uma tendência à obliteração de distinções, e pela ideia de que o ritual é um meio deliberado de criar e sustentar formas de diferenciação. Delineamos esse modo de análise a partir, principalmente, de descrições sobre rituais intergrupais ou ligados à figura dos chefes. Isso nos leva de volta a um problema abordado no capítulo anterior: a divisão do ritual xinguano em dois conjuntos distintos. Vimos como a ênfase de Agostinho na coesão social pode ser matizada com base noutra etnografia também de orientação sociológica mais forte – a saber, os trabalhos de Rafael Bastos, cujo foco recai em rituais situados, porém, num conjunto distinto do quarup, no caso dos rituais de cura (1984/85; 2001), ou então que parecem borrar a distinção entre rituais “de chefia” e “de espírito”, caso do *jawari* (2013 [1985]).

A etnografia wauja de Barcelos Neto (2008), sobre os rituais de cura de doenças causadas pelos *espíritos apapaatai*, complica duplamente o problema da distinção entre conjuntos de rituais no Alto Xingu. Em primeiro lugar, fortalece a associação desses rituais à constituição de lideranças que já havia sido sustentada por Basso (1973), que focalizou a ascensão de donos cerimoniais à chefia aldeã mediante o acúmulo de prestígios rituais. Em segundo lugar, parte da análise dos rituais de cura para propor uma interpretação para o quarup. Barcelos Neto se pergunta, a partir da descrição dos rituais

de cura, como se dá a conversão da relação patológica dos humanos com os *espíritos* para relações relevantes para a configuração da ordem política aldeã.

Na etnografia de Barcelos Neto, os rituais realizados pelos Wauja no contexto de cura de doenças causadas por *espíritos*, os *apapaatai*, são enfocados pela fabricação e uso de objetos que, esta é a tese do autor, criam e evidenciam a relação benéfica do dono cerimonial com tais seres. Um dos objetivos do autor é mostrar que tais objetos, bem como *espíritos* que eles trazem ao mundo, não podem ser apartados da política xinguana, já que seriam capazes, tanto quanto os humanos, de operar relações ou exercer o que Barcelos Neto, inspirado na antropologia da arte, chama de agência (Gell, 1998 *apud* Barcelos Neto, 2008:32). Este tipo de abordagem avançada por Barcelos Neto no Alto Xingu, à medida que se preocupa em entender a eficácia dos objetos produzidos em função do ritual, permite mostrar que o ritual engendra uma dinâmica de diferenciação entre humanos e não humanos: o ritual surge aí como meio de preservar a humanidade do doente, ameaçada por sua conversão num *espírito* – ainda que, como veremos, os parentes do doente tenham que, eles mesmos, se tornar *apapaatai* sob certas condições. Nesse sentido, Barcelos Neto afasta-se dos etnólogos cujas análises foram comentadas no capítulo anterior, as quais tendiam a reduzir os rituais de cura a instrumento da disputa por poder.

O que Barcelos Neto chama de *espíritos apapaatai*, seguindo uma tradução feita pelos próprios Wauja (daí usarmos o termo em itálico, para destacar o português wauja, que o autor mostra ter sentidos diversos do português brasileiro, como veremos) diz respeito a uma forma de manifestação dos *yerupuho*, seres míticos invisíveis aos humanos. Quando alguém sente vontade de comer algo, mas não satisfaz este desejo, sua alma fica especialmente aparente aos *yerupuho*, facilitando que parcelas dela sejam raptadas por estes *espíritos*. A alma da pessoa, uma vez junto desses seres, passa a tê-los como seus comensais e a comer o que eles comem, de modo que ela vai aos poucos um *espírito*, ao passo que a pessoa ela mesma, ou melhor, a parte de si que ainda vive com aqueles que a reconhecem como parente, adoece. Barcelos Neto explica que os *espíritos*, apesar de aparecem nos sonhos do doente como humanos, teriam ao menos outras duas aparências, uma delas antropomórfica, combinando aspectos de diferentes entes do cosmos, e outra como *apapaatai*, uma espécie de "roupa" composta por certos objetos – máscaras, flautas, clarinetes – usados pelos *espíritos* para modular o adoecimento da vítima. A morte de alguém que adoecera dessa maneira significa, para os vivos, que a pessoa se transformou em *espírito*. Através do ritual de cura, como propõe Barcelos Neto, o sentido desta transformação é invertido: nele, o doente é quem alimenta o *espírito apapaatai* e, deste modo, converte este ser num agente protetor, algo como um parente.

A relação amistosa com os *apapaatai*, segundo esta teoria de Barcelos Neto, se daria por meio da presentificação desses seres pelo uso de objetos correspondentes à aparência dos *apapaatai* causadores da doença. O diagnóstico da doença – a identificação dos *espíritos* envolvidos no adoecimento – seria feito por algum xamã contratado pelos familiares do doente: apenas os xamãs seriam capazes de “ver” a aparência dos *apapaatai*. No caso estudado por Barcelos Neto, em que os *espíritos* assumiam a forma de máscaras, era preciso que o xamã identificasse o formato da máscara, seu grafismo e o material de sua confecção. Esses objetos são fabricados e usados por especialistas rituais que, ao aceitar fazê-lo, tornam-se os *kawoká-mona* do doente, isto é, aqueles que presentificam seus *apapaatai* entre os humanos. Conforme explica Barcelos Neto – baseado na análise de Viveiros de Castro (1977) sobre os modificadores linguísticos da língua yawalapiti, assim como a wauja, pertencente ao ramo aruák – o termo *kawoká-mona* indica a condição daquilo que dá corpo a *espíritos*; não porque os *espíritos* fossem imateriais, como poderíamos entender a partir da acepção banal da noção de espírito, mas sim por este corpo ser, sob condições normais, inacessível e perigoso aos humanos (Barcelos Neto, 2008:79;173).

Destacando a importância dos objetos na integração dos *apapaatai* ao mundo humano, Barcelos Neto identifica no ritual trânsitos entre humanos e não humanos. Inicialmente, os especialistas rituais organizam o que autor designa como “ritual de trazer

*apapaatai*”, o *manapatuwata apapaatai*: os *kawoka-mona* visitam o doente em sua casa, onde usam objetos improvisados para encarnar os *espíritos* patogênicos. O objetivo aí seria possibilitar ao doente alimentar esses seres o mais rápido possível. Cria-se nesse momento uma relação de proximidade que, no entanto, precisaria ser reforçada num grande ritual, o *apapaatai ãyãu* – do contrário, os mesmos *espíritos* poderiam voltar atacar a saúde da pessoa. O ex-doente se transforma então em dono cerimonial, financiando a realização desta festa a que outras pessoas podem se juntar para alimentar seus próprios *espíritos* protetores. Sob orientação dos xamãs, os especialistas rituais confeccionam objetos à imagem dos *apapaatai* dos quais eles ficam encarregados de trazer à aldeia. A qualidade dos objetos – a excelência de seus aspectos formais, sua durabilidade – garantiriam a permanência dos *apapaatai* no mundo humano, onde eles são novamente alimentados pelo ex-doente, tornando-se seus protetores. O dono cerimonial deve prover o material para a fabricação dos objetos e a alimentação de seus *kawoká-mona*, que por sua vez retribuem o dono com objetos de valor – panelas tradicionais, colares de miçanga, pilões etc. Assim como as “roupas” dos *espíritos*, estes objetos produzidos em função do ritual indicam a potência do *apapaatai* apreendida pelo dono.

Barcelos Neto avalia o modo de operar do ritual em termos de uma “inversão de autoidentidades”, ressaltando a “conservação do humano” – a reversão da transformação do doente em *apapaatai* – como algo alcançado por meio de uma “anticonservação do

humano”, isto é, de uma inversão em que os “parentes viram *kawoka-mona* para que o doente receba sua alma de volta” (2008:177). Quer dizer, é a diferenciação dos parentes do doente por meio dos objetos rituais que possibilita a reintegração do ex-doente ao mundo humano. Esta imagem nos remete à ideia de Viveiros de Castro (1977, 2002d) de que o ritual é a ocasião da vida dos povos xinguanos que “aproxima” as pessoas do “mundo extrassocial”, de maneira a configurar um regime de diferença específico. No caso wauja, a diferenciação dos humanos em *espírito*, da qual a preservação da identidade humana do doente seria efeito.

Barcelos Neto, por mais que enfoque os princípios de captação da potência dos *espíritos* pelos humanos, não deixa de enunciar a questão em termos políticos: toda essa ação coordenada entre pessoas ocupando estatutos distintos – xamãs, especialistas rituais e o dono cerimonial – é vista pelo autor como um meio que seria usado de modo calculado para se “confirmar” a posição do dono como um nobre-chefe – essa posição, segundo o autor, seria herdada, mas sozinha não teria força para consolidar a condição de alguém como líder (2008:260). O nobre, além de herdar esta condição, teria que se mostrar generoso, qualidade que vimos ser amplamente relatada como constitutiva do ideal xinguanos de humano, o que a atuação com dono cerimonial permitiria ao nobre demonstrar possuir. À medida que financia rituais onde seus *espíritos* são alimentados,

mais objetos o dono recebe de seus *kawoká-mona*, e mais condição ele teria para se mostrar generoso através do patrocínio de novos rituais.

A conexão que Barcelos Neto traça entre ritual e política, se por um lado ressoa numa imagem do ritual como instrumento de manobra na luta pelo poder, por outro, aponta que mesmo os rituais “de chefe”, conjunto de rituais que geralmente é distinguido aos rituais “de espírito”, respondem ao problema da apropriação de potência exterior. Veja-se o que sugere este autor sobre o quarup: as efígies dos rituais funerários que haviam sido feitos em 1998 e 2003 em prol, respectivamente, dos irmãos Cláudio e Orlando Villas-Boas, considerados pelos Wauja como “grandes chefes”, poderiam ser entendidas, assim como as máscaras dos rituais de cura, como um meio de converter a alteridade dessas figuras em potência política (2008:316). Barcelos Neto, para embasar essa ideia de que os mortos celebrados nesses rituais estavam ali investidos de um valor de alteridade, ressalta a imagem que os não indígenas teriam nas narrativas wauja sobre a origem do mundo: a de pessoas que, por seu comportamento violento, foram levadas a viver separadamente dos xinguanos (que, nessa narrativa, aparecem como dotados de uma postura pacífica). A fabricação de efígies para os Villas-Boas é interpretada por Barcelos Neto como um modo de captura da alteridade dos mortos como integrantes de um coletivo, desde tempos imemoriais, separado dos xinguanos:

(...) [O]s irmãos Villas-Boas viraram ‘objeto’ ritual, viraram ‘trancos’ de *umejo* (*Kwarip*), efígies dos falecidos, única maneira de passarem para o

nível mais elevado da inclusão: o reconhecimento pleno de seu status de *amunaw* [chefe]. Mais uma vez, ‘objetos’ belos surgem como agentes de um processo de ‘domesticação’ política (Barcelos Neto, 2008:316).

Talvez não seja irrelevante observar que o oferecimento do ritual como um meio de reconhecer a liderança, neste caso, não está condicionado à posse do *status* herdado de nobre. Em todo caso, o que Barcelos Neto sugere a partir disso é que a vida ritual xinguana forma um “*continuum*” em que os rituais de *apapaatai*, tanto quanto os rituais de funerários e de iniciação de chefes, operam de modo a produzir lideranças (2008:305). Note-se como a distinção entre os conjuntos de rituais perde nitidez, não apenas por fixarem atores em posições de poder, mas por ambos, rituais de *apapaatai* e “de chefes”, introjetarem relações com a alteridade no mundo xinguano.

### 3.3.1 A questão dos trânsitos entre rituais em Antonio Guerreiro

Confirmando a pertinência da hipótese de Barcelos Neto para o quarup de modo geral, não só para aqueles rituais dedicados aos Villas-Boas, Guerreiro (2012) sustenta que o quarup evidencia a parcela de alteridade constitutiva dos chefes xinguanos. Guerreiro descreve uma dualidade interna à pessoa do chefe: se, por um lado, os chefes realizam o comportamento esperado entre consanguíneos, reúnem, por outro, qualidades associadas à afinidade que identifica figuras diversas – inimigos, espíritos, animais etc. –

pela relação de diferença que elas mantêm com a comunidade, que pensa e produz a si mesma como um grupo de parentes. Tal parcela de alteridade do chefe seria reconhecida pelo uso de adornos de onça e sucuri, animais predadores. Essa dualidade, afirma Guerreiro, é na verdade inerente à pessoa kalapalo: ainda que as crianças kalapalo precisassem ser tornadas parentes e, assim, humanas, a diferença a partir da qual a identidade do parentesco é construída nunca desapareceria por completo, sendo a alma da pessoa canal pelo qual ela se comunica com não humanos, portanto, operando como um veículo de diferenciação (Guerreiro, 2012:249). Segundo este autor, o quarup faz algo de especial: ele torna visível a dualidade interna aos chefes. Isso como forma de produzir a própria condição de chefia do morto e de seus substitutos, os donos da festa.

Como vimos na seção anterior, o modo pelo qual o quarup rege ciclos de trocas é relevante para a produção do dono da festa como alguém que está na posição de tomar conta da comunidade, um pai. Este aspecto da chefia, afirma Guerreiro, depende para sua efetivação da homenagem ritual ao chefe morto, em prol da qual a comunidade auxilia o dono a produzir alimento para os convidados do quarup. O autor sustenta que o tipo de efigie característica deste ritual opera de modo similar aos objetos descritos por Barcelos Neto, permitindo canalizar entre os vivos uma potência exterior ao mundo humano – neste caso, a alma do chefe morto – e assim torná-la algo como um parente – de novo.

Quanto à reconversão do morto em um parente, Guerreiro enfatiza que a decoração do tronco da efígie – que reproduz a ornamentação do corpo xinguano em seus cintos, colares de conchas, pintura e plumária – sinaliza a identificação do novo corpo do morto à chefe ancestral, uma mulher-árvore em homenagem a quem, segundo a mitologia xinguana, foi realizado o primeiro quarup. O fato de a efígie reunir em torno de si comunidade e os convidados do ritual, para Guerreiro, atesta e concretiza a ascensão do chefe morto à posição de ancestral capaz de produzir uma identificação entre as pessoas. Aqui podemos ver que Guerreiro inverte o raciocínio de Agostinho: não é que a efígie representaria uma identidade de fundo aos humanos, como se esta identidade fosse um dado primordial, mas sim que, sendo capaz de fazer com que as aldeias da região se reúnam em torno da efígie-morto, o ritual institui uma identificação entre elas.

Um dos focos da etnografia de Guerreiro sobre o quarup é, como já dissemos, a sobreposição de aspectos (definidos como) contraditórios na figura dos chefes. Ora, esta é uma questão que, vimos, foi abordada na antropologia do ritual de maneiras distintas. Turner descrevia a operação de símbolos contraditórios nos rituais de iniciação como um meio de expressar uma unidade humana, unidade esta que ficaria subjacente à distinção das pessoas em posições sociais. Outros antropólogos, como Houseman e Severi, e Viveiros de Castro, entendem, cada um a sua maneira, que o ritual efetivamente produz um estado de diferença do qual a distinção de identidades (afiliações sociais, relações de

consanguinidade) é um efeito. Guerreiro associa a produção de uma identidade xinguana a essa diferenciação dos chefes operada através do quarup, na esteira da análise de Viveiros de Castro (2002a) a respeito do ritual amazônico como um meio de reintroduzir diferenças a partir das quais se daria a construção da identidade do parentesco.

Na etnografia de Guerreiro, o quarup é focado como um momento da vida indígena que conjuga relações opostas, isto é, que faz com que seja estabelecida uma relação de identidade – entre o dono da festa e o grupo – a partir das relações de diferença – entre o dono da festa e os chefes convidados. O autor vê a presença obrigatória da luta no quarup como uma instância de afirmação, mesmo que indireta, da potência predatória dos chefes: esta potência seria evidenciada mediante o confronto dos chefes entre si por meio de seus campeões de luta, os quais, pintados como guerreiros ou com o padrão da pelagem de onças e socris, estariam na posição de predadores e, logo, de sujeito de uma perspectiva. Tal observação, é claro, remete à teoria de Viveiros de Castro sobre o caráter perspectivista dos mundos ameríndios, onde a condição de sujeito, sendo reconhecida como um atributo que diversos entes do cosmo podem manifestar, seria objeto de disputa entre humanos e não humanos. Ao permitir que o dono da festa se mostre como um adversário frente ao chefe de outra aldeia, o ritual efetivamente produz a capacidade do dono de fixar uma perspectiva comum ao grupo do qual ele aparece como representante. Aliás, o costume de se convidar uma aldeia para auxiliar na produção da festa, para

Agostinho uma questão puramente de ordem prática, é associado aqui a este princípio de diferenciação do ritual: a escolha de se ter um povo como aliado equivaleria a não o ter como adversário na luta, o que seria um modo de preservar uma relação de maior proximidade com ele.

Guerreiro sugere, porém, haver diferenças relevantes quanto ao regime de subjetivação delineado por Viveiros de Castro para a Amazônia relacionadas ao ritual do quarup; especificamente, haveria uma distinção importante entre este regime tal como ele se manifestaria entre povos como os Piro (Gow, 2002 *apud* Guerreiro, 2012:397) e o regime de subjetivação xinguano. Segundo Guerreiro, entre os Piro e outros povos amazônicos a posição canônica do humano geralmente é a do predador frente a sua presa, de modo que a afirmação da posição de sujeito pode ser descrita como uma espécie de predação em que a outra parte da relação, com efeito, tem sua condição de humano negada – vence a perspectiva em que ela existe como presa. Guerreiro sugere que o quarup, apesar de atualizar este mesmo esquema, o faz de maneira particular: a condição de sujeitos dos chefes seria efetivada por meio de um confronto, sim, mas esportivo. Sendo assim, este ritual diferenciaria os chefes uns frente os outros não exatamente como predadores, mas como “anti-presas”. Por outro lado, a etnografia de Guerreiro é bastante clara quanto à irrupção da violência descontrolada na luta – não seria incomum que um lutador deferisse

um golpe com força exagerada ou até mesmo partisse para a violência e, o que seria considerado como uma certeza, lançasse feitiços para enfraquecer seus adversários.

Cabe fazer uma breve comparação entre a interpretação dos rituais funerários xinguanos em relação ao dito pacifismo xinguno. Vimos que Agostinho analisa a luta de modo a explicar a distribuição de bens no contexto do quarup. Agostinho sugere que a troca seria um símbolo de aliança, já que ela interromperia e sucederia a liberação de hostilidades intergrupais que o autor, seguindo Galvão, alega ocorrer na competição esportiva do ritual. Com relação ao mesmo trecho da sequência ritual do quarup, Guerreiro enfatiza a distinção operada pela luta como condição para que os chefes, de modo pacífico, se distingam como parceiros na troca de objetos valiosos, que por sua vez seria o meio pelo qual os chefes distinguiriam seus coletivos dentro da unidade maior da qual eles veem fazendo parte, a *gente* xinguna. Nas palavras de Guerreiro:

A prática do *egitsü* define a extensão da humanidade xinguna, e as trocas de objetos emblemáticos são uma das formas pelas quais os chefes tiram seus coletivos desta situação de indiferença no seio de uma humanidade genérica (Guerreiro, 2012:398).

Ambos, Agostinho e Guerreiro, associam o quarup ao caráter pacífico das relações regionais, mas projetam, neste movimento, teorias bastante diferentes sobre o que o ritual faz. Para Agostinho, o ritual funerário reproduz a integração de uma unidade que, esta é a hipótese histórico-culturalista deste autor, teria se formado num dado

momento do passado, de modo que o ritual, em última análise, faz apenas com que esta unidade seja representada e, logo, renovada; para Guerreiro, se o quarup promove alguma integração, ela seria o efeito da criação efetiva de diferenças entre os povos que o praticam e o reconhecem como o código apropriado para produzir tais diferenças.

Guerreiro observa, no entanto, que o discurso nativo sobre o quarup aponta que este ritual nem sempre ocupou um papel central na vida social dos povos da região: o processo de tornar-se xinguano seria pensado pelos Kalapalo em termos da adoção deste ritual como uma alternativa à guerra, esta sendo a atividade mediante a qual os povos da região, no passado, teriam se distinguido entre inimigos e aliados, isto é, se diferenciado. Em outros termos, a relação do quarup com a guerra traçada por Guerreiro coloca a questão do valor particular do ritual.

A teoria de Guerreiro indica que a especificidade do quarup estaria em realizar diferenciações em escala coletiva a partir de uma perspectiva antiguerreira: “Se algo está no lugar da guerra enquanto instituição, os xinguanos sempre disseram que são os chefes com seus rituais” (2012:481). Vale dizer que é nestes mesmos termos, os de uma pacificação, que Barcelos Neto descreve o modo de operar dos rituais de cura em que *espíritos* agressores seriam integrados ao mundo humano, provocando, inversamente, a diferenciação dos atores que encarnam esses seres. Esta descrição parece concordar, assim, com a hipótese de Guerreiro, a princípio restrita ao quarup, de que os rituais

xinguanos se caracterizam por produzir diferenças sob códigos institucionalizados – ou formalizados, como o seriam a luta, a troca de bens e a dança de máscaras.

### 3.3.2 As leituras de Barcelos Neto e Guerreiro perante a crítica de Perrone-Moisés à noção de ritual

Barcelos Neto e Guerreiro, como venho argumentando, apostam na capacidade dos rituais “de espíritos” e “de chefe” de captar potências do exterior em prol do grupo. As considerarmos que as descrições feitas por esses autores, nesse sentido, reforçam que esses rituais não supõem que as relações sociais e as relações com não humanos constituam domínios distintos. Ora, isso nos conduz então para o questionamento de Perrone-Moisés (2015) sobre a pertinência de distinguir essas práticas como “rituais” – em distinção, supõe-se, à política.

Em certo sentido, a crítica de Perrone-Moisés à noção de ritual implica numa teoria que enuncia a questão do ritual em termos políticos: seu ponto é justamente que o “ritual” seria na verdade um modo ameríndio de fazer política, como já vimos no capítulo de abertura. Não que o ritual devesse ser explicado por interesses políticos subjacentes, como se ele fosse apenas uma metáfora dessa realidade, ou então uma arma de manobra fantasiada ou algo do tipo. O que Perrone-Moisés propõe na verdade é que, em se tratando de povos ameríndios, a vida política se refere às relações dos anfitriões do ritual com seus convidados, sejam eles visíveis ou seres invisíveis. Daí a crítica da autora à noção de

ritual, que ela considera uma palavra que, por sua associação ao religioso, invoca uma separação entre religião e política que não se aplica à *feira*, modo pelo qual os indígenas reconheceriam os eventos em que se dariam alianças e antagonismos entre coletivos humanos e não humanos. As etnografias de Barcelos Neto e Guerreiro, das quais a formulação de Perrone-Moisés recupera vários dados, fazem o mesmo apontamento: a relação da comunidade do doente com os *espíritos*, e dos vivos com os mortos, não pode ser isolada da ordem política aldeã.

Assim, a crítica de Perrone-Moisés à noção de ritual, ao mobilizar essas etnografias xinguanas para formular uma teoria da política ameríndia, antes que anular, reforça indiretamente o ponto para o qual viemos chamando atenção, que é o valor instrumental que a noção de ritual parece ter nessas análises, onde o objetivo ao se descrever o quarup ou o ritual de cura é fazer aparecer dinâmicas ou lógicas indígenas – neste caso, uma forma de associação inextricável entre a ordem política xingwana e a cosmologia da qual ela participa.

### 3.4 Uma complexidade xingwana? A oposição entre ritual e vida cotidiana em Carlos

Fausto e Marina Vanzolini

Há ainda um outro modo de pensar aquilo que, para Guerreiro, caracteriza o modo de operar do quarup, a saber, o fato de este ritual tornar visível a dualidade característica da condição de chefia. Analisando este mesmo ritual entre os Kuikuro, mas

também o *jawari* (ou *hagaka* na língua kuikuro), Fausto entende os rituais funerários xinguanos fazem manifestar simultaneamente identidades contraditórias, e sugere que esta manifestação “resolve” uma ambiguidade que seria inerente à vida fora do contexto ritual (2020:198). Desses rituais, resultaria a afirmação tanto de relações de diferença entre sujeitos de grupos distintos, quanto de identidade entre os participantes do ritual e o morto celebrado – nos termos de Fausto, relações de alteridade simétrica e de identidade vertical. Com isso, Fausto propõe uma aproximação dos rituais funerários xinguanos à teoria de Houseman e Severi (2009), no sentido de ver nestes rituais contextos de produção de “figuras relacionais mais complexas” do que as relações cotidianas (2020:199). Ao que parece, Fausto qualifica esta sobreposição de relações opostas como “complexa” por acreditar que ela estabiliza figuras que, fora do contexto do ritual, seriam instáveis: elas oscilariam entre expressar comportamentos de consanguíneos ou afins, sendo esta oscilação marcante no caso das figuras do chefes e dos consanguíneos da mesma geração, os irmãos e primos.

A estabilização da natureza dessas figuras, segundo Fausto, se daria pela transferência de potência a outros elementos do ritual. O *quarup*, por exemplo, operaria de modo a suprimir da pessoa do chefe morto seu aspecto animalesco, produzindo-o como um ancestral. A chefia xinguanana, na definição de Fausto, expressa uma posição de autoridade que entre outros povos amazônicos seria exercida pela figura do dono. Esta

posição de autoridade teria duas faces, uma pacífica, voltada para quem o dono ou chefe protege como um pai, e a outra potencialmente violenta, estando direcionada para o exterior dessa comunidade de filhos, fora da qual o dono ou chefe teria a feição de um afim perigoso e, por isso, seria equiparado à onça, um grande predador. Ao celebrar o chefe morto, imortalizando como um ancestral da coletividade, o *quarup*, por outro lado, levaria os vivos a assumirem uma potência violenta: os adversários na luta *huka-huka* “incorporam animais predadores que confrontam uns aos outros” (Fausto, 2020:206).

O *jawari* distinguiria as mesmas posições de consanguíneo e afim em relação aos primos cruzados: Fausto sugere que este ritual efetiva a condição de primos cruzados dos adversários do duelo de dardos, homens que fora do ritual teriam a possibilidade de se tratar como irmãos, dado que a distinção entre um irmão e um primo, sobretudo quando não se trata de parentes de primeiro grau, residiria no comportamento adotado por eles (2020:195). A escolha por este e não aquele competidor como adversário no duelo de dardos é que definiria a condição dos adversários como primos cruzados, em vez de *germanos*. Por outro lado, este ritual funerário também celebra um morto cuja família, ao lamentar sua morte coletivamente, “importa” sua perspectiva aos demais participantes do ritual, os quais, deste modo, passariam à condição de sujeitos identificados ao morto através do lamento público.

O ponto que me parece fundamental é que a análise de Fausto recoloca o problema do regime de diferenciação associado aos rituais, problema esse diante do qual Viveiros de Castro (1977) havia proposto uma distinção entre um modo de diferenciação “por oposição” e outro por microdiferenças num *continuum*. Ao contrário de Fausto, contudo, Viveiros de Castro não parece imaginar que o ritual soluciona alguma ambiguidade: “A classificação por oposição segmentar pode coexistir com a classificação por continuidade, evidentemente” (1977:93). Vale notar que a imagem de uma *complexidade* específica ao ritual não é estranha a teorias mais sociológicas como a de Agostinho, que imaginava que era por meio do ritual que a estrutura social da região realmente se manifestava. O que se subentende, dessa ideia de Agostinho, é que a vida fora do contexto ritual não seria plenamente estruturada – lembremos como Agostinho caracterizava as relações cotidianas entre grupos residenciais, como relações “frouxas”.

A etnografia de Marina Vanzolini (2010) sobre os Aweti toca diretamente neste problema, ao abordar a feitiçaria xinguana em sua imbricação com o parentesco. Inspirada nas elaborações de Viveiros de Castro (2002) sobre o valor analítico da noção de parentesco, Vanzolini chama de “parentesco” um tipo de vínculo que, entre os Aweti, implica a construção contínua de identidade a partir do compartilhamento de substâncias corporais, mas também de outras coisas – histórias, opiniões, bens. A questão é que a produção dessa identidade por ações intencionais, segundo Vanzolini, tende a ter um

resultado indesejado, a feitiçaria. A autora ressalta que os casos de feitiçaria costumam ocorrer entre pessoas muito próximas social e geograficamente – quase sempre parentes, muitas vezes afins, de maneira que a feitiçaria seria capaz de criar dentro de círculos de pessoas próximas clivagens entre acusadores e acusados. Esta proximidade entre o feiticeiro e sua vítima se torna inteligível, diz Vanzolini, quando se compreende pelo que os Aweti entendem que o feitiço é motivado – geralmente, pela quebra de expectativa do comportamento que se espera que um parente demonstre, expectativa que seria ainda mais altas entre os afins. A autora interpreta, deste modo, o parentesco como um processo de construção de identidade que gera de modo inadvertido seu inverso, uma diferença que, como ela enfatiza, se manifesta no conflito entre grupos de acusados e acusadores. Essa forma de diferença é contraposta por Vanzolini à forma de diferenciação produzida através dos rituais xinguanos.

Considerando, principalmente, os rituais regionais, Vanzolini focaliza a atuação da aldeia anfitriã e dos grupos convidados, ambos, como parceiros de trocas de serviços rituais – músicas, danças e tipos de discurso. A autora ressalta que tais serviços expressam uma estética compartilhada, e que estaria manifesta em diversos códigos: nos estilos de música, dança, discurso, e ornamentação corporal. A ornamentação e as ocasiões apropriadas para usá-las, os rituais, seriam valorizados pelos Aweti como traços distintivos do modo de vida xinguanos (Vanzolini, 2010:18) – outro traço importante seria

uma dieta bastante restritiva quanto ao consumo de carne, e vista como sinal de uma conduta pacífica. Vanzolini nota ainda que os rituais, ao mesmo tempo que promovem, restringem as trocas entre os povos participantes, já que os serviços trocados seriam realizados nas línguas específicas dos grupos. A combinação de uma estética comum com a mútua incompreensão linguística, para Vanzolini, faz com que os rituais xinguanos, a um só tempo, operem conexões e distinções: definem seus participantes como integrantes de uma comunidade que compartilha os mesmos códigos estéticos e morais sem, com isso, deixar de os distinguir como unidades linguisticamente diferenciadas.

A partir dessa descrição, Vanzolini sugere que os rituais xinguanos, ao contrário do que se passa com a feitiçaria, produzem uma forma de diferenciação moralmente controlada cujo produto seria uma identidade, a *gente* xinguana – conforme explica a autora, os Aweti se reconhecem como *mo'at*, “gente”, noção que seria usada por eles para designar a humanidade em geral, mas também, em certos contextos distintivos, particularizar os xinguanos. Nas palavras de Vanzolini:

Temos assim, de um lado, um mecanismo de diferenciação [o ritual] cujo produto parece ser a identidade – tanto a autoidentidade dos grupos “étnicos” quanto a identidade xinguana de uma moral compartilhada (Vanzolini, 2010:421).

Podemos ver assim na análise do ritual feita por Vanzolini o mesmo enfoque na conjugação de movimentos de diferenciação e identificação. Mas é preciso ressaltar que

Vanzolini, ao dar especial atenção à feitiçaria, mostra que essa forma de agressão imbricada às relações de proximidade social gera microfissuras nas unidades que os rituais fazem se diferenciar, isto é, nos grupos linguísticos dentro dos quais as pessoas se produzem como um corpo de parentes. De modo que nenhum desses mecanismos de diferenciação poderia “resolver” o outro, ou ser destacado como uma prática mais complexa. A relação entre feitiçaria e ritual proposta por Vanzolini se contrapõe então à leitura de Fausto, que define o ritual por uma ideia de complexidade. Ora, o que indica a etnografia aweti de Vanzolini é que a forma de diferença operada pelos rituais intergrupais, por mais complexa que possa ser, resultando em diferenças e identidades coletivas, está sujeita à influência do fluxo das relações cotidianas, como a perversão do parentesco em feitiçaria, força desagregadora dos coletivos Aweti.

### 3.5 Teorias do ritual xinguano: identidade *versus* diferença?

É possível notarmos, como venho enfatizando, dois usos distintos da noção de ritual na etnografia xinguana. Um deles, alinhado às teorias funcionalistas, trata o ritual essencialmente como meio de integração social, enquanto o outro, sem deixar de explorar as implicações sociais do ritual, evita reduzi-lo à realização de uma função sociológica.

A percepção de que é preciso criar uma identificação entre elementos de saída distintos parece ser o fundamento das análises que refletem teorias funcionalistas. E isso vale para análises de rituais intergrupais ou “de chefe” – como a que faz Agostinho

(1974), ao pensar o quarup como meio de integração dos componentes da “sociedade xinguana” enquanto um todo coeso – como também para análises de rituais intraaldeões ou “de espírito” – sendo este o caso, por exemplo, da hipótese de Basso (1985) sobre os rituais kalapalo terem a função de criar uma identidade coletiva, “os Kalapalo”, que permitisse a unificação da mão de obra de grupos residenciais distintos. De um modo ou de outro, essas análises procuram responder o problema da existência de uma “sociedade xinguana” e de seus componentes como se fosse um problema de identidade: como elementos distintos se unem e se mantêm integrados para formar uma única (id)entidade?

Apontando para a síntese entre os domínios sociológicos e cosmológicos, o modo de análise alternativo a essas teorias se vale da noção de ritual para descrever momentos da vida xinguana que seriam dotados de uma lógica que lhes é própria, o que geralmente envolve reconhecer que, nesses momentos, os não humanos são operadores de relações assim como os humanos. Nisso, mas não só, esse uso da noção de ritual se afasta radicalmente da perspectiva funcionalista, como se pode notar no uso que Barcelos Neto (2008) e Guerreiro (2012) fazem da noção de ritual. O ponto enfatizado por esses pesquisadores é que o efeito sociológico do ritual está relacionado aos componentes do ritual. A exemplo dos objetos rituais, que são, segundo as teorias xinguanas descritas por esses pesquisadores, peças fundamentais no processo de constituição da comunidade ou de lideranças justamente por trazerem ao mundo seres exteriores ao domínio do político

no sentido estrito do termo. Em suma, as dinâmicas indígenas descritas por Barcelos Neto e Guerreiro de fato tocam em questões sociológicas, isto é, ligadas às relações entre pessoas e grupos nos níveis intra e interaldeão, mas nem por isso o ritual é tratado como uma prática que teria como razão última a “política” ou a “economia” num sentido estrito; antes o contrário. O uso que essas etnografias fazem da noção de ritual aponta outros sentidos do que pode ser a política e a economia no mundo xinguano, onde, como nos mostram as etnografias de autores como Barcelos Neto e Antonio, espíritos e mortos efetivamente participam dessa política, movimentam bens, exercem agências.

Se consideramos essas interpretações sobre o efeito dos objetos rituais na vida xinguana, isso aponta para mais um afastamento entre os usos da noção de ritual, relacionado às agências em jogo no ritual. Tanto num caso como no outro, a eficácia do ritual é reconhecida, mas a perspectiva funcionalista implica a percepção de que alguns efeitos do ritual são mais reais do que outros. Isso porque no caso xinguano, ao menos, essa perspectiva tende a coincidir com o paradigma da representação – a concepção de que o que as pessoas envolvidas no ritual apenas “representam” certos seres que, no fundo, são apenas signos que dizem respeito às próprias relações entre as pessoas. Aqui, vale lembrarmos que Agostinho, em sua análise do quarup, aponta a efetividade do ritual apenas quando se trata de afirmar seu papel para preservar a suposta inércia da sociedade xinguana. Tudo o mais acaba sendo entendido como apenas “simbólico”, noção que

Agostinho usa para interpretar os atos finais do ritual – a saber, o momento em que as aldeias xinguanas, conforme entende Agostinho, “encenam” o mito das origens, que conta, entre outras coisas, como cada povo xinguanos veio a se diferenciar de uma humanidade primeva, indistinta. As diferenças manifestadas no ritual são assim entendidas como simbólicas, enquanto a distinção efetiva, “real”, entre os povos é atribuída por Agostinho à origem heterogênea dos grupos integrantes da “sociedade xinguanas” – nos termos da hipótese histórico-cultural de Agostinho sobre a formação dessa sociedade. Dentro desta hipótese, o quarup surge apenas um meio de representar a separação entre povos que desde sempre tiveram identidade étnicas distintas, mas que num dado momento histórico, por diversos fatores, se encontraram e conformaram uma sociedade cuja integração, de tempos em tempos, teria que ser renovada nesse ritual. Em resumo, no quarup a união é real e a separação, simbólica.

As análises que discutimos neste capítulo, na contramão da interpretação de Agostinho, mostram que diversos rituais xinguanos operam de modo a efetivamente sustentar diferenças significativas para a vida desses povos. É verdade que a análise de Guerreiro (2012), que versa sobre o mesmo ritual estudado por Agostinho, reconhece os mesmos vetores que já haviam sido descritos por esse autor na década de 1970 – também Guerreiro sugere que o quarup, tal como praticado pelos Kalapalo, promove junções e separações. No entanto, um dos maiores esforços de Guerreiro está em mostrar que é por

meio do quarup que os povos xinguanos sustentam diferenças que são importantes para si, como as distinções entre os próprios coletivos. Os componentes do quarup são tratados como elementos fundamentais para efetivar essas distinções: a troca de objetos valiosos entre lideranças de coletivos distintos, por exemplo, é interpretada por Guerreiro como a forma pela qual a própria distinção entre os coletivos pode ser tornada aparente e devidamente reconhecida. A partir desse ponto de vista, essas distinções não podem ser entendidas como um mero reflexo de identidades étnicas autoconstituídas em um passado longínquo, anterior à formação do conjunto xinguanos; antes, elas seriam mantidas ativamente nos rituais de quarup praticados até hoje. Isso tudo pode até ser uma sutileza interpretativa, mas faz a maior diferença para as potencialidades que podemos reconhecer nos rituais xinguanos.

Em seu experimento teórico com a análise do ritual *naven*, praticado pelos Iatmul da Nova Guiné, Bateson (1936) inova em diversos aspectos ao conjugar perspectivas teóricas distintas para analisar o mesmo objeto. Uma dessas inovações se refere ao fato de que Bateson nos faz considerar a análise antropológica como um meio de potencializar o material etnográfico, e não como um desvelamento da verdade profunda da realidade. As diferenças entre as interpretações de Agostinho e Guerreiro que apontamos aqui, nesse sentido, não precisam suscitar o julgamento de que uma é mais verdadeira que a outra. Na verdade, vale reconhecer que não faltam, no trabalho de

pesquisadores desta nova geração de xinguanólogos, menções a intuições de Agostinho que eles julgaram interessantes para se pensar os rituais xinguanos (Barcelos Neto, 2008:316; Guerreiro, 2012:31). O valor particular das análises está, então, no que elas nos permitem ver: o que cada análise potencializa na descrição do quarup? A análise de Guerreiro, como venho argumentando, propõe levar a sério a forma assumida pelos atos rituais para entender aquilo que muitas vezes as pessoas esperam conseguir ao patrocinarem um quarup – projetar a si ou a alguém como uma grande liderança.

Apesar de argumentar que existem dois tratamentos analíticos distintos conferidos aos rituais xinguanos, penso que seja preciso matizar isso em alguns pontos. Não que agora me pareça impróprio distinguir esses usos ou por sua adesão ou por problematização (mesmo que implícita) da matriz funcionalista; mas talvez não seja o caso de ver essa diferença em termos de uma distinção rígida – como se tivéssemos, de um lado, um conceito de ritual que funcionaria como um “atalho” para uma tradição teórica, de fundo funcionalista, quase nunca explicitada nas análises, e, de outro lado, uma noção de ritual que, por ser usada para descrever dinâmicas indígenas, tivesse um valor “apenas instrumental” – expressão que usei em alguns momentos deste trabalho. O que me parece ser preciso reconhecer é que mesmo essa última noção não refletindo diretamente teorias de viés mais funcionalista, ela também permite a portabilidade de problemas e formulações analíticas entre contextos distintos em algum grau. É assim que

podemos entender o fato de Guerreiro dialogar em sua etnografia, sobre o quarup dos Kalapalo, com a interpretação que Barcelos Neto faz sobre a alimentação de *espíritos* nos rituais de cura realizados pelos Wauja.

Mas, este é o ponto, existe uma diferença relevante entre o que a descrição de Guerreiro faz ser portado de um contexto a outro, e a teoria sociológica implicada em trabalhos como o de Agostinho, em que a aceção de ritual é usada com um sentido “forte” em relação à teoria de Durkheim. Mesmo um uso consciente da noção de ritual, é claro, corre o risco de inadvertidamente levar o objeto descrito por essa noção a ser associado à teoria durkheimiana. Mas o contrário também é possível: quando Guerreiro usa a noção de ritual para traduzir o *egitsü*, reconhecendo as implicações políticas desse evento serem inseparáveis das relações que ele engendra com o morto homenageado, o sentido durkheimiano do ritual é algo que, se está ali, é para ser desconstruído. Em resumo, a questão que me parece importante é que esse algo presumido no uso da noção pode variar bastante – pode dizer respeito à premissa de que no fundo o ritual é só um pretexto para afirmar a coesão grupal; mas pode dizer respeito também à ideia de que existe uma lógica própria a isso que é chamado de ritual e que vale a pena ser compreendida.

Durkheim certamente fez algo importante em relação a seus contemporâneos. Na época em escreveu sua teoria sobre a religião, o que estava em jogo era a racionalidade do modo de vida de diversos povos do mundo, modo este que era visto como condenado

a erros lógicos. Defender que essas religiões eram, como diz Durkheim, “verdadeiras”, pode então ter tido um valor político na época. Por outro lado, uma das consequências da solução encontrada por Durkheim foi desqualificar as explicações que as pessoas envolvidas davam ao assunto. Durkheim defendia que existia “verdade” por trás da religião, mas que ela deveria ser buscada numa lógica de autopreservação da sociedade nunca ou quase nunca acessível às razões nativas; qualquer explicação nativa que se afastasse disso seria ilusão ou, na melhor hipótese, uma metáfora sobre o funcionamento da sociedade, a única entidade que lhe parecia realmente existir.

O livro de Pedro Agostinho (1974) de forma alguma expõe uma interpretação que reduz o ritual estritamente aos mesmos termos em que Durkheim entendeu a religião. E os méritos da etnografia de Agostinho são inegáveis. Até hoje ela é com certeza a descrição mais detalhada de que dispomos de um ritual xinguano, o que lhe confere quase um valor museológico. Além disso, sua interpretação de que o quarup promove movimentos inversos, de junção e separação dos povos xinguanos, de certa forma ressoa em muito sobre o que foi dito mais tarde sobre esse ritual. Mas a ênfase de Agostinho na produção de integração social, e sua escolha por tratar os componentes do ritual apenas como uma forma de representar a formação da sociedade xinguanas, que para ele teria se formado num dado momento do passado e desde então permanecido inerte, me levaram

a associar sua descrição a um tipo de interpretação que faz com que o problema da sociedade seja sobreposto às teorias indígenas, em vez de ser considerado a partir delas.

A existência de um sistema, cultura, sociedade (ou como se queira chamar) na região do Alto Xingu está longe de ser um problema banal na literatura da área, e é explorado também por trabalhos como o de Guerreiro, que tomo como exemplar de um modo de análise crítico à ideia de que o ritual se reduz à função de “fazer grupo”. A questão é que esses trabalhos até podem dar um grande peso para esse problema antropológico, ao reconhecer que os rituais são importantes para a continuidade do sistema xinguano como uma comunidade; mas do que é feita essa comunidade, e como o ritual opera para fazê-la, são problemas abordados ao lado de outros problemas, indígenas, como o da fabricação de bons chefes ou da necessidade de alimentar espíritos.

Ao final destas considerações, porém, penso que chegamos a outro ponto de matiz entre os conjuntos de trabalhos que buscamos opor um ao outro: análises como a de Guerreiro, que explora a capacidade do quarup de efetivar diferenças entre coletivos, sejam eles humanos ou não humanos, mostram ao mesmo tempo que *a diferenciação é um modo de existir coletivo*. É assim que podemos entender a observação de Vanzolini (Figueiredo, 2010) sobre o duplo efeito dos rituais intergrupais: por um lado, atestam o lugar de seus praticantes como participantes de uma comunidade que se define em termos de um código estético-moral (ornamentação, estilos de dança e canto, formas de

discursar) e, por outro, sustentam e evidenciam as distinções grupais entre os participantes dessa comunidade ao limitarem as trocas linguísticas entre eles. Resulta disso, segundo Vanzolini, uma forma de diferença pela qual os povos xinguanos se reconhecem como integrantes de uma unidade englobante ao mesmo tempo, ou na medida em que, sustentam distinções internas entre si nos termos estabelecidos pelos rituais. Identidade e diferença são portanto imagens que, no que diz respeito às análises dos rituais xinguanos, só se opõem num plano superficial. A diferenciação, afinal, pode ser entendida como constitutiva do modo de vida que os xinguanos reconhecem como seu.

## Conclusão

Esta dissertação sobre a noção de ritual na etnografia xinguanas provavelmente não trouxe nenhuma novidade em relação à crítica ao viés funcionalista de certas análises etnográficas. No entanto, talvez ela tenha conseguido evidenciar um modo alternativo de pensar o ritual no Alto Xingu, onde as implicações analíticas do uso da noção de ritual ainda tinham sido pouco exploradas, apesar dos rituais xinguanos terem sido tema de grandes monografias. A ausência de uma reflexão deste tipo na etnologia regional parece decorrer do fato de que o termo “ritual”, sendo usado ali para traduzir noções indígenas, tende a fazer perder de vista que seu uso se dá no contexto de análises propriamente antropológicas, nas quais estão implicadas sempre, de uma forma ou de outra, interpretações acerca das práticas descritas através desse termo. A questão é que essas interpretações nem sempre são explicitadas, o que pode gerar um mistério em torno do conceito de ritual: do que estamos falando quando usamos ou lemos esse termo em uma etnografia? E o que dizer de suas variações, como “rituais regionais”, “rituais de musicais” e “rituais de chefe”?

Até agora chamei os rituais xinguanos de modo bastante livre, utilizando os termos que se encontram nas etnografias da área, sem me prolongar numa discussão sobre o caráter desses termos – sem discutir se eles correspondem aos léxicos nativos ou se

foram puramente forjados pelos etnógrafos. Vale considerar, por fim, o problema colocado pela terminologia para a análise dos rituais xinguanos.

Reconhecendo os trânsitos entre algumas análises de conjuntos distintos de rituais, como os “rituais de chefe” e de cura de doenças ligadas a espíritos, aleguei que essas análises implicitamente matizam e, logo, problematizam essa distinção. Isso vale tanto para análises mais recentes, como a de Barcelos Neto (2008) e Guerreiro (2012), onde o quarup e os rituais de cura aparecem, ambos, como meio de estabilizar a relação com potências produtivas, mas perigosas, quanto no estudo pioneiro de Basso (1973). Ali, Basso distingue rituais de cura e cerimônias de *anetaw*, mas seu argumento central é que esses dois conjuntos de rituais, na verdade, funcionam como um caminho para que indivíduos *anetaw*, os representantes da aldeia, consolidem sua liderança. Aliás, a própria classificação adotada por Basso reconhece esse trânsito entre os conjuntos de rituais: a autora distingue numa classe específica os rituais de cura que seriam especialmente importantes na ascensão dos indivíduos à liderança – as chamadas “cerimônias seculares”. Basso relata que estas cerimônias são financiadas por indivíduos que se tornam donos cerimoniais como condição para se curarem de ataques de espíritos, contudo, uma vez realizadas no contexto de cura, elas passariam a ser usadas pelo dono como instrumento de mobilização de trabalho coletivo através da distribuição de bens. É notável que Basso não faz menção a nenhum termo nativo que correspondesse às

cerimônias seculares. Como então os rituais são designados pelos próprios xinguanos, se é que os etnógrafos fazem registro disso, e se o fazem, o quanto é significativo para suas análises do ritual?

Como já vimos, o estudo de Basso de 1985 trata como “rituais musicais” diversos rituais que, segundo ela, a terminologia kalapalo distingue como *egitsü* e *undufe*, categorias que para esta autora correspondem a uma distinção de escala – rituais regionais e rituais locais. Abaixo encontraremos, no material kalapalo derivado de pesquisas mais recentes (Guerreiro & Novo, 2020), um outro entendimento sobre tal distinção. Por ora, digo apenas que Basso, enfatizando a dimensão regional dos rituais *egitsü*, registra que esse termo kalapalo significa algo como “visitado” (1985:248). Ela também observa que “*egitsü*” designa um ritual específico – o quarup, que viemos chamando assim, pelo seu nome abrigado, para auxiliar a leitura deste trabalho.

Além de Basso, outros etnógrafos discorrem sobre dois conjuntos de rituais, alguns notando que nas línguas xinguanas o nome dado ao quarup designa um grupo de rituais. Em relação aos Kuikuro, por exemplo, Fausto distingue as “festas de espíritos” daquelas em comemoração a “humanos exemplares” – o ritual de furação de orelha, *tiponhü*, e o *egitsü*, ambos relacionados ao ciclo de vida dos chefes (sua iniciação e morte) e o *hagaka* – ou *jawari*, nome tupi pelo qual esse ritual ficou mais conhecido na literatura.

O termo *egitsü*, observa Fausto, é aplicado aos rituais cuja realização se dá na estação seca, dos quais o *quarup* seria um protótipo.

Viveiros de Castro (1977), com relação ao mesmo fato entre os Yawalapiti, relata a existência de um esquema gradativo: muitos rituais seriam chamados pelos Yawalapiti de *itsatí*. No entanto, o conjunto deles – que o autor chama de “cerimônias interaldeias”, com destaque para o *quarup* – seria distinguido como “festa de verdade”, *itsatí-ruru*, diante dos rituais “pouco *itsatí*”, *pahitsí itsatí*. Esta expressão linguística designaria também indivíduos hábeis na confecção manual de coisas – o termo se aplicaria, por exemplo, ao demiurgo que na mitologia xinguana “fabrica” os humanos. Alternativamente, diz Viveiros de Castro, os Yawalapiti chamam seus rituais de “*jumualhí*” – alegria, em yawalapiti – ou “*festa*”, o que na reedição de sua análise (Viveiros de Castro, 2002d:70) descobrimos se tratar de uma tradução nativa. O fato de os Yawalapiti reconhecerem os rituais como *festa*, para o autor, se explica pela conexão que estas ocasiões promoveriam com o tempo mítico: a alegria das *festas* estaria em fazer com que os humanos se “aproximem” dos modelos míticos. Isso, talvez possamos extrapolar, por “fabricarem” de modo mais significativo pessoas em correspondência a tais modelos.

Essa parece ser uma hipótese possível, ainda mais quando consideramos a interpretação de Vanzolini para o fato de que o *quarup*, entre os Aweti, pode ter sua

realização motivada não só pela morte de chefes, como também de crianças e jovens em reclusão (2010:290, nota 132). A possibilidade de realizar o ritual para crianças e jovens, segundo Vanzolini, seria uma maneira de reconhecer o potencial que todas elas tinham em vida – mas que a morte lhes tirou precocemente – de virem a se tornar pessoas modelares, “chefes”. Mesmo adultos não reconhecidos como chefes em vida podem, aparentemente, suscitar a organização de um *quarup*: é o que relata, por exemplo, Guerreiro sobre o *egitsü* realizado para um cantor, pai do jovem em ascensão à chefia da aldeia, mas que não era chefe ele mesmo. Seria o caso então de perguntar a associação com a chefia é reconhecida como um fator distintivo desse ritual, ou então é a própria expressão “ritual de chefe” que, sendo empregada na etnografia, teria que ter seu sentido descrito – indicar-se, por exemplo, que se trata de uma ocasião em que seria reconhecida uma condição da pessoa, não tanto um cargo institucional.

Os etnógrafos dos Wauja, Mello e Barcelos Neto, e além deles, Acácio Piedade (2004), cujo trabalho versa sobre as flautas tocadas nos rituais *kawoká*, utilizam a noção de ritual para descrever o termo wauja “*nakai*”. Piedade relata que esse termo seria traduzido pelos Wauja como “cultura” ou “costume” (2005:28). A existência de traduções nativas diferentes, como “cultura” e “festa”, para termos que os habitantes da região usam para se referir a seus rituais aponta, me parece, para a necessidade observarmos os

contextos em que tais traduções são feitas. O que está em jogo quando os Wauja reconhecem como *cultura* isso que se chama de “ritual”?

Barcelos Neto, por sua vez, ao descrever o conjunto de rituais chamado por ele de rituais de *apapaatai*, reporta que estes eventos levam o nome do *espírito* que eles celebram – por exemplo, o ritual *kawoká*, sendo “*kawoká*” o nome de um poderoso *espírito*-flauta. Ainda segundo a etnografia de Barcelos Neto, rituais em celebração a diversos *espíritos*, por exemplo, flautas e máscaras, seriam reconhecidos de outro modo: *apapaatai ñyãu*, que o autor traduz como “festa grande” (2008:183). A noção de festa é relacionada por Barcelos Neto à produção de alegria como princípio da terapêutica wauja: alimentar os *espíritos*, ornamentando-se como eles, e para eles, os alegraria de modo a torná-los pacíficos. Barcelos afirma também que estes rituais, realizados normalmente entre coaldeões admitem, alguns, a participação de uma aldeia convidada – eles seriam designados pelos Wauja como “*yeju*”. Assim, a descrição de Barcelos Neto indica que a presença de outros xinguanos seria significativa no modo pelo qual os rituais em torno da doença são chamados – rituais para os quais são convidados outros xinguanos são distinguidos numa categoria própria.

Sobre os Aweti, Vanzolini afirma que todos os rituais xinguanos, não só o *quarup*, são realizados primeiro entre coaldeões, para então serem encerrados na presença de convidados – segundo ela, normalmente se convida apenas uma aldeia, mas nisso o

quarup de fato seria uma exceção (2015:53). A autora reporta que um dos modos pelos quais os Aweti designam seus rituais em sua língua seria “*te'aykap*”, literalmente, “coisa de alegrar” (Vanzolini, 2015:115). Da mesma forma que Barcelos Neto, Vanzolini relaciona o significado festivo do termo *te'aykap* à percepção que muitos dos eventos assim chamados alegram os espíritos (*kat*, em aweti) a partir da oferta de alimento, o que os tornaria passíveis de serem convertidos em aliados. Essa interpretação está de acordo com o termo muitas vezes utilizado por Vanzolini para chamar os rituais: festa. A autora registra também um modo específico de chamar os rituais regionais: os Aweti reconheceriam esses rituais como “*tomo'atu*”, termo que na etnografia de Vanzolini aparece com o sentido de “reunião” (2010:26), mas cuja tradução literal, segundo informação pessoal de Vanzolini, seria algo como “fazer-se gente mutuamente”. Mais uma vez então, encontramos uma coincidência entre a presença de outros xinguanos e a significação distintiva de certos rituais.

Na sua tese de 2012 sobre os Kalapalo, Guerreiro usa os termos festa e ritual de modo equivalente. Ele explica essa decisão com base na consideração de que o termo kalapalo usado para designar os rituais, *ailene*, seria traduzível pelo português “festejo” (Guerreiro, 2012:24, nota 6). Desde então, porém, Guerreiro vem sugerindo haver entre os rituais xinguanos descontinuidades relevantes para os Kalapalo. Num artigo em coautoria com Marina Novo, pesquisadora que também trabalha com os Kalapalo,

Guerreiro e Novo (2020) ressaltam que esse povo xinguanos prefere não chamar de “festa”

alguns dos eventos que em sua língua nativa são reconhecidos como *unduhe*:

(...) [O] termo *unduhe* pode ser utilizado para fazer referência a qualquer atividade ritual que envolva Hiper-Seres e apetrechos rituais (em sua maioria máscaras, mas também podem ser flautas, clarinetes ou outras “vestimentas”, como no caso da festa chamada *unduhe*, cujos apetrechos utilizados são saiotos de palha”) (Guerreiro & Novo, 2020:118-119).

Segundo Guerreiro e Novo, no português kalapalo noção de *festa* no português kalapalo está associada à ideia de alegria, algo que nem todo evento desse tipo promove – um dos motivos pelos quais os Kalapalo recusariam essa tradução para certos eventos *unduhe*.

Somos obrigados a notar que, se a teoria do ritual como *festa*, de Perrone-Moisés (2015), nos oferece subsídio para compreender os trânsitos que algumas análises traçam entre rituais “de espírito” e rituais “de chefe”, a terminologia nativa registrada nessas mesmas análises adiciona novos matizes ao problema da definição do ritual como objeto analítico. Um dos argumentos de Perrone-Moisés (2015) é de que a noção de ritual faria perder de vista como nos mundos indígenas as relações com o sobrenatural e com o “político” não constituem domínios radicalmente distintos, como se passaria no mundo moderno, onde o ritual seria essencialmente uma prática religiosa, inconfundível com a política. As análises dos rituais xinguanos mostram que de fato essas relações não

constituem domínios separados, mas também mostram outras imagens indígenas do ritual. Mostram que os Wauja sentem necessidade de distinguir os rituais de *apapaatai* dos quais outros xinguanos participam como convidados; que os Aweti não têm termos para separar rituais de espírito e de chefe, mas sim para distinguir os momentos da vida que, por reunirem outros xinguanos, seriam significativos para eles se reconhecerem como gente; que *festa* não é a única tradução feita pelos Wauja para falar de seus rituais; e que os Kalapalo se incomodam de que certos eventos sejam chamados de *festa*, noção à qual esse povo, ao que tudo indica, confere um uso restrito, que merece uma investigação mais aprofundada.

Ao tratarmos como um problema a naturalidade com que a noção de ritual é usada na etnografia xinguanas, o que de mais interessante pode surgir, afinal, talvez não seja tanto possibilidade de evidenciar as perspectivas teóricas implicadas nos discursos descritivos, como a de reconhecer que, qual seja o termo em questão, se “ritual”, se “festa”, “cerimônia” ou algum outro, nenhum deles, quando aplicado numa etnografia, nos desobriga da tarefa de descrever o que se quer dizer com eles.

## Referências

- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip*. Mito e Ritual no Alto Xingu. São Paulo: Epu/Edusp, 1974.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*: Rituais de Máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- \_\_\_\_\_. A “Musical View of the Universe”: Kalapalo Myth and Ritual as Religious Performance. *The Journal of American Folklore*, vol. 94, no. 373, p. 273–91, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A musical view of the universe*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019.
- BATESON, Gregory. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- DOLE, Gertrude E. Ownership and exchange among the Kuikuru Indians of Mato Grosso. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. 10, p. 125-133. 1956/1958.
- \_\_\_\_\_. Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro. In: SWARTZ, M. J.; TURNER, V. W.; TUDEN, A. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966. p. 73-88.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1912].

FAUSTO, Carlos. *Art effects: image, agency, and ritual in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

FIGUEIREDO [Vanzolini], Marina. *Centralização e Faccionalismo*. Imagens da política no Alto Xingu. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. Imagens do poder: a política xinguana na etnografia. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 17, n. 17, p. 89-109, 2008.

\_\_\_\_\_. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

GALVÃO, Eduardo. O uso do propulsor entre as tribos do alto Xingu. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. 4, p. 353-68, 1950.

\_\_\_\_\_. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto Rio Xingu. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 14, p. 2-56, 1953.

GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In: GLUCKMAN, M. (ed.). *Essays on the ritual of social relations*. Chicago: Aldine, 1962. p. 1-52.

GOW, Peter. Of Mixed Blood. *Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J. D. e SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *Comparative Arawakan Histories*. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 147-170.

- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- GUERREIRO, A.; NOVO, M. *Kuambü: poética e política em uma festa xinguana*. Campos: Revista de Antropologia, v. 21, n. 1, p. 113-138, nov. 2020.
- HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (org.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 21-62.
- HOUSEMAN, M.; SEVERI, C.. *Naven ou le donner à voir: Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009 [1994]. p. 304.
- LEACH, Edmund. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, vol. 251, no. 772, 1966, pp. 403 - 08.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu* (Mitológicas v. 4). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac e Naify, 2011 [1971].
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1976 (1922).
- MELLO, Maria. *Iamurikumã: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. O "payemeramaraka" Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27-28, p. 139-177, 1984/1985.

\_\_\_\_\_. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (jawari). In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (org.). Os povos do Alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 335-357.

MURPHY, Robert; QUAIN, Buell. *The Trumai Indians of Central Brazil*. New York: J. J. Augustin, 1955.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

OBBERG, Kalervo. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 1953.

OVERING [KAPLAN], J. "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio "So-cial Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. II, 1977. p. 9-10 e 387-394.

\_\_\_\_\_. Dualism as an expression of difference and danger; marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In: KENSINGER, K. (ed.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Illinois: University of Illinois Press, 1984. p. 127-155.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese (Livre-Docência) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Study of Kinship Systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 71, 1941.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, 1979. p. 2-19.

SEVERI, Carlo. El Yo-memoria: Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, México, v. 15, n. 42, p. 11-28, abr. 2008.

STEINEN, Karl von den. Entre os aborígenes do Brasil Central, São Paulo, *Revista do Arquivo*, Nos. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, 1940.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 530.

SZTUTMAN, R. Comunicações Alteradas - festa e xamanismo na Guiana. *Campos*, v. 4, p. 29–51, 2003.

TURNER, Victor. Symbols in Ndembu ritual. In: TURNER, V. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1967a. p. 19-47.

\_\_\_\_\_. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de passage. In: TURNER, V. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1967b. p. 19-47.

\_\_\_\_\_. Paradoxes of Twinship in Ndembu Ritual. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 1969a. p 44-93.

\_\_\_\_\_. Planes of Classification in a Ritual of Life and Death. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 1969b. p 1-43.

\_\_\_\_\_. Communitas: model and process. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 1969c. p 131-165.

\_\_\_\_\_. Liminality and Communitas. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 1969d. p 94-130.

\_\_\_\_\_. Humility and Hierarchy: The Liminality of Status Elevation and Reversal. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 1969e. p 94-130.

VALENTINI, Luísa. *Arquivos do futuro: relações, caminhos e cuidados no arranjo preliminar da documentação pessoal de antropólogos*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

VERAS, Karen. *A dança matipú: corpos, movimentos e comportamentos no ritual xinguano*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

\_\_\_\_\_. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapíti*. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

\_\_\_\_\_. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* [online]. 1996, v. 2, n. 2, pp. 115-144.

\_\_\_\_\_. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 403-455.

\_\_\_\_\_. Imanência do inimigo. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 267-294.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 347-399.

\_\_\_\_\_. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002d. p. 27-85.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2009 [1975].