

O Leviatã da Floresta Tropical

Simbolismo do Jaguar no Alto Xingu

INGE THIEME

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para obtenção do grau
de doutora em Antropologia Social
Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Aracy Lopes da Silva

São Paulo
1999

O Leviatã da Floresta Tropical

Simbolismo do Jaguar no Alto Xingu

INGE THIEME

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para obtenção do grau
de doutora em Antropologia Social
Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Aracy Lopes da Silva

São Paulo
1999



Agradecimentos

Este trabalho foi possível graças ao apoio e confiança de muitas pessoas, a começar pelos professores que durante os exames de seleção, no início de 1994, admitiram o tema como trabalho de doutorado.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro;

Meu especial agradecimento à profa. Aracy Lopes da Silva pela incansável orientação, pelo entusiasmo e críticas estimulantes;

Sinceros agradecimentos:

aos professores Dominique Gallois, Rafael Bastos, Bruna Franchetto, Vanessa Lea, Silvia Caiuby, Thekla Hartmann, Rolf Krusche e Klaus Peter Kaestner, pelas valiosas sugestões e informações;

ao zoólogo Carlos Yamashita, pela inestimável oportunidade de discutir e melhor poder compreender assuntos de sua competência;

aos profs. Faiçal, Crawshaw e várias outras pessoas da área da Zoologia, pelo acesso a informações importantes;

à profa. Nobue Myazaki, que com seu Projeto de Pesquisa me possibilitou o primeiro contato com os Kamayurá e Waura;

aos Waurá Yutá, Pachamae, Yanai e tantos outros de sua aldeia, que tive oportunidade de conhecer e estimar, pela boa vontade e paciência que tiveram para responder a infindáveis questões;

ao Cássio Inglez de Sousa e Roberto Morales, meus colegas e amigos, pelas discussões animadoras;

à Rosi Inglez de Sousa, pela revisão do trabalho de qualificação;

às minhas colegas arqueólogas peruanas, Mónica Panaifo e Laura Nacarino, pelo apoio e companheirismo; aos arqueólogos do El Brujo, o diretor do Projeto, Regulo Franco e os bons colegas de trabalho Victor Hugo e Arabel;

ao sr. Nivaldo, meu guia “na busca da onça” na Serra da Capivara, PI;

a meu marido, que se encarregou de muitas tarefas, inclusive a leitura e comentários ao texto, a meus filhos e amigos, que durante todo o tempo demonstraram tanta compreensão e paciência.

Inge Thieme

O Leviatã da Floresta Tropical

Resumo

Este é um trabalho que procura entender as razões do simbolismo da onça, recorrente em toda extensão da Amazônia etnográfica e largas partes da área andina, desde tempos muito anteriores à Conquista européia.

Limitado ao contexto etnográfico do Alto Xingu, a investigação desse fenômeno passa em revista o modo de ver o mundo, o conceito de Natureza e o lugar que os humanos ocupam em relação à biosfera, a visão do cosmos como sistema energético fechado, seguidamente controlado por “senhores” dos animais ou da espécie e outras entidades e mantido por uma série de práticas propiciatórias, inclusive, em sua forma extrema - alto-xinguana - a praticamente total abstenção do consumo de mamíferos.

A ontosfera em interação com a biosfera e a conseqüente lógica paraconsistente em que um ser pode ser simultaneamente isto e aquilo, animal e sobrenatural levou os alto-xinguanos a elaborar um código classificatório que opera na gradação das qualidades sensíveis, principalmente da morfologia e comportamento.

O *ethos* alto-xinguano estabelece regras para a convivência intra- e intercomunitária, bem como de interação com o meio natural: as contradições entre estética e ética, a valorização da agressividade como belo e ao mesmo tempo bom, e o seu oposto, o medo inversamente proporcional à idealização da ferocidade e os preceitos morais do pacifismo e da generosidade.

Na segunda parte, o jaguar zoológico e o simbólico: a origem desse simbolismo em suas qualidades objetivamente observáveis, ao mesmo tempo que valorizadas e mimetizadas, são rejeitadas por sua severidade e rigor, tanto em seu papel de pai dos humanos como afim.

Summary

This study attempts to understand the reasons for the symbolism of the jaguar, which is recurrent in the ethnographic region of the Amazon as a whole and in large parts of the Andean area, since long before the European conquest.

Limited to the ethnographical context of the Upper Xingu, this investigation focuses on the worldview, the concept of Nature and the place humans occupy within the biosphere; the vision of the cosmos as an energetical system closed in itself, often controlled by "masters" of the animals or species and other entities, whose good will is obtained by several propitiation practices, including – in its extreme form of the Upper Xingu - the almost total abstinence of consumption of mammals.

The Upper Xingu *ethos* establishes rules for the coexistence within and between communities, as well as of interaction with the natural environment. the opposition between ethics and esthetics as expressed by the valorization of agressivity - at the same time beautiful and good - and its contrary, fear, proportionally opposed to the idealization of ferocity and the moral of pacifism and generosity.

O Leviatã da Floresta Tropical

Simbolismo do jaguar no Alto Xingu

Sumário

Introdução	4 - 44
1. O Tema	4 - 13
2. Objetivos e modo de alcançá-los	13 - 14
3. Pressupostos teórico-metodológicos	14 - 28
3.1. O discurso simbólico e seu valor de verdade	16 - 17
3.2. As várias formas do Logos	17 -
3.2.1. O modelo de engendramento do discurso simbólico de Sperber	17 - 18
3.2.2. As concepções dos cultural-relativistas	18 - 19
3.2.3. As condições “naturais” do conhecimento	19 - 20
3.2.4. As condições “irracionais” do conhecimento humano	20 - 23
3.2.5. O modo de construção de mundo humano	23 - 24
3.2.6. O modo de construção do mundo de acordo com J. Overing	24 - 26
3.2.7. A arte na construção de saber	26 - 28
4. O Ethos – Interrelações com a arte e o conhecimento	28 - 31
5. O Percurso metodológico	31 - 35
6. Breve apresentação introdutória do contexto etnográfico alto-xinguano	35 - 44
6.1. Localização geográfica	35 - 36
6.2. O contexto inter-comunitário	36 - 39
6.3. O contexto intra-comunitário	39 - 42
6.4. Etno-história alto-xinguana	42 - 46

Primeira Parte : Investigações entre *logos* e *ethos*

Capítulo I: Cosmologias Indígenas Amazônicas **46 - 83**

1. O Conceito de Natureza nas Cosmologias Amazônicas	46 - 71
1.1. As Categorias Cosmológicas Amazônicas	49

1.1.1. Natureza e Cultura	49 - 60
1.1.2. Natureza – Cultura – Sobrenatureza	60 - 64
1.2. Neo-animismo e Perspectivismo	64 - 70
1.3. O Lugar dos Humanos em Relação ao dos Animais	70 - 71
2. As Concepções do Cosmos como Sistema Energético Fechado	71 - 76
2.1. Concepções e práticas ameríndias da manutenção da energia	76 - 79
2.2. A guerra como meio de restabelecimento da energia	80 - 83

Capítulo II: Exame dos sistemas cognitivos alto-xinguanos **83 - 124**

1. Considerações preliminares	84 - 108
1.1. Semelhanças e Diferenças entre os Saberes Ocidental e Tradicional	84 - 86
1.2. Características das Etnoclassificações Alto-Xinguanas	86 - 89
1.3. Anomalia/Normalidade: Delimitações	89 - 91
1.4. Breve Incursão ao Debate Internacional em Torno das Etnoclassificações e seus critérios	91 - 94
1.5. A Duplicação Ontológica e a Lógica Paraconsistente	94 - 96
1.6. As qualidades da sensibilidade e a sua intensidade como critério discriminatório	96 - 105
1.7. Representações animais e tabus alimentares	106 - 108
2. O Quadro classificatório alto-xinguano e seus princípios	109 - 123
3. O Estatuto do Jaguar	123 - 124

Capítulo III: O *Ethos* Alto Xinguano **125 - 154**

1. A Valorização da Agressividade	126 - 133
2. A Categoria do Medo	133 - 135
3. As Relações de Afinidade – Reflexo de Valores Antitéticos	135 - 141
4. As Estratégias alto-xinguanas contra as Forças Culturais	141
4.1. Os Preceitos de Pacifismo e Generosidade	142
4.2. A Estratégia da Artimanha	142 - 144
4.3. A integração ritual das forças culturais	144 - 147
5. O Estatuto da Paternidade no Alto Xingu	147 - 148
6. O Estatuto dos Sexos	148 - 151
7. A Chefia, o Xamanismo e a Aquisição de Prestígio no Alto Xingu	151 - 154

Segunda Parte: O Conceito e o Signo

Capítulo IV: O Jaguar do Ponto de Vista dos Zoólogos ocidentais	157 - 162
Capítulo V: O Simbolismo do Jaguar	163 - 219
1. O Jaguar no Mito de Origem	164 - 200
2. O Jaguar no Mito de <i>Warakuni</i>	200 - 205
3. O Mito das Yamurikumã	205 - 209
Comparação dos papéis do jaguar nos três mitos	209 - 219
Considerações finais	220 - 225
Bibliografia consultada	226 - 245
Anexos	
Mitos (Integral e Resumos)	246 - 253
Material Ilustrativo	254

Introdução

O Tema:

Heeé...Apê! Mecê tem medo? Tem medo não? Pois vai ter. O mato todo tem medo. Onça é carrasco, 'Manhã cê vai ver, eu mostro rastro dela, pipura..

(Guimarães Rosa)

No extenso simbolismo animal que perpassa as cosmologias indígenas sul-americanas, o jaguar é uma das figuras mais recorrentes. Deuses, demônios e heróis culturais conformam-se à sua imagem; xamãs contam com a sua ajuda ou transformam-se em onças¹; jogos foram introduzidos por jaguares e mitos de criação e destruição do mundo envolvem este animal. Sua representação liga-se a toda uma metafísica existencial² de vida e morte e ontológica, que se situa em esferas cosmográficas variadas e freqüentemente superpostas. Em termos de significação, a figura do jaguar liga-se a conceitos tão díspares

¹ “Jaguar”, “onça”, “predador”, “felino” ou “felídeo” são usados neste trabalho como sinônimos, designando a espécie zoológica onça pintada (*Panthera onca*) e sua variante onça preta. Outras espécies, tais como o puma (*Felis concolor*) ou a jaguatirica (*Felis pardalis*) são referidas com o nome próprio.

² Conceitos como esse da filosofia ocidental foram introduzidos ou, pelo menos, enfatizados como de utilidade para a antropologia por Joanna Overing (1988): ajudam a evitar as conotações pejorativas que subjazem frequentemente ao quadro categorial etnológico.

como força, virilidade e fertilidade de um lado e morte, destruição, canibalismo e escuridão de outro.

Este papel extraordinário do jaguar no simbolismo cosmológico sul-americano não é um fenômeno recente ou limitado a determinados grupos étnicos. As culturas pré-históricas que se desenvolveram na área andina do lado ocidental do Sub-continente já povoavam o seu cosmos com divindades e ídolos felinos ou antropon-felinos, como mostram de forma inequívoca as esculturas e iconografias legadas, entre outras, pelas culturas de Chavin, Moche (Mochica) e Tiahuanaco/Wari³. No caso da cultura de Chavin, divindades compostas de traços antropon e zoomorfos ostentam garras, dentes, olhos e pelagem felinos, sinais metonímicos ou *kennings*, cuja presença, onde quer que encontrada, lembrava o grande predador e todas as associações de sacrifício e bênçãos que envolvia (cf. A., figs. 1 – 6). Em Moche, um dos motivos felinos mais recorrentes é o do *alter ego*⁴, representação do jaguar sobremontado em figura humana (A., figs. 7 – 10). Na cultura de Tiahuanaco, a sua imagem liga-se, entre outras coisas, ao complexo dos alucinógenos, ao sacrifício, cabeças-trofeu (como já presente na cultura imediatamente anterior de Nasca, costa Sul do Peru). As representações anexadas mostram dois aspectos de um *keru* (recipiente de madeira) ornamentado com o motivo felino (A., figs. 11-12).

Mais ao Nordeste, em San Agustín, Colômbia, Reichel-Dolmatoff (1972) encontrou esculturas líticas pré-históricas com motivos felinos, dentre os quais o do jaguar copulando com uma mulher (v. A., fig. 15), o jaguar sobremontado em um ser antropon- ou zoomorfo. Este último reencontra-se em uma estatueta lítica do Pará, representando um personagem felino montado em uma tartaruga (A., fig. 16). Como saliência ou apêndice zoomorfo em artefatos cerâmicos pré-históricos aparece nas culturas de Konduri e

³ Chavin foi uma cultura panandina que se estendeu espacialmente da região central do Peru até o Equador e da costa do Pacífico até a região do Ucaiali, na floresta tropical amazônica, e floresceu por volta de 1000 a. C. A cultura Moche ou Mochica de extensão regional na Costa Norte peruana, teve seu maior florescimento durante os primeiros séculos da era cristã e a cultura Tiahuanaco/Wari, novamente de larga difusão, teve dois centros de origem: imediações do lago Titicaca, em território boliviano, e a região nas proximidades de Ayacucho, cordilheira centro-sul dos Andes peruanos, por volta de 800 a 1000 d.C. (cf. I. Thieme, 1990).

⁴ *Alter ego*: expressão que em arqueologia designa uma representação imaginária, gráfica ou esculpida em forma de dois personagens, um sobremontado nas costas do outro.

Tapajós (A., fig.17) da Amazônia brasileira, agrupadas ao Quarto Horizonte arqueológico, mais ou menos 1000 a 1500 d.C. (cf. Meggers & Evans, apud Hilbert, 1968:265)⁵. Quanto aos achados de San Agustín, Reichel-Dolmatoff (1970) sustenta que

“...there are..two different, but related aspects of the jaguar. As a general power symbol with strong male fertility associations the jaguar is certainly a very basic and ancient concept, while as a symbol of exogamy it seems to undergo a specific elaboration in the raiding patterns between wandering hunters and sedentary farmers where the jaguar image matches that of the predatory conquerer opposed to the sedentary colonizer”(R.-Dolmatoff, 1970:57).

O imaginário em torno do jaguar que, de resto, liga a arqueologia andina à etnografia amazônica, também tem a ver com o complexo dos alucinógenos amazônicos. A ingestão/inalação de *ayahuasca*, também conhecida pelo nome de *yajé* (*Banisteriopsis* spp.), paricá (*Piptadenia*), rapé (*Nicotiana* spp. mesclada ou não com *Piptadenia*) e muitas outras substâncias de teor alcalóidico era e ainda é praticada por muitos grupos amazônicos. As tabletas para uso de alucinógenos encontradas arqueologicamente em vários lugares da área andina, inclusive ao norte do Chile e no Noroeste argentino, indicam que inalações também eram praticadas por povos antigos habitando aquelas regiões. Achados de tabletas no sítio de Huaca Prieta, vale de Chicama, na costa Norte do Peru, associado ao Arcaico antigo (VI. milênio a.C.), comprovam sua antiguidade (cf. Junius Bird, 1948). A conexão com o jaguar é documentada a partir do Horizonte Tiahuanaco, onde aparece como ornamento em tabletas líticas ou de madeira (v. A., figs. 13-14; Wassen, 1965, 1981/82).

Etnograficamente, enfim, a figura do jaguar como suporte simbólico e estatutário, conforme referido anteriormente, é recorrente em toda a extensão do espaço amazônico, cabendo-lhe posição de destaque em conexão com o já mencionado complexo das drogas alucinógenas, o xamanismo, canibalismo e concepções escatológicas. A apresentação de algumas de suas principais associações a que vou proceder a seguir, visa dar uma idéia mais precisa da variabilidade e amplitude desse vasto complexo simbólico.

⁵ O jaguar também desempenhou papel eminente nas antigas culturas mesoamericanas. Da vasta literatura a respeito citam-se Fürst, 1968, Saunders, 1998;).

As mais conhecidas representações envolvendo o jaguar são, fora de dúvida, as relacionadas a visões alucinógenas e transformações xamanísticas dos Desana⁶, grupo Tukano do NO amazônico, descritas por Reichel-Dolmatoff (1971, 1972, 1975). Em *The shaman and the jaguar* (1975), este autor mostra a íntima relação – a identidade mesma – que existe entre o xamã e o jaguar. Ele afirma:

“... *this connection is so close that shamans and jaguars are thought to be almost identical or at least equivalent in their power, each in his own sphere of action but occasionally able to change their roles*” (R.-Dolmatoff, 1975:44).

Tal identidade se estabelece através das metamorfoses xamanísticas que podem suceder-se em vida e intencionalmente com a ajuda de drogas ou *post mortem*, servindo, no primeiro caso, “... *as a disguise under which he can act as a helper, a protector or an aggressor*” e, no segundo, como forma de interagir com os vivos, também aqui nas duas modalidades como benfeitor aos humanos ou, bem ao contrário, malfeitor.

Na opinião de Reichel-Dolmatoff, uma conexão entre xamã e jaguar está quase sempre presente na América tropical e subtropical e, de fato, como mostra uma compilação relacionada ao assunto, dos dados disponíveis até a época, de Heinz Walter (1954), encontra-se indistintamente entre grupos Karib, Tupi, Aruak, Pano e grupos de língua isolada (Walter, op. cit., p. 119). Mais recentemente, os estudos de vários “tupinólogos” confirmam esta associação xamã/jaguar. Com respeito aos Asurini do Xingu, Regina Müller (1990) escreveu por exemplo:

“...a onça está ligada ao xamanismo, à morte e canibalismo. Além dos *tivá* (seres onça-pássaro habitantes da mata sobrenatural), a Onça também está presente nos rituais que invocam os *karovara* e *apykwara* que também são espíritos xamãs primordiais, vindo a se hospedar na *javaraiká*...A onça come carne crua; o xamã também come, quando se metamorfoseia. Comer carne crua causa doença, mas o xamã é imune a isso...”(Müller, op. cit., p. 193).

⁶ Os nomes dos povos indígenas seguem a “Lista de Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo” do CEDI 1994 reproduzida por Ricardo (1995), que conta com duas alternativas “Nomes” e “Outros Nomes ou grafias”. Também foi consultada a divisão segundo classificação linguística de Montserrat (1994)

Em seu trabalho sobre os Asurini do Tocantins, Lúcia M. M. de Andrade (1992) descreve a aquisição do poder xamanístico que se traduz como uma aliança entre Sawara e o pajé:

“O poder de um pajé Asurini é fruto de uma aliança que este estabelece com o Espírito-onça. O novato adquire poder ao conceder uma ajuda a *Sawara*. Há um interesse mútuo: um quer possuir e o outro quer se livrar do *Karowara* (uma força que se aloja na boca do indivíduo que dançava e participava de um ritual de tabaco. O possuído pelo *Karowara* tem vontade de comer um animal vivo. Depois de comer desmaia e quando acorda, não se lembra mais de nada.)” (Andrade, op. cit., p. 136).

O que estranha no “Espírito-onça” desse grupo é que é o oposto “de um ser feroz e poderoso: ele é velho, está doente e precisa da ajuda dos humanos” (id. ibid.). A única coisa que o identifica como onça é o seu hábito alimentar selvagem, consistindo na devoração de carne crua ensangüentada. É exatamente esse hábito que o aprendiz precisa adotar.

Roque de Barros Laraia (1986), referindo-se às representações do mesmo grupo, atribui o relacionamento com o *Sawara* (literalmente onça) ao fumo do tabaco que atrai os *karowara*, seres intermediários que conduzem a ele.

O mundo povoado por seres como os *karowara* e semelhantes que registrou entre os Asurini, os Suruí e Tupi em geral, levou o autor a falar em uma “confusão de categorias” naturais e sobrenaturais que subsistiria até hoje e que consistiria não apenas nisso como na simultaneidade de

“...animais reais e mitológicos, tribos inimigas realmente existentes e outras que são apenas fruto da imaginação” (Laraia, op. cit., p. 240).

O que o autor está afirmando aqui tem a ver com o modo de perceber e conceber o mundo, tema que nos ocupa no primeiro capítulo do presente trabalho e que aqui apenas aponta para um mundo muito distante do nosso, mundo em que interações e transformações inter-domínios não pertencem apenas à fantasia mas à realidade vivenciada.

Voltando ao relacionamento xamã/jaguar, outra forma de interação entre ambos consiste no seu papel (do jaguar) de ajudante do xamã. Nesse contexto, a alma de um xamã morto

incorporada em um jaguar (ou outro animal), torna-se “espírito da mata”, muitas vezes dominado pelo poder de um xamã vivo, podendo na função de auxiliar de xamã servir para fins positivos como negativos.

Ao lado das metamorfoses xamanísticas, assiste-se na Amazônia etnográfica a transformações em onças de homens comuns que devem ser vistas, de acordo com R.-Dolmatoff, “.. *as operating on a sexual level, and as a change from strict exogamic rules to complete sexual license*”. Tais transformações são provocadas pela ingestão de carne crua⁷. “Quem comer carne crua”, diz H. Clastres (1978:94) com respeito aos grupos Tupi-Guarani, “verá sem tardança o *Tupichua*⁸ encarnar-se e agarrá-lo completamente”. Outra causa de transformações inter-específicas é o cozimento e ingestão de carne na floresta, acarretando a aparição deste espírito, seguidamente “...na aparência de uma bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes” (H. Clastres, op. cit., p. 94).

No que concerne às *séances* de *yaje* ou *ayahuasca* (*Banisteriopsis* spp.), já falei da importância do jaguar quando da apresentação de evidências arqueológicas. Nas séances alucinógenas etnograficamente documentadas, o seu papel é de fato extraordinário pois é em jaguares que as pessoas se transformam e são jaguares que aparecem nas visões induzidas pelas drogas. No próprio preparo dessas (trata-se de um chá produzido pela concocção de várias subespécies de *Banisteriopsis* com *Datura* e do preparo de fumo a partir de *Anadenanthera peregrina* ou *Virola*) “*the imagery of the jaguar plays a major role*” (R.-Dolmatoff, 1970:61).

A sua imagem não se prende apenas ao xamanismo e às transformações e alucinações relacionadas. Outras associações em que seu papel é preeminente são as representações de deuses, demônios, monstros canibais, almas telúricas e celestiais e respectivas transformações, assim como as práticas antigas de canibalismo⁹: “eu (sou) jaguar”,

⁷ Durante uma curta estadia entre os Guarani de Silveira (cf. anotações diário, 1993), um parente do pajé Samuel, Carlos, relatou-me de uma doença sua que o levou a querer comer apenas carne crua. Sua cura pôde ser obtida graças a cantos xamanísticos e ao fumo.

⁸ espírito jaguar Apapokuva (cf. Nimuendaju, 1948⁸)

⁹ A definição de “canibalismo” e delimitação em relação ao termo “predação” segue a caracterização do simbolismo dietético Wari dada por EVC (1992:XIV) que diz: “que a predação seja canibalismo, mesmo quando o que se come é o animal” é devido ao fato que “...aquilo que se come é mais que simples matéria nutritiva – é portador de

justificou *Cunhambebe*, o chefe Tamoyo, sua ingestão de carne humana perante o horrorizado Hans Staden (*apud* EVC, 1986:625). Finalmente, as representações míticas de personagens originários e sucessos do tempo antes do tempo, a começar pelo mito dos gêmeos e seu papel de pai dos heróis culturais, em alguns casos negado desde o momento de geração. Nesses relatos míticos aparece ora como herói, ora como vilão, ora é associado à origem, ora ao fim da humanidade. Exemplos respectivos são, na mitologia Guarani, as onças originárias, antepassadas canibais dos jaguares da atualidade (cf. Nimuendaju, 1987:50), o demônio *Jagarovy*, jaguar Azul de morfologia canídea¹⁰ que algum dia descerá do céu “cantando” e devorando todos de forma tal que “nem o guerreiro mais destemido escapará de sua voracidade” (Nimuendaju, op. cit., p. 51). Um jaguar celestial é, de resto, o responsável pelas eclipses de sol e lua. (Walter, 1956: pp. 74).

A polivalência felina liga-se na escatologia Tupi-Guarani à construção da pessoa e especificamente ao destino da alma humana que *grosso modo* compõe-se de duas partes: uma relacionada ao céu, aos deuses, os ossos, pele, o futuro e a sobrenatureza; a outra, à terra, espectros, à sombra, carne, ao passado (EVC, op. cit., p. 612). O jaguar se relaciona, no caso dos Guarani, à alma telúrica, alma canibal que se transforma em espectro *angué* altamente perigoso para os vivos, pois pode provocar “um mal mortal, ... (a) transformação em jaguar de quem for atingido por ele” (H. Clastres, 1978:93-4). Entre os Araweté pelo contrário, a transformação em jaguar se sucede a partir da alma “celestial” que devorada pelos deuses-jaguares, passa a ser deus-jaguar ela também (cf. EVC, 1986:626).

sentido; é, assim, espírito. Nesta culinária metafísica que é uma autêntica semiofagia, o que se preda e come é sempre algo perigosamente humano” (1992:XIV).

¹⁰ A equação do cachorro com o jaguar é atestada para outros sistemas cognitivos: na classificação Xikrim, por exemplo, os cachorros são incluídos na categoria dos *rob* que define as onças e que não inclui felinos de pequeno porte (Gianini, 1991:42). Tal equação também constatada na classificação zoológica dos Achuar, grupo Jívaro, foi interpretada por Descola (1986:109) como inversão das categorias animais da Natureza e da Cultura “...*dans un cas, le jaguar sauvage est socialisé en chien domestique surnaturel, ... tandis que, dans l'autre cas, le chien domestique est converti en chien sauvage, ce dernier devenant emblématique des yawa non félidés*” (Descola, 1986:109) e, por Bamberger com respeito ao mesmo fenômeno na classificação Gorotire, família linguística Jê, como consequência de ambas as famílias pertencerem à ordem dos Carnívoros, característica que, inclusive, compartilham com os humanos: “*The dog and the jaguar share with man the characteristics of carnivorous hunters, but the one is man's house pet and hunting companion, the other man's competition and greatest enemy*” (Bamberger, 1967:143)

Esta construção da pessoa *post mortem* inscreve-se numa filosofia fágico-existencial em que o canibalismo, verdadeira panacéia ameríndia, emerge como remédio contra todos os males, tornando-se a fonte de força e juventude. As palavras Arawetê , registradas por EVC (1986) não deixam dúvidas quanto a isso: “um comedor de inimigo vive muito tempo, morre velho, é imune às doenças, é forte” (EVC, 1986:611). Na impossibilidade de vivenciar a “Terra sem Mal” (que sem dúvida nasce dessa mesma preocupação¹¹) aqui e agora, a projeção ao céu aparece como promessa de uma vida em plenitude. Sob este ângulo, a morte perde seu horror e torna-se o momento de transição para uma vida em beleza e prazer, vida divina, cósmica.

A intercalação de uma divindade-jaguar, *Kumapari*, como concebida pelos Shipaya (Xipaya), grupo Tupi que habita o interflúvio Tocantins-Xingu, altera pouco nesta visão de mundo. Mera antecipação e “imanentização” dos sucessos metafísicos, a sua existência garantia outrora a passagem direta das almas de suas vítimas. *Kumapari*, devorador dos humanos, é de extremo interesse para a presente interrogação, pois emerge de um e mesmo complexo mítico. Tanto no Alto Xingu como entre os Xipaya é o pai dos gêmeos míticos mas, enquanto no caso destes últimos se emancipa ao *status* de deus, no Alto Xingu, a sua paternidade desemboca em sua morte. Única divindade com culto de que se tem notícia no quadro da etnografia ou etnohistória amazônicas, a sua singularidade tanto mais intriga quando se leva em conta a larga difusão do Mito em toda a extensão dessa área¹².

Outros papéis importantes desempenhados pela onça são os de dono de bens culturais, tais como o fogo no mito Kayapó e Bororo ou dono dos cantos da festa do mel Tenetehara. Danças são executadas em sua homenagem (A., fig. 20). Desenhos geométricos ou figurativos o reproduzem (v A., figs. 21-22). Como senhor dos animais (talvez até divindade) era objeto de tratamento ritual entre os Mojo; como caçador e guerreiro em pé de igualdade com os humanos, recebia entre os Tupinambá honrarias funerárias

¹¹ vide Hélène Clastres (1975:31): a Terra sem Mal era esse outro lugar em que a terra produz sem sementeira e não há morte e em que a vida se compõe de danças e bebedeiras.

¹² Walter (1956) com base em Metraux encontrou versões desse mito em dezoito grupos sociais diferentes, dentre os quais Tupinambá, Jívaro, Witoto, Tukuna, etc.(pp. 77)

semelhantes às dedicadas a estes; entre os Bororo, para apenas mencionar mais este caso, é até hoje animal de desagravo, que se mata, visando a reinstauração da “...reciprocidade entre ‘senhores dos animais’ e caçadores humanos” (Viertler,1991:35).

Relativamente freqüentes são contos de animais em que aparece como tolo: tamanduás, tartarugas, raposas e outros animais conseguem passar-lhe a perna pela aplicação dos mais variados truques. Tais fábulas têm sido interpretadas de várias maneiras, mas seguramente Pierre Clastres (1974:101) tem razão quando equaciona o jaguar com o xamã, ambos na vida real figuras temidas, mas ao nível da fábula (Clastres trata esses contos como mito), despojadas de seus atributos reais, são transformadas em “idiotas da aldeia”.

Na área específica do Alto Xingu, contexto etnográfico em que se ancora a presente pesquisa, a sua figura associa-se à origem mítica, à identidade e a alteridade, pai e sogro dos humanos, esposo e esposa, educador e inimiga (feminino); dono de bens culturais, dono da embira para o fabrico do arco, dono do jogo da bola, símbolo de força e virilidade na luta do Huka-Huka (v. A., fig. 19), símbolo da reciprocidade, da chefia (A., fig. 18), do poder.

O jaguar ainda constitui suporte simbólico em uma série de outras associações, tais como interdições de caça em geral ou especificamente do jaguar durante a gestação de uma criança, como relatadas dos Tenetehara, Mura e Guayaki (cf. Walter, 1954:104) , costumes e práticas relacionados à idéia da reconciliação da alma animal ou do dono da espécie, conexão com árvores (no Alto Xingu, o seu equivalente fitomorfo é o tucum [*Astrocaryum tucuma* Martius], palmeira da qual se confecciona a embira). A sua pele pintada e o seu rugido, seus costumes dietéticos e habilidades lúdicas são mimetizados como emblemas de poder e virilidade em luta e ritual ou constituem símbolos de exemplaridade ética.

A listagem de associações simbólicas não se pretende completa. Mas o que penso poder ter transmitido é uma noção da amplitude e diversidade de associações que não são, em absoluto, apenas negativas. Ao contrário, tanto no xamanismo como canibalismo,

parcialmente nos mitos de origem e no simbolismo estatutário o que emerge é uma imagem felina preponderantemente positiva.

2. Objetivos e modo de alcançá-los:

Quais seriam as razões para tal popularidade e tal variabilidade? Reduzida às ocorrências alto-xinguanas, essa questão torna-se uma indagação pela incongruência que se observa entre realidade empírica e construção simbólica: o caráter agressivo e predador do jaguar choca-se com valores éticos e tabus alimentares, de todo opostos ao que representa a sua espécie em termos zoológicos. Face aos fatos empíricos: o maior predador felino das Américas - cuja característica principal é exatamente a predação de outros animais – a sua valorização (que não exclui, em outras situações mitológicas, desprezo) como símbolo de valores culturais parece destituído de sentido. Em toda a multiplicidade de vida animal com costumes alimentares menos agressivos e mais compatíveis com o código ético alto-xinguano, por que a opção simbólica por um animal que em termos etológicos se situa no extremo oposto? Evidentemente, o seu modo alimentar é apenas uma das facetas comportamentais e não é fora de cogitação que outros aspectos sejam levados em consideração. Contudo, a alimentação é um dos, se não o critério de maior importância em toda extensão etnográfica da Amazônia. A seguinte citação de um trecho de autoria de Viveiros de Castro (1992) fornece uma idéia desse fato:

“A cozinha, para nossa civilização contemporânea de supermercados, lanchonetes e congelados, não passa, justamente, de um vulgar assunto ‘de cozinha’, tanto distante quanto possível das grandes questões filosóficas. O que demonstra a etnologia ameríndia, ao contrário, é que esta é uma área de experiência humana capaz de fornecer um conjunto de esquemas conceituais fundamentais, de operadores lógicos de discriminação e organização da realidade natural e social”(EVC, 1992:XIII).

Em função da incompatibilidade entre *ethos* alto-xinguano e costumes alimentares felinos que se delineia, a investigação do simbolismo do jaguar entre as sociedades alto-xinguanas visa entender as razões do recurso à sua imagem. De antemão pode opinar-se que o recurso a ele talvez não se vincule exclusivamente a esta sua característica ou, melhor, que os seus costumes alimentares e a sua agressividade suscitem outras associações. A alusão do título deste trabalho ao monstro político de Thomas Hobbes

abre perspectivas para tal hipótese. Outra alternativa – não necessariamente excludente da anterior - seria que o *ethos* e, sobretudo, os costumes alimentares tenham sofrido modificações históricas, ou seja, que em algum tempo do passado, a dieta dos grupos – de um ou outro ou vários grupos – alto-xinguanos possa ter sido outra.

Tarefa deste trabalho é trazer subsídios em favor de uma e/ou outra hipótese. Para tal, a investigação desenvolvida move-se, na primeira parte, entre dois polos: o *logos* e o *ethos*, o *logos* denotando aqui o saber e o conhecimento tanto científico como mítico-religioso e artístico, enquanto o *ethos* compreende o agir e os preceitos morais. Num segundo momento, os objetivos visados serão perseguidos mediante uma indagação do Conceito – do que os zoólogos têm a nos contar a respeito do grande predador, principalmente no que concerne ao seu comportamento – e do Signo – do que os grupos alto-xinguanos entendem e representam a seu respeito. Os resultados pretendem-se como contribuição para o conhecimento deste vasto complexo representativo.

Pela estratégia de abordagem adotada – ao nível do *logos*: investigação do modo pelo qual essas sociedades percebem e significam o mundo animal, precedida, na primeira parte, por uma incursão aos fundamentos ideológicos (visão de mundo e sistema de valores), este trabalho propõe-se, além do mais, contribuir para o conhecimento do modo de pensar e agir das sociedades em apreço - e, por extensão, das sociedades amazônicas em geral - bem como para a atual discussão em torno de universais cognitivos da região.

3. Pressupostos teórico-metodológicos :

A abordagem do simbolismo em questão, qualquer simbolismo, pressupõe algumas considerações preliminares. “Posições a priori”, como as chama Ruy Coelho (1989:81-2) relacionadas num primeiro momento ao próprio conceito de *simbólico*: Proposições simbólicas teriam significado? Caso afirmativo, qual seria o seu valor de verdade? E a universalidade e objetividade? Este conjunto de interrogações nos leva a outras questões, mais gerais ainda. A universalidade ou relatividade de construção do saber científico. A questão da natureza do conhecimento humano, o lugar cognitivo das emoções e da arte, a construção do saber metafórica, e seus eixos de significação, a alternativa xamanística, os

enfoques antropológicos e resultados decorrentes. Por fim, o *ethos* e sistemas de valores na investigação simbólica. O surgimento de uma primeira hipótese e, para nos situarmos em contexto, uma introdução mínima da situação etnográfica.

Essas e outras questões serão discutidas a partir da postura de vários autores, todos agrupáveis, de acordo com a Matriz Disciplinar estabelecida por RCO (1985:194), à Tradição Intelectualista, mas pertinentes a dois Paradigmas: o Racionalista e o Hermenêutico. Dentre os “Racionalistas” serão referidos basicamente: Lévi-Strauss (1962, 1986) e seu método estruturalista; Dan Sperber (1988) cognitivista que aqui será relevante como teórico do engendramento de discursos simbólicos e Joana Overing (1988, s/d), defensora de um cognitivismo cultural-relativista. Dentre os “Hermenêuticos”: Clifford Geertz (1989), como expoente desta orientação e oponente radical do estruturalismo lévi-straussiano, bem como alguns dos pós-modernistas como Roi Willis (1990), Michael Taussig (1993), e o etno-musicólogo Steven Feld (1990) e Jonathan Hill (1988). A abordagem de um tema simbólico como o do jaguar obriga, de resto, a excursos extra-paradigmáticos e até extra-disciplinares como é o caso da consulta a Balaji Mundkur (1994), biólogo e antropólogo e a uma série de zoológicos, autores que nos interessam por suas visões de cunho respectivamente bio-psicológico e zoológico. Outros autores como Jean-Billie Isbell (1984) serão referidos por suas contribuições sistematizadoras, ou visões complementares “intra-paradigmáticas”, como é o caso de Edmund Leach (1970) e Margot L. Lyon (1995).

Apesar de discrepâncias epistemológicas e teóricas consideráveis, as assunções e os métodos dos diversos autores constituem de uma ou de outra forma referencial da presente análise. Um tal procedimento, verdadeiro *patchwork* epistemológico apoia-se na suposição de que:

“...nas ciências humanas e, particularmente, na antropologia, os paradigmas sobrevivem, vivendo uma espécie de simultaneidade, onde todos valem a sua maneira (própria de conhecer) à condição de não se desconhecerem uns aos outros, vivenciando uma tensão da qual - a meu ver - nenhum dentre nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina e de seu ensino” (RCO, 1985: 201).

Em tal “bricolage acadêmica”, sigo o exemplo de

“... muitos dos mais celebrados antropólogos de ontem e de hoje (que) não se filiam, de maneira nítida, a nenhum dos paradigmas, pois vivem, eles próprios, a enriquecedora tensão. Malinowski e Evans-Pritchard foram dois deles; Leach, Schneider, Godelier e Louis Dumont são outros, que transitam, consciente e criticamente, entre os paradigmas, entre as ‘Escolas’”(RCO, op. cit., p. 201).

3.1. O discurso simbólico - definições:

Em *El Simbolismo en General*, Dan Sperber (1988) define proposições de ordem simbólica como saber em pé de igualdade com os discursos semântico e enciclopédico. Ao contrário do saber semântico, contudo, seria um saber destituído de significação. Com o enciclopédico teria em comum a abrangência mas, à diferença dele, não se preocuparia com a congruência e a não-contradição. Nas palavras de Sperber (1988:123), o saber simbólico coexiste “sem dificuldade com proposições enciclopédicas¹³ que o contradizem diretamente ou por implicação”.

Esta distinção, contudo, mantêm-se apenas no caso de se definir *símbolo* como algo que expressa de forma figurativa aquilo que não pode ser afirmado literalmente, em oposição ao signo, cujo significado é direto e literal (cf. Geertz, 1989:105). Tal ressalva impõe-se perante o fato de existirem outras definições que subsomem ambos os saberes sob este mesmo conceito. Tudo, nessa acepção é simbólico, seja isso um objeto, um “*ato, acontecimento, qualidade ou relação*” (op. cit., p. 105) e tudo é carregado de significação, pois, como explica o autor, a própria concepção que se forma dos símbolos é o seu significado (Geertz, op. cit., p. 105).

Se as acepções conceituais variam de um autor a outro, o divisor de águas que separa gregos e troianos, contudo, não é a delimitação de campos mas o conteúdo semântico das proposições simbólicas. Para Sperber, tal conteúdo não existe. Os símbolos não significam, assunção que separa-o de todos os semiólogos, sejam eles de orientação

¹³ Proposições enciclopédicas são, de acordo com Sperber, proposições científicas que todavia não são isentas de idiosincrasias culturais.

estruturalista ou interpretativista. Para entendê-la, torna-se imprescindível uma incursão, pelo menos ligeira, às assunções básicas de seu modelo teórico.

3.2. As várias formas do *logos* :

O *logos*, *grosso modo* teoria do pensamento, engloba várias formas de raciocinar, dentre as quais, a simbólica. Seguem aqui algumas observações ligadas ao engendramento desse discurso, bem como questões relacionadas à universalidade versus relativismo, condições do pensamento, o lugar das emoções, o *ethos* e a estética..

3.2.1. O modelo de engendramento do discurso simbólico de Sperber:

Para continuarmos com Sperber, este autor sustenta que qualquer tentativa de aproximação a fenômenos simbólicos deve considerar que o saber do qual faz parte é condicionado por estruturas mentais universais ou, na terminologia do autor, por um “dispositivo conceitual”, que ordena e estrutura o saber humano segundo princípios universais. Este dispositivo, devido ao seu mecanismo operacional, desdobra-se em três momentos distintos, todos de caráter *universal*, compreendendo: (a) “**condições críticas**” devidas, segundo o autor, a uma falha de ordem mnemotécnica (b) a “**focalização**” dos campos cognitivos suscitados pela condição crítica, não cumprida; e (c) a “**evocação**” de tudo que pode preencher a lacuna aberta, todo esse processo deixando margem à formação de *conteúdos* simbólicos de caráter essencialmente heterogêneo e idiosincrático para cuja interpretação há que se levar em conta as circunstâncias particulares em que aparecem e o saber enciclopédico próprio da sociedade que os desenvolveu (cf. Sperber, 1988: 168-170).

Se este método é indicado para o estudo de formas simbólicas particulares, a comparação dos campos focalizados a partir daí, constitui o procedimento próprio para o conhecimento de generalidades/diferenças que possam existir. De acordo com Sperber,

“...el estudio transcultural del simbolismo tiene por objeto las representaciones simbólicas que se encuentran en culturas diferentes, sus condiciones críticas, su focalización, los elementos universales (o generales en una área cultural) del saber enciclopédico que entran en el campo de la evocación. El estudio del simbolismo en una cultura particular puede apoyarse en estos primeros resultados parciales y completarlos describiendo los elementos idiosincráticos del campo de la evocación. Lejos de que estos

dos procederes entren en conflicto, si se los concibe en estos términos han de correr necesariamente parejos. Los fenómenos simbólicos universales no tienen dos interpretaciones contradictorias, una constante y universal, otra variable y propia de cada sociedad; sino que tienen una estructura focal universal y un campo de evocación variable”(1988:170).

Os símbolos, neste modelo, teriam origem em interpretações errôneas de fatos/acontecimentos “reais” ou de representações de estados, representações ou processos mentais mal entendidos/interpretados (e mais ou menos próximos do saber enciclopédico, que, como vimos, seria um saber em busca da objetividade e da universalidade, apesar de não isento de idiosincrasias). As *semi-proposições* ou *meta-representações* que se formam a partir de tais interpretações teriam a tripla função de (1) possibilitar o processamento de informações não totalmente entendidas, (2) possibilitar a formação de dúvidas e (3) expandir o conhecimento humano.

Os mitos, os ritos e as manifestações simbólicas em geral que surgem como elaborações de tais “*mis*”-interpretações são, em conseqüência, apenas proposições sobre o mundo, culturalmente validadas e sem significação além daquela diretamente denotada. O valor de verdade de tais proposições, em termos universais, dependerá de sua proximidade/distância em relação ao saber objetivo e universal.

3.2.2. As concepções dos cultural-relativistas:

Pelo que se percebe, temos em Sperber não apenas um “anti-semanticista” como ainda um universalista para quem as construções simbólicas são verdades aproximativas à verdade da ciência. Quanto mais próxima a esta, mais verdadeiro será o seu conteúdo. Com isso, afasta-se dos autores de orientação cultural-relativista, dentre os quais Joanna Overing (1988, s/d), Franz Boas, para quem “o olho que vê é o órgão da cultura” (*apud* Sahlins, 1994:181), Edmund Leach (1983), Jonathan Hill (1988), Terence Turner (1988), ALS (1995), para só mencionar alguns. A mais ou menos total dependência da cultura que estes autores assumem com respeito às possibilidades de conhecimento não significa a suposição de uma espécie de *tabula rasa* da mente humana, pois como disse Edmund Leach (1970): “...como homens fazemos todos parte da Natureza; como seres humanos, somos todos parte de uma Cultura”(op. cit., p. 35). Na condição de “homens” fomos

dotados de capacidades inatas que nos habilitam a perceber e conceber o mundo que nos rodeia; na de “seres humanos” interpretamos os dados percebidos e concebidos a partir da especificidade do padrão cultural socialmente adotado. Se Edmund Leach (1964) fala que

“...the child in due course is taught to impose upon this environment a kind of discriminating grid which serves to distinguish the world as being composed of a large number of separate things, each labeled with a name” (Leach, 1964::212)¹⁴,

ele está se referindo à aprendizagem cultural, não às condições de conhecimento *a priori*: o *discriminating grid*, de que fala, é a parte cultural que pressupõe a parte naturalmente dada. A rotulação lingüística que se opera nessa ocasião, longe de ser um mero processo identificatório, veicula toda uma visão de mundo e sistema de valores, as categorias do pensamento que, como explica ALS (1995),

“...resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmo. Neste plano”, prossegue, “definem-se os atributos de identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o outro: a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos...” (ALS, 1995:330).

Se estas são as concepções e as definições culturalmente apreendidas o que, por outro lado, seria natural ou do “homem” nesse processo cognitivo?

3.2.3 As condições “naturais” do conhecimento humano:

Já falamos do “dispositivo cognitivo” que Sperber concebeu como forma de engendramento do discurso simbólico. “Trifásico”, este modelo hipotético da origem do conhecimento simbólico presume na minha interpretação um julgamento *a priori* dos objetos de conhecimento. Esse julgamento desenvolve-se, segundo Kant¹⁵, a partir das condições de cognição *a priori*, quais sejam, as formas de intuição, espaço e tempo, e as doze categorias do entendimento que agrupou em quatro conjuntos:

da quantidade: unidade, multiplicidade, totalidade;

¹⁴ O lingüista Jacobson sustentava que a criança pequena adquire o controle das vogais e consoantes básicas de modo a gerar estruturas significativas numa seqüência padronizada” (Leach, 1970:30). Se tais estruturas se estabelecem a partir de condições psíquicas apropriadas, é uma questão em aberto.

da qualidade: realidade, negação, limitação;

da relação: inerência, subsistência (substância e acidente), causalidade e dependência (causa e efeito), união (alternância) e

da modalidade: possibilidade - impossibilidade, existência - inexistência; necessidade - acaso (cf. Thormeyer, 1922).

Apesar de Sperber falar em problemas de memorização (mnemotécnicas), causando as condições não cumpridas, ele se vale de um dos princípios de julgamento humano *a priori* diretamente fundado nas categorias do entendimento: a pertinência de um ser a uma e apenas uma espécie e a pertinência de uma espécie a um e apenas um gênero (Sperber, op. cit., p.160). Este fato permite dizer duas coisas:

o seu modelo funda-se na teoria do conhecimento: as condições não cumpridas são condições do entendimento que possibilitam o entendimento e ainda, de maior relevância, o seu modelo, ao contrário do que assume, não tem validade universal. Esta afirmação, por ora hipotética, tem fundamento nos princípios da lógica paraconsistente como encontrada nas classificações da biosfera alto-xinguanas. Segundo esta lógica, uma coisa pode ser isto e aquilo. Veremos detalhes no capítulo dois deste trabalho. O que, contudo, já pode ser adiantado aqui é uma considerável alteração do seu modelo de engendramento simbólico:

as exigências do juízo que se consideravam universalmente válidas, nunca são cumpridas, de forma que o julgamento que formulo, a não ser que existam outros critérios de classificação, sempre desemboca em proposições simbólicas.

3.2.4. As condições “irracionais” do conhecimento humano:

Os critérios de conhecimento podem ter origem racional como também emocional. As emoções, de um modo geral pouco consideradas no discurso antropológico, revestem-se da maior importância, não apenas no conhecimento humano como também - o que até

¹⁵ A teoria do entendimento kantiano influencia até hoje as nossas concepções relacionadas ao modo de conhecer humano. Esta é a opinião de Gadamer, ultimamente referida por Overing (1991:7)

parece evidente - no comportamento humano. Emoções podem ser definidas como movimentos ou agitações do coração ou da alma (cf. Duden, 1980) ou, também, como comoções, impressões, perturbações (cf. Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 1973). A elas pertencem as sensações, os sentimentos, motivações, expressões e suas representações (cf. Lyon, 1995:245) que, de fato, parecem “irracionais” ou pelo menos extra-rationais e enquanto dados da Natureza, extra-culturais. A este respeito diz Lyon,

“...emotion is more than a domain of cultural conception, more than mere construction, and thus cannot be treated merely as parallel to constructions such as self and person...(Lyon, op. cit., p. 247).

Emoções, para esta autora, não se ligam à psique humana. São manifestações do corpo. O corpo como instância biológica, experimenta emoções tais como amor ou ódio, raiva ou prazer, medo ou coragem. Mas, como já estes poucos exemplos sugerem, não independem da alteridade, seja ela humana ou de outra natureza. De qualquer modo, devem ser procurados no corpo pois, como enfatiza Lyon, *“...by its very nature it (o corpo) links the somatic and the communicative aspects of being and thus encompasses bodily as well as social and cultural domains”(op. cit., p. 258).* Por esta razão, segundo Lyon, independem da razão, são “infra”-rationais.

A sua localização no corpo e ligação intersubjetiva, contudo, permitem ainda uma outra interpretação: a de que não estamos diante de uma instância independente, mas de uma espécie de “condicionador” do entendimento “extra-razional”. Poderoso e preponderante, ele todavia não tem autonomia. Isto porque

“a sensação pura – ora dor, ora prazer – não teria qualquer unidade e mudaria a receptividade do corpo a futuras dores e prazeres apenas de modo rudimentar. O que é importante na vida humana é a sensação, lembrada ou antecipada, temida ou procurada, até mesmo imaginada, evitada. É a percepção moldada pela imaginação que nos fornece o mundo exterior que conhecemos. É a continuidade do pensamento que sistematiza nossas reações emocionais em atitudes de tons distintos de sentimentos e estabelece um certo escopo para as paixões individuais”(Langer, apud Geertz, op. cit., p. 94).

Reforço a esta opinião provem de um ensaio de Balaji Mundkur (1994), em que este autor sustenta que *“...emotions are unconditioned neurosensory responses”* (Mundkur, op. cit., p. 154), ou seja, respostas a estímulos independentes de influxos culturais. Tais respostas

podem porém, na opinião de Mundkur, ser influenciadas, posteriormente, por reações culturalmente estabelecidas ou individualmente programadas. Desta forma estaríamos também aqui diante de uma espécie de categorias preexistentes por natureza que, depois, sob o impacto cultural, poderiam ser canalizadas de acordo com os preceitos culturalmente estabelecidos.

Dois autores: Myers (1986) e Solomon (1983), finalmente, vêm corroborar esta hipótese: as emoções são, para estes autores, formas de juízo e lógica no sentido kantiano, “through which we constitute the world of our experience”(apud Lyon, 1995:258, grifo meu). As emoções fornecem informações relevantes e até, como disse Nietzsche¹⁶, predominantes em comparação à razão, mas à medida em que construímos, através delas, o nosso mundo, a racionalidade é implicada .

A sua força e potência jazem, na opinião de Mundkur (1994), na origem das religiões. Mas, evidentemente, não são todas as emoções. De acordo com Mundkur, este estatuto cabe apenas ao medo, categoria existencial compartilhada por humanos e animais (Mundkur, op. cit.). Medo, de fato, acompanha a vida humana desde a primeira infância e, talvez, desde o nascimento. O que significa sentir medo não necessita de explicação. Pertence à experiência de cada um. Mas como uma criança de dois anos que nunca travou violência pode sentir tanto medo tornou-se, para mim, uma experiência inesquecível a partir do seguinte acontecimento: ao ver de longe aproximar-se um grupo de três pessoas, ele (um menino) se retirou para dentro de um recinto de sua casa e ficou ali escondido, sem o mínimo ruído, muito menos um choro ou qualquer outra atitude até ser retirado pelo seu pai, momento em que começou a chorar desesperadamente, procurando pelo menos esconder seu rosto. Esta criança, posso afirmar com certeza, nunca teve experiências negativas com pessoas estranhas. Bem cuidada e amada, não conheceu agressão física de espécie alguma. A única explicação plausível, quer me parecer, é que haja uma predisposição inconsciente, um resquício filogenético.

¹⁶ “Contra as emoções, o nosso raciocínio é impotente” (Nietzsche, s/d).

Medo e sua contrapartida, a agressividade culturalmente valorizada podem ter sido e ser até hoje os verdadeiros motivos da popularidade simbólica do jaguar, afinal o maior e mais feroz predador felino das Américas. No Alto Xingu, como se verá, ambas estas variáveis são fortemente encontradas. Mas assiste-se ali ainda a um outro fenômeno que igualmente deve ser levado em consideração: a compreensão da espécie humana não isolada da animalidade, mas contígua a ela. Esta idéia antiga na antropologia, recebeu um *come back* que Roy Willis (1990:7) atribui a uma nova sensibilidade antropológica, levando-nos à construção do mundo humana (e extra-humana) ao longo de dois eixos ao mesmo tempo separados e complementares.

3.2.5. O modo de construção do mundo humano:

Os dois eixos opostos e complementares de que fala Willis vieram a ser chamados em lingüística de (1) eixo paradigmático, oposicional e contrastivo e (2) eixo sintagmático combinatório e conectivo, duas dimensões formando uma complementaridade estrutural que se observa em todos os níveis de análise lingüística (cf. Willis, op. cit., p. 10).

Estes eixos compreendem respectivamente associações metafóricas e metonímicas, as primeiras mais voltadas para o princípio da coerência; as outras, para o da consistência. No processo metafórico, "*the images that fit together... share a general concept rather than form a consistent image*" (Isbell, op. cit., p. 288). Esse "*general concept*" forma-se a partir de semelhanças conceituais paradigmáticas e situa-se *out of context*. As associações metonímicas, ao contrário, operam-se ao nível da contextualidade e dos eventos pragmáticos.

Ainda nos ocuparemos com estes componentes estruturais nos capítulos I e II onde será mostrada a impossibilidade de levar-se em consideração apenas os aspectos metafóricos. Os dados alto-xinguanos, já posso adiantar, confirmam a importância e a complementaridade de ambos os eixos.

É todavia o processo metafórico que alarga o conhecimento. Ele é "*the figure of speech which most develops and extends thought*" (Paine, 1981:188). Não apenas permeia mitos

e outras construções simbólicas como toda a linguagem, permitindo atribuir significado à experiência e “conectando imagens conhecidas e conceitos previamente não relacionados, criando, deste modo, novos campos”(Lagrou, 1998:34).

Processos metafóricos como nos os encontramos em representações simbólicas, fundam-se fortemente nas emoções. De acordo com Isbell, seriam emoções provindas de experiências de contato, som, cheiro, forma e comportamento, os “...essential components of the metaphoric process” que providenciam “a particular sensory and/or intellectual suspension of direct reference”, em que “...new connections, comparisons, and distinctions are discovered”(Isbell, 1985:287).

Para a interpretação do processo metafórico é básico levar em consideração o papel mediador de processos, tais como a sinestésia e a iconicidade. “Synesthesia”, na definição de Ricoeur (apud Isbell, 1985), “is the means of establishing basic similarities between disparate domains in addition to providing the necessary sensory data for the structured coherence essential to the emotional base found in metaphoric production”(Isbell, op. cit., p. 291). Iconicidade, por outro lado, tem a ver com “the picturing function of metaphor” (Ricoeur, apud Isbell, p. 302).

A cadeia sintagmática, por outro lado, é a dimensão narrativa, a justaposição textual dos acontecimentos, a sensibilidade contextual, nas palavras de T. Turner: “The context is defined by the juxtaposition which can take the form either of contiguous succession or simultaneous superposition”(Turner, 1985:54).

A construção do mundo se dá em termos de separação paradigmática e continuidade sintagmática, já vimos isto, mas tal dualidade tem origem na intersubjetividade do eu e do Outro o que levou Willis (1990) a dizer que apesar das variações imensas no conteúdo das construções cosmológicas, estas construções são estruturadas “by the same basic principles” (op. cit., p. 13) que ele coloca na experiência inicial da dualidade.

3.2.6. O modo de construção do mundo de acordo com J. Overing:

Já os estudos de Joanna Overing relacionados à construção de mundo xamanística Piaroa (grupo indígena venezuelano) são centrados em um eixo “enciclopédico”, se é que posso me valer aqui da conceituação sperberiana. A construção de mundo, de acordo com a exegese indígena, não é metafórica mas literal: a total incapacidade de entender a atuação do *ruwang* (xamã) Piaroa, cedeu lugar para um progressivo entendimento graças aos ensinamentos de Nelson Goodman¹⁷, epistemólogo e relativista, para quem processos de *worldmaking*, construções do mundo, se assemelham, sejam eles da ciência ocidental, da floresta tropical amazônica ou de outro lugar qualquer. “*The scientist¹⁸, artist, myth teller or historian, and shaman-curer are doing much the same thing in their construction of versions of worlds*”. Isso não significa que os seus constructos sejam semelhantes. De fato, são muito diferentes. O que é semelhante são os processos mentais subjacentes (cf. Overing, op. cit., p.604).

Overing destaca três aspectos importantes da argumentação de Goodman:

1. as múltiplas e conflitantes versões do mundo podem coexistir de forma legítima;
2. os mundos criados são construídos de outros mundos já existentes, e
3. os processos pelos quais são criados, são semelhantes em natureza.

No momento em que Overing abandonou a pretensão de explicar a fala xamanística dos Piaroa em termos de um universo fixo, único e objetivo, em que todas as partes deviam combinar e começou a abrir-se para outras possibilidades de construir o mundo, reconheceu que o saber do *ruwang*, sua capacidade de curar doenças e garantir a

¹⁷ Outro autor mencionado por Overing é Paul Feyerabend. Em seu *Contra o Método*, Feyerabend demonstra a partir da substituição histórica na Grécia arcaica/ clássica de uma cosmologia, que apelida de “A” por uma outra “B” que existem esquemas de pensamento (ação, percepção) não comparáveis entre si (A cosmologia “A” correspondente à época arcaica “*contém coisas, eventos, suas partes; não contém quaisquer aparências*”(1975:387). A cosmologia seguinte “B” que surge entre os séculos VII e V.a. C. distingue entre saber muito e conhecimento verdadeiro e adverte contra o confiar no costume nascido da experiência multifacetada.

¹⁸ “*As for the world of scientific theory*”, de acordo com Jackson (1989), “*one has only to consider the mechanistic imagery of eighteenth-century philosophy...the arboreal metaphor in nineteenth-century paleography, the topographical and archaeological imagery in psychoanalysis...the organic of the mirror, the fountain and the lamp in literary theory...to agree with (Jorge) Luis Borges that the history of ideas may be nothing more than the history of a handful of metaphors...*”(Jackson, 1989:151 apud Lagrou 1994:50)

fertilidade dos humanos, bem como dos animais e das plantas domesticadas, jazia num método: da mesma forma como o cientista ocidental elabora uma teoria com outras teorias em mente, ou o pintor pinta um quadro mentalizando outras pinturas, o xamã Piaroa:

"...deleted and added items, weighted the same items differently, reshaped and transformed metaphorically: he organized and reorganized in response to both theoretical and practical need"(Overing, s/d, p. 607).

3.2.7. A arte na construção de saber :

Se acima foi apresentada uma construção do mundo a partir de dois eixos complementares e se em Joanna Overing, a compreensão do processo xamanístico de construção do mundo jaz no método de construção, os estudos de Lúcia Hussak van Velthem (1995) enfatizam a arte (gesto e criação) como veículo de acesso ao saber. Isto porque a

"...aquisição da estética decorativa é o resultado da observação de 'outra' estética que foi vista nos primórdios, pelos ancestrais, na pele da anaconda e, agora, em muitos objetos, notadamente nos trançados. Esse aspecto é fundamental porque a arte Wayana serve antes para 'ver' do que para ser 'vista'" (v. Velthem, 1995:273, grifo meu).

Análogo à arte Piro (grupo Aruak do lado oriental andino), estudada por Peter Gow (1988), a arte Wayana objetiva, através dos desenhos, ver outros aspectos que estão ocultos à visão ordinária. Para os Wayana, conforme a autora, "...essa visão se concentra ... na descrição da morfologia e da decoração dos sobrenaturais, assim como de suas características predatórias e metamórficas (v. Velthem, 1995: id. ibid.).

O elemento fundamental, prossegue v. Velthem, "...é que em um padrão está contida tanto a noção de 'desenho' como a da 'imagem'"(id. ibid.) e, de fato, a produção de arte/artefatos profanos e rituais guarda as características formais de seus modelos arquetípicos. Toda a produção, diz van Velthem, é a reprodução da estrutura física e/ou da estética, de forma integral ou parcial, de um ente arquetípico (cf. Velthem, op. cit., p. 64) e, o que é mais, toda a reprodução integral é "...uma possibilidade de irrupção da

sobrenaturalidade na vida humana, o que”, como explica, “é desejável unicamente durante os rituais” (Velthem, id.ibid.).

Neste sentido de “imagem”, a produção artística Wayana aproxima-se da mimesis como forma de representar (e interagir com) a alteridade, seja ela humana, animal ou sobrenatural. Em sua obra *Mimesis and Alterity*, Michael Taussig (1993) relata vários casos de uma tal transformação, trans-substanciação. As figuras para fins curativos dos Cuna descritas por Erland Nordenskiöld constituem exemplo disso. Outros exemplos, da pesquisa mais recente, são as figuras representando “humanos e outros seres viventes”, como encontradas entre os Asurini do Xingu (Müller, 1990:245), os bonecos simbolizando um Kamayurá morto no ritual do yawari (cf. Bastos, apud Müller, op. cit., p. 248), ou as réplicas do inimigo capturado e flechado dos Kayaby (Müller, op. cit., p. 247).

A arte como meio de conhecer, tal como descrita por van Velthem é mimesis na medida em que tem o poder de criar - recriar – o modelo mas, simultaneamente, é mais que isso: é, como já foi dito, a forma de ver o que permanece oculto à visão comum. Tal visão exige a subjetividade do artista, o seu gesto e a sua visão. Peter Roe (1987:5-6) , ao estudar a arte Shipibo (grupo Pano habitando às margens do Ucayali) fala na “atitude cognitiva do artista”. Esta atitude foi experimentada por David Gus (1989) no momento em que se iniciou na arte de confeccionar trançados, no papel de artista portanto. Foi então que percebeu a lógica dual da realidade como entendida pelos Yekuana, grupo indígena venezuelano. Ele percebeu que

“...the kinetic structure of these forms creates an endless movement between the different elements, drawing the spectator into them. Perception now becomes a challenge, with the viewer forced to decide which image is real and which an illusion...Here all the oppositions in the culture (female and male, visible and occult, creative and predatory, poison and food) are visually resolved. But it is not a static resolution. It is, like the daily life of every Yekuana, a constant interplay between the physical forms and the invisible that charge them “ (apud Lagrou, op. cit., p. 43-44).

A arte é uma forma de conhecer que, de acordo com van Velthem (1995), transcende as fronteiras da empiria, abrindo a visão para outra realidade, mais ampla e imperiosa. Ela é

um dos “grandes alicerces de sentido que permitem às comunidades humanas se auto-afirmarem, manterem-se, argumentarem e mudarem” (Vidal & ALS, op. cit., p. 373-4). Nesta sua vocação social, contudo, ela está diretamente relacionada ao comportamento de um povo, à *praxis* e aos valores, o que no presente trabalho constitui objeto de análise do *ethos* social. Vejamos então o que deve ser entendido sob este conceito.

4. O *ethos* – Interrelações com a arte e o conhecimento:

De acordo com a definição de Geertz (1989), “o *ethos* de um povo é o *tom*¹⁹, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”(Geertz, op. cit., p. 143). Esta atitude subjacente de que fala Geertz é a ética, os preceitos morais que orientam o *ethos*. Tais preceitos ligam-se a conceitos estéticos e seguidamente são determinados por eles. Por isso, afirma Leach (1954), “...if we are to understand the ethical rules of a society, it is aesthetics that we must study” (op. cit., p. 12).

Os conselhos leachianos encontram respaldo na etnografia amazônica pois, como enfatizam Vidal & Silva (1995),

¹⁹ Na busca de entender o que seria esse *tom* (em inglês, *tone*), encontrei em Gregory Bateson (1958) um exemplo ilustrativo. Bateson vale-se do comportamento de um grupo de jovens intelectuais de sua própria sociedade que ao conversarem e brincarem um com o outro, seguidamente o fazem “...wittily and with a touch of light cynicism”(op. cit., p. 119), uma forma comportamental julgada apropriada para tais ocasiões. “Such specific tones of behaviour”, de acordo com o autor, “are in all cases indicative of an ethos. They are expressions of a standardised system of emotional attitudes”(id. ibid.). Isto não significa que, em outras ocasiões, o mesmo grupo não possa adotar um *tom* diferente, mais realístico ou sincero. Se estas são formas temporárias de relacionamento intra-grupal, existem outras, mais estáveis em que um *tom* é prevalecente, enquanto outros são permanentemente tabu (cf. p. 120). Tais relacionamentos encontram-se em grupos formados que desenvolveram sua própria estrutura social e sua própria ‘tradição’ “which have grown hand in hand with the ethos”(p. 131). “The dons of St. John’s College drink water, beer, claret, sherry and port - but not cocktails; and in their choice they are guided both by tradition and by the ethos of the group. Bateson esclarece que este esquema é válido para qualquer elemento de uma tradição cultural, seja isto “... the architecture of the college, the snuff after dinner on Sundays, the loving cup, the rose water, the feasts”(op. cit., p. 121) Mas, mesmo nestes casos, não podem ser excluídos de processos de mudanças etológicas. São, porém, muito mais lentos e decorrentes de fatores históricos.

“...os índios e outros povos não ocidentais não fazem objetos que servem só para serem contemplados. Tudo o que fabricam tem que ser bonito, e além de bonito, bom. Em muitas línguas, como a dos índios Xavante, do Mato Grosso, um mesmo termo significa ambas as qualidades; entre os Kaxináwa, do Acre, bom, saudável e bonito são sinônimos” (Vidal & Silva, op. cit., p. 374, grifo meu).

A equação do Belo com o Bom estabelece-se a partir das regras da cultura: tudo que estiver dentro dos limites do padrão cultural em vigor é bonito e, conseqüentemente é bom. Desta verdade, para voltarmos novamente a Geertz (1989), este autor se convenceu a partir de uma briga de galos a que assistiu em uma comunidade balinesa. Durante o espetáculo – um acontecimento estético - reconheceu tratar-se de uma transmissão do *ethos* desta sociedade pois

“para aprender de que maneira um homem se sente após ganhar um reino mas perder sua alma” à maneira de Macbeth de Shakespeare, “os balineses vão à briga de galos para descobrir como se sente um homem, habitualmente composto, afastado, quase obsessivamente auto-absorvido, uma espécie de auto-cosmos moral, quando, depois de atacado, atormentado, desafiado, insultado e, em virtude disso, levado a paroxismos de fúria, atinge o triunfo total ou o nível mais baixo”(Geertz, op. cit., p. 318)²⁰.

No Alto Xingu, valores éticos e estéticos parecem pertencer a campos diametralmente opostos. O *ethos* geral de pacifismo e generosidade que aí se observa, como ainda veremos, choca-se com uma valorização estética da agressividade e da ferocidade e não se percebe como um e outra poder-se-iam relacionar e, muito menos ainda, se implicar. Há, todavia, uma inter-relação entre ambos que aqui estou lançando como hipótese de trabalho: tal vínculo se estabelece na medida em que uma – a agressividade e a periculosidade, o medo que inspiram - é a garantia do outro – do *ethos* do pacifismo e da generosidade. Neste sentido, o Belo torna-se o Bom.

²⁰ Um *ethos* muito distinto e quase que de um outro mundo é o “sentimentalismo”, fundado em uma equação do estético com a tristeza, encontrado por Steven Feld (1990) entre os Kaluli, etnia da Nova Guiné. O autor compreendeu esta relação - a entrega total à sensibilidade observada na imitação ritual do canto de um pássaro e no próprio choro humano - quando experimentou a sensação emocional do choro e quando, a partir de um estado de corpo e mente relaxado, conseguiu perceber (e até fotografar) o estado de um homem-pássaro. Quanto a isto, ele conta que:

“...on reflection I see the image of a 'man in the form of a bird', as a meeting of minds, as an invention of a co-aesthetic relationship more forceful than what I have been able to say about singing Kaluli songs or other attempts I have made to move emotionally closer to what I was trying to understand about Kaluli sound and sentiment”(Feld, op. cit., p. 236).

Como relacionar-se-ia o conhecimento com as dimensões do Belo e do Bom? Para responder a esta questão, vale a pena voltarmos à relatividade do discurso simbólico que Sperber, numa crítica ao relativismo cultural, identificou como uma espécie de “apartheidização”²¹ da razão, corolário não muito distante da antiga visão hierárquica evolucionista, que mantinha como incompatíveis entre si não só as produções mentais das sociedades tradicionais em relação à ocidental, como o próprio modo de pensar. Pelo que mostram os resultados das pesquisas antropológicas dos últimos tempos, mais sensíveis e menos preconceituosas, essa incompatibilidade pode até existir, mas de tal forma que, nas palavras de Overing, descobrimos que

“... some cultures may have more sophisticated theories of human nature than our own, or ones that are equally interesting and ‘valid’” (1988: preface).

Uma tal “sofisticação” já se inicia no próprio ato de perceber o mundo. A percepção dos povos indígenas valoriza não apenas a visão, mas todos os sentidos. Ninguém melhor que Lévi-Strauss reconheceu este fato, assim como a probabilidade da ciência ocidental se voltar novamente para a dimensão do sensível, negligenciada desde o início do Renascimento (cf. 1981:18).

O que Joanna Overing tinha em mente na citação acima, e aqui retomamos o fio da meada, é a característica do “pensamento selvagem”: ao contrário do ideal positivista da ciência ocidental, que se pretende objetiva e isenta de valoração, o conhecimento indígena não é um saber independente de valores e concepções cosmológicas; é antes, fundado nestas categorias. Tais concepções, como veremos ao longo deste trabalho, inserem o homem no universo da natureza, numa relação de contigüidade e integração. O *apartheid* racional de que fala Sperber, se é que se queira manter esta metáfora, não jaz na razão mas na *moralidade*, no modo de compreender (e interagir com) a alteridade e o mundo. *Logos* e *ethos* que constituem os dois alicerces deste trabalho, não são domínios isolados mas sim

²¹ Um dos motivos de Dan Sperber elaborar um modelo explicativo do processo simbólico foi a busca de generalidades compartilhadas por toda humanidade, e a evitação de relativizações, nas palavras do autor, uma espécie de “apartheid” epistemológico.

inter-relacionados. A incompatibilidade do modo de pensar de que fala Sperber, facilmente pode vir a conotar o contrário daquilo que originalmente estava subentendido.

O relativismo cultural não implica porém, que não haja estruturas mentais compartilhadas por toda a humanidade ou convergências no modo de ordenar o mundo e até de pensar. Como vem demonstrando a etnobiologia, os humanos em toda parte do mundo organizam os fenômenos naturais de acordo com princípios hierárquicos semelhantes²² e, como vem sendo destacado pelos etnólogos, ao menos no que diz respeito à Amazônia etnográfica, deixam-se da mesma forma identificar convergências nas produções mentais. O simbolismo do jaguar, aqui em discussão, funda-se em tais convergências. Sua especificidade em contexto sócio-cultural determinado – uma tal hipótese não é impossível - pode vir a revelar outros detalhes, talvez igualmente generalizáveis.

5. O Percurso metodológico:

A abordagem do tema específico em consideração, inspira-se nos ensinamentos metodológicos lévi-straussianos de que

“...il ne suffit pas d’identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène naturel évoqué dans le mythe et le rituel (...), il faut aussi savoir quel rôle chaque culture leur attribue au sein d’un système de significations” (Lévi-Strauss, 1962:73) .

A partir desses preceitos metodológicos, a estrutura do trabalho foi organizada em duas partes: a primeira, uma aproximação via *logos* e *ethos* aos sistemas simbólicos alto-xinguanos; a outra, uma busca de identificação do jaguar objetivamente dado, bem como simbolicamente representado. Esta bipartição prevê, na primeira parte, uma incursão ao

²² Ao contrário do que assume Brent Berlin (1973), tais princípios não são inerentes aos seres da biosfera. As convergências estruturais observadas nas organizações classificatórias em toda parte devem-se, antes, a tendências no pensamento humano.

modo de pensar das sociedades²³ como manifesto em visões de mundo e sistemas de valores e como subjacente a manifestações culturais, tanto ideais como materiais. Já na segunda parte, o objetivo é formar uma idéia mais concreta do que vem a ser o jaguar tanto em termos do conceito = do saber zoológico como do signo = do saber simbólico.

Para a análise de simbolismos animais, o estudo das produções mentais da mesma forma como dos animais enquanto seres zoológicos - como se depreende das próprias recomendações lévi-straussianas - não constituem um fim em si, antes, um meio para um fim, pois, no caso concreto, o objetivo é o discernimento do *status* do jaguar e suas razões de ser. As expressões cosmológico-cognitivas e etológicas alto-xinguanas (como seguramente de outros grupos) oferecem uma via de aproximação; o saber zoológico, uma outra. Como tais e como prerequisites da análise do simbolismo propriamente dito deveriam, em conjunto com esta última, conduzir a algumas conclusões a respeito de sentido e razão-de-ser desse vasto complexo aqui considerado a partir do contexto etnográfico alto-xinguano.

Esta investigação apoia-se em “informantes” bibliográficos, isto é, nos autores das múltiplas e variadas publicações existentes a respeito da área alto-xinguana (aliás um dos motivos de sua escolha como palco das investigações) que são os meus “informantes” etnográficos, em muitos sentidos não dessemelhantes aos seus colegas ao vivo. À diferença destes que podem ser consultados a respeito de temas específicos, os bibliográficos não oferecem tal possibilidade, de forma que muitas questões permanecem sem resposta, exigindo para sua solução uma investigação de campo posterior. Outro problema é a disparidade de suas informações, tanto em termos quantitativos como qualitativos: para os nove grupos indígenas que compõem a Cultura Alto Xinguana - os

²³ “Sociedade” e “Cultura” são hoje conceitos polêmicos. Um GT da ANPOCS de 1997 sob organização de Márcio Silva e Aparecida Vilaça, teve esse tema como objeto e discussão). Carneiro da Cunha (1998) escreveu quanto a isso: “o conceito de ‘cultura’ cujo sujeito é ‘a Sociedade’ se dissolveu” (op. cit., p. :7). Vide porém os dizeres de M. Sahlins (1997) segundo os quais “a hipocondria epistemológica da disciplina parece ter sido causada por essa reorganização planetária da cultura, não por algum tipo de desordem inerente ao fenômeno – sobre a qual o conhecimento humano nada poderia dizer. Felizmente, parece que a filosofia não-existencialista está passando. Agora é explorar toda essa imensa variedade de processos culturais e de relações interessantes” (op. cit., p. 137). Da minha parte, uso este conceito em sentido categórico, ou seja, como oposto à Natureza que defino em nota de rodapé do Primeiro Capítulo.

Kamayurá, Awetí, Yawalapití, Mehináku, Waurá, Kalapalo, Kuikúru, Nahukuá-Matipú e Trumai - informações relacionadas aos diversos tópicos, mas principalmente à cognição – ramo relativamente recente da pesquisa etnográfica - se disponíveis, nem sempre - ou, então, apenas à margem ou de forma lacunosa - oferecem os dados desejados, obrigando a saltos bibliográficos de um grupo étnico a outro, de acordo com a disponibilidade de informações.

Em função disso, os diversos assuntos foram abordados a partir do material etnográfico dos seguintes grupos:

Tópicos analisados :

Informações disponíveis dos:

1. representações cosmológicas	Kalapalo, Kamayurá, Mehináku Waurá, Yawalapití.
2. etno-classificações e seus critérios	Kalapalo, Mehináku, Trumai Waurá, Yawalapití.
3. mitos	Kalapalo, Kamayurá, Trumai, Waurá.
4. <i>ethos</i> , vida social e ritual	Kalapalo, Kamayurá, Mehináku, Waurá.

De acordo com os grupos étnicos, os meus “informantes” principais foram :

Aweti	Zarur (1975)
-------	--------------

Bakairi	Edir Pina de Barros (1992); Karl von den Steinen (1894; 1940)
Kalapalo	Ellen Basso (1973, 1977, 1987);
Kamayurá	Agostinho (1974a, b); Bastos (1978, 1990); Galvão (1949, 1953); Roque de Barros Laraia (1967); Villas Boas e Villas Boas (1970); Münzel (1973); Suhrbier (1996);
Kuikúru	R. Carneiro & G. Dole (1956-58); Gertrude Dole (1964 e m/s); Bruna Franchetto (1986, 1992, 1993); M. Heckenberger (1996)
Mehináku:	Fenelon Costa (1976, 1988); Thomas Gregor (1982, 1985);
Trumai	Monod-Becquelin (1975 vol. 1 e 2; 1993); Murphy and Quain (1955)
Waurá	Vera Penteado Coelho(1986, 1991); Emilienne Ireland (1987, 1988, 1992, 1993); Harald Schultz (1965-66); Schultz e Chiara (1971);
Yawalapití	EVC (1978);
Alto Xingu em geral	Menget (1985); (na medida em que

	generalizam) os autores <i>supra</i> .
--	--

Para a abordagem de princípios cosmológicos e para fins comparativos e/ou ilustrativos foram consultados entre outros, trabalhos relacionados a núcleos etnográficos como a região das Guianas (Joanna Overing, principalmente os de 1983, 1988, 1990; Peter Rivière , 1995); o NO e SO amazônico, bem como a Montaña andina (Reichel Dolmatoff, 1972, 1976; Descola, 1986, 1992 [m/s], 1998); Baer, 1964; Chaumeil ,1985, [s/d]; Erikson, 1984) e grupos lingüísticos como os Jê e Bororo (Giannini, 1993; Carrara, 1997; Viertler, 1991; Caiuby Novaes, 1981); os Tupi (Andrade, 1992; Müller 1988; Gallois 1985, 1988, 1993); os Wayana, Karib (v. Velthem, 1995), entre vários outros.

6. Breve apresentação introdutória do contexto etnográfico alto-xinguano

A seguir apresento um esboço etnográfico dos grupos e da “Cultura alto-xinguana”²⁴, fornecendo um quadro preliminar da vida e do modo de ser e interagir desses grupos. Detalhes assunto-específicos serão discutidos nos capítulos respectivos.

6.1. Localização geográfica:

O Alto Xingu compreende a área situada entre 11° 30’ a 13° 30’ latitude Sul e 52° 30’a 54° 0’ longitude Oeste, cobrindo uma área de mais ou menos 40.000 km². O rio Xingu propriamente dito inicia-se na confluência de três dos seus formadores: Ronuro, Batovi e Kuluene que em seu percurso de nascente a desembocadura acompanham em forma de quedas e rápidos de água o declive de 250 m que se observa do Planalto Central

²⁴ Neste trabalho, chamo na maioria das vezes os grupos assentados na região dos formadores do Xingu, de “Alto Xinguanos”, assinalando com isto que estão sendo referidos apenas os grupos residentes na parte meridional do Parque.

até o Morená, ponto de confluência dos três formadores e início do Xingu (cf Hartmann, 1986).

A área do Alto Xingu é recoberta por uma vegetação de transição de cerrado ao Sul à floresta tropical úmida ao Norte. Matas ciliares acompanham os numerosos cursos dos rios, riachos e lagoas, cedendo lugar a campos mais abertos nos espaços interflúviais. O clima reparte o ciclo anual em duas estações fortemente diferenciadas: uma de absoluta seca que se estende de maio a outubro; a outra, de chuvas, de novembro a abril.

6.2. O contexto inter-comunitário:

O conceito *alto-xinguanos* ou *xinguanos* engloba grupos de três famílias lingüísticas: Tupi, Aruak e Karib e um de língua isolada, quais são respectivamente: os Kamayurá e Aueti (Tupi); os Waurá, Mehináku e Yawalapiti (Aruak), os Kalapalo, Kuikúru, Nahukwá-Matipú, antigamente ainda os Bakairi²⁵ (Karib) e os Trumai (língua isolada). Apesar das diferenças lingüísticas, destaca-se esta área etnográfica por uma acentuada homogeneidade cultural e um intercâmbio socio-cultural extraordinário que se manifestam, além de uma troca de bens materiais e casamentos intergrupais, em uma série de cerimônias intercomunitárias, tais como o *Kuarup*, o *Yawari*, ambas festas em homenagem aos mortos; a festa de iniciação dos jovens; o *yamurikumã*, ritual das mulheres; o *moitará*, troca cerimonial intertribal de bens. As semelhanças observadas no quadro cultural alto-xinguanos já foram ressaltadas por Karl von den Steinen (1894) e foram depois reiteradas por Fritz Krause (1973 *apud* Dole m/s), Murphy (Murphy and Quain 1955), Eduardo Galvão (1953), Basso (1969), Villas Boas & Villas Boas (1973), Zarur (1975), Gregor (1977).

Mas, como diz Gertrude Dole (m/s),

“granted that the Upper Xingu peoples interact as a maximal social unit, neither social interaction nor general cultural similarities necessarily imply a single homogeneous culture. On the contrary, the cultures in this area differ from one another in many material, social and ideological traits and the

²⁵ Outros grupos indígenas, assentados mais ao Norte do Parque, são os Kayaby, Yuruna (Tupi), Suya, Txukahamae e Panara (Jê) e os Txikão (Karib).

participants themselves attach great significance to those differences in vocabulary, sound system, and accent, have numerous different practices of which the Kuikuru, at least, are acutely aware and which give rise to marked suspicion and latent hostility” (Dole, m/s, p. 4).

A diversidade sócio-cultural que transparece por debaixo das semelhanças culturais levou RMB (1994) a falar em “processo de organização de diferenças” (RMB, op. cit., p. 141, trad. minha). Tais diferenças vinculam-se à origem e às práticas originárias, muitas vezes ainda presentes na tradição oral e até mesmo nos costumes. Uma tal sobrevivência de costumes “pré-xinguanos” foi registrada por Monod-Becquelin (1975) entre os Trumai, os últimos a imigrarem à área (cf. Heckenberger, 1996, vide mais adiante): até hoje este grupo mantém o costume de comer carne de animais de pelo, no Alto Xingu de um modo geral, proscria ao consumo. Tal persistência da tradição constitui, na opinião de Monod-Becquelin (1975), “... *un point d'appui de l'individualité ethnique*” (MB, op. cit., p. 56).

Os Kamayurá, já há mais tempo na região, perderam a prática, mas ainda recordam que os seus ancestrais “comiam porcos, caititus, antas, ...veado” (RMB, op. cit., p.141).

Na celebração das cerimônias outras diferenças se delineiam. A começar pelo desconhecimento, como era o caso dos Mehináku que na época das investigações de Galvão (1953) ainda não praticavam o rito do Yawari (cf. RMB, op. cit., p. 141). Outro motivo de não-adoção foi uma experiência negativa: “*une révolte des poteaux (mis pour les morts)*”, que se sucedeu durante as cerimônias de um *Kuarup* (rito funerário em homenagem aos chefes e membros da chefia mortos) entre os Kamayura levou os Trumai a evitar experiências desta ordem (MB, 1975:56).

Diferenças inter-comunitárias foram, de resto, já destacadas por von den Steinen (1894). Uma tal diferença de fundamental importância, pois sintomática de outro grupo lingüístico, era o fabrico de redes de dormir da fibra de buriti, observado entre os Kustenau (Aruak hoje extintos), enquanto os Bakairi (Karib) usavam o algodão (cf. Thieme 1993:54). Outros exemplos foram diferentes modos de representação gráfica (concepção da totalidade ou composição por partes como encontrados respectivamente entre os Awetí (Tupi) e Bakairi (Karib)) ou disposições desiguais de conceitos

lingüísticos para cálculo (os Bakairi dispunham de conceitos próprios apenas até “3”, os outros grupos até “15” ou, no máximo, “20”). Mas existiam diferenças mais evidentes, especializações manufatureiras que, inclusive, serviam de caracterização dos diversos grupos. Tais diferenças emblemáticas eram – e ainda são até hoje – entre outras coisas:

a confecção do arco preto de “pau d’arco”, especialidade Kamayurá;

a produção de painéis de cerâmica, especialidade Waurá;

a confecção de colares de um molusco terrestre, especialidade Kuikúru e, em

tempos pré-históricos, anteriores à chegada dos primeiros exploradores

etnográficos,

o fabrico do machado de pedra, únicos produtores: os Trumai.

Divergências inter-étnicas evidentemente não se limitam à cultura material. Dentre outras, Monod Becquelin (1975) cita as regras matrimoniais Trumai que proíbem o casamento entre si devido ao número reduzido de membros desse grupo e obrigam a contrair matrimônio com pessoas extra-comunitárias que o sistema alto-xinguano permite, mas

“...les différences sont grandes entre terminologies et règles des groupes trumai, tupi, caribes, arawak et gê. Des mariages sont contractés cependant, et les ajustements se font, en général dans le sens de la règle la plus 'large'. Un Trumai, marié à une femme Suja se fait appeler par ses neveux suja (enfants des siblings de sa femme) 'père' selon la règle suja; (en Trumai, c'est un terme propre qui désigne cette relation); il les appelle lui même réciproquement 'fils'. Du côté trumai, ces 'fils de l'oncle' prennent pour ego le nom de 'frères', au lieu de celui de 'cousin' en usage chez les Trumai dans ce cas” (Monod-Becquelin, op. cit., p. 57).

A categorização dos mitos em narrações “Trumai antigas”, “estrangeiras”, variantes “tribais” e estórias dos brancos (MB, 1975:58) - outro assunto de divergências inter-étnicas - permite perceber uma diferenciação do arcabouço mítico em termos de identificação/não identificação que talvez explique “a falta completa de conteúdo emocional das cerimônias religiosas” (Schaden, 1969:96) que Quain (Murphy & Quain,

1955:106) sentia e que Schaden (1969) interpretou como expressões de sociedades “excepcionalmente seculares” (Schaden, op. cit., p. 97).

O *mixtum compositum* (Schaden, 1969:96) em que se configura a justaposição de elementos de variada procedência, se bem que aparentemente bem integrados num sistema coerente, conta com um engajamento emocional variado, dependente da origem própria ou não. A considerar neste contexto é o relato de Gertrude Dole (Carneiro & Dole 1956-57) que conta que “os cantos e as danças se realizam primariamente pela diversão que proporcionam, e não como meio de influir sobre forças sobrenaturais” (Carneiro & Dole, op. cit., p. 199), fato que, fora de dúvida, se explica pelos mesmos motivos pois, como Dole salienta, tratava-se seguidamente de canções cuja letra nem sequer entendiam (Carneiro & Dole, id. ibid.).

A análise dos mitos a que procedo na segunda parte, leva em conta estes (e outros) aspectos históricos, que – como se concluirá – são de extrema relevância para a determinação de origem,

6.3. O contexto intra-comunitário:

A pesquisa de campo que se fará necessária para complementar os dados subsidiários²⁶, realizar-se-ia entre os Waurá e, parcialmente, os Kamayurá²⁷. Escolha que se deve aos fatos de (1) eu já conhecer estes grupos e (2) de existir ampla documentação bibliográfica (cf. listado mais acima). A etnografia que exponho a seguir, relaciona-se a eles sem, contudo, deixar de integrar informações relacionadas a outros grupos.

Os Waurá (Aruak) e Kamayurá (Tupi) habitam respectivamente nas proximidades do rio Batovy, a uma distância de mais ou menos 24 km do Posto Leonardo Villas Boas, e nas imediações do lago Ipavu, a mais ou menos 5 km do Posto.

²⁶ Infelizmente não mais realizável antes da defesa desta tese.

²⁷ Como se verá no capítulo dois, não dispomos de estudos etn classificatórios dos Kamayurá. Será principalmente com o propósito de investigar a classificação zoológica bem como o relacionamento homem/natureza que uma pesquisa de campo entre este grupo será efetivada.

As suas aldeias são concebidas de forma concêntrica, compreendendo no ponto central, a casa dos homens, separada das grandes malocas residenciais periféricas, por um terreiro de dimensões consideráveis (raio do centro à periferia de mais ou menos 50 m). O espaço que se estende imediatamente atrás das malocas até uma distância determinada (mais ou menos 50 m) é o espaço das hortas antigas e novas, espaço “familiar” que se opõe ao espaço da floresta imediatamente circundante, lugar dos *mama’e*, espíritos selvagens, e dos outros humanos. A maloca de dimensões consideráveis e bem adaptada às condições climáticas da floresta tropical, abriga a família extensa, oferecendo amplo espaço para as atividades de cozinha e manufatura dos utensílios, bem como o repouso em redes de dormir suspensas em conjuntos reservados às diversas famílias nucleares.

A organização de residência prevê a uxorilocalidade no primeiro ano de casamento, depois virilocalidade, instituição, que segundo Galvão (op. cit.) não se estende aos chefes e familiares, que desde o início da vida matrimonial são virilocais. A união de primos cruzados é preferencial (mas vide detalhes no capítulo III). O casamento é cumprido no momento em que a rede do noivo é dependurada acima da da noiva. Observa-se uma evitação absoluta entre afins, mesmo durante atividades conjuntas. O nascimento de uma criança realiza-se na maloca, sendo assistido pelo pai, por xamãs e outros membros da sociedade. Os pais observam restrições alimentares e lhes é vedada a execução de determinadas atividades, tais como, para o pai, a pescaria; para a mãe, a confecção de vasilhas de cerâmica (cf. Coelho, 1986:26). As crianças crescem em absoluta liberdade, são criadas com muita paciência e carinho, contudo, já em idade pequena são incluídas nas atividades domésticas e comunitárias. A reclusão de jovens masculinos e femininos marca o fim da infância e juventude. Os reclusos são sujeitos a um isolamento absoluto, tabus alimentares e eméticos, visando a purificação de corpo e alma. É-lhes vedado qualquer engajamento em atividades sexuais, uma regra já subvertida pelos heróis míticos, mas que transgredida, traz consequências mais ou menos dramáticas, da mesma forma como transgressões matrimoniais, muito frequentes e, como as primeiras, miticamente pré-estabelecidas. Ao contrário daquelas, contudo, o castigo dos transgressores matrimoniais transformou-se miticamente em benefício para a humanidade:

o namoro das esposas de um chefe com o jacaré, por exemplo, sendo descoberto pelo esposo, é castigado pela morte do jacaré de cujos restos mortais nasceu o pequiheiro, cujos frutos constituem elemento alimentar e simbólico de singular importância.

Observa-se, entre os alto-xinguanos e, sobretudo, os grupos Aruak, uma estratificação social, separando os chefes e toda sua linhagem, inclusive feminina, dos “camaradas” (Galvão, op. cit.). Entre os Kamayurá, esta dicotomização social se faz sentir apenas pela ostentação de insígnias: para a distinção feminina, em forma de sinais concêntricos ou retos (conforme registro de Galvão [op. cit.] seriam concêntricos; conforme meus dados, são retos [anotações de campo de agosto de 1995]). Para a distinção masculina, pelo uso de braceiras da pele da onça preta (cf. Galvão, op. cit.) ou de tiaras da pele da onça pintada (cf. anotações de campo, id. ibid.).

Já entre os Waurá, o estatuto de chefe envolve tarefas e prerrogativas. Segundo Coelho (1986:24), os Waurá dispõem de um cacique político, respeitado por todos os membros da comunidade por seus talentos de ordem pragmática mas igualmente xamanística e religiosa. Conforme esta autora, é responsável pela organização dos trabalhos comunitários, decisões respectivas ao bem-estar de toda a sociedade, saúde. Ele, segundo Coelho, é o maior conhecedor da tradição e dos mitos do seu povo. Cabe a ele a organização de ritos e outras atividades da vida prática e religiosa (op. cit., pp. 14-15). Segundo a minha observação (caderno de anotações de 1995), estas funções de liderança são atualmente divididas entre dois chefes: um - Atamae - responsável pelos assuntos políticos; o outro - Iutá - religiosos.

A base econômica dos Waurá e Kamayurá, como de todos os alto-xinguanos, é a mandioca e o peixe, mas inclui também o macaco, carne e ovos do tracajá, alguns pássaros, como o mutum e o jacu, e, ao lado da mandioca amarga, plantas tais como a batata doce, a cana de açúcar, etc. A roça é preparada em trabalho masculino comunitário, tendo o seu proprietário a tarefa de recompensar os serviços dos outros mediante uma refeição. Aliás, qualquer atividade, sobretudo ritual, envolve a recompensa em forma de alimento. O “dono”, o responsável da festa do Kuarup, por exemplo, retribui os esforços dos cantores e dançarinos em forma de mingau de mandioca. A pesca é

individual ou comunitária e é praticada, no primeiro caso, com anzol, e no segundo, com grandes redes de confecção própria ou do branco ou, ainda, com o uso de timbó. O preparo da farinha da mandioca é tarefa feminina que exige um enorme dispêndio energético e ocupa as mulheres, na época de sua colheita em fins do período da seca, da manhã até a noite.

6.4. Etnohistória alto-xinguana

O Alto Xingu conta com uma relativamente longa e cada vez melhor conhecida pré-história que se iniciou de acordo com Heckenberger (1996) por volta de 500 AD, quando em diversos lugares da área grupos Aruak construíram aldeias concêntricas, de dimensões consideráveis, casas construídas sobre plataformas de terra, caminhos e construções de defesa em forma de valetas circundando aldeia e áreas adjacentes. Tais construções são indicadores de sociedades complexas e hierarquizadas que aparentemente sofreram colapso em algum momento pós-conquista devido à introdução de doenças epidêmicas. Como diz Heckenberger (1996):

“outbreaks of these diseases, including a wide host of viral, bacterial and zoonotic diseases, were not restricted to areas directly influenced by europeans and diffused over vast regions... Even those populations most remote from colonial activities, such as the Upper Xingu, were not insulated from the effects of disease” (Heckenberger, op. cit., p. 142).

O resultado no Alto Xingu (como em outros lugares) foi uma rápida depopulação e *“the disruption of indigenous sociopolitical and economic systems, operating at local, regional, and macro-regional levels”* (Heckenberger, op. cit., id. ibid.).

Depois de 1600 AD, aldeias concêntricas tornaram-se bem menores, fortificações foram abandonadas, construções de plataformas fora de uso, resultando no *lay-out* das aldeias como ainda hoje é conhecido.

Esta continuidade no padrão configurativo das aldeias permite presumir uma continuidade Aruak, apesar de em outra escala e outras condições, mas Aruak. Ter-se-iam juntado a

eles os grupos Karib, anteriormente habitando o interflúvio Kuluene – Rio das Mortes, mais a Leste, mas em função da expansão colonial, sobretudo dos badeirantes e suas expedições sangrentas, empurrados para a margem esquerda do baixo Kuluene (Dole, m/s:7) .

Levas Tupi originárias do Norte adentraram a região dos formadores do Xingu, conforme RMB (1990), durante o século XVIII, em movimentos sucessivos. Em suas migrações em direção Sul buscaram estabelecer aliança, o mecanismo para poder resistir aos enfrentamentos com outros grupos em seu caminho – sobretudo aqueles localizados já fora da área alto-xinguana, no rio Xingu propriamente dito, os Jurúna e os Suyá e, também os Aruák e Karib, estabelecidos no Alto Xingu há muito tempo (cf. RMB, 1990:532). De acordo com a tradição oral Kamayurá, os grupos que migraram para a região eram os Apýap, Arupaci e Karayaya. “Note-se”, diz RMB (id. ibid.), “que as alianças entre esses grupos assim como com os Awetí e os Anumaniá (?) às vezes cediam lugar a franca beligerância”.

Também as relações com os Aruak se caracterizavam por atitudes agressivas e de irreciprocidade. Ocupando ainda na época de von den Steinen (1884) a parte Norte do lago Ipavu, terra Waurá, esses vários proto-xinguanos Tupi aterrorizaram seus hospedeiros Waurá por roubos e outras formas de agressividade.

Já com os Karib, que na época da migração Tupi ainda habitavam as imediações do Kuluene, do lado oriental, as relações parecem ter sido esporádicas (RMB. op. cit., id. ibid.) Naquele tempo, os Kuikúru, Matipú e cinco ou seis grupos de outros assentamentos Karib (cf. Dole, m/s, p. 7) fundaram uma grande aldeia, *Óti*, onde “viviam todos juntos, todos misturados”(cf. tradição oral, *apud* Franchetto, 1993:104). Mas

“numerous peoples speaking Gé languages (Suyá, Sujakati, Auaicu, Shavante and Sherente, the so-called Kayapó, Krenakrore, Tapayuna, and no doubt many others ranged and hunted in the vast area around the Upper Xingu basin and harassed those inside the bassin “(Dole, op. cit., p. 7).

Até 1900, os Kuikúru temiam os “índios bravos” vindos do Leste. E aparentemente não apenas esses, pois - segundo a tradição oral e o discurso cerimonial dos chefes (v. Franchetto, 1993) - outros “caçadores de índios” parecem ter perpetuado o ofício violento

dos seus antecessores. De qualquer modo, *Oti* foi abandonado e os grupos sobreviventes refugiaram-se em lugar no baixo Kuluene mais seguro²⁸.

O que sob “o signo do jaguar” é da maior relevância é que do ponto de vista Kuikúru, foram os grupos Karib que “pacificaram’ os brancos e não vice-versa”(Franchetto, op. cit. p. 106). Esta façanha transformou o *iceke* (monstro) branco em seu total oposto: o branco da atualidade, benévolo e sempre carregado de presentes. Em outras palavras, no discurso Kuikúru, o agredido virou agressor, o que tinha medo, amedrontador. Exemplo disso é a figura de *Kuirálu*, citada por Franchetto, que “representa a reciprocidade negativa do lado dos *kíre* (humanidade alto-xinguana): ataca, mata, rouba os brancos e consegue fugir, não é preso e não participa da ‘pacificação’ transformadora” (Franchetto, op. cit., p. 107).

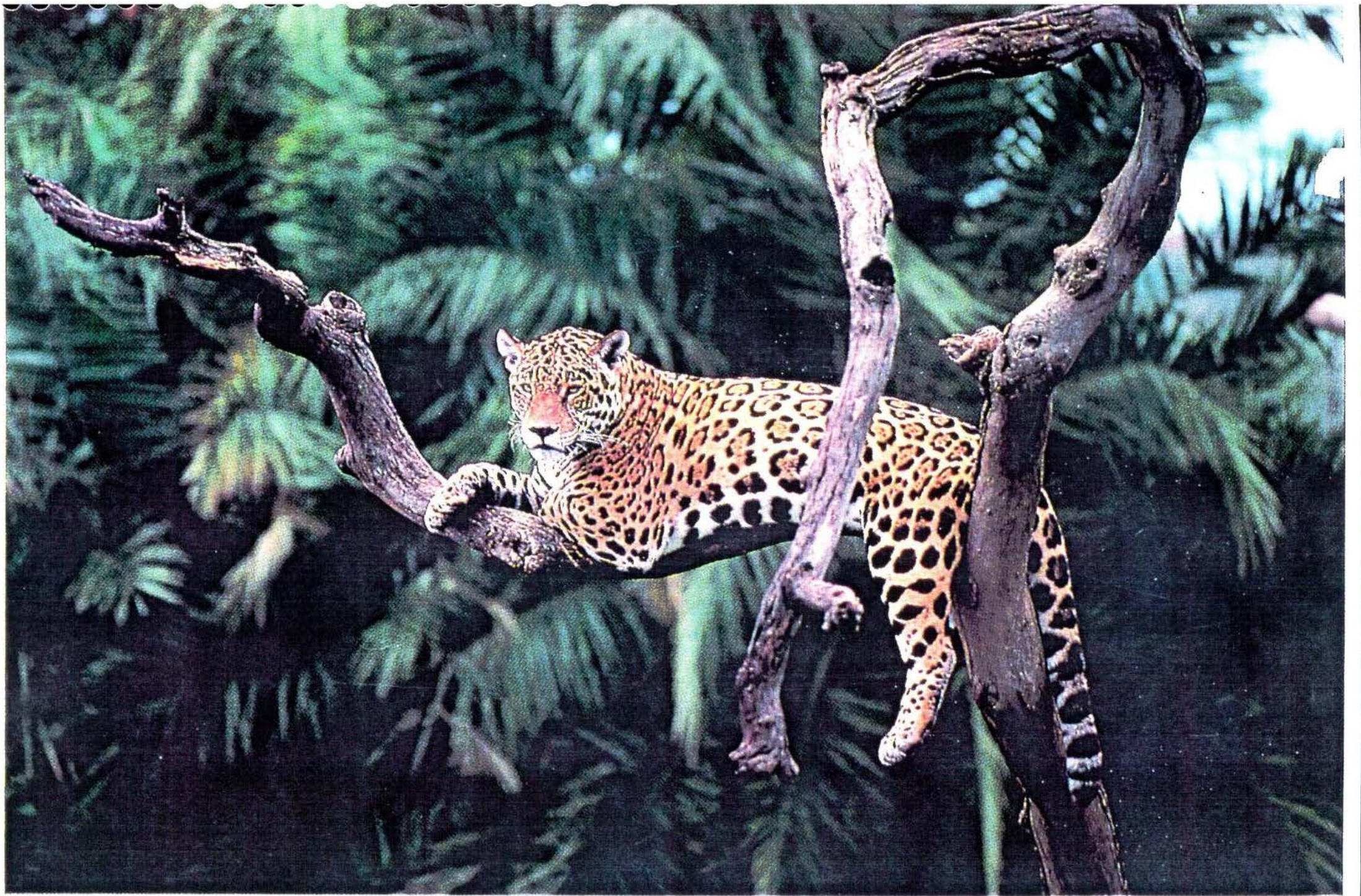
Delineia-se aqui uma característica que encontramos ao longo desta exposição em vários outros contextos, tanto cognitivos como etológicos: a valorização estética da agressividade e da ferocidade – o comportamento-jaguar.

Por último chegaram os Trumai. Vieram da serra do Roncador e do rio das Mortes²⁹. Fugindo dos Xavante, foram vistos nas proximidades de Cuiabá por volta de 1723. Foram depois também rechaçados pelos Suyá que haviam chegado do rio Verde a Oeste (cf. MB, 1975:39).

(Outros aspectos etnográficos e etno-históricos serão discutidos em contexto com os assuntos abordados)

²⁸ Segundo Franchetto, também se reestruturaram e sofreram uma interna fissão também devida a discórdia política interna.

²⁹ Em sustento de uma origem oriental – da região entre Araguaia e Xingu, MB (1975) cita os seguintes traços característicos dos antigos Trumai: (1) falta da mandioca e do milho e dieta baseada na pesca, caça e coleta, para a autora, modo de subsistência típico de uma economia de Cerrado; (2) conhecimento da confecção de cerâmica (possuíram pelo menos um tipo de cerâmica); (3) semelhança cultural com os Karajá: uso de estojo peniano, cintura larga das mulheres, cabelos compridos dos homens, utilização (introdução no Alto Xingu) do propulsor, festas, entre outras coisas.



PRIMEIRA PARTE : Investigações entre *Logos* e *Ethos*

Nos três capítulos desta Primeira Parte, estou examinando feições da cultura alto-xinguana que se relacionam ao modo de pensar e agir: o mundo das idéias, sistemas cognitivos e éticos, representações ligadas à identidade grupal/supra-grupal e alteridade em suas formas natural e sobrenatural. e, por outro lado, à praxis social, ao comportamento, os costumes, os ritos e relacionamento social - em outras palavras, na medida do possível, todos os aspectos que possam contribuir para formar uma idéia do pensar e agir dessas sociedades, no intuito de entender as razões culturais que possam ter contribuído e contribuir para a grande popularidade do jaguar como suporte simbólico.

Capítulo I

Cosmologias Indígenas Amazônicas

O que são cosmologias? Cosmologias indígenas? Cosmologias alto-xinguanas? De um modo geral e resumindo a definição enciclopédica do Brockhaus (1993), cosmologias são teorias do universo como um todo que investigam a sua construção, origem, desenvolvimento cronológico e fim. Também investigam a vida orgânica e seu papel no cosmos (op. cit., p. 229). É fora de dúvida este segundo aspecto que o cientista social e o antropólogo têm em mira quando falam em cosmologia. Nesse sentido, aproxima-se a um outro conceito, caro à Antropologia, à *visão de mundo* que, segundo Geertz (1989),

“é o quadro (que um povo) elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem...”(Geertz, op. cit., p. 144).

Não dessemelhante ao conceito geral, apenas mais detalhada é a definição dada por ALS (1995) para as cosmologias indígenas que, tratando-se de sociedades incluídas neste conceito geral, podemos assumir, descreve também as cosmologias alto-xinguanas. De acordo com ALS (1995)

“...cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energia e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade...Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o ‘outro’: a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos...No cosmos concebido, há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia...” (ALS, 1995:329-31).

Tais teorias encontram-se subjacentes em praticamente todas as manifestações culturais, sejam elas de ordem material³⁰ ou espiritual. De teor altamente idiossincrático, variando de sociedade a sociedade, o seu estudo parece confinado às representações sociais particulares intraculturais, resistentes a qualquer tentativa de aproximação intercultural. Contudo, a hipótese da presença regional ou até supra-regional de convergências ideológicas não parece de todo descartável³¹. E, de fato, a pesquisa antropológica voltada para a Amazônia vem ultimamente destacando semelhanças em vários aspectos substanciais que, por seu interesse para esta análise, nos ocuparão mais de perto³².

É dessas convergências no quadro cosmológico amazônico que nos ocupamos a seguir.

Os seguintes aspectos subsumidos ou implicados na definição de cosmologias *supra* são particularmente reveladores para a presente investigação:

³⁰ A “praxis social” a que estou me referindo, segue a definição de Descola (1986:12), já referida na Introdução.

³¹ Esta hipótese foi lançada por Brent Berlin e colaboradores (apud Descola, 1992) em consequência da constatação de semelhanças universalmente encontradas na estruturação e organização de forma hierárquica dos seres e das coisas. Nos ainda voltaremos a isso no capítulo dois.

³² No que diz respeito às cosmologias alto-xinguanas, já foi referido na parte introdutória à diversidade que se registra não apenas no quadro cosmológico como no cultural em geral (vide RMB, 1984/85:pp. 139). Este fato, contudo, por verdadeiro que possa ser, cobre apenas parte da cultura de cada sociedade, em hipótese alguma, a totalidade. Em realidade, muitos, senão a maioria dos aspectos culturais dos alto-xinguanos são compartilhados por todos os grupos.

a) a identidade do grupo ou o lugar que as sociedades indígenas atribuem à humanidade em contraste com o *Outro*, em suas manifestações naturais (aí incluídas outras “humanidades”, animais, por exemplo) e sobrenaturais;

b) a visão do cosmos como sistema energético fechado; de uma interrelação e interdependência da ontosfera cosmológica, em que trocas da energia disponível devem ser recíprocas.

1. O Conceito de Natureza nas Cosmologias Amazônicas:

Dos aspectos cosmológicos citados acima, o concernente ao lugar que as sociedades indígenas em todo mundo atribuem à humanidade em relação à Natureza enquanto biosfera constitui objeto de investigação e interpretação antropológicas desde os primórdios da Disciplina³³. Tal interesse deixa-se agrupar, a partir dos pressupostos teóricos subjacentes, em três fases sucessivas, quais sejam:

1. uma fase *animista* ou *pré-lévi-straussiana*, marcada pela sustentação de uma continuidade metonímica entre os mundos humano e natural;

2. uma segunda fase, que poderíamos chamar de *lévi-straussiana*, de explicação cognitivista, não mais de uma continuidade metonímica, mas descontinuidade metafórica entre as séries animal e humana³⁴.

³³ Tratando-se de entender o conceito de Natureza nas cosmologias amazônicas, esta parte geral serve apenas de introdução ao problema, sem detalhamento definitivo ou descritivo que será desenvolvido em relação à área específica em consideração.

³⁴ Lévi-Strauss mostrou que a associação de clãs ou metades tribais a determinados animais ou plantas baseia-se na utilização das descontinuidades observadas nas espécies naturais para organizar conceitualmente uma ordem social (L.-Strauss, 1962b).

3. uma terceira fase, *neo-animista*³⁵ - alusão ao novo interesse pelas representações humanas em relação ao mundo natural³⁶ - que integra tanto as concepções animistas pré-lévi-straussianas como cognitivistas lévi-straussianas.

1.1. As categorias cosmológicas amazônicas:

1.1.1. Natureza e Cultura:

No quadro epistemológico da etnologia amazônica, este movimento tem sido acompanhado apenas em suas últimas duas fases³⁷; mas foi acrescida uma “sub-fase amazônica”, resultando na seqüência:

1. uma fase marcada pelas concepções lévi-straussianas de uma oposição entre Natureza e Cultura, até os anos setenta;

2. uma “sub-fase amazônica”, a partir dos anos oitenta, em que uma terceira categoria - a Sobrenatureza - veio a ser integrada e

³⁵ terminologia segundo Roy Willis (1990).

³⁶ Tal *come-back* de um questionamento que se pensou abolido, na opinião de Roy Willis (1990), tem suas origens por um lado na constatação de uma “*missing dimension in our understanding of human kind's relation with nonhuman nature*”(Willis, 1990:6) e, por outro, na cada vez mais abrangente preocupação ecológica que aflige as sociedades ocidentais e, com elas, as discussões antropológicas. “*Anthropologists, as social beings*”, escreve Willis (1990:6), são influenciados pelas concepções gerais vigentes em cada época. O debate acadêmico em torno das representações respectivas ao relacionamento homem/natureza animada e outras direta ou indiretamente relacionadas, iniciou-se, de acordo com Willis (op. cit.) a partir dos anos setenta. “... *interconnection between nature and culture, between human and animal, social and religious institutions, which Victorian anthropologists saw as a fascinating error of primitive man, a view that Lévi-Strauss in turn dismissed as an erroneous misreading of primitive protoscience, has now been rehabilitated in Western scholarly thought as an accurate reflection of existential reality: in this view humankind is part of nature and everything in the universe is connected with everything else, or so the physicists assure us*” (op. cit., p. 6).

Esta nova sensibilidade para com o meio ambiente levou os antropólogos - que até a pouco estudaram as relações entre cultura e natureza em termos oposicionais - a prestarem mais atenção em temas indígenas tais como continuidade entre humanos e natureza animada, integração ou interação, contigüidade de natureza e cultura. Interessante neste retorno às antigas preocupações é que o tema não se coloca como oposição aos ensinamentos lévi-straussianos, antes como “*aposition to it*” (Willis, op. cit., p.5).

³⁷ A respeito da periodização do SER antropológico brasileiro, vide o esquema de RCO (1988, pp. 109) das fases históricas da Disciplina que anteriormente a Lévi-Strauss se organizam ao redor das categorias Cultura e Estrutura (funcionalista). Vide também a reflexão respectiva de EVC (1996:181) que, mais abrangente, fala de uma

3. uma fase recente, *neo-animista e perspectivista*, em que as categorias de Natureza e Cultura são pensadas não mais em polaridades fixas oposicionais, mas fluidas, variáveis em função de quem olha (perspectivismo) ou, então, dissolvidas, formando um eixo contínuo que se estende de um extremo dos seres naturais ao outro, dos humanos (neo-animismo).

A diferenciação das diversas fases, como se observa, baseia-se no quadro conceitual vigente em cada época. Isolando este instrumental e colocando-o em seqüência, temos:

- a) (fase inicial)³⁸: oposição Natureza versus Cultura, de fronteiras fixas
- b) a partir dos anos oitenta, oposição tripartida entre Natureza - Cultura - Sobrenatureza³⁹ - traduzida em termos ontológicos pelas séries animais, humanos e espíritos, de fronteiras fixas e

dominação teórica “by a blend of diffusionism and geographical determinism, following the German historicocultural tradition “desembocando na ecologia cultural de Steward e seguidores posteriores...”

³⁸ A primeira fase de “European anthropology”, que veio concorrer com a escola de orientação norte-americana, é instituída de acordo com EVC (1996:180-181), com o estruturalismo lévi-straussiano nos anos cinquenta, mas efetivamente a partir da publicação das suas *Mythologiques*, nos anos sessenta: 1967/1949, 1955, 1958/1956, 1964, 1967, 1971.

³⁹ No que concerne ao Sobrenatural como terceira dimensão cosmográfica, a sua adoção como categoria analítica pode surpreender, uma vez que a oposição entre Natureza e Cultura ou, para ser mais exato, a passagem e interação ontológica entre um nível e o outro não se dá no mundo da “realidade”, ou seja, da empiria objetivamente observável. Kamuty, Tsumaré, Keri e Kame, os heróis (Aruak) culturais que, no decorrer deste trabalho encontramos diversas vezes, são representantes míticos da Cultura e da Natureza, mas o seu agenciamento e as suas interrelações não se sucederam no plano da “realidade” como nos, a partir de nossa cultura, a definimos. Pertencem a um mundo “Sobre”-natural = acima do natural, em uma “realidade” para além da nossa. A adoção da Sobrenatureza como terceira polaridade, sob este ângulo, parece uma redundância. A sua introdução, de fato, deve-se a outros fatores: basicamente às concepções de ordem cosmográfica: superposição de patamares sobrenaturais; bem como de ordem onto e escatológica: a existência e interação nos diversos níveis cosmográficos de entidades espirituais e as representações ligadas à construção da pessoa: o mundo do “devir” das sociedades Tupi .

c) (fase recente) perspectivista e animista em que as fronteiras entre Natureza, Cultura e (implícita ou explicitamente) Sobrenatureza não estão mais fixas e estáveis, mas fluidas (perspectivismo) e até dissolvidas (neo-animismo).

Pelo que se observa, nas três fases sucessivas, a oposição cosmológica básica entre Natureza e Cultura permanece presente, mas sofre alterações: no segundo momento, a introdução de um terceiro plano, a Sobrenatureza representa a adoção de outra dimensão existencial, uma dimensão cosmográfica de patamares variáveis de cultura a cultura, habitados por deuses, espíritos, almas, espectros e outros seres metafísicos. Esta dimensão espacial da Sobrenatureza não se confunde com a puramente ontológica, no plano da Natureza, da > *physis* < grega, em que entidades sobrenaturais e naturais desde sempre convivem, se transformam e interagem⁴⁰. Na última fase, atual, não se trata mais de uma relação entre Natureza e Cultura de fronteiras fixas e indissolúveis, antes fluidas e até inexistentes.

A permanência histórica desse instrumental paradigmático deve-se a seu potencial explicativo, fundado, em última análise, nas próprias indagações existenciais da humanidade em todas as épocas e sociedades. O que é o homem e o que o distancia/aproxima dos seres e das coisas que o circundam constitui uma das questões (a questão?) básicas da humanidade.

A distância/proximidade que jaz entre o domínio da Natureza e o da Cultura não é um dado fixo ou calculável e pertence aos objetos de interpretação cultural, é portanto cultural-relativa. Assim sendo, os seres da biosfera que nós consideramos estritamente separados da esfera dos humanos podem não ter esta distância para outras sociedades. Se para nós a cultura humana é algo totalmente distinto e inalcançado pelos seres da Natureza⁴¹ e a Natureza, por outro lado, é um domínio totalmente à parte do da Cultura,

⁴⁰ A dimensão da Sobrenatureza como domínio adicional ao eixo oposicional Cultura/Natureza foi introduzida na discussão etnológica pelas monografias elaboradas por EVC (1986), Regina Müller (1988), Dominique Gallois (1988) e outros autores dedicados às cosmologias Tupi.

⁴¹ A visão antropocêntrica ocidental, mais precisamente inglesa, teria sido forjada pelos ensinamentos bíblicos mas, principalmente, a doutrina cartesiana da superioridade humana em relação aos animais e à matéria bruta, que jazia para Descartes no fato de que os animais não dispõem da faculdade de raciocínio (cf. Keith Thomas, 1989:39)

esta concepção não é necessariamente compartilhada por outras visões de mundo. A definição filosófica ocidental de *Natureza* é reveladora neste particular. De acordo com o *Philosophisches Wörterbuch* de Thormeyer (1922)⁴², a Natureza é

- a) o estado de coisas originárias, isento da interferência humana, de suas instituições ou leis;
- b) aquilo que é perceptível pelos sentidos; objetivamente observável, imanente, aquilo que obedece às leis de causa e efeito;
- c) o conjunto das coisas reais em tempo e espaço, o mundo da concretude dos seres e dos objetos, a maneira de ser própria inalterada, verdadeira e autêntica (cf. Thormeyer, 1922)

Este estatuto da natureza, que remonta a Aristóteles e à Escolástica medieval, sofreu alterações consideráveis ao longo da história da ciência ocidental: degradado, no início da Idade Moderna, a mero objeto de pesquisa empírica, calculável e predizível, tornou-se, hoje, sinônimo de recursos de processos de produção tecnológica (cf. Brockhaus, 1993).

Na visão de mundo das sociedades indígenas, posso adiantar, nenhum dos aspectos traçados se mantêm. Para surpresa de muitos, não apenas não se mantêm, como ainda são invertidos: ao invés de um estado de coisas originárias isento da interferência humana, os humanos se incluem nesse estado de coisas; ao invés de um mundo objetivamente observável e imanente, este mundo é transcendente; ao invés de um conjunto de coisas reais, a própria concepção do que é real é uma questão em aberto e, por fim, ao invés de uma maneira de ser própria e inalterada, a concepção de transformabilidade dos seres.

Em todas as diferenças entre ambas as maneiras de ver a Natureza, a questão da distância entre humanos e animais/plantas é para os dois, fora de dúvida, a de maior relevância. Em

⁴²) obra antiga que venho consultando desde o meu Curso de Filosofia.

realidade, é a questão-chave, cuja ventilação tem ocupado os antropólogos desde o início da Disciplina.

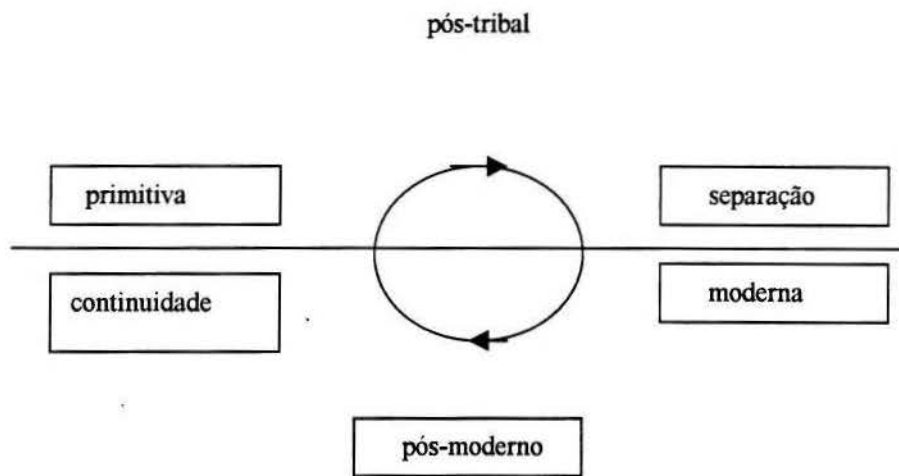
Pedra de toque foi e continua sendo a constatação, em muitas sociedades tradicionais de todo mundo, de um relacionamento de tipo totêmico entre Natureza e Cultura . Tal representação foi interpretada pelos primeiros estudiosos como expressão de uma indistinção entre os dois domínios, manifestação de um pensamento pré-lógico, místico, em que os seres da Natureza e da Cultura não se distinguem⁴³ .

Num segundo momento, Lévi-Strauss mostrou em suas obras *La pensée sauvage* (1962a) e *Le Totémisme aujourd'hui* (1962b) a “verdadeira” relação entre as séries animal e humana, para ele, apenas de ordem classificatória, servindo o relacionamento das séries animais de metáfora para as classificações humanas.

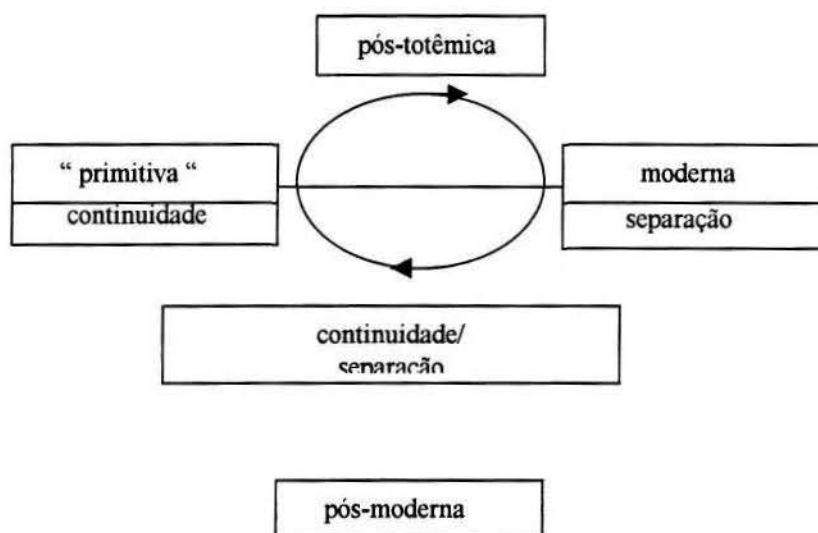
Hoje, tende-se a valorizar ambas as concepções numa perspectiva que poderíamos chamar de “integracionista”. Tal visão reúne a continuidade da teoria animista com a separação cognitivista pois, de acordo com Willis (1990), análogo a relações sociais complementares, tais como homem-mulher ou patrão-cliente, o simbolismo animal proporciona duas séries de significado que se implicam: separação e continuidade, cadeia paradigmática e sintagmática (Willis, 1990:19). O gráfico seguinte, uma adaptação do esquema apresentado por Willis (1990:20), mostra esse movimento conceitual:

⁴³ Neste particular, Lévy-Bruhl (1947) falou em “participação mística”. Evans- Pritchard (1978), num ensaio relacionado aos primeiros etnólogos, diferencia o pensamento de Tylor e Frazer do de Lévy-Bruhl dizendo que “para Tylor e Frazer, o homem primitivo acredita na magia porque raciocina incorretamente, a partir da observação. Para Lévi-Bruhl, ele raciocina incorretamente porque seu raciocínio é determinado pelas representações místicas de sua sociedade”(1978:121).

Involução e Evolução social no pensamento antropológico



O esquema representa a evolução e involução do pensamento antropológico, passando de uma concepção de continuidade entre os domínios da Cultura e Natureza via separação moderna a uma reaproximação pós-moderna, ao modelo de continuidade inicial. Neste esquema, contudo, não está explícita a idéia de uma justaposição de ambas as modalidades; a meu ver, ele poderia ser representado como segue:



A contradição que consiste na assunção simultânea de uma continuidade e separação entre os dois domínios, tornou-se pela primeira vez evidente a partir das representações Nuer relativas ao seu gado. De acordo com Evans-Pritchard (1940), os Nuer afirmavam uma continuidade entre humanos e animais que, por outro lado, se chocava com a descontinuidade das relações de parentesco (matrilinearidade bovina versus patrilinearidade humana) e regras de residência (uxorilocalidade bovina versus virilocalidade humana) igualmente afirmadas.

Essa ambivalência semântica foi descrita por Beidelman (1966), que reconheceu que os animais ao mesmo tempo próximos e distantes dos humanos, são

“... able to alternate, as objects of human thought, between the contiguity of the metonymic mode and the distanced, analogical mode of the metaphor”. Muito acertadamente. Beidelmann conclui que *“...as symbols, animals have the convenient faculty of representing both existential and normative aspects of human experience, as well as their interrelations; what is beyond society, the ultimate ends of action, and the incorporation of such values in the structure of social perception and relations”*(apud Tapper, op. cit., p. 55).

O que se observa é que estas representações africanas se movem na horizontalidade, nas relações entre os domínios da Cultura e da Natureza e não implicam a Sobrenatureza. Representação e interação não transcendem as relações e representações em torno da Cultura e da Natureza.

Já nas sociedades amazônicas, uma tal imanência é inconcebível. A continuidade que se estende da Natureza à Cultura não se dá sem a intervenção da Sobrenatureza. Isto me ficou particularmente claro a partir de uma afirmação de Seeger, da Matta e EVC (1987) relacionada aos Tukano - mas talvez generalizável como traço amazônico geral –
Conforme estes autores,

“...a dominância de um plano sobrenatural estabelece uma mediação entre Natureza e Cultura que praticamente chega a dissolver a antinomia”(1987:23).

No contínuo que se estende da Natureza à Cultura, a passagem, transformação e interação que se observam, se dão através da Sobrenatureza. Aqueles seres que nos encontramos em mitos e outras representações são seres da Natureza e da Cultura, mas as suas transgressões de domínios, interações e comunicações inter-específicas lhes são possíveis graças a sua sobrenaturalidade .

A separação e continuidade entre domínios abarca, a meu ver, duas esferas epistemológicas muito distintas: a primeira, lógico-cognitiva; a outra, ontológica. Saber e Ser. Domínios, apesar de no modo de ver indígena interligados e seguidamente difíceis de isolar, inconfundíveis, em que, como mostrarei a partir da análise do jaguar, o segundo se sobrepõe ao primeiro.

Em termos cognitivos, o par dicotômico Natureza/Cultura continua de inalterada eficácia. A ele subsumem-se uma série de antinomias, tais como o “...universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade...”(EVC, 1996:116). Esta multiplicidade de oposições relacionadas à oposição básica, ofereceu e oferece até a atualidade um quadro instrumental fundamental que subjaz, de forma mais ou menos explícita, a praticamente todas as análises estruturalistas subseqüentes.

Exemplo disso oferecem os estudos das sociedades Jê, realizados durante os anos sessenta/setenta pelo Projeto do Brasil Central da Universidade de Harvard. Os vários artigos de *Dialectical Societies*, editado por Maybury-Lewis (1979) e outras publicações relacionadas, problematizam aspectos de classificação social, metades e “clubes” sociais, nomenclatura, etc. A dialética entre o domínio predominantemente feminino, da esfera doméstica associado à Natureza e o domínio público, predominantemente masculino, no centro das aldeias Jê, representando a Cultura “produz as variantes dos arranjos

institucionais nos diferentes grupos”(Seeger, 1979:307, vide também MCC, 1993:85)⁴⁴, em outras palavras, é o fundamento de toda estruturação social.

Numa aproximação preliminar⁴⁵ aos estudos alto-xinguanos até agora disponíveis, vê-se que eles permitem perceber dicotomizações em praticamente todos os aspectos sócio-culturais: na diferenciação assimétrica entre alto-xinguanos e índios bravos, também brancos, que se distinguem por modos de ser e se comportar totalmente diversos. Tais diferenças valorativas foram ressaltadas por vários autores, como por exemplo: Basso (1973:9), Agostinho (1974:20); Coelho (1986:15, 1991:6). Mas as diferenças sociais não se limitam às fronteiras inter-étnicas e inter-área. Ao nível intratribal, antagonismos são relatados entre a chefia e os membros comuns da sociedade, cuja expressão mais evidente é o modo diferencial de sepultamento (Agostinho, 1974; RMB, 1990:283; Viertler, 1969, pp.29-42); entre chefia e jovens (o *morekawat* enquanto locus de poder-saber se opõe aos *tenota*, os jovens, “aqueles que detêm a maior possível perspectiva de transparência na direção do real” (RMB, 1990:315)); vivos e mortos (o morto como objeto de desejo, disputado pelos parentes, inconformados, e pelos deuses urubus seus devoradores (RMB, 1990:576)); domínios sobrenaturais e natural/humano (Münzel, op. cit., p. 210), homens e mulheres em seus papéis sociais respectivamente sociocêntricos e grupocêntricos (cf. Münzel (1971:47)), mas também em seus anseios, seus desejos de viverem uma vida de “Amazonos” e “Amazonas” (RMB, 1990:312), o que quer dizer: cada sexo para si, em liberdade, sem compromisso social, sem obrigações econômicas ou matrimoniais, em uma palavra, sem regra de reciprocidade (cf. id. ibid.). Antagonismos e rivalidades também podem ser percebidos entre afins, sogros, genros e cunhados, entre (para me valer da diferenciação de RMB, id. ibid.) “nos mesmos” e “nos outros”, primos cruzados, do lado paterno (FZS, FZD) e materno (MBS, MBD) disputando as mesmas mulheres).

Nem todos os fenômenos culturais deixam-se abordar em termos oposicionais, a exemplo dos que acabamos de ver. As classificações dos animais em oposições de acordo com a

⁴⁴ “Les Gé (sic) se font de leur propre société une image fortement biaissée par un point de vue masculin (MCC, 1993:85).

⁴⁵ Algumas dessas características já foram mencionadas na Introdução, outras serão discutidas no capítulo três.

sua comestibilidade/não comestibilidade que, no Alto Xingu, agrupam todos os mamíferos, com exceção de macacos do gênero *Cebus*⁴⁶, à categoria dos não-comestíveis dão mostra disso. A meu ver e apesar de uma crítica a tais assunções lançada ultimamente por Tânia Stolze Lima (1996: pp. 21)⁴⁷, os tabus alimentares que cobrem a quase-totalidade dos mamíferos se explicam a partir da continuidade ontológica, antes que de critérios classificatórios. As razões dessa assunção nos ocupam no próximo capítulo.

Neste capítulo em que a questão é o conceito de Natureza entre os povos indígenas, trata-se – já que polêmica - de demonstrar as razões da hipótese de uma continuidade e, o que é mais, da passagem⁴⁸ de um domínio a outro.

O movimento de passagem de uma esfera a outra desdobra-se em movimento da Cultura à Natureza e vice versa, sendo a Sobrenatureza, já o vimos, implícita em ambos. No que diz respeito à passagem da Cultura à Natureza, o rito do Yavari praticado por todas as comunidades alto-xinguanas, oferece um bom exemplo: a música cantada e tocada durante a sua celebração torna-se, de acordo com RMB (1990), uma constante “exortação à naturidade” (RMB, op. cit., p. 280), naturidade essa em que jaguatiricas, mutuns, jacus, gaviões, urubus e outros animais se confrontam em relações de comedores e comidos, sujeitos e objetos, feras e “feridos”.

De acordo com RMB (1976: pp. 69), trata-se neste rito (em qualquer rito?) de um momento de atualização dos modelos míticos, aliás com a música tocada e cantada, instrumento único desta conexão mito-cotidiana⁴⁹

⁴⁶ O gênero *Cebus* compreende quatro espécies e 33 sub-espécies (cf. Atlas Bloch, 1976:88)

⁴⁷ Stolze cita Levy-Bruhl (1931) ao dizer que “...a noção de animismo ...é um meio tão cômodo de descrever e explicar certos fenômenos que mesmo os primitivos (cientes, muitas vezes, do que seus investigadores desejam ouvir) adotariam voluntariamente esse procedimento (L.-Bruhl, 1931:80, apud Stolze Lima, 1996:26). Para Lima, os Juruna (grupo Tupi que estuda) poderiam pensar que os animais pensam que são humanos”(1996:p. 26). Por outro lado, cita diversos exemplos de continuidade entre os dois domínios: um homem agredido no sonho e em realidade por um porco do mato, morre e fica com os porcos; porcos-xamãs visitam e interagem com xamãs humanos.

⁴⁸ A passagem de um domínio a outro foi objeto de interesse de Lévi-Strauss. Em sua *A Estruturas Elementares do Parentesco* (1982), Lévi-Strauss apresenta o incesto como passagem entre os dois domínios. A passagem aqui em mira é porém de ordem interespacial, transformacional e interacional.

⁴⁹ . Mas como esclarece EVC (1977), tal limitação “...não permite que se perceba que o mito orienta e participa das ações dos xinguanos, não apenas nos momentos rituais, mas em inúmeras outras situações”(EVC,

Gerhard Baer (1993) conta a respeito das máscaras alto-xinguanas que “ por meio da confecção e apresentação das máscaras, o espírito que é invisível torna-se visível para todos os participantes “(o. cit., p. 305). Mas com este exemplo nos entramos num outro relacionamento, o entre a Sobrenatureza e os humanos, assunto do próximo item.

1.1.2 Natureza – Cultura - Sobrenatureza

O plano da Sobrenatureza deve a sua razão de ser à existência - no imaginário indígena amazônico, principalmente Tupi - de uma terceira dimensão cosmográfica, de patamares variados, sede de entidades espirituais, deuses, almas, espectros etc. Este plano e suas camadas sub- ou superterrâneas – abaixo e/ou acima do patamar terrestre – é o lugar do devir das almas humanas, sede dos deuses, dos espíritos, das almas humanas, dos espectros e outras entidades metafísicas. É o lugar das batalhas sobrenaturais, da devoração e transformação das almas humanas. Análogo ao mundo da *physis*, mas aparentemente em menor escala, podem ocorrer interações ontológicas de patamares cosmográficos distintos, como é o caso de um rapaz humano que, por ocasião de uma eclipse lunar, visita seu amigo falecido “lá em cima” (vide discussão deste mito Kamayurá mais abaixo) ou é o caso da viagem ao céu de quatro irmãos quase devorados pelo uruburei, mas graças à intervenção de um periquito, de volta à Terra (mito Waura, relatado por Schultz (1965:66-81) .

Tais interações envolvendo personagens transitantes entre níveis cosmográficos diversos e concomitantes têm sido relatadas por vários autores. Para citar apenas alguns,

1977:121). Na verdade”, continua o autor, “toda e qualquer ação que se conforme a um modelo – e qual a que não se conforma? – é passível de uma referência mitológica, entre os Yawalapiti”(EVC, 1977: 121) .

escreveram a este respeito: EVC (1984/85, 1992); Gallois (1984/1985⁵⁰,1988); Müller (1988⁵¹, 1990); Rivière (1995⁵²); Overing (1982⁵³); Giannini (1991); Carrara (1997⁵⁴); Vidal (1977).

No quadro alto-xinguano, informes quanto aos níveis cosmográficos representados pelos diversos grupos encontram-se apenas em dois trabalhos: um relacionado aos *mama'e*, espíritos Kamayurá de Mark Münzel (1971:pp.213); o outro, à cosmologia Bakairi, sociedade Karib, outrora habitando as margens dos rios Batovi e Kuliseu, no Alto Xingu, mas após a primeira expedição de Karl von den Steinen⁵⁵, residindo junto a seus irmãos, os “Bakairi mansos”, nas vizinhanças do Paranatinga e Rio Novo. Edir Pina de Barros (1994:262), autora deste trabalho, conta que

“...a terra...patamar dos humanos que os Bakairi compartilham com outros seres vivos ...é por eles pensada como integrante de uma unidade mais ampla: o cosmos. Concebido em vários patamares que se encontram na linha do horizonte, ele conforma uma unidade que se realiza por meio de interferências dialéticas e interações entre esses patamares e os seres que neles habitam”.

Mark Münzel fala da concepção Kamayurá de três mundos sobrenaturais diretamente opostos ao mundo da aldeia, das roças e do espaço do mato. O mundo do Além, em sua

⁵⁰ Gallois relata da cosmovisão Wayãpi a concepção de três camadas (talvez quatro, se distinguimos o domínio do urubu bicéfalo do céu superior). O mundo terrestre, nesta sociedade, é dividido em terra/água/mata (domínio dos animais, vegetais e espíritos), roça/aldeia (domínio dos homens) e céu (domínio do criador do universo) (1984/85:181)

⁵¹ Müller afirma para o caso dos Asuriní do Xingu: “Esta descontinuidade, separação de níveis cósmicos, instaurada pela história mítica, é um tema comum a outras cosmologias sul-americanas, como já me referi em relação aos Araweté e Asuriní. A respeito destes últimos, tenho enfatizado a idéia de que a transformação, presente no xamanismo, está relacionada, além desta descontinuidade, à concomitância de planos distintos, como mostra a ação ritual e a cosmologia.”(1988:275).

⁵² Rivière examina mitos e representações de vários grupos amazônicos. O “mundo altamente transformacional” que descreve é o mundo das aparências (que seguidamente enganam) e da essência (verdadeira). Transformação, escreve, “não é somente algo que ocorre no tempo/espaço mítico. Pertence ao mundo cotidiano do qual, até certo ponto, os mitos também fazem parte”(1995:193).

⁵³ Para os Piaroa estudados por Overing, “há uma variedade de mundos reais, separados uns dos outros, no tempo e no espaço, que estão relacionados em constante interação. Os elementos de um mundo estão sempre interagindo com outro, tornando-se parte ou deixando de ser parte dele. Através dessa interação, novos mundos são criados”(apud Müller, 1988:273).

⁵⁴ Carrara (1997) relata o mito do doente que vai aos céus onde é curado pelos urubus “

⁵⁵ Em consequência das notícias da existência de seus irmãos no Paratinga e rio Novo, transmitidas por von den Steinen, todas as aldeias se transferiram para lá (Thieme, 1993:63)

variante celestial, uma inversão completa do da Terra, mas inversão que se torna exemplar, do qual a Terra torna-se um simulacro ou, então, um reflexo simétrico do mundo sobrenatural. Mundo não do Ser, mas do Parecer.

A preocupação com a Sobrenatureza, traço distintivo (mas não exclusivo) das sociedades Tupi⁵⁶, desemboca no pensamento Kamayurá em uma visão desiludida, “trágica”, no dizer de Münzel (1972), do futuro humano. A sua transformação última não é em divindades celestiais, como é o caso dos Araweté (grupo Tupi estudado por EVC (1986), é apenas em excremento (conforme RMB, 1990:576; Agostinho, 1974a:54),⁵⁷). Os urubus, sustentadores do firmamento Kamayurá, que devem ser alimentados com as almas aprisionadas pelos pássaros para garantir a continuidade de seu trabalho, não transformam-nas em divindade mas, nas palavras de RMB (1990), em

“...comida, desejo supremo pois visceral; desejo-vergonha, pois futuras fezes”(RMB, 1990:576) .

Perspectiva nada atrativa que se depreende, de resto, da interpretação do mito de *Harawi* (Agostinho, 1974) ou *Aravutará* (Villas Boas, op. cit., pp. 122)⁵⁸, rapaz que visita seu amigo no mundo do Além: o encontro com a alma do colega morto, no céu, leva Harawí a conhecer o medo que sentem as almas Kamayurá do sapo, comedor de “gente lá” (Agostinho, op. cit., p. 200), do caranguejo “que aperta e mata as almas”(id. ibid.), do sapé (sic) que as mata caso o pisarem e dos pássaros bravos que “mata(m) a(s) alma(s) e leva(m) ela(s) para o urubu e gavião comerem”(Agostinho op. cit., pp. 200-201). A versão dos Villas Boas (op. cit., p. 126) relata a matança, por parte de *Aravutará*, de todos estes seres no caminho das almas. No final chegam as almas Kamayurá à aldeia dos pássaros que, ao se depararem com elas, começaram “a matar com bicadas os *mama’e*” (V.-Boas, op. cit., p. 127), ou seja, as almas Kamayurá. Encontravam-se dentre as aves: gaviões,

⁵⁶ EVC (1984-85) “... Não só pela extensa elaboração discursiva ou ritual que ele recebe na maioria destas sociedades, mas sobretudo porque este mundo ou domínio parece funcionar como o *lugar de integração simbólica* da Sociedade, o plano que justifica e codifica as práticas, categorias e unidades sociais”(op. cit., p. 404-5).

⁵⁷ Este fim é provocado pelos passarinhos que matam as almas e levam-nas ao “dono do céu” e ao chefe dos passaros resp. o urubu-rei e a harpia gigantesca ,

papagaios, araras, tucanos (cf. id. *ibid.*), todas elas matando muitas almas. Os pássaros, ensinou a alma do amigo morto, quando matam os *mama'e*, (os) levam para o gavião grande comer. E ele come tudo (cf. V.-Boas, op. cit., p. 128). Há, contudo, uma aldeia das almas, lugar seguro que elas procuram alcançar, mas que apenas alcançam se conseguem escapar dos diversos animais e pássaros canibais em seu caminho⁵⁹.

Transparece aqui uma característica no pensamento Kamayurá que se repete no Bakairi e, no plano cognitivo (cf. capítulo II), Yawalapití: a inversão dos papéis, o enfraquecimento, no plano do aqui e agora, dos seres míticos: os pássaros monstruosos e vorazes do Além são os protótipos modelares dos passarinhos terrestres, pequenos e inofensivos, tais como papagaios, araras, tucanos, etc. O que essa oposição entre mundo da Sobrenatureza e mundo da Natureza já permite entrever é uma valorização do mundo do Além., a valorização ético-estética da agressividade, da força e da violência, contrastando com os preceitos éticos (cf. capítulo III) da temperança, generosidade e pacifismo.

Uma série de narrativas tem sido coletada no decorrer dos cem anos de pesquisa etnográfica no Alto Xingu que não envolve outros níveis cosmográficos mas entidades de tais níveis, interagindo com os humanos no plano da *physis*. Os três exemplos que seguem fornecem uma pequena noção de tais relações. São resumos de Monod-Becquelin (1982) relacionados aos Trumai e de Coelho (1986) que se referem aos Waurá. O primeiro conta que

“un homme est poursuivi par un esprit de la forêt qui a pris les traits de son compagnon. Mais il lui échappe et l'esprit, pourchassé à son tour, se transforme en blatte”(1982:138).

Um outro episódio mítico relata que

⁵⁹ As anotações de Quain (Murphy & Quain,1955), relacionadas ao mundo sobrenatural Trumai relatam da representação de uma aldeia dos mortos *Waniwani* à qual se chega através da via Láctea, um caminho margeado por *“panthers who inflicted dangerous wounds on th wayfarers* (Murphy and Quain, 1955:75). Mas chegando à aldeia dos mortos, *“...there was no death in the afterworld”(id. ibid.)*.

“un jeune homme en quête de miel se fait dévorer par les abeilles et se transforme en esprit, réduit à sa seule tête, qui se montrera cramponne et vorace”(p. 139).

Um mito coletado entre os Waurá por Vera Penteadó Coelho (1986), relata que:

um caçador foi engolido por um porco do mato que havia se transformado em uma pulga. Os insetos continuavam devorando-o e tomando seu sangue, de forma que tornou-se muito pálido e morreu. Morreu por esses insetos que o devoravam por dentro. Depois, transformaram-se em sobrenaturais e afastaram-se em barcos (conforme 1986:138).

Fica patente a partir desses exemplos que tanto os espíritos (Sobrenatureza), quanto os homens (Cultura) e os animais (Natureza) podem transformar-se em outra categoria ontológica, interagindo com seres de outro nível concomitante. Os três exemplos listados, como vimos, são relatos míticos e, como tais, sucedidos em tempo mítico, em que *“un événement mythique du passé, de là-bas, et à lui survemu, peut se répéter ici, maintenant, avec moi”*(Monod-Becquelin, 1982:144).

Essas representações transformacionais e interacionais da ontosfera constantes em todos os relatos míticos, que ainda nos ocupam mais adiante, acarretam, do ponto de vista cognitivo, problemas de **indistinção** entre categorias metafísicas e naturais, problemas lógicos de indeterminação categórica que, no entanto, os antropólogos procuram solucionar através de critérios de identificação variados. Quais são e que informações veiculam veremos no capítulo II desta Primeira Parte.

1. 2. Neo-Animismo e Perspectivismo :

A fase atual das preocupações antropológicas foi introduzida, no quadro da etnologia amazônica, por Philippe Descola em seu trabalho de 1992 “Societies of Nature and the Nature of Society” (originalmente manuscrito s/d) e EVC em sua reflexão a respeito dos

“Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”(manuscrito s/d e 1996). Em ambos os autores, esta inovação no quadro conceitual antropológico não implica o abandono dos conceitos binários lévi-straussianos, ao contrário, a polaridade existente entre Natureza e Cultura constitui operador contrastivo eficaz na sua busca de compreensão dos sistemas cosmológicos ameríndios.

Já a Sobrenatureza, supostamente por razões epistemológicas de diferenciação dos campos da física e da metafísica foi, contra as evidências em contrário, deixada de lado.

As assunções básicas - diferenças e semelhanças no quadro teórico de ambos os autores - nos interessam mais de perto. Vejamos:

O que tanto Descola (1992) como EVC (1996) sustentam com respeito às representações ameríndias, é a noção da subjetividade e da intencionalidade do mundo animal⁶⁰, não dessemelhantes às humanas. O que está em jogo é a idéia de que as espécies - sobretudo animais e, dentre estes, mamíferos - pertençam a sociedades análogas às humanas, desenvolvam culturas comparáveis às humanas e, enfim, sejam dotadas de inteligência e intencionalidade qualitativamente semelhantes à humana⁶¹.

Unânimes na sustentação da subjetividade e da intencionalidade animal, Descola e EVC, contudo, discordam quanto à distância/proximidade em relação aos humanos: em Descola, situada num contínuo metonímico sem diferença substancial entre uma série e a outra; em

⁶⁰ EVC diz expressamente que todas as representações relacionadas se referem apenas aos animais e, dentre eles, especialmente os mamíferos.

⁶¹ Já Karl von den Steinen (1894, apud Thieme, 1993:64) chamara a atenção para este fato e Ellen Basso (1973) ao falar da “metáfora humana” que guia as classificações Kalapalo, diz que os seres vivos de um modo geral são concebidos análogos aos humanos em termos de processos fisiológicos, estados mentais e relacionamento social (p.19)

EVC, em consonância com o seu modelo perspectivista⁶², descontínua e metafórica, variável em função de quem olha⁶³.

A percepção do Outro incide, para EVC, sobre o corpo como locus de “afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (EVC, p. 13). A ênfase no corpo, apesar de assinalar uma distinção entre corpo e alma, não pode ser interpretada, de acordo com EVC, como uma descontinuidade entre corpo e alma. “Enquanto feixes de afecções e sítios de perspectivas mais que organismos materiais, os corpos têm alma, como as almas e espíritos, aliás, têm corpo” (EVC, op. cit., p. 16). Em consonância com tal concepção, o corpo é o que se vê e pode ser visto e, como tal, a sua construção (cultural), manutenção (cultural) e significação (enquanto suporte de símbolos culturais) revestem-se de importância⁶⁴. Resulta disso, conforme o autor, que o corpo torna-se objeto natural para um sujeito cultural. “A natureza”, deste modo, “é a forma do Outro enquanto corpo”, isto é, como objeto para um sujeito (EVC, op. cit., p. 13).

EVC conclui a partir daí que, na epistemologia ameríndia, a linha divisória entre cultura e natureza, sujeito e objeto não é algo fixo e pré-estabelecido, mas mutável de acordo com o ponto de vista do sujeito cultural.

De um ponto de vista lógico, as relações entre sujeito e alteridade, sendo imagináveis apenas entre sujeito intencional e alteridade tornada objeto, só podem pertencer à ordem do puro conhecimento (sujeito cognoscente/objeto conhecido⁶⁵) ou da fagia (apropriação

⁶² Esta teoria indígena, como ressalta EVC, ao povoar o universo “com diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”(m/s, p. 1), relativiza os conceitos antropológicos de Natureza e Cultura, até agora mantidos como domínios das séries animais e humanas opostas e irreduzíveis entre si. O reconhecimento dessa teoria não tira o valor, sobretudo metodológico, da distinção lévi-straussiana entre natureza e cultura (cf. EVC, m/s, p. 2).

⁶³ Em um trabalho posterior de Descola (1998:pp. 23), estas diferenças praticamente não existem mais.

⁶⁴ Este é o motivo, conforme EVC (p. 15), da ênfase indígena não só na alimentação e distinção corporal pela pintura, como também “nos métodos de fabricação contínua do corpo...,(d)a concepção de parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos...pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares”.

⁶⁵ Os animais também conhecem e conhecem até mais que os humanos. Exemplo disso são as consultas xamanísticas dos animais (do jaguar) em casos de doenças (vide Reichel-Dolmatoff, 1975).

do corpo- pela alimentação objeto ou relação sexual⁶⁶). Nos mitos cosmológicos alto-xinguanos, todavia, podemos identificar outras relações, principalmente entre humanos-sujeitos e seres da Natureza/Sobrenatureza igualmente sujeitos da ação. No mito de origem alto-xinguano (cf. análise na segunda Parte e Anexos) por exemplo, a figura do jaguar desempenha papel de esposo e pai de humanos que não se caracterizam por relações fágicas ou cognoscitivas, antes, por relações entre subjetividades, precisamente entre esposos (vide nota (66) respectivamente a relações sexuais) e pai/filhos: nestes papéis, o jaguar é marido exemplar (na versão Waurá, solidário com os sentimentos da mulher, adota até uma alimentação à base de peixe) e sustenta os filhos, os educa e lhes fabrica as armas. Estas atitudes testemunham uma relação inter-espécie e inter-sujeitos, absolutamente irreduzível a uma relação assimétrica de sujeito e objeto. EVC se deu conta de tais possibilidades, atribuindo-as a um estado mítico “onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”(p.19). Sem embargo, em uma cosmovisão em que, como vimos, personagens míticos e reais interagem e se transformam, tornando-se parte de um mundo ou deixando de fazer parte dele ou, ainda, mudando de identidade ou alterando as relações entre eles, um tal recorte mítico/histórico não se sustenta. Na minha opinião, relações entre sujeitos inter-espécie, como a do jaguar e humanos que acabamos de referir, enquadram-se melhor no modelo “neo-animista” de Descola (1992), onde o essencial, como aliás em EVC também, é precisamente a subjetivação e culturalização da biosfera natural, mas não relativizadas como é o caso no perspectivismo, antes, projetadas à vida animal que, simbolicamente transformada em humana, situa-se com esta em um mesmo eixo contínuo, numa relação metonímica de contigüidade e interação.

Entretanto, também a “animação” (de “ânima”= alma) da biosfera oferece problemas: entre as espécies naturais situadas num mesmo contínuo com os humanos, não se estabelecem distinções. Sendo ambas as séries, indistintamente, sujeitos culturais, a divisa entre uma e outra torna-se inexistente. Esta indistinção foi apontada por EVC que

⁶⁶ Relações sexuais também são imagináveis entre sujeitos e não apenas entre sujeito e objeto.

comenta com razão que “o problema (no animismo) é administrar a mistura de humanidade e animalidade dos animais” (op. cit., p. 7)⁶⁷.

Considerando-se o fato de ambos os modelos darem conta apenas de uma parte das variáveis possíveis e de, em conjunto, cobrirem todas elas, a solução - pelo menos em teoria - é a sua conjugação. Neste particular, como se concluirá a partir do que vimos mais à frente, encontro apoio na suposição de Roy Willis (1990) de que as sociedades constroem suas cosmologias segundo “*a common conceptual framework, based on the opposed but complementary principles of separation and continuity* (Willis, op. cit., p. 7). Tais princípios coadunam-se com as categorias de cultura e natureza: *separation* caracterizando o estado da cultura; *continuity*, o da natureza compartilhada por todas as espécies, inclusive a humana. Uma tal compreensão pode ser notada não apenas na visão de mundo de povos indígenas como na postura de biólogos ocidentais, para os quais não resta dúvida de que existe uma “*.formal resemblance between ... humankind as being both part of, continuous with, the world of nonhuman nature, and separate from it - so that we have here a coexistent unity and duality, which is a logical contradiction*”(Willis, op. cit. p. 7).

Como se verá, tal integração de neo-animismo e perspectivismo não apenas permitirá a manutenção -relativizada e/ou contínua - da dicotomia natureza/cultura, como dará conta das variadas representações cosmológicas e mitológicas discutidas ao longo dos capítulos subsequentes.

O relacionamento inter-subjetivo e inter-espécie, bem como entre sujeitos e objetos limita-se em ambos os autores - supostamente por tratar-se de campos epistemológicos desconexos⁶⁸ - à representação e interação humano/animal. Todavia, frente à visão de

⁶⁷ Descola, em sua tese de doutorado sobre os Achuar (1986:120) sustenta uma distinção plausível: “seuls les humains sont des < personnes completes>..., en ce sens que leur apparence est pleinement conforme à leur essence. Si les êtres de la nature sont anthropomorphiques, c’est parce que leurs facultés sensibles sont postulées identiques à celles des hommes, même si leur apparence ne l’est pas”.

Veja-se a respeito do neo-animismo a crítica de Tania Stolze Lima (1996): cf. a autora, pensar que os Juruna (provavelmente qualquer grupo indígena)” pensam que os animais são humanos ...é falso, etnograficamente falando” (op. cit., p. 26).

⁶⁸ Em seu último artigo (1998:pp.23), Descola reintroduz a esfera do Sobrenatural, cf. mais adiante.

mundo em que espíritos tutelares e outras entidades cosmológicas interagem com os humanos e frente, enfim, ao mundo repleto de espíritos, a dimensão do sobrenatural não pode ser excluída. EVC mesmo refere-se aos espíritos sobrenaturais, dizendo que “...os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa)...” (m/s, p. 2). Contudo, não desenvolve este aspecto e, inclusive, ao falar do fenômeno ameríndio da metamorfose, refere-se apenas às transformações humanas, chegando a afirmar que os ameríndios receiam “... não se poder mais diferenciar o humano do animal e, sobretudo, ... de se ver o humano que insiste sob o corpo animal que se come” (p. 16). Se as metamorfoses dos humanos em animais ocorreram no passado e ainda ocorrem no presente, não se constituem, porém, nas únicas transformações possíveis. A outra alternativa de se sucederem, é no tempo e espaço míticos, de que existem inúmeros exemplos. A questão de tais transformações é naturalmente pela validade e atualidade desses acontecimentos. Sucédidos num tempo e espaço míticos, não pertenceriam a um passado longínquo, originário dos heróis fundadores, da criação da cultura, dos seres prototípicos, exemplares? No Capítulo V volto a esta questão, limitando-me aqui apenas à citação de um resumo definitivo de EVC (1977). Este autor conclui suas observações relacionadas ao mito, dizendo que “... a relação mito (como modelo) e atualidade (ritual ou cotidiana) é uma relação entre referente e símbolo, por outro lado – metonímia e metáfora. A relação metonímica, não obstante, parece ser a dominante no sistema, que é justamente um sistema contínuo; se o pensarmos apenas como oposição entre tipos ideais (mito-modelo x realidade atual), o lado metafórico emerge”. O que aqui é interessante é a sua admissão de uma relação metonímica entre mito e realidade atual. Metonímia, isto é proximidade, contigüidade. Tempo mítico e histórico podem fundir-se, con-fundir-se.

Para apenas citar um caso de transformação mítica, tirado do artigo “AAE na Amazônia”, de Peter Rivière (1995), o relato reproduzido pelo autor conta a estória de dois homens que ao tecer cestas com desenhos de jaguar muito realistas, viram aquelas cestas se transformarem em jaguares propriamente ditos. Os homens lhes tiraram a pele, com o que as cestas voltavam a ser cestas. Os dois tecelões, ao colocarem as peles dos jaguares,

tornaram-se temporariamente ótimos caçadores. O excesso e a incontidência de um dos dois – que matou muitos queixadas e, para o cúmulo, bebeu seu sangue cru - fez com que não conseguisse mais tirar a pele e se transformasse em jaguar, não só em aparência mas na realidade.

1.3. O lugar dos humanos em relação ao dos animais:

Voltando à oposição natureza/cultura - dissolvida no contínuo do mundo natural e humano neo-animista e relativizada na visão perspectivista - qual o lugar que uma tal visão de mundo concederia aos homens?

Em Descola (1992), a projeção da espiritualidade e intencionalidade humanas à animalidade implica, fora de dúvida, na assunção de uma igualdade de natureza entre as espécies naturais e humanos, o que não quer dizer que não haja diferenças de grau: no eixo metonímico que se estende de um extremo polar ao outro, parece caber apenas aos humanos o estatuto de “verdadeiramente humano”⁶⁹..

Em EVC, sendo o estado da cultura uma variável em função de quem olha, o lugar da humanidade - como o de qualquer outra espécie - é relativo e não fixo: do ponto de vista antropomorfo, é antropocêntrico; na visão do jaguar, “jaguarcêntrico”.

Do ponto de vista dos antropomorfos, que por enquanto e na atual discussão - apesar de tudo - é o único que interessa, os humanos vêm a si mesmos de modo antropocêntrico, já vimos isto, mas como vêm os animais? Teriam todos o mesmo estatuto, a mesma importância?

Na visão animista, a diferença de grau estabelece-se a partir de que critérios? Se assumimos os humanos no topo dos seres animados, quem estaria do outro lado, quem é mais próximo aos homens, quem mais afastado?

⁶⁹ Vide nota de rodapé em página anterior, em que se viu que, pelo menos entre os Achuar, o estatuto dos humanos é diferente dos animais: somente o homem é verdadeiramente humano.

Todas estas questões ligam-se ao *ethos* das diversas sociedades e nos ocupam mais adiante em conexão com os valores que orientam a vida e o relacionamento não apenas intra-humano como também inter-espécie e serão desenvolvidas no capítulo III.

2. As concepções do cosmos como sistema energético fechado:

A ideia básica neste segundo aspecto cosmológico é a compreensão do cosmos como sistema fechado, em que as quantidades de energia tiradas e repostas devem ser equivalentes. A este conceito-chave subordinam-se várias outras representações, como, por exemplo, as concepções de predação e troca/reciprocidade, as representações amplamente divulgadas dos senhores dos animais (v. Zerries, 1951) e outros que serão analisados mais adiante.

Em última instância, esta compreensão do universo traduz-se em uma extensão cosmológica do conceito de cultura, definido por Lévi-Strauss como sistema de troca ou de reciprocidade simétrica. O fato de estender-se ao relacionamento ontológico do universo como um todo é uma consequência lógica da idéia ameríndia, igualmente muito divulgada, de uma ontosfera natural e (evidentemente) sobrenatural dotada de espiritualidade, na qual sujeitos interagem de forma analógica à dos humanos (cf. exposição acima).

Este princípio cosmológico da conservação da energia concebe o mundo “*as a system in which the amount of energy output is directly related to the amount of input the system receives*” (Reichel-Dolmatoff, 1976:310). No artigo de Reichel-Dolmatoff, os “*outputs*” (perdas de energia) são basicamente os animais abatidos pelos caçadores. Por outro lado, os “*inputs*” são estabelecidos pela energia sexual retida e a consumação controlada de alimentos. A este respeito, R.-Dolmatoff relata que:

"according to the Tukano, the system handles these inputs in two ways: sexual energy which has been repressed in the individual, returns directly to the capital of total energy in which the biotic components of the system participate; mere health and well-being, resulting from controlled food consumption, represent an input which energises also the biotic components of the system, for example, the movement of the stars, or meteorological phenomena. The individual should never cause a disturbance in this general equilibrium, that is, he should never use energy without restoring it as soon as possible"(1976, p. 310).

No Alto Xingu, um fato talvez relacionado à abstenção sexual antes das caçadas (aí, pescarias) é a constatação nas representações Kamayurá de os *mama'e* "mansos", os espíritos responsáveis pela fertilidade da Natureza terem aversão às atividades sexuais masculinas. Já Oberg (1953) faz referência a este fato "*...the mama'e...are angered by sex, for they do not like the smell of men who have had sexual relations*"(op. cit., p. 66) e Münzel (1971) ressalta que "*... todos os mama'e... reagem de forma negativa à sexualidade masculina, podendo por este motivo reverter-se em mama'e selvagens*"(op. cit., p. 177, trad. minha).

Mas, não apenas isso: os *inputs* relacionam-se também à idéia de uma negociação xamanística com os senhores das espécies ou os senhores dos animais e eis o que nos relata Reichel-Dolmatoff quanto a este aspecto :

"Whenever game is scarce, the shaman must visit the Master of animals in a narcotic trance and try to obtain from him the release of some of his charges. He will not ask for individual animals but rather for herds or for a good hunting season and in return he promises to send to the Master's abode the souls of persons who, at their death, must return to this great store-house to replenish the energy of those animals the supernatural gamekeeper gives to the hunters"(1976, p. 313).

Ao contrário da teoria energética que é relativamente recente, a idéia de senhores dos animais ou mestres dos animais constitui um tema antigo na etnografia amazônica, tendo já sido registrada nas representações Tupi do fim do século passado. Os primeiros a relatar de sua existência, Magalhães (1876) e Barbosa Rodrigues (1890) referiram-se a "mães" ou

espíritos protetores das espécies animais e gêneros florísticos, zelando pela manutenção de seus protegidos (cf. Zerries, op. cit., p. 148-9)⁷⁰.

Concepções de senhores dos animais e seu zelo pela conservação das espécies têm sido notadas em várias outras sociedades sul-americanas (vide por exemplo Zerries, 1951; Descola, 1992; EVC, 1996; Erikson, 1987).

No Alto Xingu, Gregor (1982) constatou entre os Mehinaku a idéia de espíritos - *wekehe* - donos de grandes recursos naturais tais como o pequi, o milho, e a mandioca. Gregor diz que tais espíritos estão associados a festas de colheitas periódicas, tais como a ‘festa do pequi’ realizada no outono”(op. cit., pp. 311-312). Fenelon Costa (1988), numa crítica a Quain, estudioso dos Trumai, reclama dele a falta de mencionar os “espíritos possuidores de espécies de animais, plantas e peixes que”, segundo afirma, “figuram de modo tão proeminente no sistema de crenças Kamayurá”(op. cit., p. 39).

Oberg (1951:55), estudioso dos Kamayurá, de fato, fala de diversos *mama’e*, de aspecto zoomorfo e associados à mata – os opostos selvagens dos *mama’e* mansos da aldeia – zeladores da saúde e d fertilidade de espécies animais e fitomorfos dos quais depende o bem-estar das pessoas (cf. op. cit., p. 53-54).

“The Kamayurá state”, segundo Oberg, “that all the Upper Xingu tribes have these spirits. The olé spirits of the Trumai, papataim of the Waurá, the apapalú of the Iwalapetí, the mopit of the Auetí, and the etseke of the Cuikúru and the Calapálo are referred to by them as mama’e. They also add that shamans from various tribes often work together in soliciting the aid of the mama’é”(op. cit., p. 54).

Os *mamaé* apresentam-se de várias formas. Os relacionados a plantas têm forma de pássaros, insetos, animais e peixes. De suma importância são os espíritos da mandioca que

⁷⁰ O seguinte relato mítico dos Warrau venezuelanos, anotado no início do século vinte por Eugen Roth (apud Zerries, 1951:149), fornece uma idéia do substrato mitológico de tais espíritos. O mito conta que :

havia certa vez alguns índios que passaram seus dias caçando bugios, o que levou o avô destes macacos, *Hebu*, a aparecer na casa da mulher, que haviam deixado na aldeia. Era um homem velho de costas curvadas e apoiado em uma bengala. Ao ser servido da carne dos macacos abatidos, ele exclamou: “ó meus pobres netos, desta maneira estou perdendo todos vocês”. Recusou-se a comer a carne e deixou dito que no dia seguinte voltaria. Isto se sucedeu e no dia seguinte escutou-se um barulho semelhante ao trovão. *Hebu* mandou os homens formarem uma fila e, ao passar por ela, matou-os todos com sua pata de unhas afiadas. As cabeças dos humanos, recolhidas pela avó *Hebu* que também tinha vindo, foram colocadas de lado. Mais tarde, os humanos se vingaram dos *Hebus*, queimando-os todos (cf. Zerries, op. cit., id. ibid.).

se apresentam em forma de peixe, são os “*fishlike guardian spirits who originally gave the Camayurá manioc and the implements for its cultivation and use*”(Oberg, op. cit., p. 55).

Mark Münzel (1971:171), também em relação aos Kamayurá e suas representações respectivas aos senhores das espécies pensa que, de um modo geral, todas as atividades predadoras são problemáticas, sejam elas relacionadas à caça, coleta ou pesca. No caso da caça, que o autor coloca num momento histórico muito anterior – de fato, os Alto Xinguanos observam tabus de caça com relação a praticamente todos os mamíferos - ao da coleta e da pesca, os *mama'é anhang-ú, yaküi* ou *peratitsin* zelam pela sua manutenção; já nos de coleta e pesca, a impressão de Münzel é que os senhores das espécies não estejam particularmente interessados na conservação dos seus protegidos, antes, na dos seus próprios recursos (Münzel, 1971:171). Münzel baseia esta interpretação em vários fatos, como, por exemplo, em um mito Bakairi anotado por Karl von den Steinen (1894:381) relatando da origem da associação da mandioca com o veado, senhor da espécie: a mandioca constitui uma planta comida pelo veado. Outro exemplo é a freqüente representação de pássaros, senhores de uma espécie qualquer, com uma presa dessa mesma espécie na boca. Teria um tal *shift* de motivos objetivos ao puro interesse subjetivo algum fundamento ou razão de ser? De certa forma, esta concepção é corroborada por Descola que em seu artigo recente sobre a relação ameríndia com o mundo animal(1998:39), atribui a instituição dos zeladores das espécies ao “...medo de vê-la (a espécie protegida) desaparecer”(Descola, 1998:39).

EVC (1978), não compartilha esta visão: para o autor, as ‘ordens’ animais (peixes, pássaros e animais terrestres, ou certas espécies (que) podem estar associadas a um ‘dono’(controlador, causador, arquétipo) - *wököti* - semelhante aos ‘mestres dos animais’ tão difundidos na América do Sul”(1978: p.19). O dono de animais pode ser um animal-*kumã* ou um espírito com nome próprio. O jacaré, por exemplo, é dono dos peixes; o urubu bicéfalo, das aves (1978:19).

Edir Pina de Barros relata dos Bakairi que consideram a caça uma atividade “extremamente perigosa, devido aos sobrenaturais.... Os animais ...possuem seus *sodo*

(senhores da espécie) que são idênticos às espécies que protegem. Dizem que eles se voltam contra os caçadores que abusam, matando mais que o necessário”(1994:290).

O que me parece importante ressaltar, é a concepção de um **panteão cosmológico** ou seja, um cosmos não abstrato mas concreto, no qual a energia a ser mantida é controlada por subjetividades. Em toda a região amazônica, este papel fundamental é geralmente *preenchido* pelos referidos senhores, também chamados de mestres dos animais e das plantas ou, na sua falta, por protótipos e, as vezes, almas dos animais transformadas em contra-predadores, ou pela própria natureza subjetivada.

Tais personagens deveriam ser considerados vestígios residuais de uma época anterior, de caça e coleta? A resposta dos autores parece ser afirmativa. Citando apenas a opinião de Zerries (1951) - que muito se preocupou com o tema dos espíritos da mata e das espécies - este autor assume que a representação indígena de “senhores das espécies animais” desenvolveu-se a partir da mentalidade venatória de uma época anterior (op. cit., p. 149). EVC, em alusão a Zerries, escreve em seu artigo sobre o perspectivismo ameríndio

“a importância da relação venatório-xamanística com o mundo animal, em sociedades cuja economia é baseada na horticultura (e na pesca mais que na caça), suscita problemas interessantes para a história cultural da Amazônia”(p. 20).

Em realidade e sob a luz do conceito indígena da preservação da energia, os senhores dos animais e das plantas não pertencem a uma época determinada. Zeladores da ordem cosmológica, a sua presença no quadro representativo das sociedades indígenas amazônicas e sul-americanas em geral (cf. Walter, 1956) é, antes, um fenômeno diacrônico encontrado em sociedades caçadoras/coletoras assim como horticultoras/pescadoras ou horticultoras/caçadoras. É a eles que os humanos hão de se dirigir para garantir a manutenção do equilíbrio energético.

Voltando às concepções da manutenção da energia, do ponto de vista da física e, especificamente, das leis da termodinâmica ocidental, ela pode ser relacionada ao processo de entropia que é desencadeado no momento em que o equilíbrio energético é interrompido. A ameaça de que este processo se inicie e que o equilíbrio da energia

cósmica seja perturbado foi destacada por S. Hugh-Jones (1977) como preocupação cosmológica dos Barasana da região do Uaupes colombiano e, recentemente, constatada por Fabiola Jara (1996) na cosmologia Andoke, grupo colombiano, de língua isolada. Conforme Hugh-Jones, os meios de manter a ordem cosmogônica e reter a precipitação do processo de desintegração são os ritos e a recordação constante da ordem cosmogônica lembrada através dos mitos (apud Jara, 1996:244).

2.1. Concepções e práticas ameríndias de manutenção da energia:

Os ritos adequados à manutenção e restauração do equilíbrio energético, durante um momento perturbado pela supressão de uma vida, foram listados no artigo de Descola de 1992. Eles incluiriam, conforme esse autor, o endo e o exocanibalismo, a caça às cabeças, a propiciação dos espíritos tutelares, a abstinência sexual e as proscricções alimentares (1992, m/s, p. 16)). As soluções de diversas sociedades amazônicas se resumem a:

- a) troca/reciprocidade simétrica em forma de abstinência alimentar e sexual,
- b) negação deliberada da troca, predação.

Exemplos da primeira alternativa seriam: a abstinência alimentar e sexual Desana (v. Reichel-Dolmatoff, 1976) e a negociação xamanística de almas humanas em troca de caça Desana (vide citação acima) .

A segunda saída consistiria, de acordo com Descola, na substituição da recompensa direta pelo recurso à força vital, identidade ou descendência de um outro indivíduo humano, estranho ao grupo local. Esta mesma modalidade englobaria ainda, de acordo com Descola, a representação de uma “aliança inter-espécie”, ou seja, a idéia de que o predador e sua presa são ligados por uma relação de afinidade metafórica. “*Le gibier est appelé ‘beau-frère’ et la chasse se présente comme l’expression d’une complicité entre des parents par alliance où le terme ultime, la mise à mort, est occultée par des formules ludiques*”(Descola, p. 21). Em realidade, diz o autor, nenhuma idéia de troca está em jogo

ai. Trata-se de um ato de pura *tromperie* dos *beaux-frères* animais . Concluindo, diz o autor:

“L'équilibre est donc restauré de deux façons bien différentes: dans un cas par un acte de réciprocité avec la nature qui convertit une âme humaine en gibier et, dans l'autre, par un acte de prédation aux dépens d'autrui, métaphoriquement homologue à la chasse, mais qui demeure interne à la sphère sociale”(p. 17).

Representantes de uma e outra modalidade, segundo Descola, seriam os diversos grupos Tukano e Jívaro, respectivamente.

Uma última alternativa seria

c) a concepção de um “dom” dos espíritos benévolos que Descola inclui como terceira modalidade possível (op. cit., p. 24), é de outra ordem. Encontrada entre grupos Aruak do sopé andino, pertence a um complexo representativo que recorta a ontosfera natural (incluindo os humanos) e sobrenatural em metades maniqueístas de entidades/ grupos benévolos e malévolos e não envolve a idéia de uma recompensa ou restauração do equilíbrio perturbado pela ação cinegética humana.

A alternativa do “dom” foi igualmente indicada por Philippe Erikson (1987) que a inclui nas soluções compensatórias precárias ou insatisfatórias indicadas pelos diversos autores (conforme acima) . Erikson, em seu estudo comparativo de tais representações e práticas, ao invés dessas, sugere duas outras possibilidades de se prevenir contra a cólera das entidades tutelares: (1) a observação rigorosa da ética da caça, especificamente das proscricções sexuais, das regras de caça e do respeito pelo animal; e (2) a criação dos animais de estimação o que, segundo o autor, seria a forma mais eficiente de compensar o dano energético causado pela caça e consumo dos animais selvagens. Estes animais, segundo o autor, são tratados como parentes consangüíneos, como filhos da mulher que os cria (vide Erikson, pp. 115) e constituem, na sua opinião, o equivalente perfeito dos animais de caça, considerados “de estimação” pelos senhores dos animais.

Por sugestiva que essa suposição possa parecer, ela apresenta uma grande fraqueza: a desproporção dos indivíduos abatidos em relação aos criados. Animais de caça e de

estimação, do ponto de vista quantitativo, são categorias incompatíveis entre si e não vejo como tal equivalência poderia se manter sem forçar os fatos.

Dentre os diversos relatos a respeito, os relacionados ao benzimento Bororo dos animais abatidos, já observado por Karl von den Steinen (1894:492), talvez sejam os mais conhecidos. Tal procedimento executado pelo *baire* (xamã Bororo), constitui em realidade um dos ritos de apaziguamento do senhor dos animais que "...controla os recursos necessários à alimentação do animal que possui" (Viertler, 1991:32). Trata-se aqui, portanto, de senhores dos animais - *Bopes* ou espíritos da Natureza - que cuidam não da espécie que representam, mas das espécies por eles consumidas. O espírito Onça, desta forma, "... controla todos os animais consumidos pelas onças, o espírito Anta, todos os alimentos consumidos pelas antas etc." (Viertler, op. cit., p. 32).

Segundo Viertler,

"um dos modos de propiciar encontros profícuos com os animais desejados é invocar os seus "senhores por intermédio de cantos de caça e pesca, feitos na véspera, além da disponibilidade de *Erubo-mage* (remédio ou magias de caça), passando no corpo e nas armas, muito importante na caça de animais de grande sensibilidade olfativa tal como a anta"(op. cit., p. 32).

Segundo Albisetti e Venturelli (1962:572),

"... os *Erubo-mage* extraídos de arbustos, árvores e cipós do cerrado e vegetais do brejo são consumidos sob forma de poções ou aplicações externas, por vezes misturadas a resinas (...) passadas no corpo. São igualmente usados no barro, para fazer as panelas de cerâmica, necessárias ao cozimento da carne de caça dos animais e peixes mais importantes (apud Viertler, op. cit., p. 33).

Dentre as modalidades compensatórias referidas mas não desenvolvidas por Descola, a idéia da propiciação dos espíritos tutelares em forma de abstinência sexual e/ou dietética é amplamente encontrada. Ao lado das sociedades Tukano (vide citação acima), foi constatada em diversos outros grupos ameríndios (cf. Erikson, 1987) e, como

referido acima, é possível e até provável existir entre os Kamayurá. Oberg relata de uma pescaria em que os esparsos resultados dos pescadores foram interpretados por Tamapú, na época,

chefe dos Kamayurá, como efeito do “*sexual intercourse the night before and that they (os pescadores caçados) had better let the boys do the shooting*”(Oberg, 1951:28).

Práticas de propiciação dos *mama'e* relacionam-se, no Alto Xingu, não apenas a peixes, fonte protéica principal, mas também a plantas e, especificamente, à mandioca, alimento básico em forma de carboidrato. Oferendas em forma de batatas-doce cozidas em água e depositadas diante de postes de madeira, os representantes dos *mama'e* da mandioca, servem “... *to assure the good will of the spirits and the protection of the field*” (Oberg, 1951:20). Práticas semelhantes talvez também são costumeiras entre os Waurá que à noite anterior a uma das grandes pescarias comunitárias, como tive oportunidade de constatar⁷¹, passaram à beira da lagoa, longe das esposas e provavelmente engajados em atividades propiciatórias dos *mama'e* (senhores) dos peixes. Que tais representações existam no Alto Xingu foi relatado por Oberg (1953) em conexão com o xamanismo Kamayurá. De acordo com ele,

“...only men who have come into contact with the mama'e that guard the important food plants and fish can dance and sing the songs of these mama'e during rituals. The perpetuation of the tribe, the growth of food plants and fish, and the curing of the sick thus depend upon men who get into contact with the mama'e and can solicit their help...”(op. cit., p. 67).

Entre os Bakairi do Paranatinga e rio Novo, ao contrário de seus parentes “selvagens” de outrora, comedores de peixes (von den Steinen, 1894:200), atualmente caçadores de mamíferos, Edir Pina de Barros (1994:290) se deparou com a idéia da vingança dos *sodo*, senhores dos animais, caso não se respeite o princípio do abatimento do apenas necessário. Uma idéia de recompensa consiste na representação do “...sangue dos animais abatidos, derramado sobre a terra, voltará à vida mediante o reprocessamento da *ekuru* (energia) que ele contém, pelos vegetais.

A prática de oferecer tabaco aos espíritos tutelares, de acordo com Zerries (1951) amplamente difundida na Amazônia, enquadra-se neste mesmo esquema.

⁷¹ Durante estadia de campo de agosto/setembro de 1995.

2.2. A Guerra como meio de restabelecimento energético:

Em conexão com o tema da guerra e da agressividade ameríndias, assunto de debate antropológico dos últimos anos (vide por exemplo Carneiro da Cunha & EVC, 1986), ao lado da vingança diacrônica, a predação do “outro” humano vem sendo sugerida como forma de manter o equilíbrio energético universal. A título de exemplo, cito aqui a cosmovisão dos Yagua, sociedade indígena do lado oriental dos Andes, estudada por Chaumeil (1985).

Os Yagua, conforme Chaumeil, concebem o cosmos inteiro como um grande sistema de energia circulatória: emanando do fogo celestial/sol, irradia-se para diversos planos cosmológicos. No final de sua trajetória, deposita-se debaixo da terra, onde é absorvida pelas raízes das plantas e, sucessivamente, pelos animais, seus predadores e as várias almas que, como pensam os Yagua, animam o corpo humano. Os dentes e ossos humanos são receptáculos energéticos e o acúmulo de dentes, objetivo imediato das guerras freqüentes em tempos anteriores⁷², garantia uma energização adicional: (a) das mulheres, durante o plantio da mandioca e outras plantas cultivadas pelos Yagua e (b) dos caçadores em busca de sucesso cinegético. A energia investida no plantio dos vegetais e na caça dos animais, nesta busca intermitente de energia adicional, volta aos humanos em forma de abundância de alimento. O ciclo energético fecha-se no momento em que duas das cinco almas humanas retornam ao centro de irradiação energética.

Esta sociedade caracteristicamente concebe a predação menos

“... comme une 'prise' sans retour que comme un échange tout à la fois vital et légal entre partenaires détenteurs de biens symboliques équivalents en nature” (Chaumeil, op.cit., p. 154).

Dentre os vários ensaios que vem surgindo ultimamente ocupados com a belicosidade/agressividade ameríndia e suas causas hipotéticas (vide MCC&EVC, 1985; Clastres 1977; Fausto, 1997) o apresentado por Patrick Menget (1985) nos interessa

⁷² Hoje, conforme o autor (1985:144), os Yagua são exemplos de pacificidade.

particularmente. Ao comparar sistemas sociais amazônicos, tais como o dos alto-xinguanos⁷³, ou dos grupos do Uaupes, dos Shuar (Jívaro), Yanomami e dos Bororo, Menget constata que:

“les sociétés amazoniennes, sud-amérindiennes en général, ne définissent pas des frontières permanentes aux unités sociales, mais elles catégorisent des degrés de l’alterité sociale, correspondant à différents systèmes sociaux qui s’intersectent, s’englobent ou voisinent” (p. 137).

Esse quadro, “à valeur typologique purement indicative”(ibid.), abre, segundo Menget, possibilidades para uma nova visão dos motivos da guerra e da hostilidade; tanto uma como a outra fenômenos diretamente relacionados às cosmologias ameríndias e, especificamente, à concepção da energia presente no mundo, desigualmente distribuída, finita e em circulação constante. Menget acertadamente pensa que “...*les représentations indigènes de la vie, de la maladie et de la mort, du sexe et de l’alimentation, des espèces végétales et animales attestent cette notion générale*”(p. 137) e chega à conclusão de que a guerra poderia ser entendida em termos de *predação/devoração*, visando o equilíbrio energético universal. Ele sustenta que “*c’est...au-dela des rapports proprement sociaux, l’ensemble des rapports vitaux des hommes avec le monde naturel qui met au premier plan la prédation-dévoration*” (p. 38).

Menget funda essa hipótese na demonstração da presença de formas de agressividade e predação mesmo em sociedades assim chamadas “pacíficas” como o são as alto-xinguanas. Apesar de possível e até provável como se verá, a veracidade deste fato não me parece suficiente para a sustentação de uma hipótese de tal envergadura⁷⁴.

Resumindo o que foi discutido até aqui, temos:

⁷⁴ A própria hipótese de uma concepção cosmológica regida pelo princípio energético é inferida e não constatada empiricamente.

- A visão cosmológica de um sistema energético que necessita permanecer constante foi constatada em vários pontos da Amazônia etnográfica;
- As implicações que uma entropia ou desequilíbrio energético poderia acarretar são em todos os casos referidos:
 1. o desmoronamento da ordem cosmológica e/ou
 2. a contra-predação em forma de desgraças tais como doenças e morte, por parte dos espíritos tutelares das espécies.
- As modalidades de manutenção/reposição do equilíbrio energético vistas até aqui⁷⁵ são as seguintes:
 1. a reciprocidade em forma de negociação xamanística (animais de caça em troca de almas humanas;
 2. a propiciação dos espíritos tutelares através de proscições alimentares e sexuais, bem como oferenda de tabaco;
 3. a predação do Outro humano ou animal através da guerra e da *tromperie* respectivamente;
 4. a concepção da bondade das entidades naturais;
 5. a observação da ética da caça;
 6. a criação de animais de estimação*

(as soluções caracterizadas com um asterisco são problemáticas).

As alternativas (1) a (4) envolvem de uma ou outra forma concepções e práticas “fáticas” de ambas as partes envolvidas: a primeira, de forma positiva e direta; a segunda, de forma

⁷⁵ Esta listagem não se pretende completa.

negativa e direta; a terceira, em ambas as suas fases, de forma positiva e direta e a quarta, apesar de disparatada e unidirecional, em forma de uma dádiva para fins fágicos. As duas modalidades restantes são devidas a uma outra concepção muito presente nas sociedades ameríndias: a de uma natureza habitada por uma biosfera dotada de uma racionalidade análoga a dos humanos, que já vimos no primeiro item deste capítulo.

No Alto Xingu, palco etnográfico da presente investigação, os senhores da espécie referidos, bem como uma variante de canibalismo conduzem à suposição da existência, também nessa região, de uma concepção do universo como sistema energético fechado cujo desequilíbrio, como nas outras sociedades referidas, causaria o desabamento cósmico e/ou doença e morte para os humanos. As estratégias aqui adiantadas como testemunhos hipotéticos necessitam de comprovação empírica. São elas:

- a) a propiciação dos espíritos tutelares das espécies permitidas ao consumo e
- b) a evitação do “Outro” natural e sobrenatural e o recurso ao “Mesmo”.

O que me parece delinear-se aqui com toda força é a categoria existencial do medo, medo do desmoronamento da cúpula celestial, medo de doenças, da morte.

Capítulo II

Exame dos Sistemas Cognitivos Alto-Xinguanos

Este capítulo é introduzido por uma breve discussão de diferenças e semelhanças que deixam-se identificar entre o saber biológico ocidental e o das sociedades de tradição oral. Serão discutidos o caráter das etno-classificações, os critérios que as guiam; o critério da anomalia e sua variabilidade cultural como princípio discriminatório; o ponto de vista de autores internacionais; a

continuidade e separação dos domínios da Natureza, Cultura e Sobrenatureza; a logicidade do discurso indígena; os critérios e a gradação das qualidades sensíveis que são relevantes para as etno-classificações amazônicas. Reconheço no *excesso* o critério de discriminação categórica por excelência. Onde quer que caracteriza um ser da Natureza, implica em tabu dietético. Todavia, no caso alto-xinguano, tabus alimentares cobrem todos os mamíferos, com exceção dos macacos (*Cebus*), invalidando-os como expressões concretas de anomalia e excesso. A solução, neste caso, é a investigação das razões da exclusão dos macacos, da regra geral.

1. Considerações Preliminares:

Com os diversos tópicos subsumidos sob este item, é pretendida a elaboração de uma base mínima para a abordagem dos fundamentos classificatórios alto-xinguanos. Os assuntos tratados nesta parte versam sobre o caráter das etno-classificações, sua estruturação hierárquica (descoberta ao longo de pesquisas etno-biológicas das últimas décadas que as aproximam às classificações ocidentais) e, ao mesmo tempo, sua lógica paraconsistente (resultado de uma cosmologia em que *physis* e *metaphysis* não constituem esferas intransponíveis). A partir dessa lógica, tratarei do recurso indígena a

meios discriminatórios, tais como a anomalia e sua gradação em termos de distância à normalidade e, de algum modo ligado a isso, a visão de uma continuidade que se estende da Natureza à Sobrenatureza e em que a Cultura não é privilégio dos humanos.

1.1. Semelhanças e Diferenças entre os saberes ocidental e tradicional:

Os estudos etnocognitivos dos últimos anos, principalmente de Brent Berlin e colaboradores (1968,1973), mas também de vários outros autores, dentre os quais (relacionados à Amazônia etnográfica) K. Taylor (1977); Descola (1986); Giannini

(1991)⁷⁶; Jensen (1988); Carrara (1995) vêm demonstrando que as etno-classificações, analogamente às taxonomias das ciências biológicas ocidentais, são organizadas de modo hierárquico, o que quer dizer “...no sentido de que, enquanto nos níveis mais baixos se encontram as categorias mais específicas, na medida em que se sobe na seqüência de níveis da classificação, encontram-se categorias cada vez mais genéricas inclusivas” (Taylor, 1977:123). Tal estruturação observa-se em sistemas de classificação indígenas que alguns autores, por motivos analíticos, vêm destacando como “ecológicos” (Fenelon Costa, 1988), “taxonômicos”⁷⁷ (Giannini, 1995), “de arranjo” (Taylor, op. cit.) ou, na terminologia de Durkheim e Mauss (1903), “técnicos”, mas cujos critérios classificatórios de ordem morfológica⁷⁸ seguidamente se mesclam com simbólicos e/ou utilitários, formando sistemas classificatórios como são característicos da “Ciência do Concreto” (v. L. Strauss, 1989; Carrara, 1997). Em tais sistemas, ensina L. Strauss, uma “certa densidade de humanidade é incorporada ao real”⁷⁹ (1989:35), tornando-se difícil o isolamento do saber puramente objetivo.

No Alto Xingu, mais precisamente entre as sociedades estudadas em relação aos seus sistemas cognitivos (os Kalapalo, os Yawalapiti, os Mehinako os Waurá e os Trumai

⁷⁶ Giannini distingue entre três tipos de relações que se estabelecem entre uma dada sociedade e a natureza: a primeira agrupando em uma mesma categoria vários elementos distintos, segundo o critério da utilização; a segunda ordenando os seres da biosfera de acordo com os significados culturalmente elaborados e atribuídos ao domínio e aos seres da natureza e, por último, um sistema de categorias que recorta o universo em classes morfológicas.

⁷⁷ Giannini fala em “classificação das espécies naturais, própria da atividade taxonômica” (1995:207)

⁷⁸ Vide Taylor (op. cit., p. 128) ou Giannini (1991:42) que apesar de insistirem em um recorte classificatório puramente objetivo, agrupam os animais, na categoria mais inclusiva, sob o critério de “animais comestíveis” (Taylor) ou animais terrestres “que têm o significado específico de caça” (Giannini).

⁷⁷ Critérios morfológicos abarcam aqui aspectos anatômicos, fisiológicos, etc. Para fins do presente trabalho, aspectos geralmente implícitos no conceito de morfologia, são mencionados de forma explícita.

⁷⁸ Brent Berlin e sua escola, analisando e comparando esquemas classificatórios de grupos étnicos em várias partes do mundo, ao se deparar com um *curiosum* classificatório universalmente constatado que consiste na organização das classificações de forma hierárquica, lançaram a hipótese dos *perceptual givens* (1992:9) que tratar-se-ia de constatar na ontografia natural pela observação de traços gerais, principalmente destacáveis a partir da sua morfologia. Os resultados de pesquisas etno-cognitivas mostram, porém, que as classificações indígenas não são isentas de valorações éticas e/ou utilitárias e muitas vezes sobredeterminadas por uma sobrenatureza onipresente (v. Carrara 1997)

respectivamente investigadas por Basso (1971; 1988 [1973]), EVC (1978), Fenelon Costa (1988), Coelho (1986) e Monod-Becquelin, 1975, 1982), uma tentativa de diferenciação classificatória tem sido empreendida pelos quatro autores, com sucesso variado, como ainda veremos mais de perto. A dificuldade de um recorte puramente científico deve-se ao fato de que o mundo natural alto-xinguano e amazônico em geral, análogo à *physis* grega, é simultaneamente povoado por seres naturais e sobrenaturais, uns e outros - como veremos - distinguidos em função de traços morfo- e etológicos determinados e discriminados por modificadores lingüísticos. Mas a inclusão parcial ou total de aspectos simbólicos ou utilitários não implica a ausência, nesses sistemas, de uma estruturação hierárquica ou a sua não-cientificidade. Os princípios hierárquicos que caracterizam as taxonomias ocidentais encontram-se da mesma forma nas etno-classificações, como foram identificadas em sociedades alto-xinguanas. Em realidade, o levar-se em conta do significado ou abstrair-se dele não altera a estruturação taxonômica. Trata-se apenas de duas maneiras de ordenar os fenômenos naturais ou, nas palavras de Lévi-Strauss, de "... dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação⁸⁰, e o outro deslocado..."(L.Strauss:1989:30).

1. 2. Características das etno-classificações alto-xinguanas:

Um *curiosum* nas classificações das sociedades alto-xinguanas e, conforme Nelson Papavero (comunicação pessoal), amazônicas em geral, é a ordenação segundo o critério do espaço ecológico, como empregado por Aristóteles. O filósofo clássico dividia o mundo animal em grupos

terrestres - aquáticos - aéreos e foguinos (cf. Papavero,1997:136).

Os Alto-Xinguanos, *grosso modo*, separam a biosfera em categorias

⁸⁰ Comprovante inequívoco desse fato são os avanços tecnológicos do período neolítico, que Lévi-Strauss descreveu com perspicácia: "Foi no período neolítico que se confirmou o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais. Hoje ninguém mais pensaria em explicar essas conquistas imensas pela acumulação fortuita de uma série de achados feitos por acaso ou revelados pelo espetáculo passivamente registrado de determinados fenômenos naturais.

terrestres - aquáticos e aéreos

(cf. *fundamentum divisionis* na próxima página). A essas acrescentam-se as categorias dos humanos (cf. Basso, 1971, p. 15; EVC, 1978:13; Coelho, 1986, 1991; Monod-Becquelin, 1982:134) e, pelo menos em Fenelon Costa (1988:52), Coelho (1986, 1991) e Monod-Becquelin (1982:134), dos sobrenaturais, bem como outras, os “não-nominados e formigas” (Basso, 1971) ou “bichinhos que voam” (EVC, 1978) e as “serpentes” constituindo uma categoria isolada. No caso dos Mehináku e dos Yawalapiti, FC e EVC ainda acrescentam as plantas (cf. EVC, 1978:13-14; FC, 1988: 33-4). O Esquema Sinóptico (cf. páginas 117 (a) e (b)) oferece uma visão das variáveis categóricas alto-xinguanas, conforme autor e grupo respectivo.

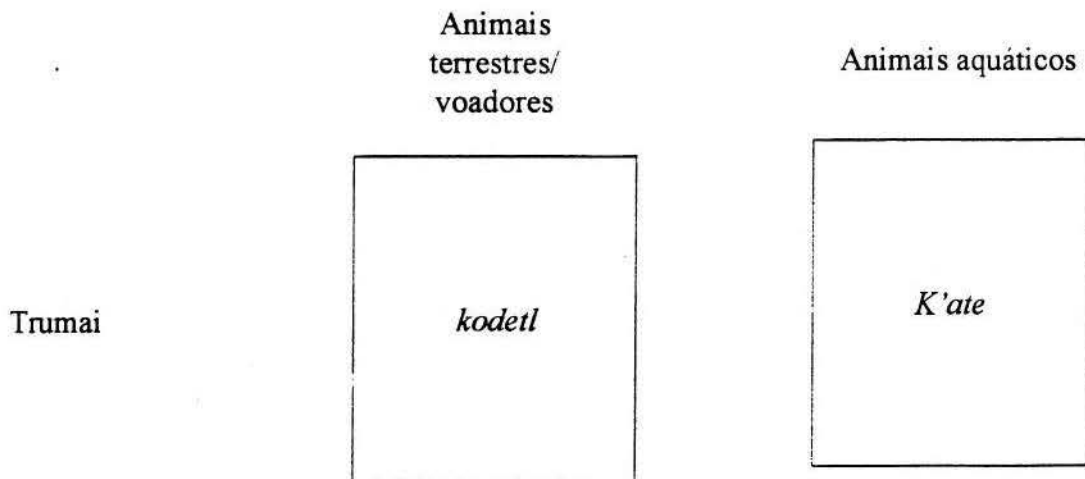
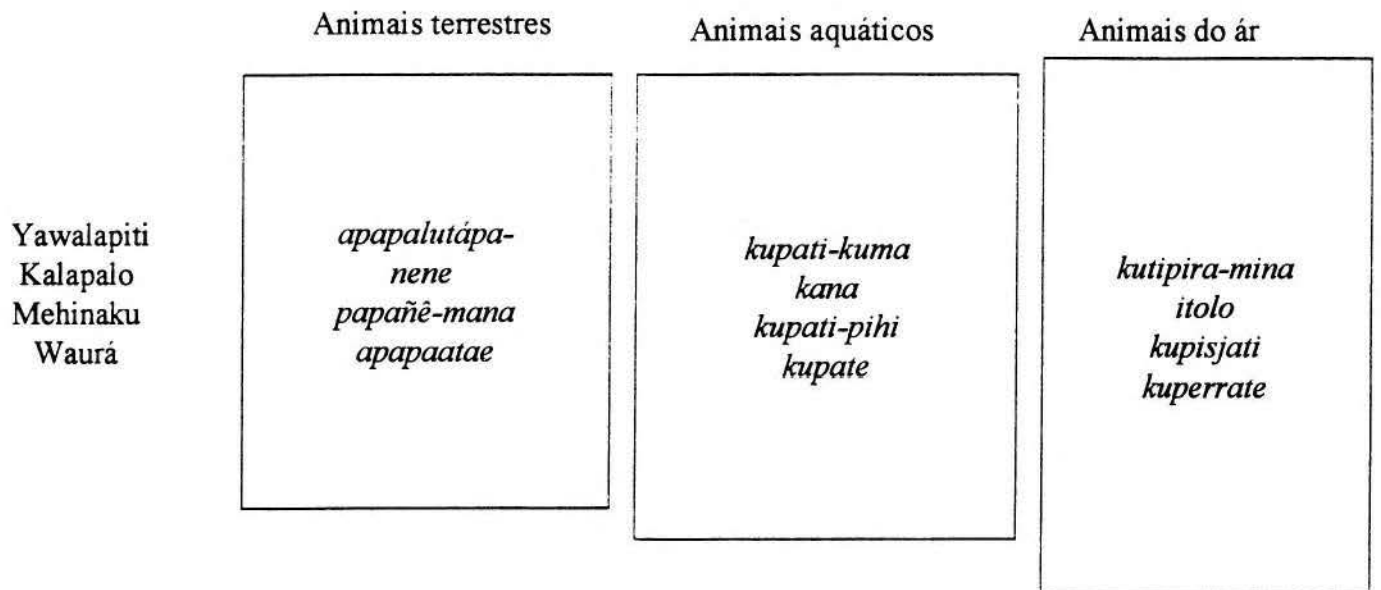
Como se observa em relação às concepções classificatórias do filósofo estagirita, os *fundamenta divisionis* alto-xinguanos apresentam uma notável diferença: ao lado de plantas e criaturas como insetos e serpentes, humanos e sobrenaturais formam categorias em pé de igualdade com as três grandes subdivisões presentes em ambas as concepções⁸¹. Ao nível classificatório mais inclusivo dos seres da natureza temos então no Alto Xingu (de um modo geral):

sobrenaturais - humanos - animais terrestres - habitantes da água - aves em geral -
serpentes - bichinhos - vegetais,

o que confirma, em termos classificatórios, as afirmações anteriores (capítulo um) de um *continuum* biológico que abarca a biota dos três espaços cosmográficos: Natureza, Cultura e Sobrenatureza (neste último, a bióta tornando-se “ontota”).

⁸¹ Apenas Fenelon Costa (op. cit., pp. 33-4) listou todos esses critérios enquanto os outros autores, como acabamos de ver, incluem um ou outro

Fundamentum divisionis



Há, contudo, na biosfera natural seres que ocupam dois ou três ambientes, como é o caso do pangolin africano que vive na terra e no ar (cf. Douglas, 1967). Aristóteles (*apud* Papavero, op. cit., p. 145) procurava solucionar problemas dessa ordem através do conceito de *dualização*. O exegeta aristotélico Peck, afirma quanto a isso que

“...Aristóteles la emplea (a dualização) para expresar la situación en que un animal (o cualquier otro sujeto) ‘hace un juego doble’, ‘corre como la liebre y caza como los perros’, o sea, consigue estar, en algunos aspectos, de ambos lados de cualquier división que esté bajo consideración” (Papavero, op. cit., p. 145).

O que aqui está em jogo - claramente identificado por Aristóteles⁸³ - é o conceito de anomalia classificatória que, em nosso tempo, desde Mary Douglas (1966, 1967) e Edmund Leach (1983[1964]) vem ocupando os antropólogos e nos ocupará em relação à nossa problemática. De fato, penso que um primeiro passo de aproximação ao estatuto do jaguar é o isolamento do conceito de anomalia nos sistemas cognitivos alto-xinguanos.

Naturalmente esse conceito não se aplica apenas ao habitat ecológico. Aristóteles da mesma forma que a ciência do Concreto Alto-Xinguanos o empregam a diversos aspectos da animalidade, principalmente de ordem morfo- e etológica.

Mas, o que é anormal? O jaguar, movendo-se em vários espaços, pertence - pelo menos em termos aristotélicos - aos seres anômalos. Pela lógica, o mesmo deveria ser o caso entre os alto-xinguanos. Não disponho de dados a respeito, mas, ao que tudo indica, o habitat, que constitui o *fundamentum divisionis* alto-xinguanos, poderia muito bem revelar-se um operador discriminatório.

1.3. Anomalia / normalidade: delimitações

⁸³ Em um dos fragmentos citados por Papavero et al. (op. cit., p. 148), Aristóteles escreve: “...Las focas, si se consideran animales acuáticos, son anómalos por poseer pies; se consideran acuáticos por poseer aletas (sus pies posteriores son totalmente iguales a los de los peces, o sea aletas: y todos sus dientes también son agudos y entrelazados)...” (*apud* Papavero et al., op. Cit., p. 148)

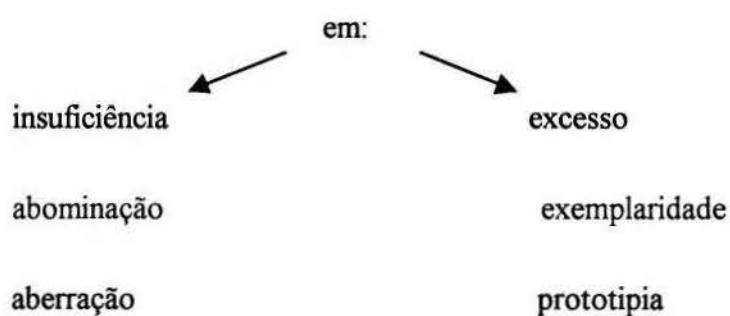
Antes de perguntar pela anomalia talvez seja mais útil perguntar pela normalidade e os fundamentos de distinção entre ambos. Com base em Lévi-Strauss podemos afirmar que a *Ciência do Concreto* incide sobre as qualidades sensíveis ou, como disse EVC (1996) sobre o corpo, sobre seus aspectos morfológicos, seu modo de ser e se comportar. A normalidade, pode-se dizer, define-se a partir dos traços biológicos normalmente presentes. A anomalia, ao contrário, abarca tudo que não se enquadra na normalidade, tudo, portanto, que se situa aquém ou além da normalidade: Insuficiência da mesma forma que excesso. Para diferenciar os dois extremos, Jean-Billie Isbell (1984) fala em *exemplaridade*, *prototipia* e ser *in place* como opostos a *anomalia* ou ser *out of place* (cf. 1985:297), mas alerta que muitas vezes a caracterização zoológica como *out of place* pode vir a ser *in place* do ponto de vista representacional; dito de outro modo, o que pode ser percebido como fenômeno natural anormal, pode tornar-se, simbolicamente, exemplo ou protótipo (1985:27). E, ainda, o que em um sistema de significação é considerado *out of place* ou anômalo pode, em outro, tornar-se *in place* ou exemplar (id. ibid.). Estas oposições podem ser esquematizadas da seguinte forma:

normalidade ← oposição → anomalia

A normalidade é ser *in place*

A anomalia é o estado *out of place*

A anomalia dicotomiza-se



Este esquema aplica-se aos sistemas cognitivos Alto-Xinguanos onde a avaliação dos fenômenos naturais ainda se apoia em outros critérios não apenas de natureza cognitiva. Veremos isso após uma rápida discussão da polêmica em torno das etnocognições, conforme abaixo:

1. 4. Breve Incursão ao Debate Internacional em Torno das Etno-Classificações e seus Critérios

Mary Douglas, autora de “Animals in Lele religious symbolism” (1957) e *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (1966), escreveu num artigo de revisão (1990): “...the practical issue is to know what is safe to eat”(1990:34) . Esta observação, em sua pragmaticidade parece atingir apenas um lado da moeda mas, sem dúvida, implica o outro, pois o que está sendo afirmado aí, é que algumas coisas não oferecem problemas ao consumo, outras sim. Quais uns ou outros é uma questão de vida ou morte. O problema, então, era e é para os humanos (para os seres da biosfera em geral) a descoberta de critérios discriminatórios que orientassem nessa tarefa nada fácil. Em outras palavras, trata-se de saber quais os aspectos dos fenômenos naturais, de flora e fauna, que poderiam servir de indicadores? Lévi-Strauss, em *O pensamento Selvagem*, dá uma primeira pista. Segundo o autor,

“é provável que espécies dotadas de alguma característica digna de nota, como forma, cor ou cheiro dêem ao observador o que se poderia chamar de ‘direito de seguir, ou seja, o de postular que essas características visíveis sejam o índice de propriedades igualmente singulares porém ocultas”(1989:31)

Como já assinalado acima, tais características “dignas de nota” são as anomalias que por ventura se observam em habitat, forma, cor, cheiro ou comportamento. Anomalias desta e de qualquer outra ordem definem-se a partir do que é considerado normal.

A discussão antropológica em torno da validade deste critério (da anomalia) deve-se à descoberta de Mary Douglas (1957) de um tratamento diferencial que os Lele africanos observavam a respeito de um animal chamado pangolin. Tal tratamento devia-se a incongruências morfológicas e reprodutivas constantes neste animal, em termos

concretos: presença simultânea de escamas como peixe, amamentação como mamífero e oviparidade como pássaro. Tais e semelhantes incongruências de identidade específica, ferindo os princípios básicos da lógica, constatadas em sistemas cognitivos de diversos lugares do mundo⁸⁴, levaram a autora a concluir que cada sistema classificatório engendra anomalias e toda cultura se encontra necessariamente confrontada com ocorrências que parecem desafiar suas concepções (apud Sperber, 1975:10)⁸⁵.

Essas anomalias que Douglas pretendia perceptíveis universalmente porque objetivamente constatáveis foram, depois, relativizadas por Ralph Bulmer (1967)⁸⁶, que reconheceu a partir de seus estudos entre os Karan da Nova Guiné, que *“things can be out of place in so many different ways, in terms of so many different, even if linked dimensions”*(1967:25). Quanto à sua verdadeira razão de ser, foram, mais tarde, explicadas por Dan Sperber (1975).

Sperber deu-se conta de que o estabelecimento de anomalias ou “paradoxos lógicos” não obedece a uma necessidade lógica: são, segundo o autor, constructos culturais que facilmente poderiam ser erradicados mediante processos lógicos simples⁸⁷. Se eles existem, é por razões psicológicas. Nas palavras de Sperber,

⁸⁴Dentre esses, as proscições de consumo bíblicas de animais morfologicamente distintos - anômalos e “impuros” em relação àqueles culturalmente admitidos para tal .

⁸⁵ Em uma revisão crítica (1990), Douglas exige uma metodologia que abrange a investigação de usos, hábitos, uma prática, uma teoria por pequena que seja, uma hipótese mesmo que implícita e ensina que antes de mais nada, a metáfora usada deve ter testemunho local qualificado: “is it just one person who said so, or is there some evidence for the wider use of the metaphor, and is the usage a one-off lyrical moment in a poet’s rapsody, or is it institutionalized as part of the regular habits of the people, a resemblance picked out by their theories of the world and their hypotheses (1990:27)

⁸⁶ Bulmer reconheceu esta relatividade classificatória a partir do fato de que entre os Karan da Nova Guiné, o estatuto de um pássaro, o cassowary, não dependia apenas de suas aberrações morfo- e fisiológicas em relação aos critérios definidores da normalidade mas, da mesma forma, da visão de mundo dessa sociedade, bem como da sua auto-compreensão.

⁸⁷ De modo geral, um ser pertence a uma e somente uma espécie e a um e somente um gênero. Uma das possibilidades de erradicar incongruências dessa ordem seria a opção por determinado(s) traço(s) em detrimento de outros, como é o caso do exemplo que Sperber cita, tirado da taxonomia dos Dorzé africanos: com respeito ao taxon pássaro, a oviparidade e a plumagem são suficientes para a identificação do gênero de pássaros e o vôo pode constituir o objeto de uma generalização contingente e relativa (cf. Sperber, 1975:16)

“...la representation symbolique des animaux n'a pas pour fonction de corriger un schéma taxonomique qui est adéquat. Il faut, au contraire, connaître le monde pour le désirer différent, disposer de définitions pour établir des normes, présupposer une description rationnelle pour formuler une représentation symbolique qui la modifie...Des animaux fantastiques aux chevaux exemplaires ou indignes, la représentation symbolique ne vient ni combler les vides ni alléger les trop-pleins de la taxonomie. Elle évoque un monde pire, celui de l'anomalie, et un monde meilleur, celui de l'exemplarité. Elle donne à penser ce que le monde est, en contraste avec ce qu'il n'est pas”(op. cit., p. 31, grifo meu)

Aqui surge um dado totalmente novo e surpreendente: o desejo de um mundo diferente. Por que esta apelação ao desejo, categoria da emoção, quando apenas se trata de descobrir os princípios que orientam a diferenciação? Sperber não esclarece as razões. Mas, para o autor de qualquer modo, trata-se, na dicotomização da biosfera de motivos psicológicos. Tais motivos, em Sperber, têm a ver, de toda maneira, com o engendramento do discurso simbólico⁸⁸, quer dizer, as condições do conhecimento enciclopédico e simbólico. O “desejo” de que fala Sperber revela-se, neste seu modelo, um determinismo psicológico que, efetivamente, nada tem a ver com o “querer” de um outro mundo.

Seja isto como for, as razões psicológicas que assume, recebem sustentação a partir do fato da existência, no imaginário *folk*, de animais fantásticos, pois *“... loin de remplir les cases vides des taxonomies existantes, se situent au contraire à l'extérieur de ces taxonomies”(op. cit. p.7)*.

O Alto Xingu oferece outra prova em sustento dessa hipótese: anomalias e ambigüidades no pensamento destas sociedades são referentes aos desvios para além e para aquém da normalidade intra-específica, o que quer dizer: não está em jogo a identidade categórica,

⁸⁸ O engendramento de formas simbólicas, de acordo com Sperber, deve-se ao próprio modo humano de pensar. As representações conceptuais, como já vimos na Introdução, são conjuntos de proposições, uns descrevendo uma nova informação; os outros, fazendo a ligação entre estas informações novas e o saber preexistente. *“Lorsque ce lien n'est pas suffisamment établi...la représentation conceptuelle n'est pas assimilable par la mémoire”(p. 5)*. Antes de ser rejeitada, esta informação “problemática” é recuperada por um dispositivo simbólico e a representação conceitual defeituosa *“qui a échoué à rendre assimilable son objet devient elle-même l'objet d'une seconde représentation, symbolique cette fois”(p.5)*. A associação entre “paradoxos lógicos” e representação simbólica é, portanto, um fenómeno psicologicamente determinado, ou seja anomalias e exemplaridades constatadas no reino da natureza são determinações culturais que exigem um tratamento simbólico pelo próprio funcionamento mental humano.

antes, a normalidade real e a idealidade mítica ou, então, como ainda veremos, ambos os critérios, como sustentam Fenelon Costa (1988:51) e Ellen Basso (1973:22).

Representações de animais, de qualquer forma, desempenharam e desempenham papel proeminente no pensamento humano. Já vimos no capítulo precedente duas formas próprias das sociedades indígenas amazônicas de representar a vida animal, ambas atribuindo-lhes (aos animais) inteligência e intencionalidade e ambas considerando-os portadores de cultura à semelhança dos humanos.

Ao lado dessas representações, outras – voltadas para a *praxis* educativa e moralizante - foram indicadas (v. por exemplo, Tapper, 1994:51). Mas, também aí, são pensados como humanos. Nos dizeres de Tapper (op. cit.),

“...the animals are treated as agents and social beings , with motives, values and morals; and differences between them and people are implicitly denied. By contrast”, continua Tapper. “animals are sometimes represented as the Other, the Beast, the Brute, the model of disorder or the way things should not be done”(op. cit., p. 51).

Em realidade, este papel metafórico não é inconciliável com o modo perspectivista de imaginar o relacionamento inter-específico e entre humanos e animais. No caso do jaguar, veremos depois como ele se presta como protótipo de coragem, força, virilidade mas também e simultaneamente, de exemplo de destruição, morte, escuridão.

1. 5. A Duplicação Ontológica e a Lógica Paraconsistente :

A dicotomização dos seres da biosfera em normais e anormais é fundante de (ou fundada em) uma visão de mundo igualmente dicotomizada. Já discuti no capítulo “Natureza, Cultura, Sobrenatureza” a representação Kamayurá de uma Terra, cópia enfraquecida do mundo do Além, mundo antes do tempo mas, mesmo assim, presente e parte integrante da realidade atual. Esta idéia é refletida nas representações Waurá, Mehinaku,

Yawalapiti e, muito provavelmente, alto-xinguanas em geral, na duplicação sobrenatural da biosfera natural (vide Coelho, 1991:6; Fenelon Costa, 1988:40; EVC, 1978:17). Tais duplos sobrenaturais dos seres da Natureza - por um processo de inversão total - tornam-se no imaginário alto-xinguano, originários, protótipos e exemplares, nunca iguados pelos animais naturais comuns.

Habitando a floresta, os rios, os lagos, tais sobrenaturais confundem-se seguidamente com os animais da Natureza, acarretando (por parte dos Alto-Xinguanos) uma perpétua dúvida existencial e (pela dos estudiosos ocidentais) uma dúvida sobre a logicidade de tais sistemas cognitivos⁸⁹.

No que concerne à duplicação ontológica, esta idéia é ligada à visão dos patamares cosmológicos e da interação ontológica, já referidos anteriormente, cujas implicações cognitivas ainda veremos mais adiante.

Com respeito à logicidade do saber indígena, de fato, a duplicação ontológica que se cria como conseqüência da dicotomização dos seres em normais e anormais, resultando em classificações do tipo $x = y$ e z em que (x) é um mamífero, (y) a espécie a que pertence e (z) a “espécie” sobrenatural correspondente, fere os princípios básicos da lógica clássica que rezam que um indivíduo pertence a uma espécie e apenas uma e uma espécie pertence a um gênero e apenas um (vide Sperber, 1988:160).

As contradições nas etno-classificações, contudo, são apenas paradoxais dentro dessa lógica (aristotélica) que não é a única possível. Ao lado do princípio da não-contradição, proposições lógicas podem ser formuladas a partir da integração de contradições. A dialética hegeliana, computando a tese da mesma forma como a antítese (de resto, já antecipada pelo pré-socrático Heráclito de Efesus) funda-se nesse princípio. Proposições contraditórias, antes que inconsistentes, constituem nesta dialética termo integrante do processo lógico. Este tipo de lógica tem sido reelaborado, em termos lógico-matemáticos, por Jaskowski e seguidores, N.C.A. da Costa e L. Dubikajtis (1977) que a denominaram

⁸⁹ Aberrações desta ordem levaram, como se sabe, Lévi-Bruhl a pensar que estamos diante de um pensamento pré-lógico (vide RCO, 1991, pp.87-113)

de “*discussive* (sic) (ou *discursive*) *Logic*”(1977, pp. 37 e 57) ou “*lógica paraconsistente*”⁹⁰. Tal lógica mantém que um indivíduo pode ser simultaneamente *x e y*: o jaguar pode ser um animal “normal” e devido a certos traços circunstanciais, ao mesmo tempo, “anormal”; pode ser animal e espírito ou animal e humano. O pensamento indígena, pelo que se pretende mostrar no decorrer desta análise, segue os princípios desta dialética: tese e antítese têm valor de verdade⁹¹, uma como a outra identificáveis ao nível da sensibilidade; a primeira como conceito; a segunda, como signo: O jaguar como corpo, pele, comportamento normais representa o ser zoológico; como corpo, pele, comportamento anômalos, assinala diferença, perigo e alteridade. Em ambos os casos é ao mesmo tempo conceito e signo. O saber distinguir entre normalidade e anomalia é fundamental, tanto do ponto de vista ontológico como epistemológico. No primeiro caso, como estratégia de sobrevivência; no segundo, como forma de coadunar fenômenos antitéticos, de outro modo, inconsistentes.

1. 6. As qualidades da sensibilidade e a sua intensidade como critério discriminatório:

No item (2) apresento exemplos dos fundamentos de classificação indígenas. Como se verá, trata-se nos sistemas classificatórios amazônicos não apenas da avaliação dos aspectos qualitativos da sensibilidade mas, da mesma forma, de uma consideração da sua intensidade, grandeza que abarca desde a ausência de uma qualidade, via pontos intermediários, até a superabundância.

O melhor exemplo de uma tal atitude fenomenológico-gradativista talvez seja o sistema classificatório Suya, estudado por Seeger (1974). O aspecto da sensibilidade de maior relevância classificatória para este grupo é o olfativo. Seeger escreve quanto a isso:

“...the perceived, or claimed, odors of animals, birds, and fish, as well as of herb medicines are used to classify them, but the classification of animals, plants, and humans by odor is more than a simple scheme by which these entities are divided into groups. It divides them into meaningful groups. The strongest

⁹⁰ cf. palestra de Nelson Papavero, Simpósio de etnobiologia São Carlos, de 19 a 24 de julho de 1998.

⁹¹ Regina Müller (1990) evidenciou esta dialética no xamanismo Asuriní. (grupo Tupi do rio Xingu): através da ingestão de tabaco que desencadeia a metamorfose, o xamã torna-se “isso e aquilo”, homem e jaguar (Müller, op. cit., p. 274).

smelling animals are also the most powerful or dangerous. The least odorous are the least dangerous." (Seeger, 1974:92).

Constata-se, nesta descrição classificatória Suya, não apenas a importância desta qualidade mas, simultaneamente, o grau de intensidade como indicador de crescente poder e periculosidade. Este fato, como veremos logo a seguir, nos fornece uma informação ontológica estratégica para a presente discussão. Mas vejamos ainda alguns outros exemplos de classificações zoológicas baseadas em critérios da sensibilidade:

Em sua dissertação de mestrado, Lucia M. M. de Andrade (1992), com base em pesquisas de campo entre os Asuriní (Tupi) do Tocantins, relata que "*os Asuriní utilizam o código olfativo para pensar a relação entre Natureza, Sociedade e Sobrenatureza*" (p. 163). Lucia de Andrade conta que conseguiu conhecer vinte e seis denominações para cheiro, algumas delas indicando, nas palavras da autora, "*diferença de intensidade*" (p. 167). Quanto aos animais e sua classificação, diz a autora, que representam um sub-sistema dentro da classificação pelo cheiro (p. 178), mas que não conseguiu estabelecer quais eram os critérios que orientam esta classificação (ibid.). De qualquer modo, não é fora de cogitação que estas "diferenças de intensidade" desempenhem algum papel comparável ao encontrado entre os Suya.

Dos estudos de etnocognição consultados, apenas mais um - o relacionado aos Yawalapití alto-xinguanos de EVC, 1979 - faz referência à intensidade das qualidades como critério de determinação ontológica. No que diz respeito ao olfato, dispomos de referências de EVC (1979), bem como de Fenelon Costa (1988), ambos relacionados a grupos alto-xinguanos (conforme item dois deste capítulo).

A literatura especializada da Amazônia etnográfica evidencia uma série de outros critérios classificatórios que acrescento aqui como dados preliminares:

Começando com os critérios dos Achuar (Jívaro) identificados por Philippe Descola (1986), que abarcam a identidade, a morfologia (compreendendo tamanho, anatomia, cor etc.) e - o que talvez constitua uma exceção - o "princípio da unidade de comportamento". De acordo com Descola,

“...les systèmes taxinomiques témoignent du fonctionnement très particulier de la logique du concret, puisque ce ne sont pas seulement les principes d'identité d'habitat ou de traits morphologiques qui servent d'opérateurs catégoriels de distinction, mais aussi le principe d'unité de comportement” (1986:112).

Kenneth Taylor (1977), ao analisar o sistema taxonômico dos Sanuma, reconheceu no *taxon* mais inclusivo “fauna comestível”, subdivisões baseadas no modo de locomoção. Dentre as variáveis que definem as “sub-hierarquias” e “sub-conjuntos”(p. 128), revestem-se de importância classificatória os aspectos de morfologia, tais como o tamanho, a cor, marcas de pele, etc. (cf. op. Cit., p. 129).

As classificações relacionadas à ornitologia são igualmente orientadas por aspectos da sensibilidade. Jensen (1988) descreveu uma série de critérios identificatórios da avifauna Wayampi (*sic* Jensen): aspectos morfológicos, tais como cor, peculiaridades específicas, como bico ou rabo comprido, tamanho, semelhança com outras espécies, habitat, critérios sociológicos baseados na estrutura social Wayampi, o canto imitado pelos Wayampi (pp. 21-22).

Gianini (1994), ao descrever a classificação e nomenclatura dos Xikrin, ressalta que “através da nomenclatura das aves, percebemos a existência de outro meio (ao lado do morfológico que subsume cor, tamanho etc.) para o conhecimento e para a simbolização entre os Xikrin: a audição” (p. 146). Eduardo Carrara (1997), com respeito à classificação ornitológica Xavante, diz que características morfológicas e ecológicas determinariam “... a inclusão de uma espécie de ave num agrupamento semelhante ao da classificação ornitológica, caso não houvesse interferência de fatores de outra ordem”(1997:120), interferências, como esclarece, de ordem cosmológica.

No Alto Xingu (basicamente entre os Yawalapití, os Mehinaku e os Waurá), os fundamentos classificatórios são acompanhados do critério da intensidade: apoiados de forma direta ou implicada em critérios distintivos ligados a aspectos fenomenológicos, a anomalia surge como variável intra-específica. A “atitude ‘gradativista’”(EVC, 1978:9) de classificação da biosfera, “as noções de ‘muito’ e ‘pouco’ na atribuição de identidades grupais...” (EVC, id. *ibid.*) estendem-se, de acordo com EVC, não apenas à classificação

dos seres da natureza. Estão presentes na avaliação da chefia, bem como na determinação da proximidade de parentesco”(EVC, id.ibid.). Tal atitude foi igualmente identificada por Thomas Gregor (1982) entre os Mehinaku, onde se relaciona, além disso, à classificação de xamãs, músicos, amigos e amantes . Quanto a este último aspecto, Gregor conta que:

“... a quantificação das relações afeta também outros papéis da sociedade Mehinaku.Os conceitos ‘grande’ e ‘pequeno’ podem servir para qualificar chefes, xamãs, músicos, amigos, amantes, pescadores, contadores de história, abridores de roças e até mesmo feiticeiros...”(cf. Gregor, 1982, pp. 288).

O critério do olfato, preeminente nas sociedades Suya e Asurini, reencontra-se no sistema cognitivo Yawalapiti onde, todavia, não alcança a mesma importância. Trata-se de um operador classificatório que, segundo EVC (1978) “ajuda a entender o regime alimentar” (p. 21). Mas os mamíferos - que por razões óbvias mais nos interessam - de um modo geral protegidos por tabus alimentares em todas as sociedades do Alto Xingu, são classificados em conjunto com o suor humano⁹², de *Há*, um cheiro não muito bem definido e contrastante do *Ahi* que é “o cheiro de peixe, de sangue e de sêmen”(p. 22). As restrições alimentares específicas, impostas em situações liminares, tais como a reclusão pubertária ou doenças, conforme EVC (p. 23), giram em torno da categoria do *Ahi*. Referem-se à ingestão do peixe, alimento protéico preferencial no Alto Xingu, e relacionam-se, como já disse, ao sangue e sêmen. Esta associação, por estranha que possa parecer, “...forma um esquema coerente com a proibição de os ‘liminares’(reclusos e doentes) comerem peixe”(p. 24).

O que se conclui daí, é que os mamíferos, proscritos à alimentação de modo geral e permanente, não se enquadram em categorias definidas pelo cheiro. O seu odor, *Há*, talvez mais intenso que o dos peixes pode até reservar-lhes o estatuto de anômalos, mas esta questão não foi desenvolvida por EVC e quaisquer afirmações a respeito carecem de fundamento empírico.

No sistema classificatório Yawalapiti, contudo, outras características da sensibilidade, graduáveis de acordo com a sua intensidade, podem ser destacadas. Antes de mais nada, a

⁹² Também animais “geralmente comestíveis, que se tornaram impróprios para o consumo por terem se alimentado de coisas... (‘nojentas’)” (EVC, 1978:21).

alimentação, nas palavras de EVC, “... o critério fundamental de ordenação prática da classificação animal”(EVC, 1978:14). Esta importância da dieta que induziu Lévi-Strauss a elegê-la como código principal do simbolismo sul-americano tem sido destacada em relação a outros sistemas simbólicos alto-xinguanos, dentre os quais os Waurá e Mehinaku. Enfim, é o código por excelência de classificação animal.

A explicação do alto estatuto da “cozinha”, mais exatamente, dos animais destinados a ela e posterior consumo não se deve apenas ao seu valor heurístico mas, antes, a preocupações de ordem existencial. Isto torna-se bem claro a partir da concepção de pessoa de um grupo Aruak da Montanha andina, os Matsigenka, estudado por Gerhard Baer (1984): o ser humano da mesma forma que o animal é aquilo que come, ou seja, o seu ser varia em função de seu consumo. Em consequência, a ingestão da carne de um pássaro “demoníaco”, por exemplo, provoca no consumidor a metamorfose em demônio também. O comedor de mandioca, por outro lado, torna-se por esse ato um ser legitimamente humano.

No Alto Xingu, a identificação do comedor com sua comida talvez também exista, mas não disponho de informações a respeito. Já no que diz respeito aos efeitos “colaterais”, a etnografia alto-xinguanas demonstra outras angústias: não o medo de transfiguração mas o da vingança dos espíritos, das almas dos antepassados ou dos mestres dos animais inibe o consumo da maioria dos mamíferos.

Medo, aliás, deve ser considerado o *primum mobile* de diferenciar entre seres comestíveis e seres não comestíveis: medo não apenas de vingança dos Sobrenaturais em suas diversas existências, mas também dos próprios animais reais, dos predadores canibais que habitam a terra, a água e o ar. Ao lado do medo, outros sentimentos devem ser levados em conta na diferenciação animal. De acordo com Baer (id.ibid.), são o respeito e o desprezo ou, ainda, as mesclas: o medo/respeito e o desprezo/respeito. O agrupamento dos animais segundo a emoção, ainda nos ocupa em conexão com os mitos analisados na Segunda Parte.

Voltando novamente à dieta que, como dissemos, é o classificador dos animais por excelência, a sua importância não é apenas ressaltada por EVC. Outros autores (Penteado Coelho, 1986, 1991; Fenelon Costa, 1986; Basso, 1973) reconheceram-na como de *suma* importância e, de fato, ela não apenas dualiza os animais como também os homens e os sobrehumanos. Este agrupamento é descrito por Fenelon Costa (1986) nos seguintes termos:

“...cabe notar...que estrangeiros e animais – entre estes, os mamíferos *papañe-mâna*, e também os sobrenaturais, *papañê*, - partilham, em oposição aos humanos, *neunê*, de uma dieta diferente. Enquanto que os índios (por suposto, os Mehináku) não podem ingerir, em muitos casos, carne de mamíferos e outros animais, exceto peixes – e algumas vezes aves, batráquios e mamíferos como o macaco-prego, restritos a certas circunstâncias e pessoas – os brancos e índios estranhos à cultura alto-xinguana ingerem alimentos insólitos...”(Fenelon Costa, 1986:244).

Além da alimentação, outras qualidades indicativas de anomalia são o tamanho e o comportamento⁹³, cuja presença excessiva se traduz, no primeiro caso, como monstruosidade e, no segundo, como ferocidade (vide EVC, 1978; Basso, 1973, 1977, Fenelon Costa, 1988).

Em Basso, eles emergem da descrição de *itseke* (monstros) que são caracterizados como “*of monstrous shape, mixing morphological features of more than one category in the ago (living things) category*”(1973, p. 20). São seres potencialmente malévolos frente aos humanos e, por isso, “*beings who are both physically dangerous(...) and violent...*” (p. 21) ou, ainda (na página 22) seres que chamam a atenção “*by their unusual and shocking appearances, their ability to transform themselves or... because they suddenly appear to be different from normal phenomena..or simply appearing in abnormal size*” (grifo meu).

Fenelon Costa (1988) descreve os fundamentos que distinguem animais normais de anormais, contando que

⁹³ O comportamento engloba a alimentação mas também outros aspectos, tais como a agressividade ou o pacifismo que, predominantes como critérios distintivos, em determinado contexto estão sendo referidas isoladamente, enquanto em outro, estão subentendidas no conceito geral.

“...quase todos os elementos conhecidos da fauna xinguana têm um análogo sobrenatural, que se distingue do bicho comum através de caracteres especiais como o grande tamanho e a alimentação diferente da ingerida pelo animal vulgar”(op. cit., p. 34; grifo meu).

Análogo a Basso (vide *supra*) e a exemplo de Douglas (1970) em quem se apoia, Fenelon Costa menciona, ainda, a *ambigüidade classificatória*, citando como representante o lobo *guará*, que “...não tem lugar claro em qualquer categoria de animais, possivelmente ocorrendo o mesmo com anfíbios...”(op. cit., p. 34).

Na busca do reconhecimento das causas cognitivas geradoras de simbolismo, tentarei esboçar a seguir uma aproximação hipotética a partir da intensidade gradativa. Uma tal ordenação fornece uma visão do crescimento do perigo em função do aumento de intensidade de uma qualidade qualquer .

Em hipótese, e de um ponto de vista puramente cognitivo, a especificidade da área etnográfica do Alto Xingu e de outros lugares da Amazônia etnográfica (como se conclui dos exemplos citados) jaz na discriminação dos seres a partir da intensidade qualitativa intra-específica. As qualidades - tais como a morfologia, incluindo o tamanho e o comportamento, incluindo o modo dietético - e gradação respectiva, especificam não só a categoria classificatória como também, e simultaneamente, o grau de normalidade/anomalia biológica, dicotomia variável em função do padrão de normalidade culturalmente estabelecido⁹⁴, que abarca insuficiência - para aquém da normalidade - assim como excesso - que se situa além da mesma.

A oposição tripartida:

insuficiência - normalidade - excessividade

torna-se, assim, o critério-chave de determinação ontológica.

⁹⁴ As qualidades citadas pelos diversos autores “amazônicos” (cf. citações *supra*): o olfato, a unidade (semelhança) de comportamento, o modo de locomoção, a cor, marcas de pele, o comportamento social, o canto e a audição, pelo menos em sua grande maioria, poderiam sofrer flexões analógicas, como mostra de forma inequívoca o exemplo do olfato Suya.

A categorização ontológica dos seres da *physis* circundante conforme qualidades sensíveis e gradação de intensidade, funda-se nas concepções cosmológicas básicas, abarcando, como foi visto (capítulo I):

- a) a visão de um mundo do Além, composto de um ou vários patamares superpostos e habitado(s) por uma ontografia transformacional, transitacional e interagente;
- b) a visão de uma continuidade/descontinuidade entre os seres da Natureza, da Cultura e Sobrenatureza e
- c) a idéia de um equilíbrio energético, uma reciprocidade governando as interações interdomínios e inter-espécies.

Em sustento da continuidade que se estende entre Natureza, Cultura e Sobrenatureza vimos diversos episódios de transformações, transições e interações entre seres de domínios cosmográficos distintos. Citei exemplos míticos como o de *Aravutará* que viaja ao mundo do Além onde encontra seu amigo morto e luta contra os pássaros aprisionadores das almas humanas. Vimos igualmente a idéia de um equilíbrio universal e uma ontografia interdependente e interacional, tudo isso indicando a concepção de um contínuo ontológico que vai das plantas e dos animais via humanos até os sobrenaturais (vide também Fenelon Costa, 1986: 243).

A incerteza ontológica resultante dessa visão metonímica do universo, encontra-se na raiz da Lógica do Paraconsistente, classificação dos seres como Isto e Aquilo, o Mesmo e o Outro: no plano do conhecimento, a saída encontrada para tal ambigüidade foi a diferenciação dos seres da Natureza segundo a intensidade de suas propriedades sensíveis, identificando a anomalia por excesso ou carência como indicador da alteridade.

A fórmula cognitiva encontrada para o impasse lógico e a determinação dos animais em termos de periculosidade para o seu consumo pode ser visualizada como segue:

No Plano da Onto-Lógica:

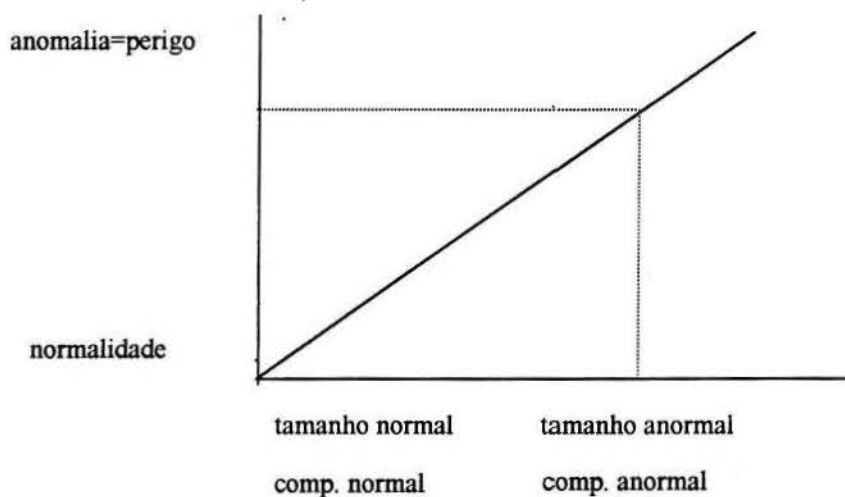
O contínuo ontológico que se estende do Natural ao Sobrenatural desemboca na indeterminação lógica, de forma que um ser pode ser simultaneamente natural e sobrenatural, isto e aquilo, animal e espírito.

No Plano da Fágio-Lógica :

O contínuo ontológico que vai da Natureza à Sobrenatureza torna-se descontínuo em função da distinção entre normalidade intra-específica e anomalia, sendo a transição de um nível ao outro indicada pelo **excesso**⁹⁵: excesso de tamanho, de ferocidade, de modos fágicos (canibais).

Esta situação pode ser ilustrada a partir do seguinte esquema:

NO PALCO DA NATUREZA:



⁹⁵ A **insuficiência**, do outro extremo polar, parece relativamente inoperante como classificador ontológico.

dieta normal

dieta anormal

Com os critérios até agora disponíveis deixa-se estabelecer - a título de hipótese- que a normalidade intra-específica de tamanho, etologia e dieta assinala a Natureza, o Mesmo, o Próprio e que o tamanho “excessivo”, o comportamento “feroz” e a dieta “anormal” são indicadores de anomalia/ambigüidade, do Outro, da Sobrenatureza e acarretam necessariamente uma proibição – um tabu alimentar.

A permissão/proibição de consumo, de singular importância no Alto Xingu passa a ser um indicador direto, uma espécie de “divisor de águas” que separa seres normais de anormais, seres naturais de sobrenaturais; é o operador, enfim, que discrimina “o que é bom para comer e o que é bom para pensar”, da seguinte forma:

comestível	}	tamanho “normal”
		hábitos “normais”
		dieta “normal”
proibido		tamanho “grande
para o consumo	}	comportamento “feroz”
		dieta “anormal”

É então ao nível fágico que, teoricamente, se mostra mais diretamente quais os animais que se prestam culturalmente para o consumo quais, para o pensamento.

1. 7. Representações animais e tabus alimentares:

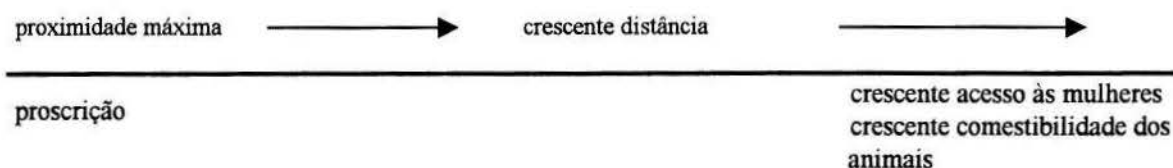
Se os princípios cognitivistas de classificação da biosfera fornecem o fundamento para ordenar a multiplicidade dos fenômenos zoológicos, eles contudo não explicam em todos os casos as razões dos tabus alimentares e tratamento diferencial com que são cobertos determinados animais. Tal discriminação da biosfera em polaridades “bons para comer” versus “bons para pensar” encontra uma melhor explicação a partir das representações ontológicas de contigüidade entre os domínios da Natureza e da Cultura. O princípio de diferenciação das duas categorias animais com base na continuidade entre os dois reinos foi identificado por Marshall Sahlins (1979) e Edmund Leach (1983) a partir dos tabus alimentares observados entre fazendeiros norte-americanos e camponeses ingleses respectivamente.

Verificam-se nessas (e outras) sociedades ocidentais proscições alimentares que abarcam apenas duas das quatro espécies domésticas mais importantes - cavalos e cachorros - enquanto porcos e gado são especialmente criados para o consumo. A que fatores se devem atribuir tais costumes alimentares é, para ambos os autores, uma questão da distância que jaz entre os humanos e seus animais.

Para Sahlins, os tabus assim como as prescrições alimentares entre os norte-americanos acontecem “...como se o sistema de alimento fosse todo flexionado por um princípio de metonímia, de tal forma que, tomado como um todo, compõe uma constante metáfora do canibalismo”(1979:194).

Leach, por outro lado, não apenas enfoca as interações entre homens e animais e os tabus alimentares que cobrem as espécies referidas mas confronta esses dados com as prescrições e proscições sexuais dos camponeses ingleses em relação às mulheres aparentadas e percebe que tanto tabus alimentares como sexuais variam em função da distância metonímica que os separa, sendo o consumo/ acesso, tanto em um como no

outro caso, uma variável diretamente proporcional a ela. Num eixo contínuo, tais relações podem ser visualizadas da seguinte maneira:



Tal dependência fágica (sexual e alimentícia) da distância entre, por um lado, ego masculino e as mulheres aparentadas e, por outro, camponeses e animais domésticos permite a seguinte interpretação: no momento de sua maior aproximação ao sujeito, o Outro torna-se o Mesmo e o Inferior, o Igual. Mas uma tal aproximação é culturalmente inviável. A reciprocidade que define a cultura - como ensina Lévi-Strauss (1982) - passa pelo Outro⁹⁶. A aproximação do Outro ao Mesmo e do Inferior ao Igual, implica a evitação fágica (*latu sensu*), pois envolveria relações de incesto e canibalismo⁹⁷, respectivamente.

Esse código fágico encontra, no Alto Xingu, paralelos às avessas: aí a proximidade é garantia de segurança tanto contra os perigos da Cultura como os da Natureza. Contra estes últimos, porque é *physis*, já sempre inseparável da *metaphysis*, da diferença e do perigo e, contra os da Cultura, porque é afinidade e neste fato, da mesma forma, diferença e perigo. As precauções tomadas pelos grupos alto-xinguanos, todavia, dirigem-se mais aos perigos da Natureza, na sua dimensão de *physis*.

⁹⁶ Como mostrou Overing (1983-1984), a exogamia não é uma necessidade cultural absoluta. Implicando a afinidade, a diferença e o perigo, os Piaroa preferiram optar por um casamento endogâmico. Overing escreve quanto a isso: "...the endogamous marriage not only implies safety by both keeping everyone home with close relatives and by making fuzzy the distinction between 'kin' and 'affine', it also is the marriage reciprocated, for through it previous affinal ties within the group are reaffirmed"(op. cit., p. 345)

⁹⁷ Este canibalismo ocidental não se identifica com o dos ameríndios como descrito por EVC (1992).

No item dois deste capítulo veremos em que consistem tais precauções contra os perigos da Natureza e, no próximo capítulo, nos ocuparemos do *ethos* alto-xinguano, das saídas encontradas para lidar com a alteridade e o perigo provindos da cultura.

Para a análise do simbolismo animal em geral, temos até aqui:

1. A classificação dicotômica da biosfera natural segue o critério da normalidade/anomalia intra-específica, critério que se baseia na gradação das qualidades sensíveis, culturalmente variável e fundado em razões psicológicas antes que biológicas.

Em termos de significação, os animais classificados de *anômalos* são os animais bons para pensar simbolicamente, sujeitos a um tratamento diferencial.

2. A distância ontológica que separa o homem dos seres da Natureza parece sobrepor-se aos critérios cognitivos.

Para o Alto Xingu cristaliza-se como hipótese de trabalho, que:

em termos lógicos, um ser pode ser classificado de normal ao mesmo tempo que anormal, fato que se deve a aspectos circunstanciais (das qualidades sensíveis) definidos a partir da sua quantificação. A classificação na categoria da normalidade assinala (teoricamente) propriedade para o consumo; a na categoria dos seres anômalos, é signo da presença de alteridade sobrenatural.

O critério da distância ontológica agrupa os seres em próximos = inofensivos, logo comestíveis e distantes, perigosos. Face aos tabus alimentares que abrangem a grande maioria dos mamíferos, este parece o operador de maior poder explicativo.

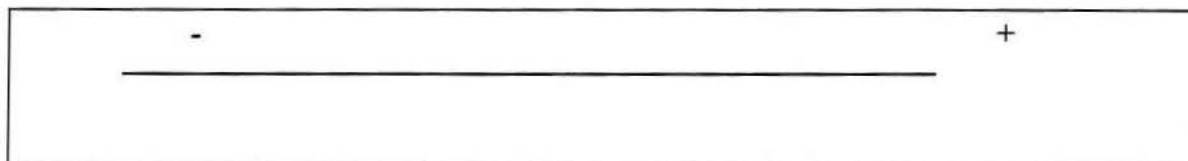
2. O quadro classificatório alto-xinguano e seus princípios:

A partir dos dados reunidos até aqui, quais seriam no Alto Xingu os animais considerados anômalos, quais os enquadrados na normalidade? Já sabemos que os alto-xinguanos observam tabus alimentares com respeito à grande maioria dos mamíferos, de forma que a equação anomalia = tabu alimentar parece inoperante. Implicaria este fato o abandono do critério da anomalia cognitiva? E a distância ontológica? Estaríamos no caminho certo, assumindo a propriedade fágica uma dependência dela?

Antes de procurar solucionar estas questões, ainda torna-se necessária a ventilação de um outro aspecto característico das etnoclassificações alto-xinguanas (e não apenas delas): o recurso a sufixos predicativos, verdadeiros modificadores ontológicos. EVC, em sua pesquisa entre os Yawalapiti, reconheceu que tais sufixos lingüísticos representam operadores classificatórios significativos, abarcando o mundo natural em escala contínua que vai das “sub-coisas” às “super-coisas”, passando por dois pontos intermediários, as “quase-coisas” e as “coisas efetivas”. As “sub-coisas”, denotando carência; as “super-coisas”, excesso(1978:11). Como se notará no diagrama que segue, os sufixos identificados pelos outros pesquisadores, de modo geral (e incompleto, por enquanto) assemelham-se aos estabelecidos por EVC.

EVC indica quatro desses modificadores que vão das coisas/ *malu* = imprestáveis, inferiores até as coisas/ *kumã* = grandes, bravos, invisíveis, passando por coisas intermediárias *mina* = parecidas e *ruru* = verdadeiras. Esses sufixos, arranjados em uma escala contínua, abarcam as “sub-coisas” até as “super-coisas”, da seguinte forma:

Modificadores Yawalapiti



<i>malu</i>	<i>mina</i>	<i>ruru</i>	<i>kumã</i>
o inferior	o semelhante	o próprio	o outro
não adequado	proximidade	adequação	alteridade

Os sufixos modificadores até agora conhecidos das outras sociedades alto-xinguanas podem ser sistematizados como segue (arranjo como acima):

<i>malu</i> ●)	<i>mana</i> ●)	-	<i>kuma</i> ●) ⁹⁸⁾
-	(<i>mune</i>)*)	<i>waja</i> *)	-
<i>aruiá</i> p+)	-	-	-
-	-	<i>ekuru</i> □)	<i>kuegi</i> □)
			<i>kuma</i> **)

gi = posseção Kalapalo (cf. Basso, 1973:18)

●)Mehinaku (cf. Fenelon Costa, 1986, 1988)

*)Mehinaku (cf. Th. Gregor, 1982)

+)Kamayurá (cf. Villas Boas, 1970)

□) Kuikuro e Kalapalo (cf. e-mail Bruna Franchetto, 16/08/98)

***) Waurá (cf. Coelho, 1986)

⁹⁸ Conforme Fenelon Costa (1986:243) este sufixo teria apenas o significado de “parecido”

Teoricamente, os sufixos lingüísticos das sociedades Mehinaku, Waura e Kalapalo – pressupondo que estejam completos⁹⁹ e excetuando o sufixo *gi* (propriedade) de Basso – deveriam deixar-se ordenar de forma análoga ao esquema concebido por EVC.

O único autor que se dedicou intensamente ao assunto da etnocognição no Alto Xingu, é EVC (1978). Ellen Basso (1969) examina na sua tese de doutorado a sociedade Kalapalo em seus múltiplos aspectos, dentre os quais o sistema classificatório que engloba humanos e animais. Em seu trabalho sobre restrições dietéticas (1973), a autora examina tabus especiais reservados a situações liminares. FC (1988) e Vera Penteado Coelho (1986) examinam a questão da classificação dos animais como subsídio a suas investigações artísticas. Os trabalhos de Monod-Becquelin (1975, 1982 e 1993) são dedicados ao estudo lingüístico dos Trumai, à metamorfose e transformabilidade no pensamento Trumai e às pinturas corporais desta sociedade. O que esta situação implica para o momento e enquanto faltam outros estudos, é que o único trabalho a oferecer uma idéia completa das classificações zoológicas alto-xinguanas é o de EVC (1978). Por esse motivo, a análise que segue baseia-se praticamente nos resultados alcançados por esse autor.

No que diz respeito ao acréscimo do sufixo *kuma* a animais individuais, os Yawalapiti, interrogados a respeito, sempre responderam tratar-se de “bicho bravo, valente, grande, que ninguém vê”(1978:5). De um modo geral, conforme EVC, este sufixo indica “ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade, imprevisibilidade” (id. *ibid.*), ou seja, de um lado, a alteridade, o espírito; do outro, o excesso na forma de tamanho e ferocidade. “Tal excesso, segundo EVC, “...termina por condensar significados contraditórios de *kuma*: *kuma* é o outro, mas, por isso mesmo é o arquétipo. O outro é o próprio” (*ibid.*). Em outras palavras, **o excesso torna-se arquétipo, ou exemplaridade**, na terminologia aqui empregada.

⁹⁹ A semelhança dos sufixos até agora existentes leva a crer que sejam análogos aos encontrados entre os Yawalapiti.

Já o sufixo *malu* da extremidade oposta no eixo de intensidade, caracterizado pela carência ou insuficiência não conota ambigüidade e não necessariamente periculosidade. “Costuma ser aplicado a objetos e seres que ‘não são’ ou ‘não fazem’ conforme seu tipo ideal”(op. cit., p. 10).

Os seres e as coisas *mina*, ocupando uma das posições intermediárias, ainda se encontram *aquém* do tipo ideal: enquadram-se só parcialmente no modelo ideal, enquanto os *ruru* são os de adequação plena (op. cit., p. 8). É interessante que estes últimos, que são os “verdadeiros” no sentido de típicos de determinada espécie ou categoria, se encontrem subsumidos sob o conceito de arquétipo e - de uma forma menos forte que os seres *kuma* - constituam objeto de *kawika*, respeito ou medo. “De modo mais geral”- diz EVC - “quanto mais próximo se está do modelo, igualmente mais forte e definida é a atitude própria diante do objeto ou relação classificada”(op. cit., p. 11). O modelo, só para recordarmos, é o original, são “os protótipos dos seres atuais criados pelos demiurgos míticos”(p. 5). As coisas/os seres *ruru* inspiram *kawika* somente pela sua proximidade ao modelo original, mítico.

No seu capítulo sobre os seres vivos, as categorias subsumidas sob os “seres vivos” sofrem uma dicotomização conforme comestibilidade/não comestibilidade, para EVC, o critério fundamental de ordenação prática da classificação animal (op. cit., p. 14). Ressalta nesta ordenação, que quase todos os animais classificados de *mina*, pertencem ao grupo dos não-comestíveis. Não se trata, portanto, de uma dicotomização, mas de uma generalização do tabu dietético estendido, entre outras, a praticamente todas as espécies de mamíferas terrestres. Seriam todas elas enquadradas pelos Yawalapiti nas categorias de anômalos ou exemplares? A este respeito, EVC recebeu a seguinte informação: os membros de uma espécie são sempre *mina*=imperfeitos, réplicas do arquétipo da espécie, que pode ser ou não encarnado em um ser (*kuma*). A totalidade dos entes, em certo sentido, é sempre *mina* por oposição aos arquétipos do ser (cf. EVC, op. cit., p. 8). O estatuto dos seres *mina* não comestíveis, portanto, deve-se a esta sua origem e condição de imperfeição.

Deparamos aqui novamente com a idéia da imperfeição dos seres do nosso Mundo, réplicas enfraquecida do Mundo do Além¹⁰⁰ em que animais inofensivos que vivem aqui na Terra, são apenas cópias imperfeitas dos originais míticos, protótipos monstruosos em tamanho e ferocidade.

Por outro lado, o modificador *ruru* que, como dizemos, denota o “verdadeiro, o “próprio e, portanto, segundo o nosso esquema, os seres comestíveis,”...define coisas existentes no mundo atual (empírico) que se aproximam ao máximo do modelo conceitual” (op. cit., p. 8). Ou seja, também são réplicas do modelo conceitual que se manifesta, no plano do sensível, nos seres *kuma*. “A totalidade dos entes”, segundo EVC, “em certo sentido, é sempre *mina* por oposição aos arquétipos do Ser, *umani* e *kuma*”(op. cit., p. 8) e, portanto, não comestíveis¹⁰¹.

Esta é a conclusão a que se chega, analisando o trabalho de EVC. Confrontando estes dados com os elaborados acima, pode-se afirmar que os modificadores lingüísticos, onde quer que sejam acrescentados à denominação de um animal, simbolizam proscrição alimentar: onde não o são, estamos diante de uma espécie comestível.

Examinando agora os trabalhos de Fenelon Costa (1976, 1986, 1988), a sua análise - da mesma forma como as de Coelho (1986, 1991) e Monod Becquelin (1993) - objetiva a investigação de representações visuais, para cuja interpretação valeu-se de dados cognitivos. O seu estudo, desta forma, constitui um meio para um outro fim. Apesar disso, oferece aspectos interessantes, se bem que divergentes dos dos Yawalapití.

F C (1988) aborda a classificação Mehinaku sob três aspectos:

a) o modo “ecológico” de classificação, que agrupa os animais conforme habitat;

¹⁰⁰ Os Bakairi do rio Novo e Paranatinga falam de uma inversão das terras por Kwamóty (cf. Edir Pina de Barros (1994:265).

¹⁰¹ Com exceção do macaco, cf. mais adiante.

b) o modo “teleológico” que recorta o anterior segundo orientação de utilidade/inutilidade, inofensividade/nocividade, beleza/feiura e

c) o modo “totêmico”, segundo explica, refletindo “uma lógica que se exerce ao mesmo tempo em várias direções, relacionando os termos segundo a contigüidade e semelhança, de acordo com propriedades sensíveis e inteligíveis”(F C, op. cit., p.53).

Quanto ao enquadramento em uma e/ou outra categoria: todos os animais terrestres, os *papañê-mana*, são classificados segundo o critério ecológico, conforme FC aliás, de suma importância no “pensamento indígena” (FC, 1986:246). Este pensamento

estabelece contrastes que enfatizam as diferenças entre domínios do mundo, que dizem respeito a divisões naturais do espaço, relativos a vários aspectos do meio ambiente.

Ao lado do critério ecológico “...grande parte (dos animais) também é designada ...como *yakai-akâmana*, isto é ‘inúteis’ou ‘perigosos’” (1986, p. 5), bem como feiosos (1988:53). Estes pertencem, portanto, à segunda modalidade e abarcam animais julgados sem utilidade como alimento ou outra finalidade, contrapartida dos animais úteis/inofensivos e belos. Surge aqui um traço surpreendente que passa da identificação do belo com o bom que vimos mais acima, movendo-se em pleno utilitarismo: o útil/inofensivo é o belo; o inútil/ofensivo, o feio.

Outro critério citado que, fora de dúvida, se enquadra na modalidade teleológica, é a textura da pele: textura áspera (“casca” ou “pelo”, constituem “sinais de animalidade” [1988, p. 53]) que separam os seus portadores dos humanos de pele lisa. F C afirma a existência de “três critérios combinados para definir um animal como *Yakáu-akâmana* (= inútil e perigoso): presença de ‘casca’, nocividade e inutilidade”. Os *papañê-mana*, segundo o princípio da utilidade seriam repartidos em duas categorias básicas: animais úteis, inofensivos e sem “casca” e animais inúteis, “de casca” e nocivos”(id. ibid.). “Os daninhos”, conforme a autora, seriam “quase sempre inúteis”(ibid.).

Ora, esta bipartição corresponde à oposição lévi-straussiana que orienta a presente discussão: os animais “úteis” têm valor estatutário idêntico ao dos animais “bons para comer”. A falta de aspereza da pele e falta de agressividade podem ser consideradas atributos discriminatórios adicionais. Mas o oposto disso, a “inutilidade”, “aspereza de pele” e “nocividade” caracteriza não tanto os seres excessivos “bons para pensar” do nosso esquema, antes o seu oposto, os que se situam abaixo da normalidade, os seres *malu*. Mas isto é uma questão pouco clara no trabalho de FC. Ela descreve os sobrenaturais nos seguintes termos:

“...deve-se notar que para distinguir os sobrenaturais dos homens foram-lhe(s) atribuídos, no Alto Xingu, características ‘selvagens’ e ‘antiestéticas’, de grande fealdade, quando se trata de sobrenaturais antropomórficos, e enfim características ‘não-culturais’”(1988:106).

Tais características partilham-nas os sobrenaturais e os caraibas :

“ o caraiba apresenta algumas destas características ‘não-humanas’; não é considerado como possuidor de poderes especiais como ocorre em relação a algumas destas entidades que habitam a natureza, mas com elas partilha a ausência de civilização, e carência relativa de humanidade, já que têm os brancos hábitos alimentares inadequados e insólitos, uma etiqueta diferente, valores estéticos diversos...”(1988:106, grifo meu).

A carência relativa de humanidade, de que fala FC é, de resto, traço característico dos “índios selvagens” residentes fora do Parque. Em resumo, caraiabas, índios selvagens, animais inúteis e feios e sobrenaturais compartilham um *ethos* impróprio aos verdadeiramente humanos. Dentre todos estes situados aquém da cultura, não se sabe quem se afasta mais ou menos da humanidade.

O excesso, de qualquer forma, também está presente em FC. Já vimos acima excessos de tamanho (monstruosidade) e de comportamento (agressividade, hábitos fâgicos sexuais e dietéticos), caracterizando os Sobrenaturais. Contudo, também está subjacente aos animais que FC enquadra na sua modalidade “totêmica” de classificação. Como tais, são representacionais de qualidades geralmente relacionadas a aspectos morfológicos, como é o caso dos animais da festa do Pequi em torno da fertilidade. O jacaré, o morcego, o cachorro-do-mato, o beija-flor, o tamanduá, o tatu, a cobra e outros animais, pela sua

configuração morfológica simbolicamente associáveis à fertilidade, são mestres do Pequi ou são transformados em espíritos do Pequi¹⁰².

O quadro que emerge a partir das informações de FC pode ser esquematizado como segue:

insuficiência	normalidade	excesso
não comestível	comestível	“bons para pensar”
feio-inútil-nocivo	bonito-útil-inofensivo	tamanho monstruoso
animais como a onça	o macaco	de atitudes agressivas
índios bravos	alto-xinguanos	sobrenaturais
brancos		

Em suas duas publicações de desenhos indígenas, Vera Penteado Coelho (1991) fala da ordenação taxonômica de acordo com o habitat, bem como do critério da comestibilidade/não comestibilidade, como operador de máxima importância (cf. 1991:6).

Monod Becquelin (1993), ao estudar as pinturas corporais Trumai, apresenta uma classificação que engloba homens, animais, coisas e espíritos, estruturada como segue:

- 1. humanos:

distinção entre alto-xinguanos mansos e índios bravos que vivem fora do Parque. Entre os Trumai, tal diferenciação é tão mais surpreendente, quando se leva em conta que eles mesmos são os menos integrados culturalmente: até hoje não adotaram a abstinência da carne de mamíferos, um dos traços mais característicos dos Alto-Xinguanos (vide Monod-Becquelin, 1975(1):56);

- 2. animais:

distinção entre os animais da água, k'ate, e animais do ar, kodetl, incluindo nestes últimos os animais terrestres, que a autora sustenta com base em mitos, contando:

¹⁰² Em seu *Anxious Pleasures*, Thomas Gregor (1985), com relação aos Mehináku, conta como um ritual, tendo o tamanduá como mestre do pomar do Pequi se sucede. Ele diz que os homens em conjunto representam o corpo do tamanduá “and a long pole protrudes in the front as a drooping, phallic nose. With a whoop, the men march into the village, imitating the shambling gait of the anteater...” (op. cit., p. 122). Procuram penetrar em uma das casas. Mas as suas tentativas são inibidas pelas mulheres que batem-nos até se retirarem. Trata-se em encenações desta ordem, de trazer os espíritos para a aldeia, alimentá-los (em sentido metafórico) e mandá-los novamente ao pomar.

a grande luta entre *k'ate* e *kodetl* ou

a associação freqüente entre onças e pássaros.

ou, então, com base em ritos:

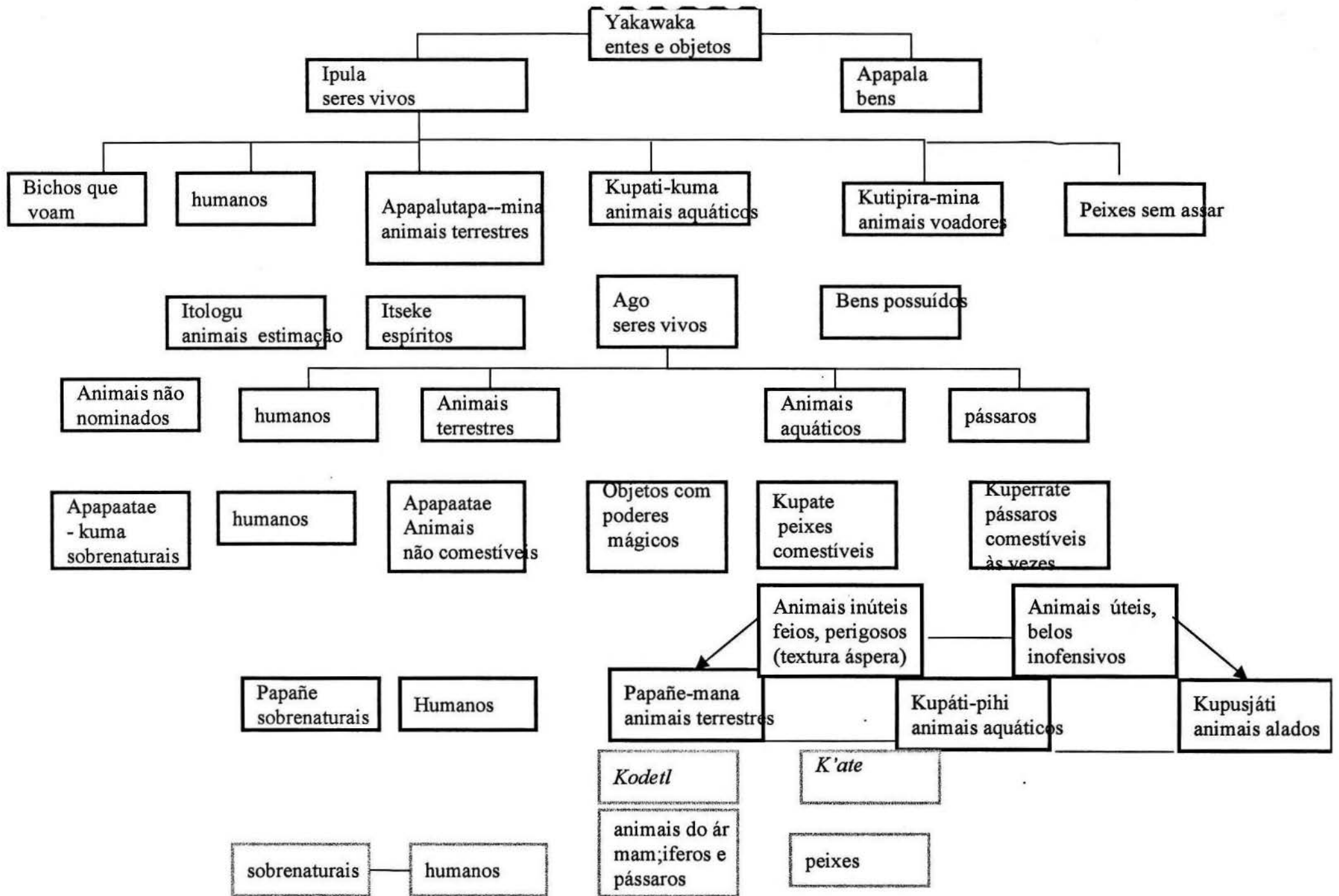
a presença de pássaros e onças no ritual do javari (de origem Trumai, cf. Bastos, 1990), bem como

nos cantos de pássaros e jaguares na festa da perfuração de orelha.

No quadro das pinturas corporais, deparamos novamente com a associação onça/pássaro que MB explica pelo simples fato de que “as onças comem os pássaros”(MB, 1993:557).

Em seu trabalho relacionado à metamorfose, MB (1982) informa outros detalhes da classificação Trumai que se enquadram no esquema dicotômico que acabamos de ver e que confronta os animais da água com os animais do ar. Nestes últimos, contudo, são apenas incluídos os pássaros e os mamíferos. As serpentes, batráquios e insetos não fazem parte desta categoria e não dispõem de nome genérico com exceção das serpentes (1982:134), peculiaridade que, segundo MB, encontra-se “...*en trumai comme dans d'autres langues du Xingú...*” (1982:134). Como se observa no Quadro Sinóptico dos sistemas taxonômicos alto-xinguanos (a seguir), há entre os Yawalapití uma categoria de “insetos e outra de “bichinhos que voam”. Mas EVC afirma que não há taxon para “inseto” ou similar; e muitos animais não estão incluídos neste nível mais geral de contraste”(EVC, 1978:13-14). Na classificação Kalapalo, Basso encontrou em dois níveis de inclusão “unnamed categories” (vide Basso, 1973:15). Entre os Mehinaku existe uma categoria que inclui insetos e artrópodes, mas FC também constatou a falta de denominações, pois são mencionados “só aqueles que interferem de modo negativo e cotidiano na vida do índio”(1988:60).

Vejamos agora ainda algumas características classificatórias das sociedades Kuikuro e Kalapalo. Em relação à primeira, Bruna Franchetto (comunicação via e-mail de 16/08/1998) afirma a extrema importância da oposição dos sufixos *kuma* e *ruru*, em



Sufixos Modificadores

Yawalapiti

Kuma = grande, bravo
malu = ruim, feio, imprestável
ruru = de verdade
mina = quase (EVC, 1977, 1978)

Kalapalo

Kuegi = monstruoso, malévolos
ge = propriedade (Basso, 1973, 1977)

Mehinaku

Mana (Mune) = quase (FC, 1988; Gregor, 1982)
malu = feio (FC, 1988)
waja = de verdade (Gregor, 1982)

Waurá

Kuma = indicador de sobrenatural (Coelho, 1986)

Trumai

Não há

Kuikuro e Kalapalo, respectivamente *kuegü* e *ekuru*. A Sobrenatureza indicada pelo sufixo *kuegü*, não é – como pensa - necessariamente associada aos critérios de agressividade e tamanho. “ Mas é comum ouvir mencionar *ekege kuegü* e *eke kuegü* (onça e cobra respectivamente) como bichos/espíritos (*itseke*) que encontrados na mata, podem causar doença e morte. Por outro lado, *tukuti kuegü*, o hiper-beija-flor é um *itseke* violento e poderoso.

Na sociedade Kalapalo, estudada por Ellen Basso (1973), a já mencionada “*human metaphor*”, oferece um mecanismo de repartição dos animais segundo a presença/ausência de características, geralmente apenas atribuídas aos humanos. Tais características abrangem

1. termos para processos fisiológicos: crescimento e morte; descendência e parentela; nomes designando partes do corpo;

2. termos para estados mentais: comportamento associal em forma de afastamento das atividades públicas; raiva imprevisível; protesto sem fundamento (“used when an animal although undisturbed, makes loud noises of apparent protest...”)(1977:102)

3. termos para relacionamento social: lideranças e seguidores; esposas, maridos e frequentemente relacionamento de parentesco, bem como afinidade.

Os seres da biosfera qualificados como participando da “metáfora humana” enquadrar-se-iam, de acordo com Basso, na normalidade, seriam, portanto, comestíveis. Os restantes, não-participantes, constituiriam os seres anormais e monstruosos, logo, os não comestíveis. Temos então em Basso uma dicotomização da biosfera:

participação da

afastamento

metáfora humana

da metáfora humana

normalidade

anomalia

sem perigo para o consumo

perigoso

Como se observa, estamos aqui diante de uma certa antecipação do Perspectivismo de EVC que atribui inteligência, intencionalidade e cultura aos animais. Tais qualidades – não se sabe se em conjunto ou parcialmente – podem ser encontradas em todos os “*living things*”, todas as espécies animais, bem como em animais de estimação, caracterizados por um sufixo “gi”. À diferença dos animais comuns, animais “gi” conotam propriedade mas, acima disso, relações de pais e filhos marcadas por “*closeness, admitting of possible intimacy*”(1973:19) que, como Basso reconhece, “*goes somewhat beyond metaphorical association*”. Evidentemente o consumo está excluído nesta relação. Mas, como já foi aludido, o consumo também está excluído em relação aos mamíferos, subsumidos entre os *living things*= *partaking of the human metaphor*, logo, comestíveis. Por que não o seriam? Basso explica a sua abstinência da seguinte maneira:

“...the use of the term *itseke* (*monstro*) appears to involve a *situational denial* of some of the same human-like attributes that are indicated for other categories by the use of the human metaphor. For example, morphologically human heroic figures are mythically associated in human-like relationships and situations, and yet these beings are nonetheless referred to as *itseke*. In such instances, the term symbolizes the endowment of these characters with nonhuman attributes, which to the Kalapalo are truly ‘abnormal’ and therefore awesome. Mythological characters (and the dead) have the ability to change their shape, engage in fearful destruction, and change or invent things”(Basso, 1977:104).

Em vista da generalidade das proscricões alimentares que atinge praticamente todos os mamíferos terrestres, parece insatisfatória a explicação de uma *situational denial* dos atributos geralmente caracterizando os humanos.

Em diversos lugares da Amazônia etnográfica, tabus alimentares¹⁰³ mais ou menos abrangentes têm sido relatados por vários autores (vide, por exemplo, Descola, 1986;

¹⁰³ A questão relativa à causalidade dos tabus alimentares que os indígenas amazônicos e, em especial, os alto-xinguanos, estabeleceram com respeito a determinados animais tem sido objeto de controvérsia entre basicamente duas posturas: por um lado os ecologistas culturais; por outro, os estruturalistas/cognitivistas, defendendo os primeiros uma relação causal ligada a medidas de preservação das espécies proscritas, enquanto os segundos citam

Baer, 1984; Reichel-Dolmatoff, 1985; Erikson, 1987). No primeiro capítulo, *Cosmologias Indígenas - Concepções do Cosmos como Sistema Energético Fechado* - foi falado de uma série de medidas preventivas contra o desencadeamento de uma entropia energética, tais como a negociação xamanística com os espíritos Desana, predação do outro metaforicamente homólogo à caça dos Jívaro, as propiciações dos espíritos mediante cerveja de mandioca, cantos de caça e pesca, abstenções sexuais e alimentares e semelhantes. Uma outra forma de precaução são, fora de dúvida, os tabus alimentares: ao não predação os animais, *protégés* dos espíritos ou senhores dos animais ou outras entidades quaisquer, eu me retiro do circuito fechado. Esta é a lógica que, a meu ver, se esboça a partir dos tabus dietéticos que protegem os mamíferos alto-xinguanos. A questão, no entanto, não era pelos tabus, mas pela exceção a eles: era pela exceção dos macacos. Por que aí (como em outros lugares amazônicos) os macacos seriam permitidos ao consumo? O que os singularizaria em toda a multiplicidade de variáveis possíveis? Se todos os mamíferos participam da “metáfora humana” - como concebida por Basso (1973) - todos poderiam teoricamente ser comestíveis. Se todos são sujeitos intencionais, donos de uma cultura, alguns, os mais aptos para tal, poderiam entrar em uma relação fágica com os humanos e, no modelo pragmático de FC, se alguns animais são “úteis, belos e inofensivos”, pelo menos estes poderiam ser comestíveis.

As respostas dos autores ocupados com esta questão são quase unânimes; Ellen Basso, em ambos seus trabalhos relacionados ao assunto (1973, 1977), afirma que

“...monkey can be considered the supremely edible item in the Kalapalo diet, a kind of food that is acceptable in all circumstances but one. A clue to why this is so lies in the Kalapalo justification for eating monkey in the first place, even though it belongs to the generally prohibited nene category. The Kalapalo say ‘People of the Upper Xingu eat monkeys because they are like human beings’”(1977:101).

fatores relacionados a ideologias e cosmovisões. Eric Ross (1978) da escola dos ecologistas culturais, por exemplo, escreveu a este respeito: “*I do not deny the existence of native taxonomies and cosmologies. My argument is against their priority over basic selective pressures, and against the presumption that elaborate description of such metaphysical systems by itself provides an intelligible or cogent explanation of the emergence and/or perpetuation of dietary taboos on major animals or their temporal or spatial content of occurrence*” (Ross, op. cit., p. 1). Contra a postura cultural-ecologista de Ross (1978), pode-se argumentar que a pretensa escassez protéica que Gross (1975) considerou o *limiting factor* do desenvolvimento amazônico, se funda em pesquisas superficiais e lacunosas, tendo sido empreendidas em lugar impróprio e sob pressupostos errados (vide a este respeito Descola, 1986:118-9). Além do mais, existem restrições alimentares em outras sociedades, inclusive a nossa própria, que não abrangem “animais em extinção”, mas animais frequentes no campo, na floresta e na fazenda (vide Beckerman, 1978; Basso, 1978; Reichel-Dolmatoff, 1976).

A semelhança com os humanos e, principalmente, o comportamento e uma dieta de acordo com os valores éticos Kalapalo e alto-xinguanos em geral induziram Basso a carimbar estes prerequisites como uma “...specific metaphorization of Kalapalo cosmology...”(Basso, 1977:105).

EVC (1978), por outro lado, explica proscições e prescrições alimentares em termos de relacionamentos etio-mitológicos: o vínculo, em tempos míticos, de animais e humanos determinaria a propriedade para o consumo. A propriedade dos macacos, em especial, encontraria sua razão de ser no mito das “*Amurikumálu*” (*Yamurikumas*, cf. Anexo) que conta que “...os primeiros macacos eram bebês do sexo masculino jogados fora pelas mulheres monstruosas que abandonaram a sociedade...Eles (seriam) assim humanos que reverteram ao mundo natural”(EVC, 1978, p. 15). A informação que recebeu dos Yawalapití “ele parece gente”, apesar de reconhecê-la como representação metonímica, foi interpretada pelo autor como “paradoxal”(op. cit., p. 15). Ao nível estrutural, por outro lado, EVC percebeu um sistema fágico entre macacos, onças e humanos que nos ocupará em conexão com o conhecimento do jaguar, mais abaixo no item três deste capítulo.

EVC (1978), da mesma forma que Basso (1973), envereda para o caminho certo, mas ambos como que evitam tirar a única conclusão possível: que o consumo do macaco é uma consequência da visão do mundo e, especificamente, da concepção de um contínuo entre o mundo natural e cultural. Sob esta perspectiva, o macaco (gênero *Cebus*)¹⁰⁴ se aproxima aos humanos por razões anatômicas¹⁰⁵ e comportamentais¹⁰⁶, bem como

¹⁰⁴ Por que razões apenas os do gênero *Cebus* é uma questão que não consegui descobrir.

¹⁰⁵ No Atlas Bloch Os Animais (1976) os macacos antropomorfos são caracterizados como de grande “semelhança conosco chegando a ser desconcertante....”(op. cit., p. 2)

¹⁰⁶ O prof. Faíçal Simon do Jardim Zoológico de São Paulo comunicou-me (comunicação pessoal) que entre os bugios (gen. *Alouatta*) vivendo em patriarcado, pode suceder-se que o patriarca mata os filhos masculinos e as fêmeas sem prole, invejosas das suas colegas mães, os de ambos os sexos. FC (1988) relata dos Mehináku que, devido à sua proximidade ao homem, consideram-nos os seus avós, razão pela qual não pertencem a sua dieta (op. cit., p. 56)

etiológicas¹⁰⁷: semelhante aos (e descendente dos) humanos, o seu consumo é o consumo não do Outro, mas do Mesmo. O consumo do macaco é uma espécie de endocanibalismo e, como tal, não implica em retaliação de espíritos ou senhores dos animais e, tampouco na entropia cósmica: predando o Mesmo, me retiro das leis do sistema energético universal de dar e receber: eu apenas predo e, nessa atitude, me transformo – me jaguarizo (o jaguar, pai mítico dos humanos, come seus filhos, cf. cap. IV). Mas, esta minha prática joga nova luz sobre a alelofagia de Cunhambebe: a sua transsubstanciação em jaguar pode não ter sido um ato de vingança, mas de medo dela. Medo da vingança cósmica, do desabamento do mundo, de doenças, da morte, da esterilidade, da desgraça. O conceito do cosmos como sistema energético fechado parece apontar para esta direção.

Outra coisa já ficou clara a partir da discussão dos diversos assuntos: o medo, como vimos, é o *drive* existencial mais antigo que a humanidade, inclusive, compartilha com certas espécies animais (Mundkur, 1994: pp. 141). O medo jaz na origem das precauções indígenas para com os sobrenaturais e suas flechas mortíferas. Nas sociedades alto xinguanas, o medo pode ser considerado o motivo decisivo da suspensão dos tabus alimentares em relação aos macacos (*Cebus* spp.). Esta afirmação, absurda que possa parecer, funda-se no seguinte:

A estratégia encontrada pelos Yawalapiti e Kalapalo é o consumo do Próximo que se confunde - por razões anatômicas e/ou mitológicas - com o Mesmo. E as outras sociedades? Posso informações para apenas mais um grupo: os Mehinaku, de Thomas Gregor (1982). A proposição: “vamos caçar gente” pode ser, de acordo com Gregor, “um convite para ir a uma caçada de macacos, pois os macacos têm origem mítica humana “- seja em função de relações incestuosas de seus ancestrais humanos, seja por sua ascendência humana transformada em bichos” (Gregor, op. cit., p. 294).

¹⁰⁷ o resumo do mito das Yamurikumãs, cujos detalhes pertinentes à origem dos macacos acabamos de ver, encontra-se no final deste trabalho, Anexos).

Uma contradição dessas relações de proximidade e fagia provem da listagem dos animais de FC (1988), reproduzindo a classificação simbólica Mehináku: segundo esta classificação, os bugius da subfamília *Cebidae* e espécies *Alouatta caraya* e *Alouatta senilicus* são não-comestíveis porque seriam considerados os avôs dos Mehináku. A proximidade de parentesco levaria, neste caso, ao tabu e não à liberação ao consumo (FC, op. cit., p. 56). Teriam os avôs um outro status em termos de proximidade que os filhos? Não tenho uma explicação para isso, a não ser que a lógica subjacente seja a idéia do aniquilamento das próprias raízes de ego. Mas seja isso como for, o que a análise cognitiva mostrou até aqui é que há dois caminhos, levando ao mesmo fim: o via o Logos: normalidade/anomalia-excesso(insuficiência)-tabu alimentar e o Ontológico: proximidade entre humanos e macacos em função de semelhanças fisiológicas e/ou cosmo-mitológicas. O consumo do macaco o mostrou claramente. A análise cognitiva do jaguar ainda evidenciará outros aspectos, mas um fato já é certo: o seu papel não se funda apenas em dados cognitivos. Como o macaco, ligam-no aos humanos laços de parentesco, razão pela qual a sua discussão terá que levar em conta tanto a contigüidade metonímica como a separação metafórica.

O que foi visto até aqui será completado no próximo capítulo onde trato do *Ethos* alto-xinguano.

3. O estatuto do jaguar:

Com base na exposição dos princípios classificatórios que acabamos de passar em revista, examino agora o estatuto da onça:

Em EVC: do ponto de vista ontológico, o jaguar na sua condição de mamífero terrestre pertence à categoria dos *apapalutápa-mina*, animais terrestres "... que mantêm uma relação obscura com os humanos e com os espíritos" (EVC, 1978:15). O jaguar como os outros mamíferos terrestres não é comestível, não devido a sua condição de "não-identidade" e replicação do original sobrenatural, mas por se tratar do único representante dos seres *kumã* que ainda habita a terra.

O jaguar constitui com o homem e o macaco um sistema: o jaguar come os humanos e os humanos comem os macacos, ou seja, o pai mítico come seus descendentes, assim como os humanos comem seus descendentes.

Em FC (1988), o jaguar pertence aos animais terrestres inúteis e perigosos que FC reúne na sua classificação teleológico-utilitarista (FC, op. cit., p. 33) com a feiura. Sem pronunciar tal associação em relação ao jaguar, o seu conceito de “feiura” permite fazê-lo, pois, conforme a visão estética dos Mehináku de FC, tudo que é perigoso ou inútil é feio e tudo que é inofensivo e útil é belo (FC, op. cit., p. 53). Nessa equação da estética com o utilitário, o jaguar, sendo qualificado de perigoso e inútil, pertence aos seres feios. Mas, nem sempre é classificado nesta categoria. Algumas páginas mais adiante, é caracterizado de “útil” porque fornece garras, pêlo, e semelhante.

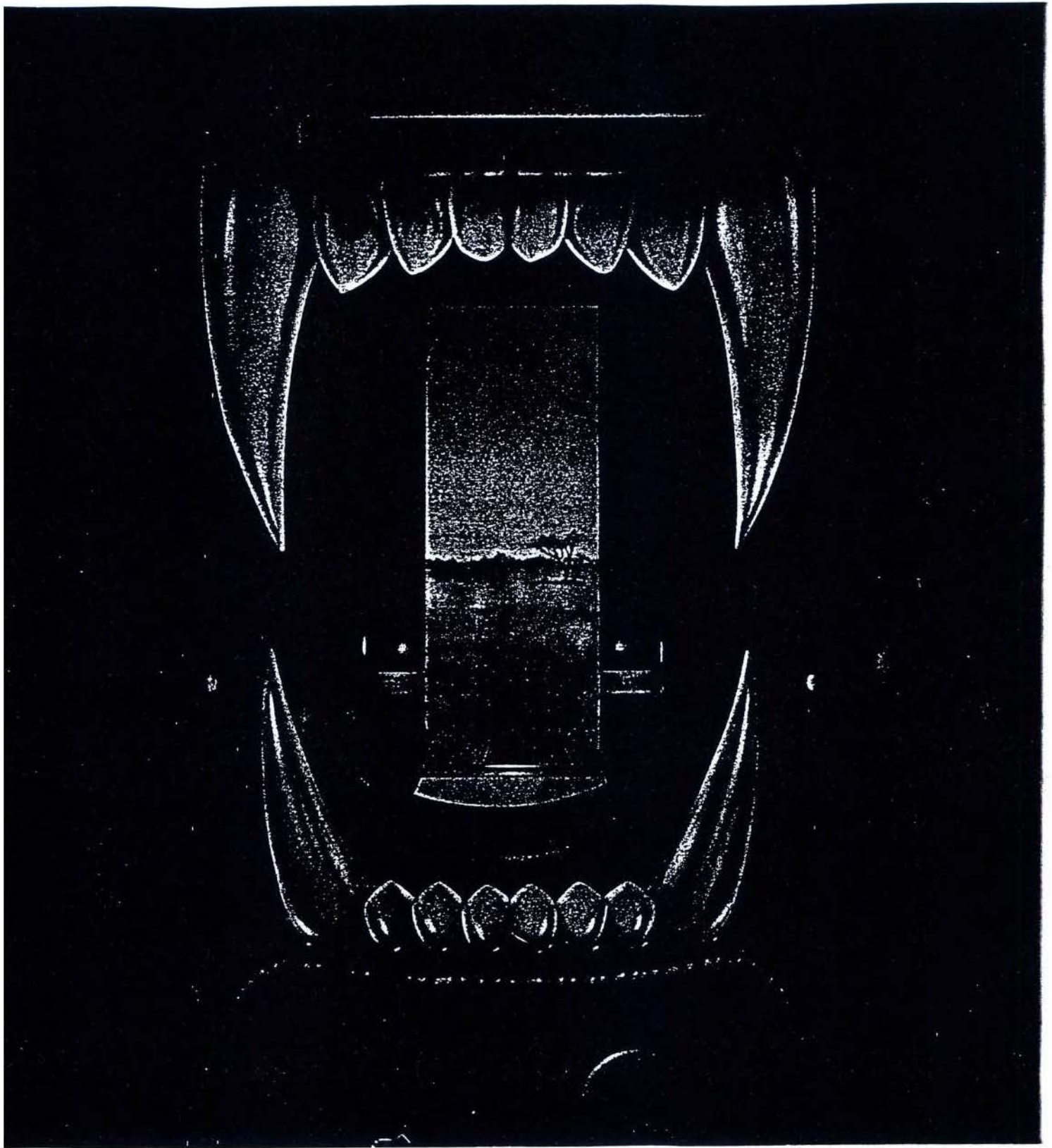
Em outro contexto, ele é comparado ao *wau* ou guará, espécie dos *canidae*, que os alto-xinguanos consideram parente da onça e do qual sentem muito medo. De qualquer forma, a onça é temida pela força e capacidade de matar (FC, op. cit., p. 35), Mesmo assim, “...fazem frente e caçam-na para obtenção de garras, dentes e pele que servem para fazer adornos...”(FC, id. ibid.).

Em Basso, um jaguar “obtusos” se nos apresenta, um ser que se contrapõe a Kwatinĩ, o demiurgo alto-xinguano. Mas esta caracterização é de ordem mitológica que nos ocupa na Segunda Parte.

O que temos a partir dos dados cognitivos, é que suas características etológicas o designam e lhe garantem o estatuto de protótipo ou arquétipo. E, de fato, ele é o pai mítico dos gêmeos, heróis culturais. A sua exemplaridade como ser zoológico faz dela o suporte simbólico por excelência. Ferocidade e modo dietético canibal¹⁰⁸, podemos inferir, constituem as atitudes temidas e respeitadas - logo valorizadas - pela sociedade Yawalapitĩ e, provavelmente, alto-xinguanas em geral¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Canibalismo, é bom insistir, do ponto de vista perspectivista, “...é dizer relação entre sujeitos socialmente determinados” (EVC, 1992:XIV). O jaguar como sujeito intencional, ao preda humanos, é canibal.

¹⁰⁹ Afirmação que deve ser verificada em pesquisa de campo.



Capítulo III

O *Ethos* Alto-Xinguano

Visando uma aproximação à temática em consideração via o *ethos* dos povos alto-xinguanos, as questões de relevância a serem levantadas aqui serão, por um lado, aquelas ligadas aos preceitos éticos e valores estéticos que orientam a vida e, por outro, o relacionamento e as interações humanas intra- e intertribais, envolvendo “índios mansos” e “índios bravos”. Serão as estratégias culturalmente encontradas para viabilizar a convivência social, conciliar conceitos ideológicos e necessidades pragmáticas, forças culturais disruptivas, antissociais. O simbolismo do jaguar relaciona-se com maior ou menor intensidade a todos estes domínios, podendo-se esperar uma iluminação recíproca, ou seja, o que num primeiro momento joga luz sobre o objeto de pesquisa, num segundo, permite a compreensão mais profunda ou, sob outro ângulo, dos pressupostos de partida.

Na Introdução a este trabalho foi afirmada uma relação entre *ethos*, estética e conhecimento e até uma determinação recíproca entre cada um dos domínios compreendidos. Se isto é um fato observado em grupos étnicos amazônicos (cf. Vidal & ALS, 1995), não é contudo um traço generalizável. Os dados disponíveis da etnografia alto-xinguanana mostram isso: valores éticos e ideais estéticos, aí, abarcam domínios heterogêneos e opostos, mas não necessariamente excludentes entre si.

Tais domínios são, por um lado, a ideologia estética da ferocidade e da predação, do poder em última análise e, de outro, o ideal ético de pacifismo e generosidade. Opostos entre si como o Bem e o Mal maniqueísta são, contudo, irreduzíveis a uma dicotomização desta ordem. Antes que excludentes entre si, são complementares: o *ethos* alto-xinguanano abarca valores socialmente disjuntivos como conjuntivos, valores ditados por uma moral que poderíamos chamar de “jaguarmorfa”, egocêntrica e valorização do mais forte, e valores sociocêntricos, em que o indivíduo percebe-se sujeito da ação não a partir da consciência de si mas, no sentido durkheimiano, do seu papel social.

1. A valorização da agressividade:

Durante praticamente toda a história alto-xinguanana, os etnógrafos têm ressaltado a convivência pacífica do conjunto poliétnico e multilingüístico (conceituação cf. Menget, 1985) alto-xinguanano. Já falei disso na caracterização do conjunto etnográfico xinguanano (cf. Introdução). Tal convivência funda-se na absoluta necessidade de interação harmoniosa, ditada pela especialização e interdependência tribal, mas também pela alteridade exterior ao Parque, composta pelo elemento Branco e “índios

bravos”(Agostinho, 1974b), constante ameaça não apenas à integridade física como também moral e estética, violados e/ou desconhecidos por ambos, ignorantes do modo certo de viver e se comportar. Qual seria este modo certo de viver e se comportar? Os autores consultados são praticamente unânimes em afirmar que são os ideais de pacifismo e generosidade – o que Ellen Basso chama de *ifutisu* e define como “... *behavior characterized by lack of public aggressiveness and by the practice of generosity*” (Basso, op. cit., p. 12).

A falta de agressividade pode apenas significar que uma pessoa “*refrains from physical or verbal abuse, as when the Kalapalo speak of their unwillingness to argue in public*”(Basso, id. ibid.) ou então aludir à “*unwillingness of the Kalapalo to intrude into a situation where he will make others uncomfortable*”(Basso, op. cit. id. ibid.). A generosidade refere-se entre outras coisas à hospitalidade e disposição, tanto de dividir algum bem material, como ajudar aos outros em trabalhos difíceis. Thomas Gregor (1982) caracteriza o ideal ético masculino resumido no “homem sociável” como sendo aquele que conversa com bom humor, contem a raiva e é generoso. “A marca registrada do homem generoso”, de acordo com Gregor, “é a de que ele come com seus parentes e amigos e reparte sua comida” (Gregor, op. cit., p. 181). Em contrapartida, o comportamento do homem branco, na opinião dos Waurá, é moralmente repugnante, faltando-lhe controle de seus impulsos violentos, compaixão com respeito às crianças e prontidão de partilhar bens materiais. “*Those who lack such attributes are considered either malevolent witches or monstrous, not-quite-human creatures*” Ireland, 1988:159).

Os preceitos morais do pacifismo e da generosidade ainda se desdobram em uma série de particularidades altamente reveladoras (que veremos mais abaixo) mas, concomitantemente, como falado, existe nestas sociedades a valorização estética exatamente do oposto desses preceitos, qual seja, a ferocidade e predação e a equação da beleza com a ferocidade – *O Belo é a Fera*, esta metáfora não resume apenas os sentimentos estéticos Wayana, investigados por Lúcia van Velthem (1995), aplica-se igualmente à *faceta jaguar* do modo de sentir e agir alto-xinguano.

Esta é uma afirmação que por ora carece de qualquer comprovação e até mesmo ponto de apoio. Enquanto o *ethos* do pacifismo, como vimos, é afirmado por vários autores, a estética da ferocidade e da predação até agora, é pouco referido¹¹⁰. De resto, é no mínimo duvidoso que sociedades estabeleçam códigos éticos e estéticos contraditórios como estes. Mesmo sem apelar para as concepções maniqueístas do combate entre o Bem e o Mal ou à ética do Bem judaico-cristã, que, como sabemos, não é relevante nas sociedades ameríndias, parece altamente estranha a adoção de valores diametralmente opostos como o são a ferocidade e o pacifismo.

De fato, a afirmação da ferocidade como valor estético é uma inferência, antes que uma afirmação fundada em obras ou artigos etnográficos sobre a região, mas impõe-se como consequência lógica do que foi discutido nos capítulos precedentes, principalmente do que se viu com respeito à Sobrenatureza e à ontosfera que habita os diversos patamares e interage com os humanos. Recapitulando, foi mostrada a representação cosmológica de

- uma Sobrenatureza todo-poderosa, em comparação a qual a Terra é apenas uma cópia, uma réplica inferior (cf. Münzel, 1972, Barros, 1994);
- uma ontosfera habitando essa dimensão, cujo traço principal é a agressividade e o canibalismo (pensa-se nos passarinhos canibais aprisionadores das almas humanas, na harpia ou no urubu bicéfalo, seus devoradores (cf. Agostinho, 1974b:54; RMB, 1990:284)) e
- uma ontosfera que se manifesta na *physis* em pele de animais, cujas características principais são a excessividade de tamanho e comportamento (= ferocidade), conferindo-lhes o *status* de **monstro ao mesmo tempo que de arquétipo** (cf. EVC, 1978).

A conexão da monstruosidade com o modelo ideal e arquetípico transparece, para apenas recordarmos, de forma nítida na definição dos seres *kumã*, de EVC (1978). Entre muitas outras coisas, os seres especificados por esse sufixo são:

¹¹⁰ Única referência que encontrei foi em Menget, 1985.

“...o Outro, mas por isso mesmo ...o arquetípico. O Outro é o próprio”(EVC, 1978:5) e mais adiante: “... quando *kuma* significa o ‘espiritual’ ou ‘monstruoso’ (noções próximas), se opõe às coisas-*ruru*, ‘verdadeiras. Mas quando *kuma* significa o ‘grande’ e o arquetípico, se opõe às coisas ‘*mina*’ que definem o existente como réplica enfraquecida de um modelo: os seres míticos são *kuma*... Este modificador, assim, fala a respeito de uma categoria de seres (ou um estado do Ser fundamental na cosmologia Yawalapití: os seres *umañi*, ‘criação’ isto é, os protótipos dos seres *atuais*. Esta equivalência é essencial: o original e o excesso se confundem (EVC, 1978:5, grifos meus).

Esses dados foram reunidos das cosmovisões dos Kamayurá, Bakairi, Yawalapití, Mehinaku, Waurá e Kalapalo que, como se viu (capítulos Um e Dois), sublinham um e/ou outro aspecto.

O que ressalta do confronto de todas elas é a representação da Terra e biosfera que nela habita em forma de réplica enfraquecida de um mundo idealizado todo-poderoso que é a Sobrenatureza e suas entidades variadas. Ora, a característica predominante destas, como vimos, é a sua agressividade e canibalismo. O que permite concluir: o seu poder repousa em sua agressividade ou: poder é igual a agressividade.

Esta equação abstraída da análise cognitiva do capítulo anterior encontra paralelos no horizonte etnográfico e –histórico, bem como discussões teóricas de outras áreas do Sub-contidente: seja a obsessão pela vingança dos Tupinambá de MCC e EVC (1985), seja a caça às cabeças Jívaro (Taylor, 1985) e Munduruku (Menget, 1993) a caça aos dentes Yagua (Chaumeil, 1985), ou o endocanibalismo Yanomami (Albert, 1985), o que vem a ser demonstrado aos poucos é que a agressividade em suas múltiplas facetas e variabilidade constitui traço característico das sociedades amazônicas, traço “...*qui fait de l’ennemi la figure nécessaire à la constitution d’une identité collective* (Menget, 1985:133).

No Alto Xingu, não se assiste abertamente nem a formas¹¹¹ de canibalismo, nem caça às cabeças ou outra violência dessa ordem¹¹². Tratar-se-ia, então, de uma ideologia totalmente deslocada da vida concreta, reservada ao comportamento de uma ontosfera de outros mundos? Uma incursão à etnografia e etno-história alto-xinguanas, bem como ao

¹¹¹ Estou me referindo a fatos históricos apenas, pois miticamente, como se verá, o canibalismo é praticado.

relacionamento do homem com os animais mostra um quadro em que a agressividade em absoluto está ausente na convivência com o Outro. Muito pelo contrário, deixa-se verificar em níveis de relacionamento social, assim como inter-espécies.

No que diz respeito ao relacionamento intra- e intercomunitário, Patrick Menget (1985) desvela duas evidências de atitudes agressivas, até então despercebidas: (a) escaramuças contra os índios “bravos” fora do Parque e (b) violência em relação a feiticeiros de suas próprias fileiras sociais (Menget, 1985:pp. 113).

Como exemplos de atitudes agressivas do tipo (a) cita duas ocorrências historicamente registradas: um ataque Waurá aos Txicão (Karib, hoje habitando dentro do Parque), no ano de 1960, que resultou na destruição da aldeia Txicão e morte de quatorze pessoas. O outro exemplo é o relato de um convite à la “rpto das sabinas” dos Kalapalo aos Yaruma (Karib, hoje extintos): análogo ao ocorrido durante a fundação de Roma, mas sem o mesmo efeito¹¹³, todos os homens Yaruma comparecidos à aldeia Kalapalo foram mortos durante a “festa” (cf. Menget, op. cit., p. 134).

De outra natureza, mas, segundo Menget (op. cit.), igualmente testemunhando o espírito alto-xinguano não tão pacífico assim são (b) as agressões contra os acusados de feitiçaria, indivíduos julgados antissociais e malévolos e quase sempre responsabilizados pela morte de uma pessoa. Tais “feiticeiros” e suas pretensas atitudes antissociais, de fato desempenham em todas as etnias alto-xinguanas papel de muita importância, de forma que praticamente não se encontra publicação especializada que não os mencione (vide por ex. von den Steinen 1894; Murphy and Quain, 1955:64; Dole 1956-57:189; Basso, 1973:124; Zarur, 1975:25). Quanto à veracidade de acusações de bruxaria, Gertrude Dole (1956-57) salientou que não se observaram casos verdadeiros, nem mesmo os Kuikuro sabiam indicar. Quarenta anos depois, Emilienne Ireland (1995) chega a conclusões muito semelhantes, pois, para ela, na maioria dos casos, não se trata de um comportamento anti-social ou malévolos, mas puramente de uma falta de proteção paterna. Bruxos são

¹¹² Um quadro semelhante foi descrito por EVC (1986) respectivamente aos Araweté que equiparam seus deuses com atitudes canibais.

¹¹³ As mulheres e as crianças que pretendiam raptar, já o haviam sido pelos Suya (cf. Menget, 1985:134).

aparentemente pessoas semi-órfãos de pai: nos dezesseis casos examinados por Ireland, que ocorreram entre 1920 e 1989, o “bruxo” não dispunha mais de pai biológico (cf. Ireland, 1995: resumo¹¹⁴). Em alguns casos, “bruxos” foram condenados à morte por chefes que foram seus próprios semi-irmãos biológicos (Ireland, id. ibid.)¹¹⁵. Num outro resumo de apresentação (1994b), a autora fala de casos históricos que mostram a tolerância de “*even grossly offensive and deviant behavior from certain individuals without labeling them as witches, harming them, or expulsing them from the community*”(Ireland, 1994b:resumo). O que permite dizer, acusações de bruxaria não jazem nem em atitudes anti-sociais, nem malévolas; fundam-se em falta de proteção paterna ou rivalidades efetivas ou potenciais.

Frente a esse quadro de hostilidades inter-étnicas e intra-comunitárias, Menget (1985) chega à conclusão que o

“.. tableau idyllique d’une société pacifique, dont les pratiques coïncident avec l’ethos, soumise a l’agressivité de voisins hostiles, ne correspond toutefois pas à la réalité” (op. cit., p. 133).

Evidências de um comportamento longe de um quadro idílico não param por aí. A seguir mostro que atitudes de violência deixam-se perceber nas interações com o Outro em outras variantes intra-comunitárias, bem como inter-comunitárias e inter-específica. Início com o relacionamento homem/animal, já focado no capítulo precedente.

Neste contexto, a discussão relativamente à motivação da guerra e da caça entre Pierre Clastres (1977) e Leroi-Gourhan (apud Clastres, 1977) é interessante. Ponto de discórdia é a equação da caça com a guerra, não enquanto objetivos, mas enquanto comportamento. Do ponto de vista etológico, de acordo com Leroi-Gourhan, ambas as atitudes nasceriam da agressividade, tão ou mais antiga que a própria humanidade¹¹⁶, ou seja, a violência

¹¹⁴ Contatei Ireland com respeito aos seus trabalhos apresentados em congressos e conferências, não publicados, mas por meio de correspondência eletrônica ela nunca respondeu.

¹¹⁵ Ireland (1995) baseia esta afirmação em dados abrangendo o espaço de tempo de 1920 a 1989 em que ocorreram nove execuções e sete casos de exílio forçado.

¹¹⁶ Vimos no capítulo anterior o medo como *drive* mais antigo. Enquanto a prioridade de um ou outro será uma questão de difícil resposta, no que concerne ao simbolismo do jaguar, assumo a presença de ambos.

contra animais e humanos nasceria do impulso da agressividade e pertenceria aos humanos desde a sua origem antropóide. Em contrapartida, Pierre Clastres (1977) sustenta que apenas a guerra é motivada por tais impulsos e que a caça, muito pelo contrário, seria uma consequência do apetite humano. Clastres esclarece que

“... é evidente que se o objetivo da caça é a aquisição de alimentos, o meio de os atingir se traduz numa agressão: é necessário matar o animal para o comer. Mas impõe-se ainda incluir no campo da caça, como técnica de aquisição, todos os comportamentos destruidores de uma outra forma de vida com vista à alimentação: não apenas os animais, peixes e pássaros carnívoros, mas os insectívoros (...). De fato, toda a técnica de aquisição alimentar violenta deveria logicamente ser analisada em termos de comportamento de agressão, e não há nenhuma razão para privilegiar o caçador humano sobre o caçador animal”(op. cit., pp. 17-18).

A etnografia alto-xinguana parece dar razão à postura de Leroi-Gourhan, pois a caça aos animais (no caso, mamíferos) de um modo geral proscrita, é permitida em relação aos macacos, o que, em si, não ofereceria argumento à favor da agressividade, pelo menos, se levarmos em conta a necessidade da prática de violência na aquisição de alimentos. Sob este aspecto, o tabu dietético que cobre a quase totalidade dos mamíferos seria uma prova de não-violência. Mas o tabu alimentar, da mesma forma que a caça aos macacos, provém da representação alto-xinguana de uma continuidade substancial entre vida animal e humana, da concepção de uma diferença apenas de grau, não de substância. Vimos isto no primeiro capítulo. Aí também foi tratado da representação do universo como sistema energético fechado que, no Alto Xingu, é relacionada aos senhores da espécie e/ou espíritos das espécies animais e ao medo de retaliação por parte destas entidades. A partir desse pano de fundo, o abatimento dos macacos é um ato nascido do medo mas, ao mesmo tempo, de violência porque no eixo que se estende da animalidade à humanidade, o macaco é que mais se aproxima aos humanos. Assumindo que violência é uma atitude que caracteriza apenas as interações humanas, o abatimento de macacos, próximos aos humanos nos níveis fisiológico, etológico e mitológico, é um ato de violência – canibalismo simbólico - absolutamente comparável às atitudes canibalísticas das sociedades “ferozes” referidas.

Violência pode ser interpretada como a outra face do medo. A legitimação desta assunção hipotética vem de ninguém menos que de Thomas Hobbes, filósofo político do século

XVI, que concebeu o seu Leviatã, monstro violento e canibal, como antídoto do medo. Garantia de paz e tranquilidade (cf. Janine Ribeiro, 1984).

A partir desta hipótese, o que pretendia abordar como sintomas de violência, posso da mesma forma abordar como fenômenos do medo. Em termos concretos, as interações humanas intra- e intercomunitárias podem ser analisadas tanto sob o aspecto do medo como da agressividade, uma possibilidade que me parece reveladora e que procurarei explorar. Para tal, uma definição conceitual e uma discussão das ocorrências no Alto Xingu da categoria do medo parecem indicadas.

2. A Categoria do medo:

O medo como oposto complementar à agressividade ocupa um lugar proeminente nas sociedades alto-xinguanas (e, se nos guiamos pelos estudos de Balaji Mundkur (1994), no mundo inteiro desde o início da espécie humana¹¹⁷): medo de malefícios enviados pelos sobrenaturais, medo de bruxos, afins, predadores - humanos, animais ou sobrenaturais - que através da agressão e violência direta ou indireta enviam doença e morte. Os Yawalapití, conforme EVC, (1978) sentem *kawika* (medo, respeito) da onça e dos afins (EVC, 1977:200); os Kuikuro e não apenas eles, de bruxaria (cujo face oposta é a violência contra elas). Por medo dos primeiros antropólogos, as mulheres de vários grupos indígenas fugiram mata adentro e os homens ficaram em estado de alerta. Exemplo de um verdadeiro desespero causado pelo medo constitui o relato de Karl von den Steinen (1894) com respeito ao primeiro encontro (da segunda viagem¹¹⁸) com os Trumai. O autor relatou desta experiência que mulheres e crianças corriam para longe com gritos ensurdecedores e que os homens, sacudindo suas armas, dançaram e gritaram num verdadeiro frenesi de medo e desespero (v.d.Steinen, op. cit., p. 122, trad. minha).

Medo é uma forma de resposta sensitiva a “*environmentally induced stress*” (Mundkur 1994:176) e pertence às emoções básicas da mesma forma que a agressividade e o *drive*

¹¹⁷ Estamos, portanto, diante de duas formas de comportamento atribuídas aos humanos desde o início da espécie ou do gênero: medo e agressividade que, contudo, não se excluem necessariamente.

¹¹⁸ O encontro da primeira viagem foi atrapalhado por um tiro involuntário (v. Thieme, 1993:54)

sexual (Mundkur, op. cit.,). Sem poder aprofundar aqui esta questão, digo que o que Mundkur mostra é que esta emoção primordial não pode ser subestimada nas análises etológicas das sociedades humanas. Medo tem origem em uma predisposição genética (Mundkur, 1994:148) e pode ser definido como dispositivo de sobrevivência. Emoção individual, o seu objeto, contudo, é largamente pré-estabelecido por representações cultural-idiossincráticas que, evidentemente, não excluem convergências interculturais.

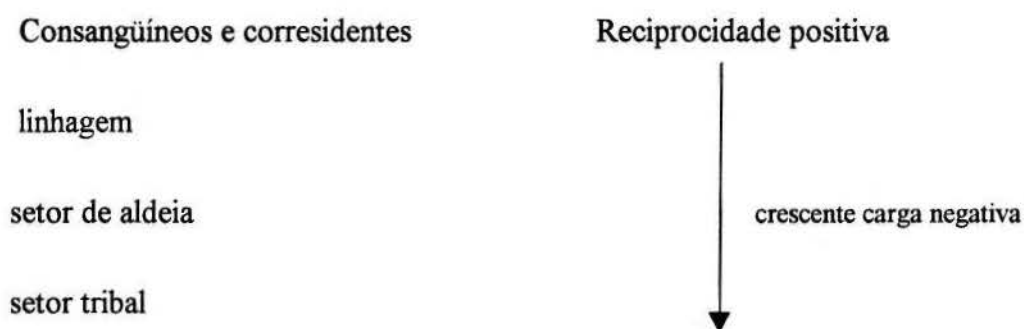
Uma tal convergência do objeto do medo foi reconhecida por Joanna Overing (1983-4) em três núcleos etnográficos. Numa análise comparativa das organizações matrimoniais das Guianas, do Brasil Central e do NO amazônico, Overing (1983-4) identificou a existência de um princípio metafísico subjacente às três organizações sociais nada semelhantes: “...a theory that equates society with both difference and danger” (op. cit., p. 332), concluindo que é por esta razão que os ameríndios colocam ênfase no “*proper mixing of elements and forces*” (op. cit., id. Ibid.). Enquanto uns, os Piaroa venezuelanos – grupo por ela estudado – procuram evitar as diferenças, instaurando o casamento endogâmico, os Jê e Bororo do Brasil Central e as etnias do NO amazônico as ressaltam: os Jê e Bororo, pelas “... *ritual inversions common to these systems where ‘I’ become ‘Other’ and ‘other’ becomes ‘I’*” (1983-84:334) e os indígenas do NO amazônico, pelo casamento exogâmico e rigorosa observação dos princípios da reciprocidade que regem as relações entre afins (Overing, op. cit., p. 337).

Ao lançar a equação da sociedade = diferença e perigo, Joanna Overing aproxima-se de Thomas Hobbes para quem valia o ditado: *homo homini lupus*. O seu *Leviatã* é resultado direto de sua convicção e sentimento. Da mesma forma, pode-se assumir que as soluções encontradas pelas diversas etnias indígenas constituam respostas ao medo da Diferença: endogamia, observação das regras de reciprocidade, e inversão de papéis sociais entre afins. Contratos de convivência social, o *Leviatã* hobbesiano como a reciprocidade, a endogamia e a inversão simbólica de papéis sociais viabilizam a coexistência pacífica: um, pelo poder coercitivo centralizado e supra-social; os outros, pela manutenção do equilíbrio entre dar e receber, o recurso à proximidade consanguínea e residencial e a inversão de papéis sociais.

A mesma equação (sociedade = diferença e perigo) tem seu correlato nas representações relacionadas ao mundo natural e sobrenatural que já nos ocuparam nos capítulos precedentes. A partir da redução do modelo relacional homem/animal doméstico de Edmund Leach às representações cosmológicas alto-xinguanas, vimos que a proximidade relativa constituía o critério de pre- ou proscrição ao consumo. Em relação ao acesso às mulheres, a correlação operada por Leach (1983) na sua redução às representações alto-xinguanas da proximidade como garantia de segurança, fatalmente desembocaria num sistema matrimonial endogâmico, análogo ao praticado pelos Piaroa. Pela idealização estética da agressividade, os Xingüanos não optaram pelo casamento endogâmico, mas sim, entre primos cruzados, quer dizer, entre Outros, diferentes que são perigosos mas que eu da minha parte também posso agredir, maltratar, explorar. Os perigos inerentes à Cultura podem ser controlados pela observação estrita das regras de reciprocidade. Reciprocidade positiva que se traduz pelo equilíbrio entre dar e receber, oposto perfeito da reciprocidade negativa que Sahlins define como “... *the attempt to get something for nothing with impunity*” [apud Gregory, 1994:922]).

3. As Relações de Afinidade - reflexo de valores antitéticos:

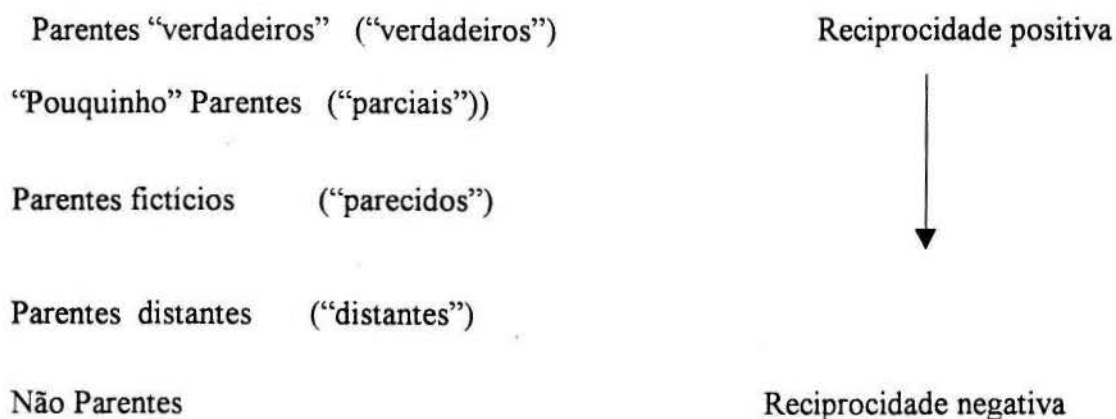
Reciprocidade positiva caracteriza as relações entre consangüíneos e co-residentes e diminui com a distância de ambas, descambando por fim em seu total contrário, a reciprocidade negativa. Sahlins (apud Gregory, 1994) concebe este movimento como centrífugo de um núcleo consanguíneo/co-residencial para esferas cada vez mais distantes, que pode ser representado da seguinte forma:



setor inter-tribal

Reciprocidade negativa = hostilidade

Estas relações seguem no Alto Xingu o padrão da gradação de intensidade já encontrado na classificação do mundo animal (cf. capítulos anteriores), da seguinte maneira:



(termos de gradação segundo Gregor, 1982:250; entre parênteses EVC, 1977:186)

Se a reciprocidade positiva caracteriza como que naturalmente as relações de parentesco consanguíneas e corresidenciais, o parentesco “verdadeiro”, ela deve culturalmente viabilizar as relações entre “Não Parentes” ou “Pouco parentes”, entre Afins, naturalmente marcadas pelo aumento de carga negativa.

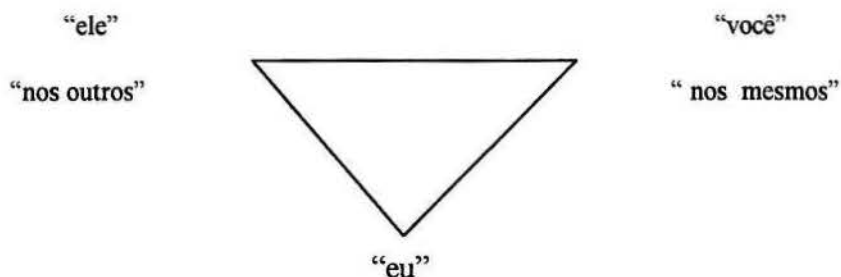
Todo este processo se inscreve no quadro estrutural das relações sociais que varia de uma cultura a outra. No caso do Alto Xingu, toma *grosso modo* as seguintes configurações:

O padrão de parentesco entre as sociedades do Alto Xingu poliétnicas e multi-lingüísticas apresenta certas semelhanças que, no entanto, não excluem diferenças. A começar pelas relações de descendência, para todos os grupos afirmam-se sistemas de descendência bilaterais = cognáticos (Oberg, 1953:49, Galvão, 1953:27; Viertler, 1969:19; Basso, 1973:75). Com isso se quer assinalar, na opinião de Coelho de Souza (1995:129),

“... primeiro, a ausência de instituições linhageiras e, segundo, a indiferenciação entre as linhas masculinas e femininas. Estas relações”, conforme explicita, “constituem um sistema classificatório de extensão teoricamente infinita, capaz de incluir o conjunto da comunidade aldeã e ir mesmo além, estruturando o universo social segundo uma oposição entre parentes e não-parentes que, ao invés de

produzir uma bisecção dicotômica deste universo, assume a forma de um contínuo graduável”(op. cit., p. 129)

Nesse contínuo graduável de parentesco, os cônjuges preferenciais ou prescritos recrutam-se entre primos cruzados que, de acordo com Galvão (1953), são indivíduos que “...embora considerados irmãos, reconhecem a ascendência cruzada dos pais - filho do irmão da mãe e filho da irmã do pai, filha do irmão da mãe e filha da irmã do pai”(Galvão, 1953:28). Mas Galvão acrescenta que esses casamentos não constituem a maioria dos casos observados, antes, a minoria” (id. ibid.). Quais seriam então os da maioria? Ainda seguindo Galvão, “...os informantes consideram desejável o casamento de um homem adulto com uma menina ainda impúbere (Galvão, 1953:20). Kalervo Oberg (1953) afirma o casamento de ego masculino com a prima cruzada, atual ou classificatória, mas na impossibilidade de sua realização, o casamento com a filha de sua irmã ZD. Esta unilateralidade preferencial envolve a obliquidade que os informantes Kamayurá de Galvão julgaram desejável mas em Oberg, aparecem apenas como última alternativa. Em RMB mais tarde (1990), esta alternativa é associada aos poderosos. Neste autor, o matrimônio se concretiza entre cruzados da mesma geração, mas é preferencial o casamento cruzado matrilateral. No seu modelo sugestivo (vide representação abaixo), tal matrimônio é a regra sem, no entanto, tornar-se uma “camisa-de-força”. Os cônjuges de ego são os filhos/filhas de *mother's brother* “nos mesmos”. Contrapõem-se aos cônjuges os namorados “nos outros” que se recrutam de *father's sisters sons/daughters*.



RMB (1990:486)

Quanto à questão do respeito, EVC (1977), com relação aos Yawalapiti fala em *kawika* (medo, respeito), marcando o relacionamento entre irmãos, primos paralelos, assim como geração + 1, inclusive em relação ao irmão da mãe, MB ("real" ou classificatório), "talvez em grau menor"(EVC, 1977:188). Oberg, por outro lado, ressalta que "...the attitude of respect for the father was quite noticeable...This respect is extended to the father's brothers..."(Oberg, op. cit., p. 22). Bastante destoantes das informações de EVC soam as palavras de Oberg em relação a MB. Ele diz que os "*mother's brothers... appear to have no authority over their nephews or nieces...*" (Oberg, 1953:48).

Já com respeito aos primos cruzados, EVC diz que são as pessoas não-*kawikári* (não perigosas) por excelência. As relações entre eles são jocosas, primos de sexo oposto podendo ter relacionamento sexual.

Quanto aos cônjuges Yawalapiti, o casamento entre primos cruzados é permitido, embora raramente observado, verificando-se ao invés disso, manipulações classificatórias, o que significa, pessoas não enquadradas no estatuto de primo cruzado podem vir a sê-lo por manipulações sociológicas. Os afins, os amantes e os amigos se recrutam entre os Yawalpiti, das fronteiras entre parentes consanguíneos e não parentes (EVC, 1977:189).

Voltando aos Kamayurá, tanto Bastos como Oberg diferenciam entre relações/atitudes de cruzados e afins Kamayurá, aparentemente os únicos no Alto Xingu que dicotomizam os cruzados desta forma. Para os Kalapalo (Basso, 1973) da mesma forma que para os Mehinaku (Gregor (1977) e os Yawalapiti (EVC, 1977) (1995:168), os respectivos

autores afirmam uma escolha entre parentes mais distantes e até não-parentes. “Uns e outros”, conforme Coelho de Souza (1995:165) “namorados e amigos, são (como os afins) sempre selecionados no campo dos parentes distantes ou não-parentes”. Mas quem seriam então? O modelo da reciprocidade variável em função do gradiente de intensidade nos ajuda nesta identificação. Os parentes consangüíneos (siblings e paralelos) geralmente classificados de “verdadeiros”(v. Gregor, 1977:262; EVC, 1987:43-54; Basso, 1973), se situam evidentemente fora dos candidatos possíveis. Já os “pouquinho” parentes e parentes fictícios ou não-parentes são os candidatos potenciais, tanto para a afinidade como para a amizade e os namoros. Esta distância, porém, não é uma constante e pode incluir pessoas da periferia não aparentadas, parentes relativamente próximos, pessoas com nenhum vínculo de parentesco, parentes distantes, extra-tribais ou -comunitários. A inclusão ou exclusão da parentela próxima depende, de acordo com Coelho de Souza (1994), não apenas do fato de pertencer ou não ao “... círculo dos meus parentes verdadeiros..., mas porque vive em outra casa (ou aldeia), não me ajuda na abertura da roça, não me dá comida”(Coelho de Souza, op. cit., p. 136). Ou seja, a distância de parentesco é “...determinada, pelo menos parcialmente, pelas atitudes, sendo tanto uma questão da intensidade, regularidade e qualidade da interação quanto do número de vínculos intermediários entre dois indivíduos”(Coelho de Souza, op. cit., p. 136). Atitudes de proximidade de parentesco ou residência são aquilo que Sahlins (apud Gregory, 1994) agrupou sob o conceito de *generalized reciprocity* e Gregory subsume sob o conceito de “reciprocidade positiva”, consistindo em: *transactions that are putatively altruistic, transactions on the line of assistance given and, if possible and necessary, assistance returned*”(Gregory, op. cit., p. 922).

Apesar das diferenças da afinidade preferencial que se observam no modelo Kamayurá em relação aos dos restantes, quer-me parecer que o princípio estrutural concebido por RMB permanece em todos os casos inalterado, opondo-se “nosoutros” os namorados e amigos, os parceiros do “ócio” a “nos mesmos”, os afins, os parceiros do “negócio” (cf. RMB, 1990:pp.486).

A distância do *kindred* define, de acordo com EVC (1977), tanto afins como amantes e amigos, ambos equidistantes desse *kindred*. Em seguida, porém,

“... vão ocupar posições diametralmente opostas: os amigos/amantes são relações individuais que não põem em jogo o *kindred*, e cuja norma comportamental é a ausência explícita de *kawika/parikú*; a afinidade é uma relação entre grupos de siblings (que) implica rearranjo do *kindred* e é marcada por extremo *kawika/parikú*. A relação de *kawika* com os afins é excessiva justamente porque a relação de afinidade é ambígua; os afins são tratados como *superparentes por que não são exatamente parentes* (EVC, 1977:200 apud Coelho de Souza, op. cit., p.).

Como se percebe, reaparece aqui novamente o fator *kawika* = medo, medo perante o afim, que “vive em outra casa e não me ajuda, não me dá comida”. O afim, no Alto Xingu, implica obrigações para com ele: obrigações em forma de um *bride price*, bem como, pelo menos para os *camara* (comuns)– sujeitos à regra da uxorilocalidade¹¹⁹ - contribuições diárias ao seu sustento, levando a sentimentos de hostilidade, não dessemelhantes aos de inimigos declarados (v. Menget, 1977:49).

Medo e agressividade, como se concluirá, vão de mãos dadas. São facetas de uma mesma medalha que se resume, no plano das relações sociais, na afinidade. As sociedades dos três núcleos etnográficos confrontados por Overing, como vimos, resolveram o perigo (Overing fala apenas do perigo) que representam os laços da afinidade ora mediante táticas de endogamia, ora reciprocidade ou técnicas sociais de inversão. No Alto Xingu, o modelo esperado a partir do relacionamento com o Outro, na sua dimensão Natureza/Sobrenatureza teria sido o endogâmico, a evitação do perigo. Mas, enquanto este caminho parece indicado frente às forças ocultas da Sobrenatureza todo-poderosa e imprevisível, ele não o é necessariamente perante o Outro intra-específico. A este nível, ao contrário, eu procuro reproduzir, mimetizar o exemplo da força e da agressividade que admiro no Sobrenatural. Todavia, sem possibilidade no real, pois me esbarro com as mesmas intenções do Outro, logo com o perigo que representa. Perante a total impossibilidade de sua instauração no plano da interação social, opto pela reciprocidade positiva, garantia de uma coexistência.

¹¹⁹ Os filhos da chefia não são obrigados à uxorilocalidade (Zarur, 1975:41)

Antes que por um encobrimento da Diferença e eliminação do perigo a exemplo güianês, optou-se no Alto Xingu pela estratégia da reciprocidade positiva que, quer-me parecer, não exclui a agressividade: para evitar o perigo da Diferença e, ao mesmo tempo, não obstruir a possibilidade de atualizar atitudes agressivas, os alto-xinguanos desenvolveram estratégias matrimoniais através da incorporação ao seu campo de afinidade de não-parentes, cruzados distantes, estranhos, etc. As alianças formadas de tais uniões, frágeis e efêmeras, podem facilmente transformar-se em relações de hostilidade.

Coelho de Souza (1995) fala a este respeito:

“...o preço desta ampliação, todavia, é a labilidade dos grupos domésticos e locais: estes em lugar de aparecerem estruturados em torno de uma ‘parentela dominante’ da qual ‘parentelas adjacentes’ (cujos laços de aliança com o núcleo não foram por acaso reafirmados na geração seguinte) tendem a se separar, apresentam-se como condensações temporárias de um campo de relações em constante reestruturação: a continuidade, mesmo relativa, produzida pelo ideal de reprodução endógama da parentela dominante, é aqui como que interceptada por uma dinâmica dispersão e alternância incansável das alianças, ‘comme si on cherchait inconsciemment à éviter la cristallisation de l’échange entre groupes de façon diadique’”(Coelho de Souza, 1995:196).

As próprias imposições do preço da noiva e obrigações econômicas implicadas para com sogros e cunhados – o “negócio” de que fala RMB (1990:489)¹²⁰ - que se opõe ao “ócio”(RMB, id. *ibid.*) dos cruzados, amigos e amantes - contribuem para tal.

4. As estratégias alto-xinguanas contra as forças culturais:

Face à impossibilidade de uma coexistência intersubjetiva baseada na violência e predação, “forças culturais” (cf. Overing, 1983-4)¹²¹ disruptivas e antisociais, os alto-xinguanos

¹²⁰ RMB (1990:489) diz com relação ao namoro e casamento: “ Quando o que era ócio estético, gratuito (o namoro) passa para a terra da negociação da vida (o casamento), sem, por outro lado, adquirir a juridicidade de um casamento, o sistema deixa de ter gravidade, entrando no vazio: ...a figura metafórica, agora, é o ‘roubo’, a da irreciprocidade, a da Queda desproposita – ‘pornografia’”.

desenvolveram diversas estratégias para evitar o seu afloramento. Já foi falado da reciprocidade positiva, mas ao seu lado, preceitos éticos e outros mecanismos foram estabelecidos.

4.1. Os Preceitos de Pacifismo e Generosidade:

A reação cultural mais imediata contra as forças culturais (notar que reação e ação emanam ambas da cultura) é o estabelecimento de uma ética que garante a coexistência intersubjetiva. No Alto Xingu, são as prescrições de pacifismo e generosidade, dos quais já falamos. Em seu livro sobre os Mehináku, Thomas Gregor (1982) dá ainda alguns pormenores. Ele diz que o homem sociável = um homem dotado de virtudes *ketépepei* é um homem que

“...fala bem, nunca fica com raiva, ri e sorri com frequência, tem um rosto aberto e atraente, não evita os outros, é cooperativo e generoso (Gregor, 1982:178),

e, ainda, é trabalhador, ajuda aos outros, deve não ser mesquinho. Conforme Gregor, manifestações de raiva seriam consideradas as mais impróprias, pois:

“a raiva aberta é associada à imprevisibilidade e violência, características consideradas típicas das tribos não-xinguanas, que são evitadas e desprezadas por esta razão”(id. *ibid.*).

A raiva, para os Mehináku, é a raiz de todos os males, inclusive, problemas de saúde para quem se deixar dominar por ela. Emoções negativas inevitáveis, provocadas por mexericos, escândalos, ciúmes, feitiçaria, inveja e semelhantes devem ser suprimidas, segundo o código ético Mehináku (talvez alto-xinguanos em geral?) nunca manifestas abertamente.

4.2. A Estratégia da Artimanha:

¹²¹ O termo “forces of culture” foi cunhado por Joanna Overing (1983-84) para designar “coercive or violent use of them and which would entail, among other controls, the coercive or violent use of them and which would entail, among other controls, the control over economic activity and its products”(op. cit., p. 331). Overing contrapõe estas forças às da natureza como postuladas por Pierre Clastres. Ela sustenta que tais forças, associadas em origem, são domesticadas dentro do indivíduo “who has the responsibility for controlling privately inside himself all cultural forces he takes within him. (op. cit., p. 334)

Visando uma política de boa vizinhança, os Kalapalo desenvolveram um modo de relacionar-se uns com os outros que Ellen Basso (1987) denominou de *deceit* = fingimento e artimanha. Em busca de entender as origens ideológicas desta disposição, examinou os mitos - verdadeiros "*studies of self*" (op. cit., p. 1) - e encontrou na figura do *trickster* e seu comportamento contraditório o modelo ideológico por excelência de tal comportamento: ora protetor e benfeitor dos humanos, ora folião, irresponsável e até malévolo, o *trickster* instaura e contraria em uma figura os próprios princípios de *ifutisu* do comportamento moderado e da generosidade.

"*In contrast*", segundo Basso, "*to the acceptable display of ifutisu - the controlled manner of speaking and moving that people expect of one another in everyday life - tricksterlike situations are initiated and conclude with socially disruptive personally violent, and interpretively subjective events*" (op. cit., p. 352).

A mensagem da dicotomia entre *ifutisu* e *tricksterlike situations*, na opinião de Basso, torna-se clara a partir da análise do discurso que não apenas deve levar em consideração os aspectos vocais do discurso como também os emocionais. Tal discurso pode afetar o ouvinte, provocando o seu consentimento ou sua discórdia. Num relato sobre a atuação de um *trickster*, o ouvinte vai compreender:

"... *not only what these feelings are, but also delineates the consequences of acting greedily, gluttonously, or with undue anger or misplaced lust*" (op. cit., p.352).

Tricksters caracterizam-se pela dissimulação de sua identidade, aparência falsa, ausência de "*markers of evidence*" (Basso, op. cit., p. 353) e semelhantes.

Como disse, as estratégias de fingimento e artimanha teriam seu fundamento nas atitudes contraditórias desse personagem, mas também e, na minha opinião sobretudo, nas condições de vida, dependência da comunidade e modo de conviver, deixando pouco

espaço para a privacidade. As próprias concepções de sociabilidade Kalapalo induzem esta sociedade (apenas esta?) a adotar estratégias desta ordem¹²².

Quais seriam estas condições de vida de que fala Basso? A autora mesma cita a identidade pessoal que se define não como indivíduo, mas como membro de um grupo social. De fato, este é um traço salientado por outros autores (v. Gregor, 1982:pp. 247). Mas, acima de tudo, o que me parece contribuir mais para a estratégia do fingimento é a representação da bruxaria e o medo de ser acusado de feiticeiro, medo existencial que seguidamente envolve a própria morte. Como vimos anteriormente, tais acusações parecem arbitrarias, tendo mais a ver com os laços de parentesco e proteção que com atitudes maléficas concretas. Para apenas ainda adicionar um detalhe: segundo Oberg (1953) , entre os Kamayurá, os consangüíneos não praticariam bruxaria. Todos os indivíduos acusados teriam sido de outras tribos ou estranhos casados com Kamayurás. O relacionamento com tribos amigas, caracterizado por comércio, intercâmbio de mulheres e participação conjunta em cerimônias, apesar de amigável seria tenso ..”*The element of competition in ceremonies and trade give rise to suspicions and in some cases to ill feeling . These enmities are believed to be the causes of witchkraft*”(Oberg, o. cit., p. 52).

4. 3. A integração ritual das forças culturais:

Uma terceira estratégia de lidar com as forças disruptivas da cultura é a integração da agressividade no sistema de interações baseado no *ethos* de pacifismo e da generosidade, como é praticada nos ritos.

Falo especificamente do Kuarup/Kuaryp/Kwarip¹²³ e da luta do Huka-huka, mas também do jogo de bola, hoje não mais praticado e do Yavari, todos eles ritos intercomunitários que englobam a dimensão da agressividade e do poder.

¹²² As conseqüências desse relacionamento intersubjetivo encontrado são reações de desconfiança e ceticismo. Basso encontra nessa atitude uma interpretação positiva. Segundo ela, “*humans are able to succeed because of this very skepticism, which makes them especially sensitive to the clues that key deceptions*” (Basso, op. cit., p. 355).

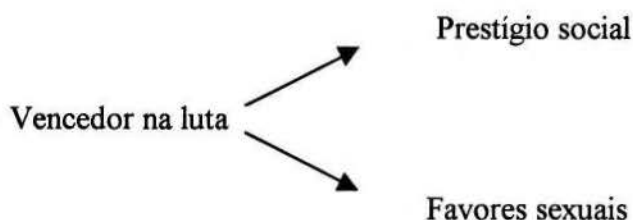
¹²³ A grafia de todos os termos próprios ou específicos varia de autor para autor. As três variáveis são resp. dos Villas Boas (1975); Junqueira (1979:26); Agostinho (1974 a, b)

O Kwarip, rito em homenagem aos mortos das lideranças, conta em sua segunda fase com a luta do *Huka Huka*, luta dos homens, nesta medição de forças e capacidade combatente, verdadeiros jaguares, símbolos do poder masculino, da sua beleza e virilidade.

Vários autores têm-se dedicado ao assunto (Agostinho, 1974b; Carneiro, 1993; Lullier dos Santos, 1956; C. Junqueira, 1979:26-27). Agostinho (1974b) relata dessa luta que é o foco de interesses de todos os jovens

“pelas oportunidades de adquirir prestígio ...e de se valorizar aos olhos das mulheres, pois o vencedor é um preferido; são elas que o procuram não ele que tem ‘de ficar atrás’ com o fito de as conseguir” (op. cit., p. 129).

Para a tribo, conforme Agostinho, “é ponto de honra sagrar-se vencedora, e os nomes de seus campeões são conhecidos e correm o Alto Xingu...”(op. cit., pp. 128-9).



O que para o nosso argumento importa é o fato em si, a existência dessa luta – jogo agressivo, não resta dúvida - e sua valorização como forma de distinção e prestígio. Em relação ao acesso às mulheres (parafrazeando Sisskind, 1973): favores sexuais são diretamente proporcionais ao desempenho na luta, a um comportamento feroz¹²⁴.

¹²⁴ Ainda na época de Karl von den Steinen, os lutadores se mediam com olhares bravos e emitiam gritos ameaçadores (cf. v.d.Steinen, 1894:110).

Outra luta vinculava-se em tempos passados ao jaguar: como a huka-huka, este jogo deve ter sido relacionado à chefia, visto que os cercados de madeira com que se marcam as sepulturas dos membros da chefia apresentam até hoje o formato do campo do jogo de bola. Jogo pertinente às onças que o ensinaram aos humanos, mas cujas regras se perderam no decorrer da história. Miticamente, o desenrolar dos acontecimentos no relato de *Warakuni*, casado com uma onça (que será analisado mais adiante), sugere que o perdedor é devorado pelas onças e que se joga com o intuito de estabelecer um perdedor. Agostinho (1974b) menciona encontrarem-se reproduções dessa mesma figura no teto das malocas dos *morekawat* (chefes) e, antigamente, enfeitavam o peito dos chefes (cf. Agostinho, op. cit., p. 29). De qualquer forma, estamos aqui diante de uma prática agressiva que visava a predação do perdedor.

O Yawari finalmente, é a festa da jaguatirica, confronto lúdico-combativo (ou seria melhor dizer com Carmem Junqueira [1975:27] “manifestação da maior hostilidade intertribal, socialmente aprovada”?) que opõe antagonismos sociais através do recurso simbólico a dois grupos de animais: felinos e gaviões, ambos Outros que representam “terrestrial and celestial man-eating characters” (RMB:1994:14): os primeiros, pela transformação de primos cruzados em afins; os últimos, caçadores das almas humanas, por representarem primos cruzados vistos como afins.

O que fica patente, é que nas sociedades alto-xingüanas, a agressividade não é um traço cultural a ser erradicado: canalizada em ritos lúdicos, camuflada por artimanhas e podada por regras sociocêntricas torna-se elemento cultural dinamizador das relações tanto intra- e intersociais como intra- e extrahumanas. É o traço que se estende de uma esfera cosmológica a outra e de um domínio a outro. Comportamento *jaguar* que governa os universos da Sobrenatureza, Natureza e Cultura, mas que pelo seu poder destrutivo e antisocial, deve ser domesticado, não no sentido de encobrir, mas de colocá-la à serviço da cultura.

Esta é uma característica que deve ser guardada – característica de uma cultura que afinal de contas elegeu o jaguar, protótipo da agressividade, como pai de seus heróis culturais. Se nada em uma cultura qualquer pode ser considerado uma obra do acaso, a eleição do

maior predador do Sub-continente ao papel de ascendente direto dos humanos muito menos ainda. Este papel, aliás, se reveste da maior importância no Alto Xingu e será dele – de alguns aspectos - que nos ocupamos a seguir.

5. O estatuto de paternidade no Alto Xingu:

A importância do pai reside nas sociedades desta área não tanto na linhagem ou outros laços de parentesco¹²⁵, antes, no seu papel determinante no processo de “fabricação” do filho. Como sugere EVC (1987), entre os Yawalapíti e, com base em estudos de outros autores, nas demais aldeias do Alto Xingu, “...uma das ...idéias gerais, e centrais, no pensamento Yawalapíti, é a de que o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação”(EVC, op. cit., p. 31), a iniciar pela construção sexual do corpo da criança. À mãe, que afinal das contas gera o filho, é atribuído muito pouca participação nesse ato criativo, cabendo-lhe uma mera função de receptáculo ou terra em que se deposita a semente. Frente à bilateralidade de ascendência, geral no Alto Xingu, uma representação no mínimo curiosa (vide Gregor, op. cit., p. 250).

Mas é uma outra questão que aqui é reveladora. É a ação humana – do homem como portador da Cultura - subordinando “a Natureza ao desígnio da Cultura” (EVC, 1987:32). Em uma sociedade homocêntrica (*homo* no sentido latino de homem), este papel fica evidentemente reservado ao sexo dominante. Nos termos de EVC: “...’estou fazendo (meu filho)’ é usado pelos Yawalapíti para explicar as ações de um homem em certos contextos cruciais de produção de novas identidades:(...) durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas o corpo da criança no corpo da

¹²⁵ Num artigo de 1987, Seeger, Da Matta e EVC afirmaram que “...talvez se possa dizer que esta fluidez, esta flexibilidade, tantas vezes apontada pelos etnógrafos é simplesmente resultado da aplicação de modelos inadequados, modelos justamente que não consideram a dimensão categorial-simbólica como formadora da praxis” e mais adiante “...em vez de nos perguntarmos sobre a ausência de um sistema de descendência Nuer (ou Romano), deveríamos voltar nossa atenção para aquilo que é característico das sociedades indígenas .”(Seeger, Da Matta, EVC, op. cit., p. 19)

mãe”(EVC, op. cit., p. 33, vide tb. Gregor, 1982:249). Outros momentos entendidos como produção da pessoa que envolvem a ação paterna são: a passagem da infância para a maturidade sexual, acompanhada por uma mais ou menos prolongada reclusão e, no fim da vida, a passagem à morte (vide EVC, id.ibid.). Essa apropriação cultural de processos naturais se ancora em sucessos míticos do início dos tempos cujas *incongruências* particularmente com respeito aos papéis da paternidade e dos sexos nos ocupam na Segunda Parte deste trabalho. Para apenas dar uma idéia, a ênfase na vida real da paternidade que acabamos de conhecer, cambia, no mito de origem, para o seu total oposto: o pai, que é o jaguar, é explorado e enganado pelos heróis culturais e, por fim, até eliminado por um ato de parricídio. Já a morte da mãe é profundamente sentida e vingada e até o primeiro *Kwarip* é celebrado em sua homenagem.

6. O estatuto dos sexos:

A discriminação do pai jaguar não deve ser confundida com uma geral desvalorização mítica da paternidade e muito menos masculinidade de modo geral, cuja preponderância estatutária em todos os discursos, ideológico como mitológico, é um fato que tem sua origem não no simples fato biológico mas nas diferenças sexuais socialmente estabelecidas e miticamente fundamentadas. O mito do roubo das flautas Jacuí instaura esta supremacia masculina a partir da apropriação indevida dessas insígnias culturais guardadas pelas mulheres na “casa dos homens”. Trata-se de uma inversão de papéis sociais que abarcava todo o processo de produção de alimentos, a começar pela amamentação das crianças, em tempos míticos anteriores ao delito masculino, uma incumbência masculina, da mesma forma como o preparo da mandioca e o fabrico das redes, tendo sido tarefa feminina o cultivo das roças, a pesca e a caça de macacos. A posse das flautas hoje é garantida pelo castigo que ameaça as mulheres caso se aproximem à casa dos homens ou se atrevam a ver as flautas sagradas (cf. Gregor, 1982:244).

A “casa dos homens” conquistada pelos homens tornou-se a partir daquele momento mítico de apropriação indevida, reduto da masculinidade e opõe-se à periferia da aldeia, domínio das mulheres da mesma forma como os papéis sociais dos homens se opõem à das mulheres, tudo isso lembrando o que Bateson (1958) afirmou a respeito dos Iatmul da Nova Guiné. Bateson diz:

“...broadly, we may say that the men are occupied with the spectacular, dramatic, and violent activities which have their centre in the ceremonial house, while the women are occupied with the useful and necessary routines of food-getting, cooking and rearing children – activities which center around the dwelling house and the garden (Bateson, 1958:123).

No Alto Xingu talvez não se trate de casas de homens esplêndidas como é o caso da Nova Guiné e talvez a ocupação masculina não seja tão espetacular e (abertamente) violenta, mas as relações espaciais e interacionais são exatamente estas, constituindo, na opinião de Heckenberger (1996), a equidistância das malocas periféricas em relação ao centro, sinal de uma sociedade democrática. Enquanto a igualdade *grosso modo* se sucede (sem levar em conta neste nível a chefia ou a força política das facções) a democracia de que fala Heckenberger é a democracia à la *Polis Grega*, em que as decisões passam por cima das mulheres. A disparidade entre

homens = praça central = política

e

mulheres = periferia = vida privada

seria acompanhada, segundo Münzel (1973), por uma diferença de solidariedade entre os membros do mesmo sexo: enquanto os primeiros a praticariam, as mulheres são colocadas como elemento dissociativo, devido a três fatores: (a) a relativa liberdade de relações extra-maritais; (b) procedência extra-comunitária freqüente e, (c) modo de produção em colaboração com as colegas do grupo doméstico. Vejamos alguns detalhes de seu argumento: em relação ao primeiro ponto, de fato, as práticas amorosas extra-maritais que, como vimos, caracterizam o sistema social alto-xinguano e são até estruturantes das relações de aliança, constituem fator dissociativo e anti-solidário. As

conseqüências não apenas nefastas desta instituição não são desconhecidas no Alto Xingu, muito pelo contrário, são ilustradas e trabalhadas em mito e rito. É o que ressalta por exemplo do mito do jacaré, namorador das mulheres de um chefe de aldeia. Surpreendido em flagrante, é morto pelo esposo legítimo e as esposas traidoras são castigadas. Mas do corpo morto do jacaré nasce uma dádiva para toda a sociedade, o pequiheiro cujos frutos são altamente apreciados.

Um exemplo da prática ritual é oferecido pelo rito do Yavari. Encenação metafórica da traição e do ciúme, a solução sugerida, pelo menos segundo a minha interpretação da análise de RMB (1990), é o isolamento dos sexos e a vida entre si: “amazonos” e “amazonas”, como os chama RMB (1990) em busca de uma vida sem estas emoções, em busca das *Yamurikumã* (versão resumida do mito das *Yamurikumã*, cf. Anexo).

Traição e ciúmes são os motivos que regem a interação dos primos cruzados, “nosoutros” versus “nos-mesmos”. Mas esta mesma relação estaria, segundo RMB (1990), também na base do relacionamento entre os humanos e os sobrenaturais, sendo o morto metaforicamente equiparável à “amante” desejada pelos Sobrenaturais e pelos enlutados na Terra, estes desempenhando o papel simbólico de marido traído (cf. RMB, 1990).

Quanto ao ponto (b), Münzel seguramente tem razão ao presumir uma promoção do contato inter-tribal pelas mulheres de origem extra-tribal, motivo , como diz Münzel, de constante desconfiança masculina (op. cit., p. 47).

Já no que concerne ao terceiro item, o autor vê no grupo doméstico uma comunidade de interesses que visaria apenas o benefício da família nuclear, ao contrário dos homens, que em suas atividades econômicas promoveriam a colaboração e a solidariedade (Münzel, 1973:36). Aparentemente trata-se aí de um leve exagero, pois do que é apenas natural, o autor desenvolve uma teoria da anti-solidariedade feminina. Uma tal “comunidade de interesses” de fato não transparece dos outros autores: Ellen Basso (1973), por exemplo, fala com respeito ao *extended household* Kalapalo de uma “*unit organized to perform certain subsistence activities*”(Basso, op. cit., p. 52) , em que os resultados dos esforços comuns são repartidos entre as famílias nucleares de forma igualitária (vide também

Oberg [1953:45] e Viertler [1969:45], ambos em relação aos grupos domésticos Kamayurá).

7. A chefia, o xamanismo e a aquisição de prestígio no Alto Xingu:

Já foi falado na Introdução da dicotomização Waurá do poder em secular e religioso, o primeiro voltado para as relações com a FUNAI e a sociedade civil; o segundo, para os assuntos comunitários e religiosos. Adicionam-se a estes os chefes dos grupos domésticos, que entre os Kamayurá recebem a denominação de *morerekwát*, homóloga a do chefe da aldeia. As decisões a serem tomadas por este dependem do consentimento dos chefes “secundários” (cf. Galvão, 1953:21; Viertler, 1969, pp36), fator, como se pode imaginar, altamente delimitante do poder de que dispõe o chefe geral. Mas o que define um chefe “legítimo” não é o poder, antes as suas qualidades etológicas, morais e combativas. Um chefe Kamayurá deve destacar-se por suas atitudes pacíficas, sua generosidade, auto-controle, experiências xamanísticas (um chefe Kamayurá é simultaneamente um pajé, cf. Oberg, 1953:51) e, nas atividades econômicas masculinas, deve mostrar “grande capacidade de trabalho”(cf. Junqueira, 1967:63). Simultaneamente deve destacar-se (ou melhor, ter-se destacado na sua juventude) por sua excelência na luta esportiva Huka Huka. Nos dizeres de Oberg (1953),

“...when asked about the outstanding men in the tribe, the Camayurá would point to the men who had been great wrestlers in their youth, who had distinguished themselves in raids, and now had become great shamans and ritual performers” (Oberg, op. cit., p. 67).

Viertler (1969) interpreta o sucesso na luta como consequência da força moral decorrente da observância das prescrições e proscições vinculadas principalmente ao sexo e alimentação. Ela diz:

“...o prestígio adquirido nestas lutas pode vir a ter peso por ocasião da sucessão na chefia. A escolha do sucessor pelo conselho dos chefes se baseia na associação entre força física e força moral (= maturidade social), pois o sucesso na luta evidencia a observância adequada por parte do lutador, de certas prescrições e abstenções vinculadas principalmente ao sexo e à alimentação” (Viertler, op. cit., p. 38-9).

As proscições sexuais e alimentares, como já foi visto, relacionam-se preferentemente ao mundo dos Sobrenaturais, aos *mama'e* que se trata de não aborrecer para ter sucesso. A

continência, de fato, é um meio de alcançar sucesso. Mas a luta não é apenas uma demonstração de força física e força moral. Ela também é uma atitude agressiva e, como tal, é o oposto diametral do *ethos* de pacifismo e generosidade.

A própria autora escreve que "...a afirmação do lutador se faz em termos do máximo de sua agilidade e força corporal nas lutas intertribais que constituem formas positivamente sancionadas de violência física (Viertler, op. cit., p. 37, grifo meu).

Um rito ainda mais agressivo é o do Yawari, comemoração dos "maître de l'arc" (Menget, 1993:67). Celebrado com menor frequência que o Kuarup, ele, contudo, também se destina a fins escatológicos, pois visa a manutenção da cúpula celestial via a alimentação em forma de almas humanas dos pássaros que a sustentam. Simbolicamente, este rito é uma reprodução dos problemas da afinidade e do cruzamento – nas palavras de RMB (1990), uma

"...tragi-comédia' sobre a 'prostituição', a 'obscenidade', a 'licensiosidade' ... onde o preço do amor ...sua inter-pretção, sua hermeneutica – são peixes e beijos com 'patês: moeda pecúnia"(RMB, 1990:489).

dos problemas da afinidade e do cruzamento que afligem as sociedades alto-xinguanas. Em sua última parte, este rito confronta cunhados potenciais que atiram flechas obtusas através de uma arma arcaica, o propulsor. Este jogo lúdico é acompanhado por insultos mútuos nada amigáveis e

"...si la cérémonie ne tombe pas dans la bagarre généralisée, c'est grâce aux harangues véhémentes des chefs de part et d'autre, qui s'épuisent en vociférations apaisantes et parfois s'interposent entre partenaires de communautés différents..."(Menget, 1993:67).

O Yawari, tido como de origem Trumai foi, de acordo com Monod-Becquelin (1975), copiado por eles de um povo desaparecido, os Paietan (Monod-Becquelin, op. cit., p. 98), não transmite prestígio como a luta Huka-huka, o que pode ser uma consequência da pouca profundidade temporal (os Trumai foram os últimos a integrar-se na área).

A violência, fonte de prestígio, combina-se, na eleição da chefia, com ascendência bilateral da liderança, sendo não apenas de importância o próprio prestígio como também o dos genitores, surpreendentemente aqui até da parte feminina (Oberg, 1953:50) .

Aliás, poder-se-ia pensar que o que distingue o chefe de um pajé na sociedade Kamayurá é a sua (do chefe) ascendência + prestígio. Esta, pelo menos me parece, é a razão pela qual na citação acima: “ *men who had been great wrestlers in their youth who had distinguished themselves in raids*, não levou à liderança mas à pajelança. Já foi afirmado que cada chefe é um pajé. Nessa sociedade, na verdade, praticamente todos os homens tornam-se no decorrer de suas vidas pajés.

O momento propício para a iniciação xamanística é a doença . Vista como sinal natural para a iniciação, uma enfermidade é seguidamente aproveitada para, em combinação com técnicas propícias, entrar em contato com as forças sobrenaturais. Mas tais contatos, de um modo geral, exigem um aprendizado prolongado. Karl von den Steinen (1940) conta que

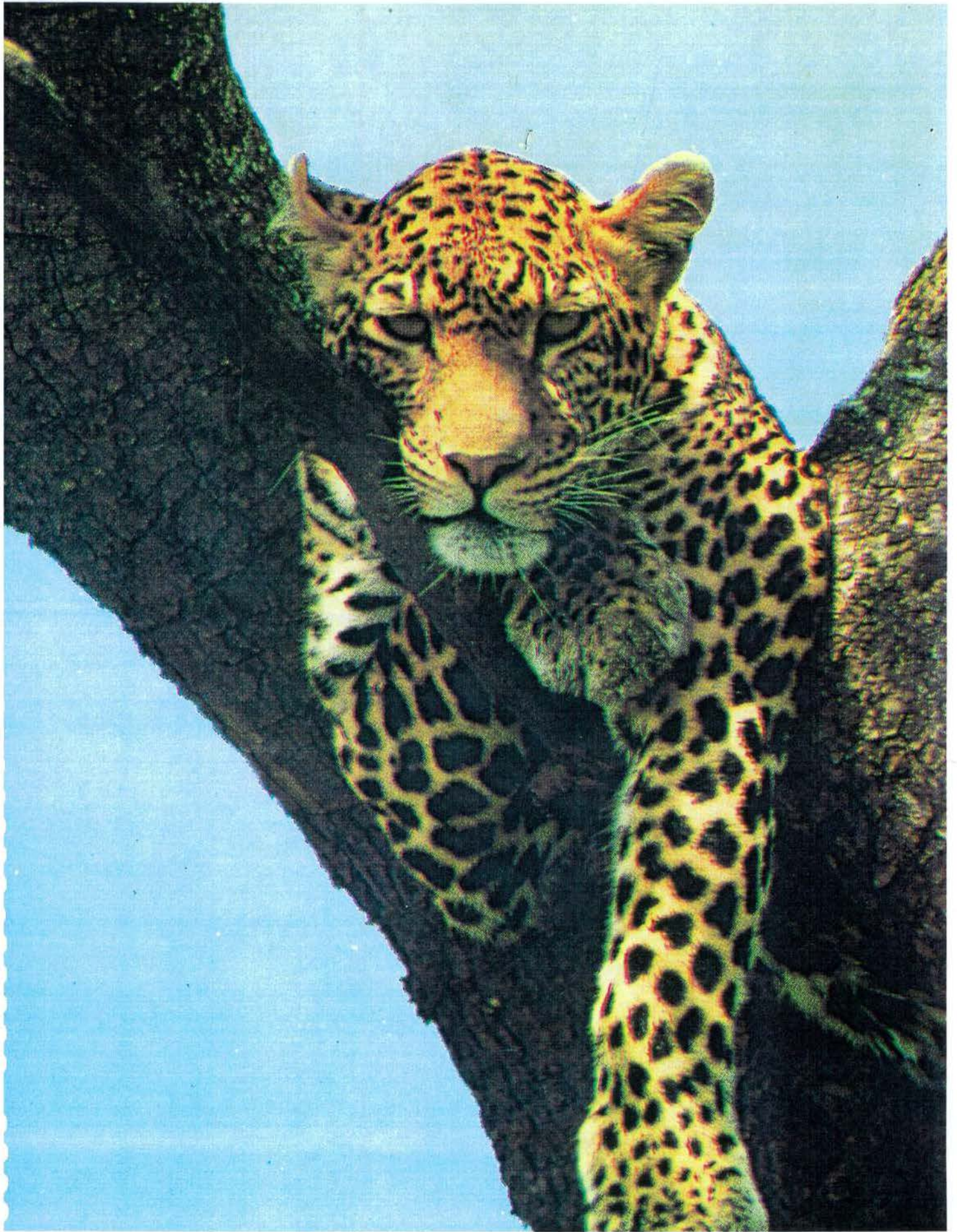
“durante quatro meses deve-se beber unicamente caldo de amido. abster-se de sal e deixar de comer carne, peixe e frutas: não é também permitido entregar-se ao sono. mas necessário bater continuamente sobre a cabeça com os punhos fechados, de modo que os olhos inchados doam muito de manhã. arranhar os braços e o peito até que corra sangue, etc...(von den Steinen, op. cit., p. 440-441).

Voltando agora novamente à chefia, uma particularidade alto-xinguana é a exclusividade na ostentação de indumentária (tiara, pulseira) confeccionada da pele do jaguar, fora de dúvida sinal de alguma relação com o grande predador. Além disso, é apenas a sua pessoa e os membros familiares que recebem em sua homenagem o ritual funerário do *Kwarip* , de várias maneiras relacionado ao felino. Esta associação intrigante torna-se plausível face ao alto *ethos* solicitado dos chefes e familiares, pois tal como o grande predador, como se verá ainda, devem ter excelência em todos os níveis morais e estéticos.

Tal associação opõe o chefe aos *camara* (comuns) que devem almejar o cumprimento das leis éticas e que através de sua capacitação para a luta podem ter projeção pan-xinguana, mas dos quais não se espera excelência nem em um nem outro ideal.

A chefia opõe-se ainda a um outro grupo que são os jovens reclusos, os *tenota* Kamayurá. Neste caso porém não por sua excelência e qualidades *jaguar*, mas por sua inferioridade em relação aos jovens *tenota*, pois estes, donos, de acordo com RMB (1990) do “poder da pontaria exata e inescapável” (RMB, op. cit., p. 315) são “aqueles que detêm a maior possível perspectiva de transparência na direção do real” (RMB, op. cit., p. 315). A razão desta sua superioridade em relação à chefia jaz, como suponho, na sua abstenção (teórica¹²⁶) de relações sexuais, seus jejuns e utilização de eméticos vegetais, purificadores pessoais e contribuintes para a produção de sêmen, (EVC, id. ibid.).

¹²⁶ Os jovens reclusos frequentemente não se abstêm de relações sexuais.



SEGUNDA PARTE: *O Conceito e o Signo*

Nesta Segunda Parte, tratarei da onça enquanto ser de conhecimento zoológico e simbólico. Valho-me para a primeira tarefa do saber dos zoólogos ocidentais, não por considerá-lo mais científico ou exato, mas por uma mera questão de acesso¹²⁵. Para o discernimento do simbolismo felino, a ampla mitologia coletada e parcialmente interpretada do Alto Xingu desde o início da pesquisa etnográfica na área, bem como as descrições e interpretações rituais oferecem o material de análise. O panorama cosmológico-cultural alto-xinguano e, em parte, amazônico em geral que se esboçou na Primeira Parte serve nesta Parte de fundamento ou pano de fundo a partir do qual os sucessos míticos e as encenações rituais se iluminam e se justificam ou, o que também sucede, não fazem sentido.

Mas não apenas isso. A problemática, que permeia toda a exposição daquela parte, fornece-nos aqui o ponto de partida para pensar o simbolismo do jaguar como se nos apresenta em representação e praxis ritual e ostentativa. De acordo com isso, o seguinte roteiro parece indicado:

- apresentação geral dos mitos relacionados;
- apresentação sistematizada; respectivas interpretações dos diversos autores – já posso adiantar aqui que apenas o Mito de Origem recebeu a devida atenção dos estudiosos –
- interpretação a partir dos dados obtidos.

Capítulo IV

O Jaguar do Ponto de Vista dos Zoólogos Ocidentais

Mark Münzel (1971) em sua análise já referida, observa que a interpretação dos mitos frustra-se já a partir da dificuldade do etnógrafo, zologicamente despreparado, de compreender alusões respectivas a características animais e muitas vezes até de identificar o animal referido (1973:7). Independentemente dessa afirmação, de resto, acertadíssima, acho que falar a respeito de um ser, uma coisa, mesmo que objeto de representações simbólicas de terceiros, é saber algo sobre esse ser, essa coisa. Visando o conhecimento de dados básicos a respeito do jaguar, contactei o prof. Faiçal Simon e o agora já falecido prof. Werner Bockermann, ambos do Jardim zoológico, o zoólogo Carlos Yamashita, do IBAMA, bem como o estudioso dos felinos Peter G. Crawshaw, da School of Forest Resources and Conservation, University of Florida, Gainesville, FL, Estados Unidos, atualmente trabalhando pelo IBAMA no Parque Nacional Iguazu. Katia Cassaro, chefe do Setor de Mamíferos do Parque Zoológico de São Paulo, forneceu-me cópias de uma série de artigos e material bibliográfico que em muito me ajudaram para a elaboração do perfil do jaguar (*Panthera onca*) e sua variedade negra, assim como das espécies puma (*Felis*

concolor) e jaguatirica (*Felis pardalis*)¹²⁸. Outras publicações consultadas são de autoria de von Ihering (1968), Badino (1975) e Helmut Sick (1967).

Em rápidas pinceladas, o que em termos anatômicos, fisiológicos, ecológicos e etológicos gostaria de ventilar neste trabalho são dados básicos ou, também, diretamente relevantes para o estudo do simbolismo em torno deste predador.

Como mencionado na Primeira Parte, os conceitos de “jaguar”, “onça”, “felino”, “felídeo”, “predador” e denominações semelhantes, referem-se aqui, de um modo geral, apenas à onça pintada (*Panthera onca*), chamada pelos Tupi de *jaguaretê* ou *jaguarapinima*, ambos termos da língua geral que designam onça “verdadeira” ou onça pintada (cf. v. Ihering, 1968:378). *Canguçu* ou, ainda, *canguaçú* são outras denominações de onça pintada, porém referem-se, segundo Ihering (1968:643) a uma variedade de tamanho menor, cabeça grossa, pelo com rosetas e manchas negras menores e mais numerosas (v. Ihering, 1968:196).

A variante negra - fenótipo resultante de uma acumulação no pelo de um pigmento negro ou marrom-negro, a melanina - deve-se a um traço genético recessivo que obedece, nas palavras de Mark S. Rich (1976), “*simple Mendelian genetic rules*” (p. 17). Trata-se de uma coloração escura que, contudo, não eclipsa totalmente as rosetas e manchas negras características da espécie. De qualquer forma, segundo esse autor, o melanismo não é um

¹²⁸ No que diz respeito ao jaguar (*Panthera onca*), a bibliografia fornecida é dos autores Crawshaw & Quigley (1983, 1991); Rabinowitz & Nottingham, Jr. (1986); Schaller & Crawshaw (s/d). Trata-se em todos estes estudos de resultados de pesquisas ecológico-etológicas do “maior predador do Novo Mundo” (Rich, 1976), efetivadas no Pantanal brasileiro e Belize, América Central. Outras publicações consultadas são de Ladislau A. Deutsch (1983), M. P. Autuori (1977) e Mark S. Rich (1976) e referem-se a observações morfológicas, fisiológicas e comportamentais do jaguar em cativeiro.

Com relação ao puma (*Felis concolor*), foram-me entregues duas publicações de ordem ecológico-preservacionista de Carl B. Koford ((1978) e John Rember (1990) e a respeito da jaguatirica (*Felis pardalis*), um felino de porte menor, recebi relatos de teor ecológico-etológicos de Louise H. Emmons (1987) e Ludlow & Sunquist (1987).

traço comum na natureza (Rich, op. cit., p. 16). Em cativeiro, a sua reprodução pode ser freqüente. É o que mostram os experimentos do Parque Zoológico de São Paulo: do acasalamento de duas onças pretas nasceram em sucessivas gerações treze crias, dez pretas e três pintadas (cf. Deutsch, 1983:6; Sick, 1967¹²⁹).

A dificuldade de encontrá-la em natureza, conjuntamente com o simbolismo cromático inerente à cor negra, fazem dessa variante o suporte simbólico por excelência, pelo menos para algumas sociedades. Entre os Guaraní do rio Silveiras/ litoral de São Paulo¹³⁰, por exemplo, é apenas a versão negra que é carregada de simbolismo: é ela que invade as casas e devora os humanos. Já a pintada é considerada normal e inofensiva.

De um modo geral, contudo, ambas as variedades constituem veículos preferenciais de representações simbólicas, de tal forma que Peter Roe, no seu *The cosmic zygote* (1982), fala de um jaguar dicotomizado: um - o negro - associado à morte, às trevas, à mulher e destruição; o outro, pintado, ao claro, luminoso, o homem.

Outra espécie é o puma ou onça parda (*Felis concolor*), em Tupi *suçuarana*, que apresenta variações de coloração da pele de amarelo-vermelho queimado ao claro (Ihering, op. cit., ibid.). Seu tamanho é menor que o da onça pintada/negra, alcançando os machos do puma a altura das fêmeas da onça pintada/negra.

A jaguatirica (*Felis pardalis*), na língua Tupi também *jaguaratarica* ou *jaguaratrica* (cf. Cunha, 1978:171) é um felino de pele amarelada totalmente pintada com círculos negros. É de porte menor que a onça (85 cm de comprimento, com mais de 45 cm de cauda, e cerca de 40 cm de altura nos ombros). A cor da pele é ruivo-amarelada, com numerosas manchas arredondadas orladas de preto (v. Ihering, op. cit., pp. 379-380). Desempenha papéis simbólicos contrastantes relativamente à onça pintada ou preta.

¹²⁹ “o fato de que em uma mesma geração se encontrarem filhotes negros e manchados demonstra que o jaguar negro é só uma variante individual de coloração do manchado e não uma variante distinta; os exemplares negros e manchados se cruzam e reproduzem”(Sick, 1967:160/61);

¹³⁰ Tive oportunidade de visitar este grupo no fim do ano de 1993. Ao contrário da onça pintada, a onça preta, de acordo com o pajé Samuel, invade as casas e leva as suas vítimas humanas para o seu habitat em cima do morro. Na volta, fala na língua Guaraní (cf. anotações de campo de 1993)

O jaguar ou a onça pintada, conjuntamente com sua variante negra, foram descritas pelos zoólogos ocidentais como sendo os maiores e mais temidos predadores das Américas (v. Ihering, 1968; Badino, 1975; Sick, 1967). Quanto ao seu tamanho, há indicações bastante heterogêneas que, contudo, se explicam em função de sexo e idade dos animais considerados. Assim sendo, temos uma indicação de tamanho de Ihering, de 1,50 m sem cauda (op. cit., *ibid.*), de Badino, de 1,50 a 1,80 (1975, pp. 34), de Schaller & Crawshaw, referente a fêmeas de 1,67 m a 1,93 m de comprimento total (m/s, pp. 6-7). A altura até o ombro foi indicada por Badino (*id. ibid.*) com 70 cm e o peso varia de 70 a 130 kg.

Um detalhe importante, porque fora do comum e conseqüentemente “anômalo”¹³¹ são os diferentes espaços ocupados pela onça: terra, água e ar. Em todos eles move-se com agilidade e rapidez. Os estudos eco-etológicos de Schaller & Crawshaw (m/s), realizados em duas fazendas do Pantanal brasileiro, mostraram que o jaguar, um animal solitário e residente em determinada área, freqüenta áreas de dimensões consideráveis e variadas em busca de alimento. Os autores mencionam nove jaguares encontrados nas duas fazendas que freqüentaram uma área total de 226 km. quadrados, o que significa “one jaguar per 25 sq km” (Crawshaw, m/s, p. 5). Fêmeas, de um modo geral, moveram-se dentro de um espaço de, ao mínimo, 25-38 km. quadrados e machos, mais que duas vezes esta extensão. Ao contrário dos machos, fêmeas podem freqüentar espaços parcialmente visitados por outras. Em ambas as fazendas do Pantanal, Schaller & Crawshaw avistaram apenas um macho residente, mas várias fêmeas com ou sem cria. Tais observações, comparadas com informações relativas a outros felinos, levaram os autores à conclusão de que “... *a male jaguar tolerates only females and subadults as residents within his range*” (op. Cit., p. 14).

O deslocamento diário, todavia, não excede uma distância de 1 a 2 km e ocorreu, no caso de uma fêmea observada, com maior freqüência durante as horas da madrugada (03.30-06.00 h) e do anoitecer (18.30-21.00 h). As horas de descanso maior eram as entre 00.30-03.00 h e 09.30-12.00. No total, a fêmea observada passou 37% do seu tempo

¹³¹ A anomalia é, como se viu, um critério de tratamento diferencial

descansando, 22% em atividades locais e 41% em viagem (cf. Schaller & Crawshaw, op. cit., tabela 1).

As informações relacionadas a dados tais como hábitos de acasalamento e outros costumes são apenas disponíveis de animais em cativeiro.

A época de acasalamento constitui o único período em que o jaguar abandona seus hábitos solitários para permanecer junto à fêmea. De acordo com relatos de caçadores, foram vistos dois ou três machos acompanhando uma fêmea (apud Schaller & Crawshaw, m/s). Segundo Autuori (1977), “...*many times they will fight over a female*”(p. 68). Um jaguar adulto tem capacidade reprodutiva a partir dos três anos de idade. Após uma gestação de 93 a 110 dias, dois ou três filhotes nascem com um peso de mais ou menos 850 grs.

Na categorização da ontosfera, os costumes alimentares do jaguar - de todos os seres naturais, sobrenaturais e humanos - revestem-se, como vimos, de muita importância. Por este motivo, parto da suposição de que a importância simbólica do grande predador de alguma forma esteja relacionada a seus hábitos dietéticos; em função disso, estes passam a representar o aspecto fundamental a ser levado em consideração. O que o jaguar come e qual o seu modo dietético são perguntas prioritárias nesta incursão à ciência zoológica.

O que os diversos autores ressaltam, é que ele é o único competidor natural do homem. Como este, caça antas, capivaras, cervídeos, tracajás, peixes e enfrenta os próprios humanos. Entre os Sharanahua estudados por Siskind (1973:174) por exemplo, é considerado um predador como os humanos, “*the only important predators of the tropical forest*”. Siskind enfatiza que jaguares “...*in a real sense compete for meat, stalking game by night as men stalk by day*”. Se a competição com os humanos é considerável, o fato de ele atacar os próprios homens o é ainda muito mais. A possibilidade de tais acontecimentos é relatada historicamente. Entre os Mataco, por exemplo, o jaguar

“occasionally manifested itself as a direct physical danger to individuals, as described in a 1926 incident among the Mataco of Brazil in which a jaguar attacked, killed and carried away a Mataco man from a camp fireside despite the presence of some twenty other indians” (apud Saunders, 1990, pp.159-177).

No seu estudo relativo a aspectos etnográficos Bororo e à caça às onças, Regina Maria Muccillo (1983) relata caçadas no passado, durante as quais acontecia que uma onça ferida, levantando-se e ficando apoiada em suas patas traseiras, lutava com o seu caçador de igual para igual, muitas vezes saindo vitoriosa¹³².

Outra informação relevante é que o jaguar, como todos os felinos, possui *“an image intensifying device behind the retina, at the rear of the eye”*(Saunders, 1990:165) que reflete a luz e atua como um espelho. Sua função é de *“gather every particle of light to aid the cat in its nocturnal hunting activities”*(Saunders, op. Cit., p. 162).

De acordo com os princípios etno-classificatórios (cf. cap. II), serão as anomalias, principalmente as de excesso em relação à normalidade de uma espécie, que chamam a atenção da criatividade simbólica: o que, nas características gerais do jaguar, se situa fora da “normalidade”, no sentido aqui atribuído a este termo, são:

- a sua agilidade em três espaços físicos: terra, água e ar;
- a sua coragem e ferocidade,
- a sua antropofagia.,
- o seu equipamento visual.
- Mas não é apenas isso. É também a sua relativa proximidade aos humanos que deve ser levada em consideração. Esta consiste na competição pela mesma comida (no Alto Xingu problemático), no seu modo de lutar, na sua excelência de caçador.

Na busca de traços distintivos do maior predador da América do Sul, serão antes de mais nada estes os traços que devemos levar em conta.

¹³² Segundo Carlos Yamashita (comunicação pessoal), talvez a vitória da onça sobre o homem pertença mais ao folclore e sucedâneos lendários que à realidade pragmática.

Capítulo V

O Simbolismo do Jaguar

A seguir apresento dois textos míticos em que o jaguar desempenha papel preeminente seja como figura de poder, da cultura e da ordem, seja como imagem de canibalismo, destruição ou selvageria, objeto de admiração ou de medo e pavor. Iniciarei esta exposição com o mito de origem dos heróis culturais que foi registrado por vários autores e interpretado por poucos. Pelo uso que faço das relativamente muitas versões que existem, abro esta análise com uma listagem das etnias das quais temos relatos.

Lista das versões do Mito de Origem conforme Etnia e Autor:

Kamayurá: Oberg (1953); Lhullier dos Santos (1956*); Roque de Barros Laraia (1967); Carmen Junqueira (1979*); Münzel (1973); Agostinho (1974 a; 1974 b*); Villas Boas & Villas Boas (1975);

Kalapalo: Ellen Basso (1987), Carvalho *apud* Laraia (1967);

Kuikuro: Robert Carneiro (1993*)

Trumaj: Murphy and Quain (1953); Monod-Becquelin (1975)

Waurá: H. Schultz (1966);

Bakairi: von den Steinen (1894); Oberg (1953).

*) As versões dos autores com asterisco representam relatos e/ou interpretações consultados para a análise do Kuarup e contêm só em parte informação relacionada.

Abaixo, o relato dos acontecimentos primordiais como anotado por Pedro Agostinho (1974^a), em oito episódios, referencial comparativo com o qual as versões paralelas serão confrontadas.

O Mito de Origem dos Heróis Culturais:

Denominações tribais dos personagens principais ¹³³ :			
	Fundador ou pai dos Alto-Xinganos	Jaguar, pai dos heróis culturais	heróis míticos

¹³³ Há em todos os autores uma grafia dos nomes próprios diferente que será mantida ao longo da exposição. Quanto aos Kamayurá, da minha parte, uso a seguinte grafia: para o demiurgo, Mavutsiní; para o jaguar, Yawat. Quanto aos outros grupos, a grafia do respectivo autor será mantida.

Waurá,	Kwamuti	Tsumaré	Kame e Keri
Aueti	Mamutsin(Z)		
Kamayurá,	Mavutsini(n)A, Mavutsinim(VB), Mavutsiné(O), Moãcinin(L), Mavutsini(M),)	Yawat (A), Yawát(M)	Kwat e Yai(A) Kwat e Yau(M)
Kalapalo	Kwatingi(B), Kuantum(L)	Nitsuegi(B), Nitzuengle(L)	Taugi Aulukuma
Trumai	Wamutsini	Fetde	Athele
Bakairi	Kamuschini	Oka	Keri e Kame Xixi e Nunâ

Abreviações: M = Münzel

A = Agostinho

O = Oberg

L = Laraia

VB = Villas Boas

M = Münzel

Z = Zarur

O Mito de Origem em oito episódios

1. *Mavutsini(n)ng*, cometendo uma falta para com *Yawat* - roubo da fibra de tucum (*Astrocaryum tucuma*) para o fabrico de corda para o seu arco – é ameaçado pelo jaguar. *Mavutsini(n)ng*, para evitar a sua morte, oferece suas filhas em matrimônio.

2. A recusa das filhas de casar-se com o jaguar obriga *Mavutsini(n)ng* a confeccionar mulheres de madeira, talhá-las e equipá-las com cabelos dentes e vaginas e mandá-las para a aldeia das onças, para casar-se com o jaguar.

3. caminho à aldeia não é descrito em Agostinho. As moças logo chegam à aldeia da onça, no porto da onça, onde encontraram o pássaro anu preto que anuncia a sua chegada às onças que estavam jogando bola. *Yawat*, o chefe das onças, jogou uma flecha de assobio, mas nenhuma das mulheres quis pegar. Pegaram-na de *Awaratsi(n)ng*, irmão da onça que as leva à sua casa.

4. A comida da mãe de *Awaratsi(n)ng*, consistindo de um mingau de pequi, fez com que as moças abandonassem a casa do *Awaratsin(ng)* e se mudassem para a do jaguar, onde tinha mandioca e beiju. O jaguar inventou uma caça coletiva para o dia seguinte, mas fingiu um problema no pé e voltou à aldeia. Atirou flechas de assobio que, desta vez, foram pegas pelas mulheres.

Depois, em função de um mal-entendido, uma das moças grávida (catando piolhos da mãe-onça, cuspiu, o que foi interpretado pela sogra como demonstração de nojo), é morta pela sogra.

5. Com a ajuda da formiga, saíram da barriga da moça morta os gêmeos Sol e Lua, antepassados e heróis culturais dos Alto-Xinguanos. Foram guardados num quartinho separado e, para identificá-los quanto ao seu sexo, lhes foram oferecidos objetos característicos de mulheres e homens. Os gêmeos só aceitaram arco e flecha, com os quais logo foram caçar passarinhos, calango (este último, seu avô).

6. Informados pelo calango azul e pela perdiz (avó deles) dos fatos sucedidos e relações efetivas: mãe adotiva e morte pela avó paterna da mãe verdadeira, os gêmeos procuraram e mataram a sua avó e procederam a uma cerimônia funerária em homenagem a sua mãe.

7. O pai dos meninos queria transformá-los em onças, mas os meninos não agüentaram e chamaram os *Kawahib*, os “índios bravos”, dos quais o jaguar ficou com medo. Os

meninos atiraram o pai e a mãe adotiva ao céu. O resto do pessoal da onça foi mandado para a mata.

8. Depois de um tempo, *Mavutsini(n)ng* veio lá do *Murena* e levou seus netos para aquele lugar.

A seguir apresento os diversos episódios da versão Kamayurá a partir do registro de três outros autores, quais sejam: Villas Boas & Villas Boas (1975), Roque de Barros Laraia (1967) e Münzel (1973), bem como dos grupos Waurá (H. Schultz, 1966) e Kalapalo (versões de Carvalho, 1951 e Basso, 1987). Uma tal medida pode parecer superfluo, redundante, pois não seriam variações sobre um tema? Seguramente trata-se de variações sobre um tema, mas variações significativas, cujas diferenças mais ou menos acentuadas podem ter origem nos seguintes fatores:

1. contexto sócio-político do momento histórico;
2. o momento específico (razão da recitação) e
3. o próprio processo de transmissão oral, em que cada recitação é sujeita a uma dupla interpretação: uma do emissor e a outra, do receptor (vide a este respeito, por exemplo, Sperber, 1989)

Quanto a (1): já Egon Schaden (1989) reconheceu a historicidade da narrativa mítica. Ele diz que

“...encarado como expressão ou reflexo das formas peculiares de uma dada sociedade, o mito se apresenta igualmente como tradição histórica, o que significa que a sua interpretação pode revelar não somente a organização social do grupo no presente, mas também uma série de transformações sociais ocorridas na comunidade em épocas talvez remotíssimas” (Schaden, op. cit., p. 19)

Jonathan Hill (1988) fala em “consciência mítico-histórica” e que ambas as consciências podem desenvolver-se simultaneamente dentro de uma sociedade (op. cit., p. 9) e se

pensarmos na “Origem dos Brancos no mito de *Shoma Wetsa*”, de autoria de Julio Cezar Melatti (1985) criamos certeza de que o mito acompanha as vicissitudes da história.

Relacionado ao Alto Xingu e os índios Waurá, Emilienne Ireland sustenta que esse grupo usa o mito não meramente para estruturar sua noção sobre o cosmos em algum sentido abstrato e meramente inconsciente “but as an acknowledged frame of reference for nearly every activity in daily life”(op. cit., p. 157). Em tais *frames of reference* são contidos fatos históricos reelaborados e transformados em afirmações “*of their own moral values and their destiny to survive as a people*”(Ireland, 1988:172). É sob este aspecto mítico-histórico que agora prosseguirei na análise do mito de Origem. Antes, porém, ainda uma palavra a respeito dos pontos (2) e (3) relacionados com ocasião e as circunstâncias do mito. Em relação ao primeiro ponto, não é indiferente a ocasião da recitação. Há, por exemplo, a fala “cantada” dos discursos dos chefes Kuikuro, descrita por Franchetto (1993, pp. 95) que evidentemente não se confunde com um relato para fins de aprendizagem. Um e outro sofrem alterações devidas à situação. A análise do Discurso não deixa dúvidas quanto a isso. Quanto às modificações devidas à oralidade, quero apenas apontar para o fato de que cada tipo de comunicação implica uma interpretação.

Voltando agora à interpretação do **mito de Origem**, vejamos os acréscimos/omissões das versões de Villas Boas (1975), Laraia (1967) Münzel (1973)

Prelúdio:

Os sucessos anteriores ao encontro de *Mavutsini(n)ng* com *Yawat* não constam na versão anotada por Agostinho (conforme acima), mas estão presentes nas dos Villas Boas (1975) e Oberg (1953). Eles podem ser resumidos como segue:

Villas Boas & Villas Boas (1975) :

No registro desses dois autores, ficamos sabendo que *Mavutsinim*, demiurgo vivia só no mundo. Um dia transformou uma concha em mulher e teve com ela um filho com quem foi embora.

Oberg (1953:50):

Já em Oberg, *Mavutsiné*, também solitário, esculpiu uma figura feminina de madeira e com a ajuda de fumaça criou uma linda mulher, *Noitú*. Sem a passagem via o jaguar, é *Mavutsiné* ele mesmo que com *Noitú* gera os heróis culturais, *Kwat* e *Yai*. A mulher, todavia, é as vezes descrita como sendo um jaguar (op. cit., p. 53). Além de esposa de *Mavutsiné* e mãe de Sol e Lua, ela é esposa de quatro heróis culturais.

Em consonância com a variante *supra*, desenrolam-se os acontecimentos míticos em todos os autores com : (1) o encontro de *Mavutsini* e *Yawat*, (2) a confecção de mulheres, (3) o caminho à aldeia das onças; (4) ocorrências na aldeia das onças; (5) criação dos gêmeos¹³⁴; (6) o ritual de enterramento; (7) o distanciamento entre pai e filhos e, por fim, (8) a vida no Morená.

1. Episódio: Encontro com a Onça -

Villas Boas & Villas Boas (1975) :

Em tudo muito semelhante aos acontecimentos descritos por Agostinho, surpreende nos Villas Boas a inversão dos papéis de parentesco: *Mavutsinim* chama o jaguar de “tio”.

Roque de Barros Laraia (1967):

¹³⁴ Apesar de terem nascido dois meninos, são narradas nas anotações de Roque de B. Laraia (1967) como de Münzel (1973) as peripécias de apenas um.

Os sucessos se assemelham aos descritos por Agostinho, com uma diferença: a onça também foi para a casa de Moãcinin, chegou lá de tarde e Moãcinin perguntou na presença da onça quem queria casar com ela.

Münzel (1973)

Os acontecimentos são também neste autor semelhantes aos expostos acima. O aviso de Mavutsini: “...você não pode comer seu tio” conota uma potencial relação de afinidade: como vimos, o casamento com as filhas do tio materno é preferencial. Os acontecimentos são acompanhados, neste autor, por palavras onomatopéicas: *Mavutsini* percorreu o caminho “tschik, tschik, tschik, tschik...” (op. cit., p. 16)

2. Episódio: – Confeção das mulheres

Villas Boas & Villas Boas (1975):

Mavutsinim confecciona oito mulheres a partir de madeira de cerne: “dois de *kuarup*, dois de *camioá*, dois de *mavu* e dois de *uaicaêp* (não indicam as denominações dessas espécies, nem em português, nem latim).

Roque de B. Laraia (1967:17):

Laraia relata que *Moãcinin* fez mulheres de pau, “...tirou madeira, fez madeira para pintar...” Um amigo fez o cabelo. *Moãcinin* colocou um cinto de embira que, por pouco apropriado, teve de ser substituído por outro de buriti.

Münzel (1973:17)

As mulheres de pau que confecciona recebem cabelo do passarinho *Tsitsika*¹³⁵. *Mavutsini* coloca o cinto de buriti e pede à *Fischreuse* (armadilha para peixes em forma de funil) para estabelecer o primeiro contato sexual com as moças.

3. Episódio: O caminho à aldeia das onças

¹³⁵ Não identificado pelo autor.

Villas Boas & Villas Boas (1975:62)

As mulheres a caminho da aldeia das onças encontram animais que solicitam relações sexuais em compensação a informações geográficas: o jabiru, a anta (que matou uma das moças “porque o membro da anta era muito grande”).

Roque de B. Laraia (1967:17)

Este episódio é inexistente neste autor.

Münzel (1973:22-23)

No caminho, as mulheres pedem a diversos animais - tatu gigante; o pássaro *yatawatsi* (*Megaceryle torquata*), a garça, o pássaro *vuraikang* (segundo pensa o autor, um parente próximo do jabiru – *Jabiru mycteria* Lichtenstein), a anta - informações sobre a direção a tomar para chegar à aldeia do Jaguar. As moças determinam elas mesmas quem vai dormir com os animais. Três das moças morrem no caminho, uma das duas restantes, ao pretender comer mel, ficou presa na árvore. A outra irmã libertou-a através de uma mágica.

4. Episódio: **Ocorrências na aldeia das onças-**

Villas Boas & Villas Boas (1975:64) ; Roque de B. Laraia (1967:17-18); Münzel (1973:pp. 25-29):

Convergência em todos os registros. Para nos de importância é o fato de as onças irem à caça e não a uma pescaria, como é o caso na versão Waurá (cf. mais adiante).

5. Episódio: **Criação dos gêmeos -**

Villas Boas & Villas Boas (1975:65)

A mãe morta foi retirada da cumeeira. As formigas tiraram as duas crianças da barriga da mãe. Foram guardadas em uma cabaça colocada em um cesto dependurado no teto.

Roque de B. Laraia (1967:18)

Os gêmeos foram retirados da barriga da mulher com o recurso ao fumo e ajuda da formiga. Não há informação do que sucedeu com a mãe morta.

Münzel (1973:29)

O jaguar dependurou a sua mulher morta no teto. Os gêmeos foram retirados graças à ajuda da formiga e do marimbondo que a foi chamar. O jaguar construiu uma divisão de buriti dentro da maloca. Os gêmeos aí guardados começaram a se mexer sob a recitação, por parte do jaguar, de fórmulas mágicas. Os objetos associados às mulheres, uluri e anel-suporte são rejeitados; o arco e a flecha confeccionados pelo pai jaguar, aceitos. Com eles os meninos já crescidos vão à caça de pássaros, mas matam a paca (*Cuniculus paca* Linnaeus) e o calango, ambos os animais estritamente interditos pelo pai.

6. Episódio: **O ritual de enterramento -**

Villas Boas & Villas Boas (1975:69)

Os meninos cientes de tudo que aconteceu através da perdiz, mandaram o pai-onça pescar e depois moquear os peixes pescados que distribuíram em função do enterro definitivo e dos ritos de lavagem cerimonial e pintura corporal, assinalando o fim de luto.

Roque de B. Laraia (1967:19)

Em tudo semelhante à versão coletada por Agostinho (*supra*).

Münzel (1973:33)

Os gêmeos cantam pela primeira vez as canções, até hoje recitadas, de todas as tribos. Matam e queimam a avó assassina, colocam a cinza em uma cabaça que lançam à água. Um pássaro, *yatawatsi*, atira uma flecha de forma tal que a cabaça se abriu, transformando-se a cinza contida em mosquitos.

7. Episódio: **O distanciamento entre pai e filhos -**

Villas Boas & Villas Boas (1975:69)

Os meninos caçaram muitos animais pertinentes ao jaguar, contrariando as regras estabelecidas. O pai os ameaçou de transformá-los em onças “para deixarem de mexer

com o meu pessoal”(op. cit., p. 69). Resolveram produzir índios a partir de taquaras para matar toda gente da aldeia do jaguar. O Sol soprou cinza (sic) contra a casa, onde o jaguar estava preso. Com medo, o jaguar subiu para o céu junto com a mãe adotiva. O Sol e a Lua mandaram embora todo o pessoal que haviam criado. Deram-lhes “...fogo para que fossem queimando em todas as direções” (id.ibid.).

Roque de B. Laraia (1967:19)

O(s) filho(s)¹³⁶ matou (aram) um bocado de bichos, matou(aram) onça. Ele(s) matou(aram) o filho do chefe (das onças). O(s) filho(s) do jaguar fez (fizeram) flechas, muitas flechas que viraram gente. No fim, mandou (aram) o pai para o céu.

Münzel, 1973:33):

Episódio não desenvolvido em Münzel.

8. Episódio: **Vida no Morená -**

Villas Boas & Villas Boas (1975:70)

Os gêmeos ficaram sozinhos durante muito tempo. Depois *Mavutsinim* os levou para o *Morená*, os instruiu para celebrar o *kuarup* da mãe e seguir as regras de boa vizinhança: não brigar com ninguém e ser amigo de todos.

Roque de B. Laraia (1967:19)

Moacinin veio buscar o(s) menino(s) para ficar no Morená. “Lá ele fez gente, um bocado de gente e mandou embora para outro lugar. Deu fogo para acender a mata”(id.ibid.).

Münzel, 1973:30):

Kwat e Yaú moravam no Morená onde fizeram as tribos: Kamayurá, Kalapalo, Kuikuro, Yawalapití, Mehinaku, Trumai, Waurá.

¹³⁶ O uso do singular quando se trata de dois personagens parece recorrente em outros autores.

O confronto sistematizado mostra diferenças no episódio (3) por exemplo, o caminho à casa da onça, que testemunham discrepâncias etológicas consideráveis: as moças a caminho da onça agem como sujeito (Münzel) ou como objeto (Villas Boas) da ação, como sujeito envolvem-se de forma voluntária em relações com os personagens animais que encontram; como objetos, obedecem cegamente às imposições deles.

No episódio (4), a atitude da onça, a sua preocupação com o relacionamento das afins, sogra e noras (Münzel), bem como sua capacidade de encantamento no processo de animação (de anima=alma) dos gêmeos (também em Münzel) identificam-na como altamente altruísta e dona de um saber esotérico que não se encontra nos outros autores. Delineiam-se aqui os primeiros passos de uma dualização da imagem do grande predador: bondoso altruísta e civilizado versus egoísta, fingido e agressivo. A seguinte tabela dos atributos, relações de parentesco e *ethos* míticos principais do jaguar, de acordo com cada autor demonstra esta dualização simplesmente a partir da presença/ausência dos itens respectivos:

**Os papéis do jaguar, suas atribuições, relacionamento, costumes,
reunidos a partir dos episódios elaborados dos trabalhos de Agostinho (1974^a), Villas
Boas & Villas Boas (1975); Laraia (1967) Münzel (1973)**

1. episódio propriedade	1.O jaguar é o dono da palmeira de tucum / tem plantação de tucum
1. episódio parentesco	2.O jaguar é afim potencial do demiurgo
3. episódio costumes	3.O jaguar é dono do jogo da bola 4. O jaguar, casamenteiro, expressa suas intenções através

	do arremesso de flecha de assobio	
4.episódio comportamento	5.O jaguar é fingido (vale-se de uma astúcia para Alcançar seus objetivos)	6. A mãe jaguar mata a esposa
4. episódio alimentação	7.O jaguar caçador preda os animais não aparentados mas, em função do cheiro, come a carne da paca e comete canibalismo 8.O jaguar é dono de uma cultura alimentar compatível a dos humanos	
5. episódio pacifismo	9.O jaguar-esposo zela pelo bom relacionamento entre afins;	
5. episódio xamanismo	10. O jaguar-xamã reza fórmulas mágicas	
5. episódio paternidade	11. O jaguar-pai cuida dos gêmeos, constrói um recinto ou usa uma cabaça para acomodá-los, fabrica lhes arco e flecha,	
5. episódio ethos	12. O jaguar ensina a sua ética aos filhos 13. A desobediência destes leva-o a pensar em transformá-los em onças respeitantes do tabu de praticar o canibalismo.	
Agostinho (1974 ^a)	O jaguar é 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11	
Villas Boas (1975)	O jaguar é 1,2 (invertido), 4, 5, 6, 7, 10, 11	
Laraia (1967)	O jaguar é 1, 4, 5, 6, 7, 10, 11	
Münzel (1973)	O jaguar é 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11	

As divergências aumentam, se relacionamos os diversos episódios com os acontecimentos míticos registrados em outras etnias alto-xinguanas.

As seguintes versões serão consultadas:

- de H. Schultz (1966), uma versão Waurá;
- de Carvalho (1951) e Ellen Basso (1987), uma versão Kalapalo.

Iniciando com a versão Waurá, temos então:

Episódios do mito de Origem Waurá

Versão H. Schultz 1966

Prelúdio :

Na tradição oral Waurá, *Kwamuty* é filho de uma moça (em reclusão) da árvore Jatobá desposada pelo morcego. “Ninguém conhece o pai e a moça não o revela. Quando o menino já está grande, o pai da moça convida as tribos de árvores e dos Morcegos vizinhas para descobrir a identidade paterna. Da tribo dos Morcegos todos se declaram pai, e pagam o “preço de noiva” aos pais da moça (ela, contudo, não se casa com os bichos feios”; o pagamento é pelas relações sexuais ilícitas).

Os convidados se adornam com tintas usuais ao visitar os Jatobá e são recebidos com todas as cerimônias tradicionais, inclusive a luta do *huka-huka*.

Ao tornar-se homem, *Kwamuty* mantém relações sexuais com um cupim. Escuta vozes humanas dentro do cupim e quebra-o. Dele saem duas meninas bonitas, suas filhas.

1. Episódio: *Kwamuti* rouba “palha” de tucum do jaguar -

Não há diferenças em relação às versões Kamayurá.

2. Episódio: A confecção das mulheres -

2. Episódio: **A confecção das mulheres -**

Kwamuti confeccionou três mulheres de madeira, de tronco grosso, soprou fumaça de tabaco para animá-las, colocou dentes de bacaba, brancos mas pouco duráveis.

3. Episódio: **As mulheres à caminho da aldeia da Onça -**

Episódio não desenvolvido. As mulheres se encontram logo à beira do lago das onças onde passa uma série de animais, convidando-as a casarem-se com eles : anta, veado, queijada, caitetu, tamanduá, capivara, mas todos são desaprovados, inclusive o próprio chefe das onças, pois todos apresentam algum defeito estético, de forma que as moças preferem o *wau*, animal (não identificado por Schultz) de cara pequena, orelha pequena, que não é onça).

4. Episódio: **Ocorrências na aldeia da onça;**

Wau não é chefe das onças, as moças descobriram isso no momento em que a sua ordem de uma pescaria para o dia seguinte é desconsiderada. A ordem de *Tsumaré*, ao contrário, é aceita. *Tsumaré*, como nas versões *Kamayurá*, vale-se de uma mentira – aqui, problema na vista - para poder voltar à aldeia, atirar suas flechas em direção às mulheres e levá-las para sua casa. O pessoal da pescaria volta “trazendo gente morta” (Schultz, op. cit., p. 35). As mulheres recusam-se a comer seus familiares : “...não, eu não pode comer meu gente! ...Por que você não fala pessoal seu prá não matar meu gente?” (Schultz, op. cit., p. 29). O jaguar, para quem “a gente” das mulheres era peixe, mandou seu pessoal doravante pescar peixe de verdade.

5. Episódio: **Criação dos gêmeos -**

O conflito entre sogra e nora é aqui causado por gazes que a primeira solta e a censura da nora. A formiga também aqui parteira dos gêmeos informa que os dois já estão prontos no útero da mãe morta, “...já têm olhos, tudo, e com rabo”(Schultz, op. cit., p. 27). *Tsumaré* abre o ventre da esposa e guarda os bebês numa panela bem grande e tampada . Na ausência de todos, Sol e Lua saem para beber mingau de mandioca, comem os beijos.

6. Episódio: Ritual de enterramento –

Os irmãos ficam sabendo da morte da mãe pela comunicação de um passarinho. Os dois chamam-na de dentro da cova, mas são retirados pelo pai e a tia.

Sol e Lua pedem ao pai a confecção de flechas. A partir de flechas fincadas no chão e através do sopro de fumaça criam gente. São os vovôs de todas as tribos do Alto Xingu, inclusive os Civilizados.

7. Episódio: Distanciamento entre pai e filhos -

Os irmãos e principalmente o Sol matam todos os animais da aldeia, inclusive o próprio pai.

8. Episódio: Distribuição dos bens -

O Sol convoca todos os recém-criados ao pátio. Distribui atributos definitórios tanto tribais como étnicos, incluídos os brancos.

O que a versão Waurá modifica/acrescenta ao nosso quadro geral é basicamente:

- a alimentação protéica não baseada na carne mas no peixe;
- a recusa das mulheres de pau de comer seus parentes, que para o jaguar (v. *Perspectivismo* cap. 1 Parte I) eram apenas peixe;
- a adoção de um sistema alimentar que levou em consideração os desejos das mulheres.

Os papéis do jaguar, suas atitudes, *ethos*, na versão Waurá recebem as seguintes alterações, acréscimos, subtrações

(Os episódios seguem a seqüência mítica previamente estabelecida):

1. episódio propriedade	1.O jaguar é o dono da palmeira de tucum
1. episódio parentesco	2.O jaguar é afim potencial do demiurgo
3. episódio costumes	3. O jaguar, casamenteiro, expressa suas intenções através do arremesso de flecha de assobio
3.episódio comportamento	4.O jaguar é fingido (vale-se de uma astúcia para alcançar seus objetivos)
4. episódio alimentação	5.O jaguar- pescador pesca em realidade humanos que, do seu ponto de vista (perspectivista), são peixes 6.O jaguar consente aos desejos das mulheres e pesca peixes de verdade. 7.O jaguar é dono de uma cultura alimentar compatível à dos humanos
5. episódio pacifismo entre afins	8.O jaguar-esposo zela pelo bom relacionamento entre afins. 9. A mãe-assassina mata a nora
5. episódio xamanismo	10. O jaguar-xamã reza fórmulas mágicas
5. episódio paternidade	11. O jaguar-pai cuida dos gêmeos, constrói um recinto ou usa uma cabaça para acomodá-los, fabrica-lhes arco e flecha, ensina a sua ética aos filhos.
7. episódio <i>ethos</i>	12. A desobediência dos gêmeos leva o jaguar à tentativa de transformá-los em onças respeitantes do tabu da carne

Episódios do mito de origem Kalapalo

versão segundo Ellen Basso, 1987

1. Episódio: Encontro com a Onça –

Kwatingĩ, na versão Kalapalo, invadiu o território do jaguar em busca de fio para o fabrico de redes. *Nitsuegi*, o jaguar negro, o surpreendeu “*creeping up behind the tree*” e *Kwatingĩ* queria flechá-lo, mas logo em seguida mudou de idéia e ofereceu suas “*young relatives*” em casamento, para escapar à morte segura. Mesmo assim, o jaguar “*shot him away*”(Basso, 1987:31) fazendo com que *Kwatingĩ* chegasse em casa chorando.

2. Episódio: Confeção das mulheres -

Kwatingĩ fez mulheres da árvore *iku* e equipou-as com cabelos e dentes, mas mandou a anta perfurá-las e elas todas morreram. Aí esculpiu outras, desta vez de outras árvores: *fata* e *wegufi* e as ornamentou com dentes, cabelos e novamente chamou a anta para perfurá-las, desta vez, com sucesso. Perguntou várias plantas para ter seu consentimento em servir de *uluri* para as suas filhas. Finalmente foi a palmeira *buriti*..

3. Episódio – o caminho à aldeia das onças:

A caminho da onça encontraram o tatu, o urubu, urubu (*turkey-vulture*), *the Great Egret*, o falcão, a águia *Sparrow hawk*, o *Amazon kingfisher*, o *Green kingfisher*, o *Snowy Egret*, o Caracara, o *Eagle Hawk*, o lobo guará, todos estes oferecendo peixe assado para comer –detalhe: os urubus tinham peixe estragado e cheirando mal - e todos eles querendo pagamento para a comida em forma de sexo. As mulheres, cada vez a preferida do anfitrião, consentiram, com efeitos variados: o tatu não teve ereção e foi buscá-la em casa, mas quando voltou, as mulheres já tinham ido; uma mulher machucou o urubu *Black*

Vulture com sua vagina de bambu; o *Amazon Kingfisher* e o *Green Kingfisher* ficaram cobertos de seu sêmen excessivo jogado neles pelas suas parceiras. Um *Tayra*, depois, tirou mel de uma árvore e ofereceu-lhes a tomar, ele o soprou na direção delas e de tanto mel ficaram inconscientes. O *Tayra* fez amor com todas as quatro e pediu mais ao voltarem à consciência. Antes de chegar no último pretendente, o *Enenama Crake*, elas tiraram suas vulvas de taquara cheias de esperma de pássaros e doravante ficaram com vulvas femininas normais.

Depois, como nas versões anteriores, uma das moças morreu, sendo espetada por um galho de buriti e uma outra, por tomar água venenosa.

As duas sobreviventes chegaram finalmente a *Faukugu*, a aldeia do jaguar. Paradas no porto da água, a seriema, mulher de um dos gatos grandes, veio buscar água. Ao voltar, anunciou ao jaguar – *their younger brother* - a chegada das mulheres. Mas foi o puma que chegou lá primeiro e elas decidiram ir com ele. Ao chegar a sua casa, viram que era muito feia em comparação a do jaguar, seu primo.

4. Episódio: Ocorrências na aldeia das onças

No dia seguinte, o jaguar ordenou uma caçada coletiva. No meio do caminho feriu-se voluntariamente e voltou para casa, atirou suas flechas de assobio que foram pegadas pelas mulheres, as duas mudando-se para sua casa em seguida.

Ao voltar da caça, os homens comeram a carne de caça que haviam trazido.

A mãe do puma ficou louca em função do acontecido. O jaguar mandou as moças tomarem um remédio de lavagem estomacal para livrar-se do sêmen do puma.

Casaram-se com o jaguar e uma das moças ficou grávida.

Um desentendimento entre sogra e uma das noras (aqui a nora estava fiando uma corda de agave e cuspiu um fio enquanto a sogra varria a casa, entendendo o gesto como ofensa a sua pessoa) fez com que a nora morresse. O jaguar, ao se deparar com o acontecido, colocou o corpo da esposa no topo da casa do Redemoinho, onde deu à luz Sol e Lua. Sol nasceu com um rabo igual ao pai que o jaguar logo decepou.

Vieram as avós para cuidar deles e cantar-lhes músicas: veio o inambu (F. *Tinamidae*) (*o banded Tinamou; Pinoso the great tinamo e Iseu, the Brazilian tinamou*); veio a cobra *Eke*, a garça, os periquitos, as araras, o urubu *turckey*.

Cresceram, cresceram. O Sol veio pedir arco e flechas ao seu pai para caçar calangos. O lobo guará lhes deu seus nomes, mas receberam do pai os nomes *Giti* e *Ngune*, mais tarde substituídos por *Taugi* e *Aulukuma*.

5. Episódio : O ritual de enterramento -

Os dois meninos tiraram amendoim da roça do inambu de asas vermelhas. Foi esta avó que lhes disse a verdade a respeito de sua mãe e sua avó. Esta, depois de ter praticado aquela violência, foi levada pelo jaguar a um determinado lugar e cercada por vespas. A mãe, por outro lado, depositou no topo da casa do Redemoinho onde até aquele momento continuava deitada, ainda com vida. Os gêmeos acharam a casa da avó, mataram-na e queimaram-na. Terminado esse ato de vingança, os dois com a ajuda dos avôs: *Atuta*, a aranha *spider* e o filho de uma ostra, *Yanama*, tentaram tirar a mãe de cima da casa do Redemoinho. Mas ela morreu definitivamente ao ver a cobra vermelha “*the evil thing*”.

O lobo guará foi levar a mensagem ao pai da moça, *Kwatingi*, mas com medo da parentela da moça que queria matá-lo e todos os animais de pelo, fugiu.

6. Episódio: O distanciamento entre pai e filhos –

Taugi pediu ao pai-onça fazer flechas para caçar calangos. Com elas, contudo, engravidou a madrasta e nasceram desse ato os índios bravos. Vieram vários pássaros alertar *Nitsuegi*, veio a coruja (*Great horned oil*), a pomba *Kugukaga*, o tucano (*Couvier's toucan*), o cuco, uma coruja pequena. Todo mundo veio avisá-lo da morte iminente que, de fato, não demorou: os índios bravos mataram todos os animais de pelo. O jaguar procurando fugir, foi flechado por *Aulukuma* e atirado ao céu.

7. Episódio: A distribuição de bens –

Nasceram todas as etnias da barriga da madrasta. Taugi distribuiu terra e bens a todos.

O que a versão Kalapalo mantém/modifica/acrescenta pode ser resumido como segue:

No 1º. episódio:

1º. A onça toma aqui a cor preta;

2º. Uma agressividade maior no relacionamento onça/demiurgo

No 3º. episódio:

No caminho à onça, as mulheres recebem comida (peixe fresco e em vários estados de decomposição) que pagam com sexo;

Os animais são quase exclusivamente pássaros (animais, mas não os com pelo, que são os da aldeia do jaguar)

Nesta versão, é o puma que leva as mulheres para casa;

No 4º. episódio:

As mulheres julgam a aparência da casa

O jaguar inventa aqui novamente uma caçada e não uma pescaria

Fingimento de ferida do jaguar

Transferência para casa do jaguar e lavagem estomacal para desfazer os efeitos da relação sexual com o puma;

O corpo da mãe dos gêmeos é depositado pelo jaguar na cumeeira da casa com vida e nascem ali mesmo os gêmeos;

Taugi nasce com rabo de onça que o pai decepa;

O pai dos gêmeos confecciona flechas que eles usam como arma para matar o calango, seu avô, como constatam a partir dos cinco dedos que tem;

O pai leva a avó dos gêmeos para lugar seguro.

No 5º. episódio:

A mãe depositada no telhado é retirada com vida ainda, mas morre ao ver a cobra;

O lobo guará avisa o pai e a parentela da moça falecida e fica com medo de sua vingança.

No 6º. episódio:

Os gêmeos pedem flechas ao pai que Taugi passa a usar como fertilizante para engravidar a madrasta: nascem desta manobra todos os índios bravos. Estes matam todos os animais de pelo, os camara do jaguar ;

O jaguar ele mesmo foi flechado por Aulukumã e atirado ao ceu.

Do mesmo grupo, existe uma versão de Carvalho (1951) aqui reproduzida a partir de Laraia (1967) :

Mito de Origem Kalapalo

versão Carvalho (1951, *apud* Laraia 1967)

1. Episódio: O encontro com a Onça -

Certo dia, um índio de nome *Kuquantum* foi ao mato caçar e tirar corda para o seu arco. Ao se deparar com *Nitzuengle*, o jaguar e seus *camara* (pessoal), todos em atitudes ameaçadoras prometeu-lhe suas duas filhas “de rara beleza”(Laraia, op. cit., p. 11).

2. Episódio : Confeção das mulheres -

Durante muitos dias, *Kuquantum* trabalhou paus que havia trazido da mata. Cortou-os como gente, duas figuras de mulheres, e colocou-as dentro de uma reclusão que havia construído dentro da maloca. Esculpiu ainda três bancos para as figuras e ele poderem sentar-se. No outro dia, havia ali cinco mulheres viradas gente a partir de figuras e bancos. Faltavam-lhes todavia o cabelo, os dentes e o *uluri*. *Kuquantum* foi logo buscar cabelo de *cabaci* (corda de buriti). No entanto, não lhe agradou e foi buscar cabelo de milho e algas que misturados ficaram bem nas cabeças das mulheres. Acrescentou dentes e *uluri* que foi confeccionar da casca de uma certa árvore.

Tendo tudo terminado, mandou as cinco mulheres para *Faucú*, a aldeia da onça.

3. Episódio: O caminho à aldeia das onças-

As cinco moças tomaram rumo à cabeceira do Kuluene. Repetem-se aqui várias cenas anotadas por Basso: a da água amarga e morte de uma das moças; a do encontro com o martim-pescador, sua comida e exigência de recompensa sexual; a da morte da moça trepadeira da palmeira buriti. Diferente nesta versão é o momento do encontro com a anta. Não, como em Basso, ainda na casa de *Kuantum* e por sua solicitação, mas no meio do caminho e por vontade da anta. As infindáveis experiências sexuais com uma série de pássaros em Basso, aqui parecem condensar-se em uma única, com o martim-pescador.

4. Episódio: **Ocorrências na aldeia das onças** –

Sem desvio para a casa do puma, as duas mulheres ficam logo com *Nitzuengle*. A trama dos acontecimentos seguintes é a mesma .

A morte de uma das moças é, nesta versão, causada pela recriminação da sogra por parte da nora.

A morta fica estendida lá no pátio. A formiga se encarregou do parto dos gêmeos. *Nitzuengle* não sabendo enterrar a falecida, a colocou no telhado da maloca.

A perdiz, de cujo plantio de amendoins os dois iam roubar, lhes contou dos acontecimentos sucedidos. Os dois mataram e queimaram a avó.

5. Episódio: (sem alterações)

6. Episódio: **Enterramento da mãe-**

Enterraram a mãe que estava deitada ainda no telhado. Colocaram remédio na ferida e viram que estava melhorando. Mas sem querer, Sol bateu-lhe no peito e ela morreu de verdade. Foi enterrada no pátio pelo marimbondo riscado, o mangava e o tatu peba.

7. Episódio: **O distanciamento entre pai e filhos -**

O Sol pediu a *Nitzuengle* que fizesse bastantes flechas e arco pois queria caçar muito. Na realidade, escondeu-os no mato e deu-os depois aos índios bravos que haviam nascido do ventre da madrastra engravidada pela cinza de taquara queimada. Acabaram com os camara de *Nitzuengle* e Sol mandou seu pai diretamente ao céu.

Os papéis do jaguar, suas atitudes, *ethos*, nas duas versões Kalapalo recebem as seguintes alterações/acréscimos/subtrações em relação aos episódios referenciais:

1. Episódio Mudança fenótipo	1. O jaguar é de cor preta
1. Episódio Propriedade	2. O jaguar é o dono da palmeira de tucum
1. Episódio Parentesco	3. O jaguar é o <i>young relative</i> , o afim potencial do demiurgo
1. Episódio Reciprocidade negativa	4. O jaguar e o demiurgo partem para agressões
3. Episódio Costumes	5. O jaguar, casamenteiro, expressa suas intenções através do arremesso de flecha de assobio
3. Episódio Comportamento	6. O jaguar é fingido (vale-se de uma astúcia para alcançar seus objetivos)
4. Episódio Comportamento	7. A onça-sogra-assassina mata a n
4. Episódio Atividade	8. O jaguar é aqui novamente caçador, como nas versões Kamayurá
4. Episódio Paternidade	9. O jaguar-pai corta o rabo de Riti – humanização.
4. Episódio Comportamento Afim	10. O jaguar guarda o corpo da mãe dos gêmeos no telhado do redemoinho; Ele leva a sua mãe, a avó dos meninos para um outro lugar.

4.Episódio Confiança	11. O jaguar confeccionou arco e flecha para Sol sem saber das suas segundas intenções que eram a fecundação da madrasta e a origem dos índios bravos.
Basso (1987)	O jaguar faz parte de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Carvalho (apud Laraia [1967])	O jaguar faz parte de 2, 3, 5, 6, 7, 8

As interpretações do mito de origem:

A interpretação que segue será antecipada pelas interpretações de Laraia (1967), Basso (1987) e Münzel (1973) . Destes, apenas Laraia (1967) ocupou-se com o tema em si. Basso valeu-se deste mito como subsídio para demonstrar a hipótese do fingimento como estratégia de relacionamento social (Basso, 1987). Existe ainda uma terceira alternativa de interpretação, uma que entra como que pela “porta dos fundos”. Trata-se das notas de rodapé que acompanham os textos míticos Kamayurá de Mark Münzel (1973). Pedro Agostinho (1974^a) procedeu a uma apresentação semelhante, mas como ele mesmo esclarece, limita-se a elucidar aspectos culturais que possam facilitar a compreensão do texto, apenas fornecendo interpretações em caso de absoluta necessidade (1974^a:28).

O ritual do *Kwarup*, *Kwarüp*, *Quarup*, *Kuaryp*, *Kwarip*¹³⁷, celebrado em homenagem aos chefes e familiares mortos ao longo do(s) último(s) ano(s), que em muito se apoia no mito de Origem, especificamente no *Kuarup* realizado pelos gêmeos em homenagem à mãe assassinada, incentivou vários autores a consultar o mito de Origem, mas, nestes casos, o objetivo é a compreensão do ritual e não a do mito propriamente dito.

O mito de Origem como recitado pelos alto-xinguanos conta com ampla difusão entre os grupos indígenas das terras baixas sul-americanas. Por esse motivo, já serviu para deduzir origens e difusão populacional ou transmissão intertribal e inter-étnica, até mesmo intra-continental. Julio Cesar Tello (1923), por exemplo, desenvolveu sua teoria da origem da cultura Chavin (que presumiu da floresta tropical), entre outras coisas, a partir da demonstração da sua larga presença em todo espaço compreendido. Paul Ehrenreich (1905), membro da equipe expedicionária da segunda viagem de Karl von den Steinen, no ano de 1887, também Herbert Baldus (1958) e outros dedicaram-se ao fenômeno da larga difusão desse complexo mítico. Ehrenreich procurou descobrir através desse (e outros) mito(s) conexões não apenas com mitos norte-americanos como até com o Velho Mundo. Mas reconheceu que cada material mítico somente torna-se “...inteligível e comparável a partir do pano de fundo etnográfico e suas relações com as condições culturais gerais da família (lingüístico)-cultural a que pertence” (1905: Introd., trad. minha).

Em parte, tal concepção metodológica, se bem que com outros propósitos, reencontra-se na análise do mito de Origem de Roque de Barros Laraia (1967) que nesse

¹³⁷ Grafia do ritual funerário de respectivamente Lhullier dos Santos (1956), Oberg (1953), Carneiro (1993), Junqueira (1979), Agostinho (1974b).

empreendimento valeu-se da etiologia desse mito para o discernimento do significado. Ele nos conta que

“... a identificação...(da origem tupi, que descobriu) possibilitou-nos...a utilização ocasional do mito apapokuva como um ‘mito de referência’, seleção esta devida a sua maior profundidade cronológica e à riqueza das informações suplementares oferecidas por Nimuendaju” (op. cit., p. 21).

Em sua análise, Laraia fez uso de três variantes do Mito: uma Bakairi, de Karl von den Steinen (1940); uma Kalapálo, de Carvalho (1951) e uma Kamayurá, de suas próprias anotações. Referencial básico, como se depreende da citação acima, não foi, contudo, uma dessas variantes, mas uma versão Apapokuva, registrada por Kurt Nimuendaju (1914) e foram outros mitos Tupi. Nessas versões Tupi, divindades como *Ñanderuvucu* (Apapokuva-Guarani) ou *Mahyra* (Tenetehara) são encarregadas de obras cosmogônicas fundamentais: dentre elas, as separações da luz das trevas; da terra, do céu; dos seres da natureza, dos da sobrenatureza.

Já nos relatos míticos alto-xinguanos uma tal preocupação não existe. Aqui, os problemas míticos são, nas palavras do autor, os de “diferenciar as coisas e os seres dentro da natureza”(op. cit., p. 23-24). Essa natureza, dentro da linha de raciocínio da época (v.capítulo I), não era a *physis* povoada de seres naturais e sobrenaturais. A natureza em Laraia define-se como “oposição ao mundo sobrenatural”(op. cit., p. 23) e, seguramente, oposição à cultura, cujos seres, no início dos tempos indiferenciados dos da natureza, em constante interação e “procedimentos muito semelhantes “ (id. ibid.), ter-se-iam distanciado, segundo a interpretação do autor, com o desenrolar da narrativa.

Essa idéia de um distanciamento humano da animalidade - inegável no mito mas, pelo que já vimos (conforme Primeira Parte, caps. I e II) e ainda veremos, questionável senão insustentável - reencontra-se em Basso (1987) de forma incisiva. Opondo o representante dos *furred animals*, o “obtusos” e “agressivos” jaguar, na versão Kalapalo de

Basso excepcionalmente preto (repare-se que Carvalho (1951) não menciona a cor, que pode ser um indício da pouca importância que tem para este autor ou, então, de que se trate de uma onça de cor normal = pintada) ao antepassado declarado dos humanos, o “inteligente” e “sensitivo” *Kwamuti*, ela vê na progressão dos acontecimentos relatados um distanciamento cada vez maior entre os dois domínios. O criador das mulheres de madeira, *the Made Ones*, para os alto-xinguanos e na sua acepção (acepção de Basso) é o verdadeiro pai dos humanos que em seus netos, *Taugi* e *Aulukuma*, consegue finalmente o distanciamento definitivo.

Esta absoluta supremacia do demiurgo humano, filho de uma árvore e um morcego (com uma supervalorização do aspecto imóvel da árvore) funda-se, como se pode presumir a partir de sua obra sobre vida e modo de pensar Kalapalo de 1973, no *ethos* alto-xinguanos de pacifismo e generosidade, em que a agressividade aparentemente não tem lugar. De fato, ao contrário dos Yawalapiti (EVC, 1978) e Kamayurá (Münzel, 1973), a agressividade e o poder inerente não constituem ideal Kalapalo, pelo menos de acordo com Basso. A classificação dos seres segundo a “metáfora humana” – o modo de alimentar-se e comportar-se cuja medida à la Protágoras¹³⁸ é o homem - não deixa espaço para a valorização de princípios totalmente opostos e atribuídos à natureza, em sua manifestação animal, ou aos seres *itseke*. A idealização da agressividade representada pela figura do jaguar descamba – efetivamente ou na leitura de Basso – à sua total repulsão, já assinalada pela cor preta¹³⁹ do pai dos gêmeos.

A onça “preta” como metáfora de malevolência e agressividade reaparece em Laraia (1967) - com base no material mítico Bakairi-Kalapalo-Kamayurá – mas representa apenas um lado da medalha: o da afim, da avó-assassina, da versão *nasty* de Peter Roe (1996), oposto perfeito da onça-esposo-pai = o jaguar bondoso, cuidadoso, o fabricante do arco e flechas, o educador.

¹³⁸ Para o sofista Protágoras, maior crítico de Sócrates e sua busca do Universal, “o homem (era) a medida de todas as coisas”.

¹³⁹ A cor preta em nossa própria cultura é sinônimo de mistério ou desgraça. Exemplo disso é o gato “preto”.

Num segundo momento, contudo, Laraia reúne-os novamente a uma única unidade “pois pertencem a uma mesma classe”(Laraia, op. cit., p. 25). Por esta razão, pela sua consanguinidade, o jaguar-esposo-pai dos gêmeos não pôde tomar nenhuma atitude enérgica contra a mãe para vingar a morte da esposa: antes de ser a assassina de sua esposa, é a sua mãe. Na representação matemática de Laraia, tem-se

a onça “*ab*” que se desdobra em “*a*”+ “*b*” para novamente voltar à unidade “*ab*”.

Em realidade, esta reunião de ambas as faces não se justifica ao nível do mito, visto que a onça-assassina é morta pelo fogo da cultura. Laraia introduz o elemento água que equipara com a natureza enquanto o fogo seria da cultura. Não se vê muito bem porque este recurso à água, visto que a “ utilização do fogo pelos gêmeos nos mitos Kalapalo e Bakairi indicaria que uma técnica da sociedade já estaria sendo empregada contra a Natureza (representada pela onça)” (Laraia, 1967:26, grifo meu).¹⁴⁰

Uma onça totalmente “amarela”, para ficarmos com a metáfora das cores de Roe (1996), nos espera em Münzel (1973). “Homem de cultura sem fraquezas humanas” (Münzel, 1973:13), sua imagem torna-se aqui símbolo de um mundo superior, do qual o dos humanos é apenas uma cópia enfraquecida. Münzel já fundamenta esta superioridade felina a partir do primeiro encontro dos dois heróis: ao pretender roubar a embira de tucum da plantação do jaguar - o jaguar é dono de uma plantação desta palmeira e torna-se, com isso, “...representante de uma forma mais elevada ‘utópica’ de civilização” (Münzel, op. cit., p. 16) - Mavutsiní demonstra-se infrator do princípio básico da cultura: a reciprocidade positiva. O jaguar somente não o mata pela promessa de dar-lhe as suas

¹⁴⁰ Posteriormente ainda iria ser empregado um fogo civilizador neste intuito de separação dos domínios.

filhas em casamento, ou seja, do restabelecimento da reciprocidade. Aqui também aparece a onça preta *Tiwa*, mas como amiga e conselheira da outra, não com a conotação de maior ferocidade ou malvadeza.

A oposição das interpretações fica ainda mais clara a partir da caracterização etio- e etológica de *Mavutsini/Kwatingi* e suas filhas de madeira. Ambas, a partir da versão mítica respectiva: em Münzel, *Mavutsini* não tem história. Ele está aí, um ser que se distingue dos humanos por “sua maior realidade”: nós, humanos, somos apenas sua sombra ou sombra de outros seres (cf. id.ibid.). *Mavutsini* tem uma maior proximidade à água e espíritos estranhos. Como estes, é muito primitivo, ligado à natureza e come peixe cru. Além disso, possui (ainda conforme Münzel, op. cit., id.ibid.) as fraquezas humanas tais como uma inclinação para a beleza perecível e as relações sexuais.

Já em Basso delinea-se um ser que tem ascendentes consangüíneos. Ainda mais elaborada que entre os Waurá (cf. acima, Schultz, 1964), inicia-se a protohistória de *Kwatingi* com a união de duas espécies fitomorfas: as árvores *Dyekuku* e *Agenggisua* (espécies não identificadas por Basso), seus avós, cuja filha em reclusão, foi engravidada misteriosamente por um morcego (*Fishing Bat*) de nome *Adyuakuegi*. *Kwatingi*, que nasce desse encontro, somente pôde locomover-se no momento da identificação do pai, segredo guardado durante longo tempo. O morcego, desprezado por sua feiura (a mãe de *Kwatingi* guarda o segredo da paternidade devido à vergonha que sente em relação ao pai do menino) torna-se, aí, símbolo do movimento. É ele também, ou melhor, toda a sua tribo que, pretendendo paternidade do menino, introduz o costume do preço de noiva, “*setting a precedent and very high standard*” (Basso, op. cit., p. 10), pelos seus sucessores na vida empírica atual, até hoje sentido como um peso insuportável (v. cap. III).

A oposição que se delinea entre por um lado Münzel e pelo outro, Basso pode ser sistematizada como segue:

(Em Laraia , após uma distinção intermediária, temos reunidos em uma única figura o jaguar bom e o malvado, interpretação não muito distante da minha)

Münzel		Basso	
<i>Jaguar</i>	<i>Demiurgo</i>	<i>Jaguar</i>	<i>Demiurgo</i>
jaguar amarelo	Mavutsini	jaguar preto	Kwatingi
cultura superior, rigor sobrenatural	primitivo, natureza, fraqueza humana	obtusos, agressivos	criativo, inteligente

Frente a esse quadro, pergunta-se em que fundam estas visões que parecem opções pela Natureza em seus aspectos animal ou vegetal. Quanto ao vegetalismo em Basso, ela ouviu o seguinte comentário:

as the first Dawn People¹⁴¹ were trees , so our lives begin in childhood like resilient sprouts; we grow towards 'firmness', 'ripening' and strength in adulthood; and end with an increasing 'overripeness' and decay during old age"(Basso, 1987:10).

Em realidade, esse processo de crescimento e declínio não é uma exclusividade das árvores e, portanto, não explica o papel de destaque que lhes atribui. Basso tentou uma explicação ligada à beleza da vida florística no ciclo anual de florescimento, criação de folhas, frutificação e descanso (cf. Basso, 1987:10), que não me parece convincente. Em realidade, as espécies ancestrais que menciona com a denominação Kalapalo, não são

¹⁴¹ Dawn People = os humanos antes dos acontecimentos míticos.

identificadas. Entre os Waurá, a mãe de *Kwamuty* é a filha do Jatobá, árvore antigamente de muita importância na vida econômica dessas sociedades: era da casca do jatobá que se fabricavam as leves embarcações utilizadas na pescaria (v. Thieme, 1993:51; Hartmann, 1986:137). *Dyekuku* e *Agenggi*, as árvores-pais da mãe de *Kwatingi* talvez sejam espécies de igual importância ou são denominações Kalapalo da mesma espécie.

Quanto ao papel da animalidade, representada de início pelo morcego, o *Fishing Bat*, *Adyuakuegi* não ficamos sabendo nada a seu respeito. Contudo, talvez a sua especificação de *Fishing Bat* ofereça alguma pista: a sua atitude alimentar pode constituir uma forte razão para escolhê-lo como antecedente remoto dos humanos. Naturalmente existem outros pássaros pescadores, mas talvez a árvore-mãe, filha de *Dyekuku* e *Agenggi* seja seu habitat. De qualquer modo, *Kwatingi* “*the child of this union between the tree Woman and the Bat, figuratively unites human vitality and the physical changes that occur during human life on the one hand, with motility on the other*”(Basso, 1987:9-10).

A animalidade é depois, nos diversos episódios do mito, representada pelo jaguar, o jaguar preto. A não ser esta especificação cromática, carregada de aspectos negativos, o campo semântico ocupado pelo conceito de onça ou jaguar é indeterminado em Basso. Mas o texto permite algumas inferências: ele é o chefe dos “*fured animals*”. “*Fured animals*”

(animais de pêlo) opõem-se aos plumados e aos peixes. Seriam os animais terrestres predadores que se opõem aos não predadores? Esta dicotomização, contudo, num mundo baseado na predação, ou como dizem os Aruak das Guianas, “*everything has a tiger*” (Roth apud Saunders, 1998:25) não faria muito sentido, pois os numerosos exemplos míticos, principalmente de pássaros que interpelam as moças à caminho do jaguar, são predadores. Oferecem peixe – predado - para saciar a fome das mulheres. Mas enquadram-se nesta categoria dos animais sem pêlo, tais como o tatu e semelhantes que, na verdade, também são predadores, pois vivem de plantas. Claro, pertencem aos predadores primários, enquanto os carnívoros se agrupam entre os predadores secundários. O reino animal define-se do ponto de vista ecológico pela sua alimentação

predatória. A única diferença do jaguar em relação aos outros animais é o fato de encontrar-se no topo da pirâmide alimentar, compartilhando com os humanos o privilégio de predar sem ser predado, a não ser pelo seu colega dietético, ou, então, no grande ciclo ecológico, pelos microorganismos, vermes etc..

Em Münzel, a dicotomia fauna/flora não se coloca nesta profundidade. O mito da versão Kamayurá começa com a existência de Mavutsiní, um ser que se identifica como ser antropomorfo com pênis avantajado, contudo sem braços nem olhos, que são apenas pintados nos devidos lugares. Tal pintura corporal, contudo, é considerada mais perfeita que os nossos braços e olhos, verdadeiras cópias do original mítico. Há ainda uma segunda representação de Mavutsiní: desta vez, zoomorfa. Qual Mavutsiní aparece nos mitos, é indeterminado.

O jaguar, por outro lado, é a *Panthera onca*, como descrita no capítulo IV, mas é uma onça que possui cultura, é portadora de uma civilização superior que procura transmitir aos humanos. Neste seu papel extraordinário, Münzel sobrevaloriza o aspecto positivo, compreendendo o próprio ódio da mãe-jaguar, assassina de sua nora, como falta desta, antes que uma expressão da agressividade da onça-sogra.

Em Laraia, tratando-se apenas de um artigo sem espaço para maiores detalhes, não se encontram descrições mais aprofundadas de onça, demiurgo ou heróis culturais. A sua bipartição e posterior reunião em uma única categoria me parece acertada, pois mais próxima à realidade empírica em que onça assassina e onça exemplar não constituem duas espécies ou sub-espécies, mas encontram-se reunidas em uma e a mesma figura.

O distanciamento entre Cultura e Natureza:

Nessa discussão que tem como questão central o afastamento cultural do domínio da Natureza, a emancipação da Cultura se deu em Laraia em função do uso do fogo, elemento cultural que ele opõe à água (no mito Apapokuva substituto do fogo) e que foi usado pelos gêmeos para matar a onça-assassina, sua avó, levando-o a pensar que "...a utilização do fogo pelos gêmeos nos mitos Kalapalo e Bakairi indicaria que uma técnica da sociedade já estaria sendo empregada contra a natureza (representada pela onça)..."(1967:26). Para uma total desvinculação, conforme o autor, ainda restaria separar os objetos culturais em uso pelos seres da Natureza como da Cultura. Isto, contudo, não se sucedeu e não sucede: os animais, como vem ensinando o Perspectivismo cultural, continuam agindo como seres culturais e, como vem mostrando o Neo-animismo, interagindo com os humanos.

Em Basso, tal separação, no fim do mito assinalada pelo parricídio praticado pelos heróis culturais, é desde o início a emancipação da animalidade representada pelo jaguar (preto) e a valorização de Kwatingi, filho da união de flora e fauna e criador engenhoso das mulheres de pau. Em Münzel, por fim, é a perda humana ou, a insustentabilidade do alto padrão de cultura do jaguar.

Na amplamente aceita idéia de um distanciamento mítico da cultura em relação à natureza, não pode ser irrelevante formar-se uma idéia mais precisa dos fundamentos de tal evolução ao longo da trama mítica, o que pode ser efetivado a partir de um exame sob outro enfoque do relato mítico:

legenda dos símbolos e abreviações usados:

N = Natureza; C = Cultura (agenciamento/comportamento da biosfera segundo o padrão etológico Alto-Xinguano)

NC; CN; = aglutinações assinalando união de ambas as esferas;

NNC; CCN; CNC;NCN; CNCN;NCNC = variáveis de união dos domínios a partir de duplicação

+ adição;
 - subtração;
 ≠ diferença , desequilíbrio;
 = identidade
 ⇒ torna-se
 ⇔ reciprocidade

Nos oito episódios míticos ¹⁴²observam-se interações de personagens dos dois domínios:

1º . no prelúdio Waura/Kalapalo : das relações matrimoniais entre fauna e flora nasce o humano: $N+N \Rightarrow NC$;

2º. no primeiro episódio: da reciprocidade inexistente nas atitudes de um representante da Cultura C e tentativa de seu restabelecimento (assimétrico) por ameaça de morte, por parte de um ser da Natureza , origina-se o casamento marcada pela reciprocidade:

reciprocidade negativa $C \neq N$ torna-se pela aliança \Rightarrow reciprocidade positiva entre $NC \Leftrightarrow N$.

3º. no segundo episódio: de um dos representantes da Natureza, a flora, nascem pela atuação humana , moças casamenteiras :

conjunção $N+ C \Rightarrow NC$

4º. no terceiro episódio: o comportamento sem regras culturais das moças desemboca em morte (três ou mais ou menos, cf. autor, das moças morrem no caminho); o comportamento regrado, por outro lado, em casamento de elementos da Cultura e da Natureza :

nas moças NC falta de $C \Rightarrow$ morte

¹⁴² estabelecidos em 4 versões aqui tomadas como versão única, ou seja, ignorando e aplainando as diferenças, de forma a obter uma versão integrada.

nas moças NC presença de C \Rightarrow matrimônio NC+N;

5º. no quarto episódio: a relação de afinidade inter-espécie é uma relação de agressividade
:

$N \neq CN \Rightarrow$ agressão/destruição

6º. no quinto episódio: os filhos de mãe florístico-humana e pai animal são compostos de elementos da Cultura/Natureza e da Natureza:

$CN+N \Rightarrow CNN$

7º. ainda no quinto episódio: a parte (morfológica) da Natureza dos gêmeos é cortada pelo pai, representante da Natureza, levando à culturalização dos heróis

$CNN-N \Rightarrow CN$

8º. no sexto episódio: os gêmeos formados por Natureza e Cultura e transformados fisicamente em Cultura, também estão sendo transformados pelo jaguar, elemento da Natureza, em seres culturais no que tange as suas habilidades e competências

$CN+\text{aprendizagem de C} \Rightarrow CCN$

9º. no sétimo episódio, os gêmeos culturais procedem a dois atos culturais: um de vingança ¹⁴³ e outro em homenagem e memória à mãe morta, mas cometem transgressões das regras contratuais, levando o jaguar a tentar uma desculturalização:

$CCN - C$ (tentativa hipotética)

10º. no oitavo episódio, finalmente, o parricídio do jaguar pelos gêmeos culturais:

O que temos então são os seguintes movimentos:

¹⁴³ ato cultural, se pensarmos nos trabalhos de MCC e EVC (1985) ou Menget (1985)

- de uma dupla Natureza (NN) origina-se Cultura- Demiurgo (C);
 - da Cultura-Demiurgo (C) transformando a Natureza, originam-se os Humanos- Planta (NC) ;
 - dos Humanos-Planta (NC) e a união com a Natureza-jaguar (N) nasce a Humanidade (NCN);
- da Humanidade (NCN), pelo acréscimo de Cultura (graças à atuação da Natureza), origina-se a Cultura (NCNC);
- da Cultura (NCNC) pelo aniquilamento da Natureza origina-se a Cultura humana (NCC).
-

A redução dos personagens e suas interações a uma oposição entre Cultura e Natureza, artifício metodológico que deixa propositalmente de lado muitos aspectos importantes, evidencia no progresso linear da trama mítica um acréscimo/decrécimo de aspectos ora culturais, ora naturais, tendendo, no seu último movimento, a uma prevalência da Cultura. Em um movimento hipotético posterior (o jaguar-pai querendo “jaguarizar” os gêmeos francamente rebeldes às leis do Contrato social), esta tendência descambaria novamente para o lado da Natureza. Mas esta tentativa fracassou, porque demasiadamente dolorosa, irrealizável.

Já em dois outros mitos, *Warakuni* e *Yamurikumã*, a tendência de um retorno à Natureza torna-se realidade (mítica) apesar de não em definitivo. Vejamos os respectivos conteúdos míticos:

O mito *Warakuni*(n) (Agostinho, 1974^a), *Warakuni* (Münzel, 1973), *Arakuni* (Schultz, 1966 e Monod-Becquelin, 1975) é a história de um relacionamento incestuoso de *Warakuni/Arakuni* com sua irmã reclusa e a saída de Warakuni em busca de um outro lar. Das quatro versões existentes, apenas duas - ambas referentes aos Kamayurá -

apresentam conteúdos mais ou menos semelhantes. As versões, tanto de Schultz (1966:79) como de Monod-Becquelin (1975, pp. 108), iniciam de forma semelhante, mas desfecham em relação à versão Kamayurá de forma muito diferente: na variante de Schultz, *Arakuni* desce o rio Batovi e fica no meio do lago; na de Monod-Becquelin, transforma-se em espírito e vai parar no fundo da água, não sem antes deixar canções – as canções da festa do *Yavari* - para o amigo aprender e recitar.

Já as duas versões Kamayurá de Agostinho (1974a) e Münzel (1973) sendo variantes Kamayurá, são muito semelhantes, apenas apresentando diferenças na parte inicial.

O Mito de *Warakuni*¹⁴⁴

(versão Kamayurá segundo Agostinho, 1974a)

1º. Episódio: **Acontecimentos em casa e saída de *Warakuni*(n)**

Relação incestuosa com a irmã é descoberta pelo pai que bate nele, o que leva-o a sair de casa. Montado em uma cobra grande que confeccionou de uma vara de taquara, passou pelas aldeias, dizendo que vai visitar o tio.

2º. Episódio: **O caminho às onças -**

Chegou na casa da rolinha *Terutsi*(n) que o alertou do perigo que significava isso e *Warakuni* ficou naquela aldeia, onde havia beiju, *kawi*(n), peixe. Aí o gavião *Nyapakani*(n), pássaro criado pela onça, ensinou o caminho para a casa do tio e o rapaz

¹⁴⁴ A grafia por mim adotada é *Warakuni*. Na reprodução e sistematização do texto de Agostinho, a grafia segue a desse autor.

chegou lá, onde uma moça estava varrendo e convidou o moço a entrar na casa. Ofereceu-lhe milho torrado.

3º. Episódio: **A estadia entre as onças -**

A moça ensinou-lhe a lutar o Huka-huka. Sempre que o pai não estava ensinou-lhe a lutar. O pai da moça escutou da cutia que *Warakuni(n)* estava namorando a sua filha. Em casa, examinou o rapaz, procurando feridas. *Warakuni(n)* não tinha. Mais tarde tinha que lutar a Huka huka com os sogros e a moça e, por sorte, ganhou de todos eles, salvando-se desse modo da morte iminente.

A onça mandou o rapaz buscar uma anta que já estava em estado de decomposição. A sua esposa-onça disse-lhe os cuidados a tomar nesse caso; o rapaz foi lá, pegou a anta e levou para casa onde a onça limpou o rapaz com a língua.

Depois vieram a onça preta, irmão da onça (e, por isso, também pai), a onça vermelha e uma porção de onças também e veio *Tarawi(n)*, o gato do mato, e com todos tinha que lutar e ganhou de todos, mas não lutou contra o gato do mato porque aí teria perdido.

4º Episódio: **A chegada de todas as onças -**

Chegaram todas as onças para jogar bola. Jogaram primeiro com pedrinhas do tamanho da bola. Quando cansou, foi substituído pela mulher, mas depois recomeçou tudo de novo. O rapaz estava bom no jogo, ganhou de todos, porque a sua esposa o havia ensinado. Depois começaram a jogar com a bola. Todos os dias jogaram assim e todos os dias o rapaz ganhava. Às vezes, a turma da onça ia embora, mas depois voltava e começava tudo de novo. Cada jogador recebia mais ou menos um maço de flechas quando ganhava. Sempre que não havia mais flechas, descansavam.

Tarawi(n), a onça pequena, chamou-o para a luta, mas ele não quis. Aí, convidou-o para tomar banho e os dois foram à lagoa onde lutaram um contra o outro. *Tarawi(n)* ganhou e foi bom *Warakuni(n)* ter rejeitado uma luta contra ela.

5º. Episódio: **Afastamento de Warakuni(n) -**

Todos os dias, as onças jogavam contra ele, porque queriam matá-lo. O rapaz era filho da irmã da onça, FZS ou seja, do ponto de vista de Warakuni(n), ele era casado com a filha de MB = MBD, casamento preferencial. A turma da onça tinha raiva dele, ciúme do rapaz. E por isso queriam matá-lo e comê-lo. O rapaz ganhou de todos, mas ficou com medo e foi embora.

Os papéis do jaguar, suas atribuições, relacionamento, costumes a partir dos cinco episódios do mito de Warakunin, na versão de Agostinho (1974^a)

<p>inicia com o</p> <p>2. Episódio</p> <p>relações entre primos cruzados</p>	<p>1. Warakuni chega à casa da onça onde uma moça convida a entrar</p> <p>2. A moça-jaguar oferece milho ao rapaz</p>
<p>3. Episódio</p> <p>matrimônio (MBD) preferencial</p>	<p>3. A moça-jaguar casa-se com Warakuni</p> <p>4. Ensina-lhe a luta Huka-Huka</p> <p>5. Esconde-o perante o pai</p>
<p>3. Episódio</p> <p>relações entre afins (sogros/genro)</p>	<p>6. O sogro examina o rapaz procurando feridas abertas (sangue) p/matá-lo</p> <p>7. Os sogros obrigam-no a lutar a Huka-Huka</p> <p>8. O sogro manda-o buscar uma anta em decomposição</p> <p>9. O rapaz obedece à vontade do sogro</p>
<p>3. Episódio</p> <p>relações entre afins (cunhados)</p>	<p>10. Os cunhados-jaguares obrigam-no a jogar bola e pedrinha.</p>

	<p>11. A esposa-onça se reveza com ele</p> <p>12. O gato do mato é o único que ia vencer o rapaz</p>
<p>5. Episódio</p> <p>sentimento entre afins</p>	<p>13. Todos os jaguares sentiam raiva dele queriam matá-lo, devorá-lo</p>

(versão Kamayurá, anotada por M. Münzel, 1973)

1º. Episódio: **Acontecimentos em casa e saída de Warakuni(n)**

As relações incestuosas com a irmã mantidas por *Warakuni* foram descobertas pelo uso de genipapo. A reação violenta de seu pai levou-o a pensar em abandonar a sua casa. O pai ainda apelou para o seu *status* de chefe, mas nada adiantou e *Warakuni* foi embora. Antes de sair, *Warakuni* se encostou na porta e começou a cantar, virando-se para todos os lados.

2º. Episódio: **O caminho às onças –**

Sua irmã quis acompanhá-lo, mas *Warakuni*, não querendo levá-la, a fez cair para dentro da água que estava atravessando.

Em seu caminho, *Warakuni* análogo às mulheres de pau do mito de origem encontrou uma série de animais: a anta, o *awaratsí*, o tatu gigante, o papagaio verde, a arara, um periquito, o *jurití* (pássaro-pomba), *yapakani* uma espécie de falcão. Todos lhe ofereceram comida e bebida. O último o convidou para pernoitar.

3º. e 4º. Períodos:

O restante do relato é praticamente idêntico à versão de Agostinho (cf. *supra*).

Este mito do rapaz humano no meio das onças da Natureza (com Cultura) é o inverso do mito de Origem. Não busca a emancipação da Natureza, mas a volta a ela. A Natureza dos jaguares é, porém, uma Natureza demasiadamente culturalizada: somente a excelência tem direito à vida. A Cultura dos jaguares é o oposto da instaurada por Mavutsini e os gêmeos, pois aquela não exige a excelência e vale-se do fingimento e do engano. Entre uma forma e a outra, Warakuni opta por fim pela humana que apesar de suas imposições ainda é menos severa e mais flexível.

O jaguar, tanto no mito de Origem como em Warakuni, é o jaguar da Natureza, dono de uma Cultura, mas Cultura em todas as suas dimensões excessiva: excessiva nas suas instituições, nas regras a serem cumpridas, nas exigências, nas conseqüências. Mas em sua dimensão consanguínea e até afim, exemplar: um pai cuidadoso, um filho compreensível, um esposo solidário e um afim em concordância (excessiva) com o seu papel.

A saída procurada por Warakuni era a libertação da cultura, a fuga às suas imposições. Entre os jaguares não encontrou o que estava buscando. Muito pelo contrário, as regras culturais aí ainda eram mais severas, regras sem perdão.

O que aqui se delineia é fora de dúvida o *Unbehagen an der Kultur*. Enquanto os gêmeos apenas se livraram da cultura do pai jaguar, Warakuni dá um passo à frente e procura livrar-se da cultura humana.

A libertação, contudo, não se resolve apenas pela fuga e muito menos pela fuga à aldeia das onças. Liga-se a algo muito mais fundamental; em poucas palavras, à agressividade e ao medo diretamente relacionados à afinidade e, na origem, à vida sexual: em ambos os mitos, os problemas surgem com os afins, seja em forma da mãe do jaguar que no mito de Origem mata sua nora, seja em forma dos sogros e cunhados que almejam a morte do genro/cunhado no mito de Warakuni. A alternativa buscada por Warakuni não traz a solução dos seus problemas, ao contrário, os piora, de forma que, curado, volta à cultura humana que, de repente, é dos males o menor.

Há contudo uma outra saída. O mito das Yamurikumãs – mulheres “monstruosas” - mostra o caminho. Vejamos:

O mito das Yamurikumãs

(versão Villas Boas & Villas Boas, 1975)

1. Episódio: A pescaria dos homens -

Após a cerimônia de furar a orelha dos meninos, os homens foram pescar. Levaram muitos beijus (pão de mandioca assado em assadeira, em brasa aberta) e permaneceram lá durante muito tempo. Depois de quatro semanas, o filho do *morereguát* (chefe) que havia ficado na aldeia foi procurá-los e constatou que todos “estavam virando porco e outros bichos do mato” (op. cit., p. 120). De regresso, contou às mulheres que seus esposos iriam voltar daí a dois dias.

2. Episódio: O preparo da saída das mulheres -

As mulheres preparavam tudo para a cerimônia do corte de cabelo dos meninos reclusos. Os homens, contudo, não voltaram e a mulher do chefe falou que as mulheres tinham de sair dali. Assaram muitos beijus para viagem e se ornamentaram à maneira dos homens. A mulher do chefe antes de todas as outras. Ela, em seguida, começou a cantar e subiu até o alto de uma casa. Outra mulher, igualmente enfeitada e cantando subiu uma casa vizinha. Depois, desceram e se reuniram com as outras, todas já enfeitadas e cantando. Passando veneno no corpo, todas se transformaram em *mama'e* (espírito).

3. Episódio: A saída das mulheres -

As mulheres sempre cantando se afastaram da aldeia. Vestiram um homem velho que se encontrava na aldeia com o cascão de tatu e mandaram que seguisse na frente. O homem-tatu ia cavando e “dando mergulhos na terra”(op. cit., p. 121).

4. Episódio: **A viagem eterna das mulheres -**

Passaram pelos seus maridos que lhes pediram que parassem para os meninos comerem peixes, mas as mulheres não obedeceram. Mais adiante, passaram pela aldeia *Macão-acap* (aldeia mítica?) e as mulheres e até os maridos dessa aldeia as seguiram. Em outra aldeia por onde passaram, *Etapemetap(?)*, sucedeu-se a mesma coisa.

Até hoje as mulheres continuam viajando. As crianças de braço foram jogadas nas lagoas e se transformaram em peixes. As mulheres não têm o seio direito para melhor manejar o arco.

O mito das Yamurikumãs

(versão Kamayurá segundo Münzel, 1973)

1. Episódio: **A pescaria dos homens**

Os acontecimentos se assemelham aos da versão Villas Boas (cf. acima), com algumas diferenças: O filho do chefe encontra os homens totalmente cobertos de pelo (cabelo). Foi o sinal de sua transformação em porcos.

O filho do chefe, aqui, acha os peixes escondidos e os leva todos para casa.

2. Episódio: **O preparo da saída das mulheres -**

As mulheres enfeitaram seus filhos que haviam recebido os furos de orelha. A mulher do chefe no telhado cantou a canção das Yamurikumãs e mandou-a (a canção) para longe. Os homens-porcos a escutaram e começaram a se lamentar: “o que fomos fazer”(op. cit., p. 242)

3. Episódio: **A saída das mulheres -**

As mulheres cantaram e cantaram e os filhos dançaram sem parar. Dançaram abandonando a aldeia. No caminho, transformaram-se em guaribas pretos.

O homem velho também nesta versão é transformado em tatu. As mulheres colocaram-lhe pauzinhos pequenos nas unhas de forma que, por causa da dor que sentiu, cavou um tunel pelo qual as mulheres se afastaram.

4. Episódio: A viagem eterna das mulheres -

Como em Agostinho, aderem ao seu movimento todas as mulheres das aldeias que cruzam em sua caminhada. À diferença da sua versão, contudo, os homens não se juntaram a elas, mas correram atrás, raivosos, tentando reconquistá-las, mas em vão.

Por fim, Yamurikumã (no singular, referindo-se provavelmente ao *mama'e* que liderou o movimento) chegou ao Posto Leonardo. Daí foi para Brasília onde as mulheres ficaram até hoje. Também nesta versão sem seio direito.

Todas estas mulheres usam um cinto da pele do jaguar porque são muito bravas . Antes, contou o informante, antes os nossos guerreiros usaram tais cintos de pele de onça.

O mito das Yamurikumãs

(versão Waura, anotada por Schultz, 1966)

1. Episódio: A pescaria dos homens

Um homem tentando ver onde ficavam os maridos das mulheres que já demoraram demais em uma pescaria e não mandaram peixes, voltou dizendo que os “homens viriam matá-las todas”(Schultz, op. cit., p. 98-99)

2. e 3. Episódios: O preparo e saída das mulheres -

As mulheres resolveram abandonar a aldeia, deixando todos os meninos para trás e somente levando as meninas.

O homem foi buscar no mato três tatus-canastra que mandou cavar um túnel pelo qual podiam escapar.

4. Episódio: A viagem eterna das mulheres -

As mulheres chegaram via túnel num lugar bem distante, onde fundaram uma nova aldeia. O homem, que recebeu o estatuto de chefe, ensinou-as a confeccionar arcos e flechas. Elas conseguiram fabricar muitos, que entregaram para este seu chefe.

O mito das Yamurikumãs

(na versão Trumai, cf. Monod-Becquelin, 1975)

1. Episódio: A pescaria dos homens

Na demora dos homens em uma pescaria, as mulheres se transformaram em espíritos, metamorfose que conseguiram graças à pintura com urucum e às canções das Yamurikumãs que cantaram.

Episódios restantes: um homem que havia ficado na aldeia viu os preparativos e pos-se a chorar. Depois, chamou os pescadores que voltaram correndo. Frente às transformações de suas mulheres, começaram a chorar também, implorando-lhes que ficassem e oferecendo-lhes peixes, mas sem sucesso. As mulheres não ficaram mais. Foram embora,

atravessando o rio (Xingu?) , onde a metade delas foi vítima dos peixes. Mas a outra metade alcançou a beirada e se estabeleceu em algum lugar perto de um rio mais para o Sul: *Warapytisiwa* .

Temos então por um lado os porcos do mato, caitetu (*Tayassu tajacu*) ou queixada (*Tayassu pecari*) e, pelo outro, as duas variantes de jaguares, a variante consanguínea e a afim. Os primeiros, sinônimos de liberdade, Natureza, os jaguares, ao contrário, de Cultura, ordem, reciprocidade.

O que separa jaguares e porcos é a ferocidade dos primeiros, o comportamento que os aproxima ao Leviatã , garantia da coexistência humana, da ordem e da paz. Mas a preço muito caro: os Alto-Xinguanos, antes que um *Leviatã*, desejam a liberdade utópica sem sacrifícios, a liberdade dos caitetos e dos queixadas, sem restrições, sem exigências. O paraíso ou, como disse RMB (1990), o ócio, negação do negócio.

Voltemos agora ao mito de Origem examinando os papéis principais desempenhados pelo jaguar:

No capítulo III, vimos a importância do pai no processo procriador. Toda a geração de um filho é obra do pai. O feto se origina e desenvolve graças ao seu “trabalho” repetitivo que não pode cessar no decorrer da gestação, porque dele depende não apenas a origem como também a alimentação do feto. À mãe compete apenas a função de receptáculo ou, talvez, terra que oferece as condições favoráveis a receber o sêmen masculino. Apesar dessa absoluta negação de importância feminina, falam os autores (Galvão, 1953; Oberg,

1953; Murphy & Quain, 1955:46; Gregor, 1982:251) em ascendência bilateral, patri- e matrilinear. Esse paradoxo classificatório, contudo, não prejudica o *status* de pai, em sociedades machistas como as alto-xinguanas, simplesmente sinônimo de “paternidade” (o termo em português não ajuda muito neste particular).

Por esta razão, o baixo *status* mítico do jaguar em seu papel de pai (os filhos matam-no e catapultam-no ao céu) e o alto *status* da mãe (que recebe a maior demonstração de afeto por parte dos filhos) é algo pouco compreensível.

Laraia (1967) explica o baixo *status* do pai, afirmando que o papel de “pai” cedeu lugar ao de “avô”, cujo lugar é ocupado por *Mavutsini*, ou seja, a importância do papel de pai é conservada, apenas transferida para o avô. E esta transferência teria sido em função da sua produção das mulheres de pau: puro ato de criação que independia por completo da intervenção feminina. Se isto talvez seja uma explicação do alto *status* de *Mavutsini*, não explica a valorização mítica da mãe e muito menos o pouco caso e a violência para com o pai.

Para agora tentarmos uma compreensão do jaguar nos seus papéis de pai e educador e a rejeição por parte dos filhos, o primeiro passo pode ser o estabelecimento de um quadro de suas atitudes míticas em relação aos filhos em todas suas variáveis possíveis. Tal recurso nada mais pretende que formar uma idéia das oscilações existentes e fornecer uma imagem do mito (dos detalhes míticos) a mais completa possível. Convém lembrarmos que o Mito, qualquer mito, como resultado de um processo metafórico empresta elementos das duas idéias básicas. No caso do mito de Origem, o jaguar empresta traços ao personagem social que é o pai mas, em compensação, o conceito de pai empresta suas características ao jaguar. A listagem etológica do pai jaguar deveria então mostrar um quadro composto de atitudes tipicamente paternalistas como, também, tipicamente jaguaristas.

Vejamos, então, o comportamento do jaguar nos seus papéis de pai e educador numa comparação sistematizada das diferentes versões do mito de Origem:

Listagem das atitudes principais do jaguar em seu papel de pai e educador dos heróis culturais:

	Kamayura	Waura	Kalapalo
Jaguar-pai	<p>Cuida dos gêmeos</p> <p>Constroi recinto p/ crescer; Humaniza as crianças (corta os vestígios da animalidade)</p> <p>Fabrica arco e flecha</p>	<p>Cuida dos gêmeos</p> <p>Coloca-os numa panela com tampa.</p> <p>Humaniza-os (corta o rabo das crianças)</p>	<p>Humaniza Taugi (corta-lhe o rabo de jaguar)</p> <p>Confecciona arco e flechas para as crianças, inclusive p/Taugi criar índios bravos</p>
Jaguar-educador	<p>Ensina seu <i>ethos</i></p> <p>Desobediência dos filhos humanos leva-o a tentar transformá-los em jaguares</p>	<p>Ensina seu <i>ethos</i>.</p> <p>Desobediência dos filhos humanizados leva-o a tentar transformá-los em onças</p>	não há informação

Que imagem de um pai forma-se a partir dessa visão do conjunto de informações míticas disponíveis?

Com exceção dos Kalapalo para os quais não há informação, o quadro que emerge é de um pai cuja parte “jaguar” é a agressividade com que reage contra qualquer desobediência à ordem e cuja parte “paterna” consiste no cuidado para com os filhos, na humanização,

eliminando do seu ser físico (e mental) os traços extra-humanos e na transmissão de regras de comportamento.

O que resulta é um pai mítico bem intencionado, bom e dedicado aos filhos, confeccionando-lhes as armas que precisam, até flechas que depois são dirigidas contra ele e sua esposa.. Mas, ao mesmo tempo é um pai que exige respeito: no momento em que não obedecem às regras de relacionamento inter-específico, ele procura acabar com sua humanidade e tenta re-transformá-los em jaguares obedientes às imposições da cultura.

Partindo da suposição de que o seu comportamento em outros papéis sociais, tais como afim, esposo e consangüíneo, deveria oferecer informações adicionais, um confronto das anotações respectivas dos vários grupos pode ser útil.

Listagem de traços etológicos nos papéis de afim, esposo, consangüíneo, xamã:

	Kamayura	Waura	Kalapalo
Afinidade	Reciprocidade negativa → positiva	Reciprocidade negativa → positiva	Reciprocidade negativa → negativa → positiva
Jaguar/demiurgo	Reciprocidade positiva	-	
Warakuni/ Jaguar	Reciprocidade negativa		
Jaguar-Casamenteiro	Finge doença	Finge doença	Finge doença
Jaguar-consangüíneo	Não agride a mãe assassina	Não agride a mãe assassina	Ajuda a mãe assassina
Jaguar-afim			-

Mito de Origem	Procura viabilizar relacionamento afim entre mãe/esposas		
Warakuni	relacionamento de agressividade – exigência de serviço de noivo		
Jaguar-esposo/esposa			
Mito de origem	Casamento patrilocal, sororato	Casamento patrilocal, sororato	Casamento patrilocal, sororato
	coloca a esposa no telhado	Em consideração aos costumes das mulheres, muda de hábitos dietéticos. Enterra a esposa no pátio.	Coloca a esposa no telhado do Redemoinho, com vida. Chora com as crianças a morte de sua esposa
Warakuni	casamento uxorilocal		
Jaguar-xamã	Reza fórmulas mágicas p/chamar à vida os filhos recém-nascidos		Tem premonição da morte da esposa

No mito de Origem, a parte “jaguar” parece limitar-se ao depósito do corpo no topo da casa (o enterramento tendo sido uma técnica desconhecida pelas onças [cf. Laraia, 1967:27]). Por outro lado, a colocação “ no jirao” era talvez um costume antigo dos Kamayurá ¹⁴⁵. A parte “cultural” no comportamento felino já está presente no primeiro

¹⁴⁵ A prática de depositar os mortos no telhado é um costume que talvez tenha algum nexos com o costume canibal Kamayurá de colocar os “mortos no jirau” transparecendo da etimologia do próprio nome “Kamayurá” em língua Aruak (RMB,1990:524).

episódio: a exigência de reciprocidade nas relações inter-subjetivas (cujo não-cumprimento seria vingado pela parte “jaguar”, como dissemos acima). Na versão Kamayurá surge ainda outro aspecto no comportamento felino que se relaciona à afinidade: mostra-se preocupado com a viabilidade de convivência, sob um mesmo teto, da mãe e esposas.

No mito Warakuni, o relacionamento entre genro e sogros/cunhados é marcado pela agressividade, pela exigência de serviços de noiva e pela constante ameaça de morte. Aqui o critério de excelência é fundamental. Excelência na luta do Huka Huka, no jogo de bola, no de pedrinhas. É a perfeição nestes jogos que preserva o genro.

No tópico “jaguar-casamenteiro”, mito de Origem, surge um modo de agir em total dissonância com a sua severidade geral: o fingimento, a falsidade perante seu pessoal. De todos os aspectos emprestados da cultura, este parece o menos adequado ao rigor “jaguar”, uma estratégia puramente cultural.

No mito de Warakuni, em que o casamento é entre humano e esposa felina, o relacionamento é predominantemente o de solidariedade por parte da esposa jaguar. Tal comportamento se coloca como contraste ao outro personagem feminino: a sogra das esposas de jaguar no mito de origem.

No seu papel de esposo, na versão Waurá, surge outro traço cultural por excelência: a solidariedade para com as esposas no que diz respeito aos seus costumes alimentares.

O seu papel de afim no mito de Warakuni, é marcado pela violência mas uma violência culturalmente controlada, que, todavia, não extrapola as leis socialmente estabelecidas.

Ao todo, compõe-se o caráter do jaguar mítico dos seguintes aspectos:

Aspecto "jaguar"	Aspecto cultural
agressividade	reciprocidade, fingimento solidariedade preocupação

Acrescentam-se a estes traços etológicos o modo de alimentação que do jaguar natural ao cultural sofre uma modificação radical:

O Jaguar do conceito	=	cru
----------------------	---	-----

	}	=	cozido (mandioca)
O Jaguar do signo →			
	}	=	assado (carne [Kamayurá, Trumai])
			peixe verdadeiro [Waurá] em oposição ao “peixe humano”

O jaguar cultural opõe-se a uma série de animais: (1) aos inúmeros pássaros encontrados ao longo do caminho que tinham peixe (em estado de decomposição variado), mas faltava-lhes a mandioca; (2) a *yawaratsi* que come apenas frutas (pequi) e é por esse motivo desprezado pelas mulheres.

Em relação aos outros animais do mito, podemos dizer, então, que o jaguar do signo como aparece nas versões míticas dos Kamayurá e Kalapalo é o único que come o que os humanos comem, o único que, portanto, se identifica com os humanos (lembro que na visão indígena, o ser é o que come) que se enquadra no conceito da “metáfora humana”. O jaguar do signo Waurá pertence a esta mesma categoria após ter adotado os costumes dietéticos humanos.

Naturalmente fica a questão do porque do jaguar.

No mito, em todas as versões, uma das razões, senão a principal, das mulheres abandonarem a outra onça, *awaratsí*, o *wau* ou o puma, era a falta de mandioca e beiju. A sua dieta à base de pequi causou-lhe não apenas a perda delas, mas o seu total desprezo e agressividade: deram à mãe dele mingau com espinhos do pequi, afetando-lhe toda a garganta e levando à sua transformação em bicho (Villas Boas, 1975:64), ou, na versão de Agostinho, à alteração de sua voz: sob imposição das mulheres sem compaixão, “...foi para a estrada roncando” (1974^a:35), seguida pelo filho que havia tomado do mesmo mingau.

Mas o jaguar do signo não é apenas o pai, afim, marido, comedor de uma dieta idêntica à humana. Na sua versão feminina do mito de Origem, o encontramos no papel de sogra-assassina, um jaguar bem diverso que pode ser comparado ao do jaguar “preto” de Roe (1998), “*the devouring cannibal*”(op. cit. p. 173), que aliás ocupa o lugar de pai na versão Kalapalo e em suas diversas variantes atormenta Warakuni. Sem necessariamente adotar o dualismo radical de Roe, esta opção cromática não é produto do acaso.

Pode-se concluir daí que o jaguar, na medida que come as coisas que os humanos comem, partilha da metáfora humana (conceito cunhado por Basso, 1973), pois a alimentação constitui um dos fatores de inclusão ou exclusão que o aproximam a eles, tornando possível um relacionamento de *closeness admitting of possible intimacy* (1973:19). Mas a questão não é o possível relacionamento de proximidade, consolidado pelo seu casamento com mulheres humanas, antes, o seu pouco prestígio como pai dos humanos. A participação da metáfora humana engloba outro critério, de igual ou semelhante importância: *acting peacefully* (Basso, 1973:26). Seu baixo *status* como pai e ascendente dos humanos ligar-se-ia ao seu comportamento totalmente adverso a esse ideal?

A agressividade, marca registrada do maior predador felino das Américas, constitui um traço etológico culturalmente valorizado pelo menos por dois grupos alto-xinguanos, os Yawalapití (EVC, 1978) e os Kamayurá (Münzel, 1971). Trata-se de um ideal masculino que conhecemos ao longo deste trabalho em várias conexões. No relacionamento entre afins, o ideal tornado ato (velado) passa a ter conotação de perigo. O primeiro episódio do mito de Origem pré-estabelece esta verdadeira relação: por rezear a reação violenta do jaguar, *Mavutsini* oferece suas filhas em troca do tucum que estava prestes a roubar. É pelo medo que *Mavutsini* sente que a reciprocidade e a paz se estabelecem.

Esta situação não se altera no mito de Warakuni: o casamento com a filha do jaguar exige o pagamento de um *bride price* em forma de trabalho – ou da própria vida. O medo desta última alternativa leva-o à desistência e ao abandono da aldeia das onças.

Quer-me parecer que a rejeição do jaguar reside na sua exigência inalterável do cumprimento dessa lei. Os homens, muito à la *Mavutsini*, predadores por excelência, rejeitam a paternidade do jaguar por implicar a reciprocidade entre sujeitos. Muito antes que exemplo de predação, o jaguar é protótipo da reciprocidade e é isso que os humanos não perdoam. Já *Mavutsini* não exige nada disso, muito pelo contrário, somente procura a reciprocidade quando não há outra saída. A opção por *Mavutsini* é regida pela vontade “*to get something for nothing*” que marca, como vimos, o relacionamento da reciprocidade negativa.

Considerações finais:

O jaguar que aos poucos vem surgindo da floresta dos conceitos e das representações é um ser de difícil rotulação. Simultaneamente manso e agressivo, amarelo e preto, pai e afim, exemplar e corrompido, sua figura se presta para uma série de associações. Por que então equipará-lo ao monstro estatal de Hobbes? Se serve para papéis tão disparatados como os que acabamos de enumerar, a sua identificação com o *Leviatã* hobbesiano, garantia de vida e convivência pacífica dos seus súditos, parece destituída de lógica, “*it makes no sense*”, o próprio Hobbes - aliás ele em primeiro lugar - teria constatado isso, pois o seu *Leviatã* é uma entidade de caráter sempre unívoco: em todas as situações é o monstro aterrador que mantém todos “*in awe*” (Ribeiro, 1984:45). Esse monstro, aliás, é uma criação que Hobbes pretendia ter abstraído das condições de vida selvagens do Novo Mundo, em que “o homem era o lobo do homem” e em que a humanidade vivia ainda em estado de natureza “sem fé, sem lei, sem rei” (cf. Clastres, 1977:14). Em realidade, como mostrou de modo convincente Macpherson (1968), esse *Leviatã* todo-poderoso que Hobbes imaginava como condição de sociedade, era resultado das circunstâncias de vida dos ingleses da época, cujo “valor (era) o preço num mercado (e cujo) trabalho (era a) mercadoria” (*apud* Ribeiro, 1984, p. 17). De qualquer modo, isto é certo, não tem nada a ver com este animal polissêmico e polivalente que é o jaguar do imaginário tropical.

Se mesmo assim, esse jaguar simbólico foi comparado ao monstro estatal hobbesiano, esta aproximação se deve antes de tudo a dois fatores: (1) à agressividade que caracteriza ambos e (2) às condições emocionais que induziram Hobbes da mesma forma que as etnias alto-xinguanas a conceberem um símbolo, cuja maior virtude é exatamente essa sua agressividade: o *Leviatã* hobbesiano, assim como o da floresta tropical nasceram de uma mesma emoção, o medo. “Medo generalizado, de todos a todos” (Ribeiro, op. cit., p.

14). Medo do vizinho, do diferente, do desconhecido, ou, como disse Overing (1983-84), das forças da Cultura.

Medo e seu oposto, a agressividade, como motivos de aproximação de um pensador como Hobbes e os indígenas da floresta tropical. A *senselessness* parece não ter melhorado com a identificação das causas dessa comparação. Inclusive piorou, pois assume para ambas as partes uma confusão de causa e remédio.

Um olhar mais detido mostra, porém, que a aproximação do pensador político inglês com os incultos selvagens da floresta tropical não repousa em paradoxo lógico, pois a confusão apenas persiste se se pensa a agressividade como atitude do Outro. Tal comportamento, contudo, não é exclusividade da alteridade. Pode igualmente caracterizar a postura do Mesmo ou aliado do Mesmo e, neste caso, muda de sinal: ao meu lado, torna-se aliada poderosa, segurança, arma temida. A agressividade, neste sentido, não reside entre as negatividades, antes pelo contrário, torna-se antídoto contra medo e pavor, garantia de paz, reciprocidade e solidariedade. Já o primeiro ato do demiurgo xinguano no mito de Origem dá provas disso: a oferta do demiurgo xinguano de dar suas filhas em casamento foi enunciada por medo da agressividade do seu adversário. Enquanto seus planos iniciais foram apoderar-se da propriedade alheia, a ameaça de morte – a agressividade, portanto - por parte do jaguar o fizera mudar de idéia no mesmo instante.

A reciprocidade positiva, princípio de cultura, funda-se no medo de retaliação - disso Hobbes da mesma forma que os ameríndios estavam e (estes últimos) estão convencidos - A instância mais capacitada para garanti-la é um ser poderoso, agressivo, enfim, um *Leviatã*.

À diferença do seu protótipo puritano britânico, a versão da floresta tropical, como dissemos acima, é um ente composto de contradições. Ele reúne em sua imagem tanto aspectos positivos como negativos. Princípios do Bem e do Mal. Torna-se, com isto, o símbolo de toda uma visão de mundo. Visão para além do Bem e do Mal em que é simultaneamente pai e sogro, representante da Cultura e da Natureza, comedor do cozido e comedor do podre. A Lógica que se encerra em sua figura é a Lógica do Inconsistente, do isto e aquilo. Em realidade, ele ocupa toda a interface que se estende da agressão, do poder e da proteção até a malevolência e a destruição.

Este ser polivalente e multifacetado saiu da penumbra teórico-epistemológica como produto das emoções. Emoções como fundantes de saber. Mis-interpretações dos fatos? Sperber, a quem alude esta questão, é contraditório neste ponto, pois fala, como vimos, tanto em mis-interpretações como em “desejo” de querer um mundo diferente. As proposições de um tal mundo diferente, o mundo mítico, no que diz respeito ao jaguar, se baseiam na observação empírica. As “mis-interpretações” de Sperber se originam dos fatos, mas trata-se de mis-interpretações intencionais, nascidas do “desejo” de um mundo diferente e não condicionadas por um mecanismo de engendramento do discurso simbólico, ou seja, são representações voluntariamente elaboradas e não devidas a uma ignorância dos fatos zoológicos.

O desejo de um mundo diferente que elege a agressividade como contraponto do medo, tornando-a o *leitmotiv* de beleza e comportamento. A figura do jaguar incarna este ideal e torna-se o conceito de beleza e conduta (lembrar que o belo é indissociável do *ethos*), mas excessivo em seu rigor e cobrança, a sua figura é indesejada e é morta por seus próprios filhos. A sociedade contra o Estado. Estamos em pleno romantismo clastriano! A alternativa dos Xipaya, neste sentido, é apenas a outra saída encontrada: a divinização da agressividade = jaguar e a sujeição às suas exigências.

A ostentação de insígnias de pêlo, dentes, garras felinas por parte da chefia, as cerimônias funerárias do Kuarup e principalmente o formato da sepultura, lembrando o campo do jogo de bola, como praticado pelas onças míticas (mito de Warakuni), em homenagem aos chefes mortos e familiares, ainda permite outra explicação: a de uma identificação de jaguar e chefe do grupo. Mas tal identificação carece de sentido, pois o líder alto-xinguano é destituído de poder. A sua autoridade consiste no poder da fala, do conselho, da arbitragem, etc. À luz dos fatos arqueologicamente recuperados, tal situação pode ter sido outra em algum tempo do passado. As construções pedológicas de plataformas e canais de defesa contam de uma população mais complexa e hierarquizada em que a liderança exercia um poder mais coercitivo, poder baseado na agressão cujo exemplo simbólico pode ter sido o jaguar – o Leviatã da floresta tropical..

A origem desse simbolismo, para recordarmos em rápidas pinceladas, funda-se no jaguar objetivamente dado, na sua excelência de caçador, sua agressividade e coragem que fazem dele o exemplo de beleza e comportamento.

Ao transformar-se em jaguar cultural, um jaguar de uma cultura até superior, essa sua qualificação por natureza torna-se a condição de seu rigor e insistência – sob ameaça de morte - das regras de reciprocidade. Princípio da cultura e da coexistência pacífica que o aproxima mais ainda ao Leviatã hobbesiano. Ele é a garantia da reciprocidade e nisso se opõe ao demiurgo Mavutsini/Kwatingi, criador dos humanos: se este é o pai dos humanos, o jaguar é o instaurador da sua cultura.

Ponto de partida deste trabalho foi a razão do simbolismo em torno de um animal que ao nível fágico - de maior importância - não tem nada em comum com os humanos (alto-xinguanos). De fato, o maior defeito do simbolismo em torno do jaguar é a incongruência entre modelo e realidade, pois no Alto Xingu, a abstenção da carne de mamíferos não é uma meta, é fato mesmo. O jaguar aparece aí *out of place*, como diria Isbell (1985), deslocado, sobreposto. Seus atos canibalísticos não se adequam aos ideais fágicos..

Naturalmente oferece-se como outra alternativa hipotética a corrosão do poder à la Clastres: o pai – a autoridade, no caso - é morto porque impõe uma cultura=reciprocidade excessiva. O que se quer não é uma alienação e centralização da agressividade mas, antes, uma partilha: a possibilidade de colocar em prática aquilo que é estético: o *ethos* de acordo com o estético. Deste ponto de vista a generosidade e o pacifismo parecem estratégias do impotente, fraco. Se a hipótese inicial era a garantia desses princípios através da agressividade, acrescentaria agora que a agressividade é um fim em si e como tal se opõe ao medo, inversamente proporcional:

com o crescente medo diminui minha agressividade;

com sua diminuição, aumenta a agressividade.

Nos dois capítulos iniciais, a visão de uma continuidade entre os domínios da Cultura e da Natureza nos permitiu entender a *proximidade* como critério ontológico fundamental: quanto mais próximo o animal que se come ou a pessoa com que se está relacionada, menos perigo se incorre. A aplicação desta verdade conduziu os Alto-Xinguanos a incluir os macacos no seu cardápio, enquanto o restante dos animais de pêlo é tabu para o consumo.

A idéia de um universo energético fechado em que *input* e *output* devem ser constantes foi identificada como na origem de todos os males. Para não incorrer em erro de nenhuma espécie e não aborrecer os senhores dos animais e outras entidades, foram estabelecidos os tabus alimentares. Não predando o Outro, eu não me exponho à contra-predação. O consumo dos macacos se inscreve nesta mesma visão.

As etno-classificações e sua lógica do Paraconsistente, por outro lado, têm a ver com a noção de uma ontosfera cosmológica concomitante e transitante entre diversos níveis cosmológicos, causando elevada insegurança que os alto-xinguanos procuram contornar através de critérios classificatórios tais como a alimentação fora da normalidade e tamanho excessivo.

A incursão ao *Ethos* alto-xinguanos nos proporcionou uma noção das categorias do medo e da agressividade, o primeiro pré-requisito e condicionador da agressividade, desde Hobbes, melhor possibilidade de proteção e defesa. A opção pelo jaguar como pai e sogro dos humanos liga-se a esta relação. Por ser o animal mais perigoso e feroz, torna-se o protótipo da ferocidade e da predação e, por isso mesmo, o representante da cultura, pai dos heróis culturais, afim - Leviatã - que cuida do cumprimento das leis culturais, da reciprocidade, único meio que viabiliza a convivência social, mas que nem por seus costumes culturais nem por seu rigor canibal para com a afinidade os homens suportam.

O que a análise do simbolismo do jaguar trouxe de relevante em termos do estabelecimento de traços característicos das cosmologias amazônicas se resume basicamente:

- a) à idéia da distância inter-domínios (humano-animal) como critério de segurança/perigo;
- b) à lógica do Paraconsistente e a gradação qualitativa das qualidades sensíveis como critério distintivo;
- c) à categoria do medo e ao mesmo tempo da agressividade, formando um continuum existencial.

Bibliografia Consultada:

Abreviações:

ALS = Aracy Lopes da Silva

EVC= Eduardo Viveiros de Castro

FC= Maria Heloisa Fénelon Costa

MB= Aurore Monod-Becquelin

MCC=Manuela Carneiro da Cunha

RMB= Rafael de Menezes Bastos

RCO=Roberto Cardoso de Oliveira

Agostinho, P.:

1974a *Mitos e outras Narrativas Kamayura*. Salvador. UFB. Coleção Ciência e Homem;

1974b *Kwarip Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo. E.P.U. EDUSP

1993 "Testemunhos de Ocupação Pré-Xinguana na Bacia dos Formadores do Xingu". Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu. Penteadó Coelho, V. (Org.). São Paulo. EdUSP/FAPESP;

Albert, B.:

1985 *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Université de Paris-X, Nanterre;

Andrade, L. M. M. de:

1992 *O Corpo e o Cosmos*. Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins. Dissertação de Mestrado. São Paulo. USP;

Aoyagut, T. & Onuki, Y.:

1995 *New History of World Art*. Tokio. Shogakukan;

Autuori, M. P.:

1977 "Spotted Jaguar". Vienna. *International Union of Directors of Zoological Gardens*;

Badino, G.:

1975 *Big Cats of the World*. London. Orbis Publishing;

Baer, G.:

- 1964 *Beiträge zur Kenntnis des Xingu-Quellgebietes*. Tese de doutoramento. Basel. Universität Basel
- 1984 *Die Religion der Matsigenka (Ost-Peru)*. Basel. Wepf und Co. AG. Verlag;
- 1993 “Para o melhor entendimento das Máscaras Ssul-Americanas “. *Karl von den Steinen – Um Século de Antropologia no Xingu*. Coelho, V. P. (org.). São Paulo. Edusp/ Fapesp;
- 1994 *Cosmologia y Shamanismo de los Matsiguenga*. Quito. Ediciones Abya-Yala;

Baldus, H.:

- 1958 *Die Jaguarzwillinge - Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*. Kassel. Erich Röth Verlag;

Bamberger, J.:

- 1967 “Environment and cultural classification - study of the Northern Kayapó”. Tese de doutorado. Cambridge, Mass., Harvard University;

Barros, E. Pina de:

- 1992 “Os Bakairi: Economia e Cosmologia”. *Revista de Antropologia*, vol. 37;

Basso (Becker), E.:

- 1969 *Xingu Society*. Dissertação de Doutorado. Chicago. Univ. of Chicago;
- 1973 (em algumas citações, por engano, 1971) *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York. Holt Rinehart & Winston;
- 1977 “The Kalapalo Dietary System”. *Anthropological Papers of the University of Arizona*. Tucson. The University of Arizona Press;
- 1978 “Comments” on: Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology*, vol. 19 (1);
- 1985 *A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Univ. of Pennsylvania Press;
- 1987 *In favor of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson. The Univ. of Arizona Press;

Bateson, G.:

- 1958 (1936) *Naven – The Culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the ‘naven’ ceremonial*. Stanford, Ca. Stanford University Press

Beckerman, S.:

- 1978 “Comments”. *Current Anthropology*, vol. 19 (1)

Becquelin, P.:

- 1993 “Arqueologia Xinguaná”Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu. Penteadado Coelho (org.). São Paulo. EdUSP/FAPESP;

Benson, E.:

- 1974 *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Washington. Dumbarton Oaks;
- Berlin, B.:
- 1992 *Ethnobiological Classification – Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton. Princeton University Press;
- Berlin, B., Breedlove, D. E. & Raven, P. H.:
- 1968 “Covert Categories and Folk Taxonomies”. *American Anthropologist* 70
- 1973 “General Principles of Classification and Nomenclature in folk biology”. *American Anthropologist*, 75,.
- Bird, J.:
- 1948 “Preceramic cultures in Chicama and Virú” *A reappraisal of Peruvian Archaeology*. Bennett, W. C. (ed.). Menasha. Memoirs of the Society for American Archaeology;
- Bloch Atlas:
- 1976 (1968) *Os Animais*. Rio. Bloch Editores;
- Brockhaus
- 1993 *Der Brockhaus in fünf Bänden*. Mannheim, Leipzig. Brockhaus
- Bruhn, K. Olsen:
- 1994 *Ancient South America*. Cambridge e New York. Cambridge UP;
- Bulmer, R.:
- 1967 “Why is the Cassowary not a Bird?”. *Man* 2 (1);
- Caiuby Novaes, S.:
- 1981 “Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo – A propósito de um processo de constituição de identidade”. *Revista de Antropologia*, vol. 24;
- Cardoso de Oliveira, R.:
- 1985 “Tempo e Tradição: interpretando a antropologia”. Rio. *Anuário Antropológico* 84. Tempo Brasileiro;
- 1988 *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio. Tempo Brasileiro
- 1991 *Razão e Afetividade*. Campinas. Coleções Cle. d’Ottaviano (ed.). Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP;
- Carneiro da Cunha, M.:
- 1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *MANA* 4(1);
- Carneiro da Cunha, M. & Viveiros de Castro, E. B.:

- 1985 "Vingança e temporalidade : Os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes* 71:191-208
- Carneiro, R.
 1956-58 "Extra-marital sex freedom among the Kuikuro indians of Mato Grosso". São Paulo. *Revista do Museu Paulista, N. S.*, 10;
 1960 "Slash and burn agriculture: a closer look at its implications for settlement patterns"
 1993 "Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu". Karl von *den* Steinen – Um Século de Antropologia no Xingu. Penteadó Coelho (org.). São Paulo. EdUSP/FAPESP;
- Carneiro, R. & Dole, G.:
 1956-57 "La cultura de los indios Kuikuro del Brasil Central. Buenos Aires. *Runa* VIII;
- Carrara, E.
 1997 *Tsi Tewara – Um Vôo sobre o Cerrado Chavante*. São Paulo. USP. Dissertação de Mestrado.
 1995/6 "Classificações êmicas da natureza – a etnobiologia no Brasil e a socialização das espécies naturais" *Cadernos de Campo* 5 e 6. *Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia da USP*
- Carvalho J. Cândido M.:
 1949 Observações Zoológicas no Rio das Mortes e no Alto Xingu". *Publicações Avulsas do Museu Nacional*, V;
 1951 "Relações entre os índios do Alto Xingu e a fauna regional. *Publicações avulsas do Museu Nacional*, no. 7
- Carvalho, S.:
 1979 "As onças míticas e o jogo de bola". *Revista de Antropologia*, vol. 22;
- Chaumeil, J.-P.:
 1985 "Échange d'Énergie: Guerre, Identité et Reproduction Sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne" *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI;
- Clastres, H.:
 1978 (1975) *Terra sem Mal*. São Paulo. Ed. Brasiliense S/A;
- Clastres, P.:
 1982 (1974) *A Sociedade contra o Estado – Pesquisas de Antropologia política*. Rio. Francisco Alves
 1977 *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa. Edições 70
- Coelho, R.:

1989

Coelho, V. Penteadó:

1986 *Die Waurá – Mythen und Zeichnungen eines bras. Indianerstammes*. Leipzig und Weimar. Kiepenheuer Verlag;

1991 *Waurá*. Rohnert Park, CA. Univ. Art Gallery Sonoma State University;

Coelho de Souza, M. S.:

1994 “Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano”. *Antropologia do Parentesco*. E. Viveiros de Castro (ed.). Rio. Editora UFRJ;

Crawshaw, P. G. & Quigley, H. B.:

1983 “Os Felinos do Pantanal”. *Brasil Florestal*, 53;

1991 “Jaguar Spacing, Activity and Habitat Use in a Seasonally Flooded Environment in Brazil”. London. *J. Zool.* 223;

Cunha, A.G.:

1989 *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo. Melhoramentos;

Descola, Ph.:

1986 *La Nature domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris. Ed. De la Maison des Sciences de l'Homme;

1992 (m/s) “Societies of Nature and the Nature of Society”. m/s. *Conceptualizing Society*. A. Kuper (org.). Londres. Routledge ;

1998 “Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *MANA* vol. 4(1)

Deutsch, L. A.:

1983 “Contribuição para o Conhecimento da *Panthera onca* (Linné) – Onça Pintada (Mammália – Carnívora) Cruzamento de Exemplares Pintados com Melânicos”. *Arquivo da SZB*, 03;

Dole, G.:

1956-8 “Ownership & exchange among the Kuikuro indians of Mato Grosso”. *Revista do Museu Paulista N. S.* X;

1961-62 “A preliminary consideration of the pre-history of the Upper Xingu Basin”. *Revista do Museu Paulista, N. S.*, XIII;

1964 “Shamanism and Political Control among the Kuikuru”. *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover. Kommissionsverlag Münstermann-Druck;

1993 “Homogeneidade e diversidade no Alto Xingu vistas a partir dos Cuicuros”. *Karl von den Steinen Um Século de Antropologia no Xingu*. Penteadó Coelho (org.). São Paulo. EdUSP/FAPSP;

m.s. "Retrospective on the Comparative History of the Upper Xingú Cultures. A Sketch of the Backgrounds of the Upper Xingú Cultures";

Douglas, M.:

1957 "Animals in Lele religious symbolism".

1965 "The abomination of Leviticus". *Purity and Danger*

1967 "Animals in Lele Religious Thought". *Myth and Cosmos*. Middleton, J. (ed.) Austin and London. Texas Press;

1990 "The Pangolin revisited" Signifying Animals Human Meaning in the Natural World. Roy Willis (ed.) London. Unwin Hyman;

Dow, Empresa:

1984 *Herança – a Expressão visual do Brasileiro antes da influência do europeu*. Lins, M. (ger. de comunicações). São Paulo

Drosdowski, G. et al.: *Der DUDEN*. Mannheim, Wien, Zürich. Bibliographisches Institut– Dudenverlag

DUDEN (vide Drosdowski, G. et al.);

Durkheim, E. & Mauss, M.:

1903 *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'Étude des représentations collectives*. Paris. L'Année Sociologique 6: 1-72;

1981 "Algumas Formas Primitivas de Classificação". *Emile Durkheim*. J. Albertino Rodrigues (org.). S.Paulo. Atica;

Ehrenreich, P.:

1890 "Mittheilungen über die zweite Xingu-Expedition". Berlin. *Zeitschrift für Ethnologie*, 22;

1905 *Die Mythen und Legenden südamerikanischer Urvölker und ihr Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*. Berlin. Asher & Co.

Emmons, L. H.:

1987 "Jungle Cruisers". *Animal Kingdom. The Zoological Society Magazine*;

1990 *Neotropical Rainforest Mammals - A Field Guide*. Chicago & London. The University of Chicago Press;

Erikson, Ph.:

"De l'Apprivoisement à l'Approvisionnement: Chasse, Alliance et Familiarisation en Amazonie Amérindienne". *Techniques et Cultures*, 9

Evans-Pritchard, E. E.:

1940 *The Nuer – A description of the modes of livelihood and political institutions of the Nilotic people*. Oxford. Clarendon Press;

1978 "Levy-Bruhl" *Antropologia da Religião*. Editores Campus;

- Fausto, C.:
- 1997 *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de doutoramento, Rio, PPGAS Museu Nacional;
- s/d "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". m/s;
- Feld, S.:
- 1990 *Sound and sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaaluli Expression*. 2nd ed. Philadelphia. University of Pennsylvania Press;
- Fénelon Costa, M. H.:
- 1979 "Arte indígena e Classificações Primitivas". *Cultura*. Ano 5, no. 21.
- 1986 "O Sobrenatural, o Humano e o Vegetal na Iconografiaa Mehináku". *SUMA Etnológica Brasileira 3 – Arte Índia*. Rio. Vozes/Finep;
- 1988 *O Mundo dos Mehináku e suas representações visuais*. Brasília. Editoras UnB, UFRJ e CNPq;
- Feyerabend, P.:
- 1977 (1975) *Contra o Método*. Rio. Livraria Francisco Alves.
- Figueiredo, N.:
- 1983 "Notes Concerning the Lithic Statuette Found on the River Paru". Göteborg. *Arstryck*;
- Franchetto, B.:
- 1986 *Falar Kuikuru: Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karib do Alto Xingu*. Tese de doutoramento. Rio. Museu Nacional/UFRJ;
- 1992 "O Aparecimento dos Caraíbas: Para uma História Kuikuru e Alto-Xinguana". *História dos Índios no Brasil*. Carneiro da Cunha, M. M. (ed.). São Paulo. Comp. das Letras;
- 1993 "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikuro (Alto Xingu)" *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (eds.). São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – USP, FAPESP;
- Fürst, P. T.:
- 1968 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethographic Reality". *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Benson, E. P. (ed.). Washington, D.C. Dumbarton Oaks Library and Collection, Trustees for Harvard Univ.
- 1980 (1976) *Alucinogenos y Cultura*. México D. F., Fondo de Cultura Económica;
- Gallois, D.:
- 1984/85 "O Pajé Waiãpi e seus espelhos". *Revista de Antropologia* vol. 27/28

- 1988 *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do Universo*. Tese de doutoramento. São Paulo. USP;
- 1993 *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – USP;
- Galvão, E.:
- 1949 “Apontamentos sobre os Índios Kamayurá”. *Publicações Avulsas do Museu Nacional*, V;
- 1953 “Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Xingu”. Rio. *Bol. Museu Nacional, N. S. Antropologia* 14;
- Galvão, E. & Simões, M.:
- 1964 “Kulturwandel und Stammesüberleben am oberen Xingu, Zentralbrasilien. Hannover. *Völkerkundliche Abhandlungen*;
- Geertz, C.:
- 1974 *The Interpretation of Culture*.
- 1989 *A Interpretação das Culturas*. Rio. Guanabara Koogan;
- Giaccaria, B. e Heide, A.:
- 1972 *Xavante, Povo autêntico*. São Paulo. Editorial Dom Bosco;
- Giannini, I. Vidal:
- 1991 *A Ave Resgatada: a Impossibilidade d Leveza do Ser*”. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Universidade de São Paulo;
- 1994 “Os Índios e suas relações com a Natureza”. *Índios no Brasil*. Benzi Grupioni, L. D. (Org.). São Paulo. Ministério da Educação e do Desporto;
- 1995 “O conhecimento indígena da natureza”. *A Temática Indígena na Escola*. Lopes da Silva, A. & Benzi Grupioni, L. D. (Orgs.). São Paulo. MEC/MARI/UNESCO
- Gow, P.:
- 1988 “Visual Compulsion. Design and Image in Western Amazonian Art” *Revindi* 19-32
- Gregor, Th.:
- 1982 (1977) *Mehináku o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo. Comp. Editora Nacional
- 1985 *Anxious Pleasures - The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago. The University of Chicago Press;
- Gregory, C. A.:
- 1994 “Exchange and reciprocity”. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Ingold, T. (ed.). London e New York. Routledge;

- Guimarães Rosa, J.:
1985 "Meu tio o Iauaretê". *Estas Estórias*. Rio. Editora Nova Fronteira;
- Harris, M.:
1975 *Cows, Pigs, Wars and Witches – the Riddles of Culture*. New York. Vintage Books, Random House;
- Hartmann, G.:
1986 *Unter Indianern in Zentral-Brasilien*. Berlin. Dietrich Reimer Verlag;
- Heckenberger, M.;
1996 *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A. D. 1400-2000*. Tese de doutorado. University of Pittsburgh
- Hilbert, P. P. :
1968 *Archäologische Untersuchungen am Mittleren Amazonas*. Berlin. Dietrich-Reimer-Verlag;
- Hill, J. :
1988 *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana e Chicago. University of Illinois Press;
1990 *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson. University of Arizona Press;
- Hill, J. & Wright, R.:
1990 "Time, Narrative and Ritual: historical interpretations from an Amazonian society". *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Hill, J. (ed.). Urbana and Chicago. University of Illinois Press;
- Hobbes, T.:
Leviathan
- Hollanda Ferreira, A. Buarque de:
1973 *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo. Companhia Editora Nacional;
- Ihering, R. V. :
1940 *Dicionário dos Animais do Brasil*. Brasília. Ed. Univ. De Brasília; 1994
- Ingold, T.:
1994 "Introduction". *What is an animal*. London & New York. Routledge;

- Ireland, E. M.:
- 1987 "Ritual of Gender Antagonism". *Paper presented at the 86th Annual Meeting of the American Anthropological Association*;
- 1988 "Cerebral Savage: the Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Wauja Myth". *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.). Urbana. University of Illinois Press;
- 1992 "How the Hawk Knows my Secret Thoughts: Wauja Views on the Shared Languages of Birds and Men". *Paper presented t the Symposium "Transforming the Amazonian Rainforest"*. University of Pennsylvania;
- 1993 "When a Chief Speaks through his Silence". *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 16(2)
- 1994b "Are witches socially deviant?". Paper presented at the Conference on Lowland S.A.Indians. Bennington/Vermont. Bennington Colledge;
- 1995 Do witches lack male kin?"Paper presented at the Conference on Lowland S. A. Indians". Bennington/Vermont. Bennington Colledge;
- Isbell, B. J.:
- 1984 (em algumas citações erroneamente 1985) "The Metaphoric Process: 'from Nature to Culture and back again'". *Animal Myths and Metaphors in South America*. G. Urton (ed.). Salt Lake City. Univ. Of Utah Press;
- Jakobson, R.:
- s/d *Linguística e Comunicação*. São Paulo. Editora Cultrix;
- Jara, F.:
- 1996 "La Miel y el Aguijón. Taxonomía Zoológica y Etnobiología como Elementos en la Definición de las Nociones de Género entre los Andoke (Amazonia Colombiana)". *Journal de la Société des Américanistes*, 82.
- Jaskowski, Costa, N. C. A. da & Dubikajtis:
- 1977 "Non-Classical Logics, Model Theory and Computability". *Studies in Logic and the foundations of Mathematics* . volt. 89 . Amserdam York, Oxford, New York
- Jensen, A.A.:
- 1994 *Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Belém/Pará. Museu Emilio Goeldi;
- Junqueira, C.:
- 1979 *Os Índios de Ipavu*. São Paulo. Ed. Ática.
- Koford, C. B.:
- 1976 "The Welfare of the Puma in California". *Carnivorous Mammals*, vol. I, 1;
- Lagrou, E. M.:
- 1995 "Hermenéutica e Etnografia". *Revista de Antropologia*, vol. 37;

- 1998 Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. S.Paulo. USP. Tese de doutoramento;
- Lana, F.:
- 1988 *Der Anfang vor dem Anfang*. Frankfurt. Dezernat für Kultur und Freizeit. Frankfurt. Museum für Völkerkunde;
- Laraia, R. de Barros:
- 1967 "O sol e a Lua na Mitologia Xinguana". *Revista do Museu Paulista, N.S.*, XVII;
- 1986 *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo. FFLC – USP ;
- Leach, E.:
- 1954 *Political Systems of Highland Burma. A sstudy of Kachim Social Structure*. Boston. Beacon Press;
- 1970 *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo. Editora Cultrix;
- 1983 (1964) "Aspectos Antropológicos da Linguagem: Categorias Animais e Insulto verbal". *Antropologia*. R. Da Matta (org.). São Paulo. Ed. Ática;
- Lévi-Strauss, C.:
- 1948 "The Tribes of the Upper Xingu River" *Handbook of South American Indians*. Washington. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, vol. 3. *Tropical Forest Tribes*;
- 1982 (1967) *As Estruturas Elementares do Parentesco*. 2. ed. Petrópolis. Vozes.
- 1986 (1985) *A Oleira ciumenta*. São Paulo. Editora Brasiliense;
- s/d (1962) *O Totemismo Hoje*. Lisboa. Edições 70
- 1989 (1962) *O Pensamento Selvagem*. Campinas. Papyrus Editora.;
- 1991 (1986) *Minhas Palavras*. São Paulo. Ed. Brasiliense;
- Lévy-Bruhl, L.
- 1931 *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*. Paris. Félix Alcan;
- 1947 (1922) *La Mentalité Primitive*. Paris. Presses Universitaires de France;
- Lima, P. E.
- 1950^a "Os Índios Waurá. Observações Gerais. A Cerâmica". *Boletim do Museu Nacional, IX*;
- 1950b "A Canôa de Casca de Jatobá entre os Índios do Xingu". *Revista do Museu Paulista, N.S.*, IV;
- Lopes da Silva, A.:

- 1995 "Mito, Razão, História e Sociedade: Inter-Relações nos Universos sócio-culturais indígenas". *A Temática Indígena na Escola*. Lopes da Silva, A. & Benzi Grupioni, L. D. (eds.). São Paulo. MEC/MARI/UNESCO
- Ludlow, M. E. & Sunquist, M. E.:
- 1987 "Ecology and Behavior of Ocelots in Venezuela". *National Geographic Research*, vol. 3, 4;
- Lyon, M. L.:
- 1995 "Missing Emotion: the limitations of cultural constructionism in the study of emotion". *Cultural Anthropology* vol. 10(2)
- Macpherson, C. B.
- 1970 *The political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*. Oxford. Oxford University Press;
- Mason, S. F. :
- 1964 *História da Ciência*. Porto Alegre. Ed. Globo;
- Maybury-Lewis, D.:
- 1979 *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. Harvard University Press;
- Melatti, J. C.:
- 1985 "A origem dos Brancos no mito de Shoma Wetsa". Rio. *Anuário Antropológico* 84 Tempo Brasileiro
- Menezes Bastos, R. de:
- 1978 *A Musicológica Kamayurá: para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*. Brasília. Fundação Nacional do Índio;
- 1984/85 "O 'Payemeramaraka' Kamayurá – uma contribuição à etnografia do xamanismo do Alto Xingu". *Revista de Antropologia* vol. 27/28
- 1990 *A Festa da Jaguatirica: uma Partitura Crítico-interpretativa*. Tese de Doutorado. São Paulo. USP;
- 1993 "A Saga do Yawari: mito, música e história no Alto Xingu". *Amazônia Etnologia e História Indígena*. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.). São Paulo. NHII/USP FAPESP;
- Menget, P.:
- 1977 *Au nom des autres. Classification des relations sociales chez les Txicão du Haut Xingu*. Tese de doutoramento. Paris-X, Nanterre;
- 1985 "Guerre, Sociétés et Vision du Monde dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud" *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI;

- 1985 "Jalons pour une Étude Comparative" *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI;
- 1993 "Les frontières de la chefferie – remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)". *L'Homme*, no. 126-128
- 1993 "Notas sobre as cabeças Munduruku" *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (eds.). São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo USP/FAPESP;

Meyer, H.:

- 1897 *Im Quellgebiet des Schingu. Landschafts und Völkerbilder aus Central-Brasilien*. Leipzig. Verhandlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, 13;

Monod-Becquelin, A.:

- 1975 *La Pratique Linguistique des Indiens Trumai*. Paris. SELAF, tome I, II;
- 1982 "La Metamorphose Contribution à l'Étude de la Propriété de Transformabilité dans la Pensée Trumai (Haut Xingu, Brésil)". *Journal de la Société des Américanistes*, LXVIII;
- 1993 "O homem apresentado ou as pinturas corporais dos índios trumais. *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. Coelho, V. Penteadó (ed.). São Paulo. Ed/ USP;

Monserrat, R. M. Fonini:

- 1994 "Línguas indígenas no Brasil contemporâneo". *Índios no Brasil*. Benzi Grupioni, L. D. (ed.). Brasília. MEC;

Muccillo, R. M.:

- 1983 *Adugo-Bóe e Móri. Alguns aspectos etnográficos da caça da onça entre os Bororo de Mato Grosso*. Dissertação de mestrado. São Paulo. USP;

Müller, R. A. P.:

- 1988 *De como Cinquenta e duas Pessoas Reproduzem uma Sociedade Indígena: os Asurini do Xingu*. Tese de Doutorado. São Paulo;
- 1990 *Os Asurini do Xingu – História e Arte*. Campinas. Editora da Unicamp;

Mundkur, B.:

- 1994 "Human animality, the mental imagery of fear, and religiosity". *What is an animal?* Ingold, T. (ed.) London, New York. Routledge;

Münzel, M.:

- 1971 (em algumas citações com datação de 1972) *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingu-Brasilien)*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag;
- 1973 *Erzählungen der Kamayurá*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag;

- Murphy, R. & Quain, Buell:
 1955 *The Trumai indians of Central Brazil*. Monographs of the American Ethnological Society, v. XXIV. Locust Valley, N. Y.
- Myers, F. R.:
 1986 "Emotions and Self. A theory of personhood and Political order among the Pintupi Aborigines". *Ethos* 7(4): 343-370 ;
- Nietzsche, F.:
 s/d *Menschliches, Allzu-menschliches*. München. Goldmann;
- Nimuendaju Unkel, C.:
 1948 *As Lendas da criação e destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapociva-Guarani*. São Paulo. Editora Hucitec;
- Oberg, K.:
 1953 *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology Publ. 15.
- Osborne. H.:
 1988 (1983) *South American Mythology*. London. Octopus Publ. Group;
- Overing, J.
 1983-1984 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Anthropologica* 59-62
 s/d "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon"
 1988 *Reason and Morality*. London and New York. Tavistock Publication;
- Paine, R.:
 1981 "The political uses of metaphor and metonymy: an exploratory statement". *Political Speaking*. St. John's ISER Books. Memorial University of Newfoundland;
- Papavero, N. & al.:
 1997 *Fundamentos de Biologia Comparada*. Mexico City. Univ. Nacional Autónoma de México;
- Petrullo, V. M. :
 1932 "Primitive Peoples of Mato Grosso, Brazil". Philadelphia. *The Museum Journal*, XXIII (2);
- Poz, J. dal:
 1994 "Homens, Animais e Inimigos: Simetrias entre Mito e Rito nos Cinta Larga". *Revista de Antropologia*, 36;

Rabinowitz, A. R.:

1986 "In the realm of the Master Jaguar". *Animal Kingdom* vol. 89 (2)

Rabinowitz, A. R. & Nottingham B. G.:

1986 "Ecology and Behaviour of the Jaguar (*Panthera onca*) in Belize, Central America". London. *J. Zool.*(A) 210;

Ranke, K.:

1898 "Beobachtungen über Bevölkerungsstand und Bevölkerungsbewegung bei Indianern Central-Brasiliens". München. *Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 29, 11;

Reichel-Dolmatoff, G.:

1971 "The Feline Motif in Prehistoric San Agostin Sculpture" *The Cult of the Feline*. Benson, E. P. (ed.). Washington. Dumbarton Oaks Library and Collection;

1974 (1968) *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago University of California Press;

1975 *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia. Temple University Press;

1976 "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest". *Man*, 2 (3);

Rember, J.:

1990 "Cougar The All American Predator". *Wildlife Conservation*, vol. 93, 2;

Ribeiro, R. Janine:

1984 *Ao leitor sem medo*. São Paulo. Ed. Brasiliense S. A.;

Rich, M. S.:

1976 "Largest New World Cat...the Jaguar". San Diego. *ZooNooz*;

Ricardo, C. A.:

1995 "Os índios' e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil". *A temática indígena na escola*. Brasília. MEC/MARI/UNESCO;

Ricoeur, P.

1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge. Cambridge University Press;

Rivière, P.:

1995 "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia*, 38 (1);

Roe, Peter:

- 1982 *The Cosmic Zygote*. New Brunswick. Rutgers University Press;
 1998 "Paragon or peril? the jaguar in Amazonian Indian Society" *Icons of Power*.
 N. Saunders (ed.). London e New York. Routledge.
- Roseman, M.:
 1991 *Temiar Healing Sounds from the Malaysian Rainforest*. Berkeley.
 University of California Press;
- Ross, E. B.:
 1978 "Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in
 Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*, v. 19,1;
- Ruijter, A. de:
 1988 *Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt. Campus Verlag;
- Sahlins, M.:
 1979 "A Preferência de Comida e o Tabu nos Animais Domésticos Americanos".
Cultura e Razão Prática.
 1994 (1985) *Ilhas de História*. Rio. Jorge Zahar;
 1997 "O 'Pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura
 não é um 'objeto' em via de extinção". *MANA* 3 (2);
- Santos, Y. Lullier dos:
 1956 "A Festa do Kuarup entre os Índios do Alto Xingu". *Revista de
 Antropologia*, IV;
- Saunders, N. J.:
 1990 "Tezcatlipoca: Jaguar Metaphors and the Aztec Mirror of Nature".
Signifying Animals - Human meaning in the natural world.
 1998 *Icons of Power*. London e New York. Routledge;
- Schaden, E.:
 1969 "Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal:
 o Alto Xingu". *Aculturação indígena*. São Paulo. Livraria Pioneira
 Editora da Universidade de São Paulo;
 1976 *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Comp. Edit. Nacional.
 1989 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo. Ed. USP;
- Schaller, G. B. & Crawshaw, P. G.:
 s.d. "Movement Patterns of Jaguar". M/s;
- Schmidt, M.:
 1905 *Indianerstudien in Zentralbrasilien*. Berlin. D. Reimer; - 1922 *Das Haus im
 Xingú-Quellgebiet*. Stuttgart;

- Schultz, H.:
1965-66 "Lendas Waurá". *Revista do Museu Paulista*, N. S. XVI;
- Schulze-Thulin, A.:
1974 *Im Zeichen des Jaguars*. Stuttgart. Linden-Museum. Staatl. Museum für Völkerkunde;
- Seeger, A.:
1974 *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass. Harvard University Press;
1979 "Sociedades dialéticas. As sociedades Jê e os seus Antropólogos" in: *Dialectical Societies: the Gê and Boróro of Central Brazil*. Harvard Studies in Cultural Anthropology v. 1. Cambridge. harvard University Press
- Seeger, A., Matta, R. da e Viveiros de Castro, E. B.:
1986 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Pacheco de Oliveira Fo., J. (org.). Rio Editora Marco Zero;
- Sick, H.:
1967 *Tucani: entre los indios e los animales del Centro del Brasil*. Barcelona. Labor;
- Simões, M. F.:
1967 "Considerações preliminares sobre a arqueologia do Alto Xingu (Mato Grosso)". Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas. Resultados preliminares do primeiro ano, 1965-1966. Belém. *Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 6;
- Simonis, Y.
1968 *Claude Lévi Strauss ou la Passion de l'Inceste: Introduction au Structuralisme*. Paris.
- Sisskind, J.:
1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford and New York. Oxford University Press.
- Solomon, R. C.:
1983 (1976) "The Passions" *Notre Dame*. Paris. University of Notre Dame Press;
- Sousa, R. de:
1997 *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass. e London. The MIT Press;
- Sperber, D.:
1975 "Pourquoi les Animaux Parfaits, les Hybrides et les Monstres sont-ils bons à penser symboliquement?". Paris. *l'Homme*;

- 1982 *Le Savoir des Anthropologues*. Paris. Hermann
- 1988 (1978) *El Simbolismo en General*. Barcelona. Anthropos Editorial del Hombre;
- 1989 “L’étude anthropologique des représentations: problèms et perspectives”. *Les représentations sociales*. Paris. PUF
- Steinen, K.v.d.:
- 1894 *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin. Reimer.
- 1940 Entre os Aborígenes do Brasil Central. *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo. Departamento de Cultura XXXIV-LVIII;
- Stolze Lima, T.:
- 1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. Rio. *MANA*, 2(2)
- Suhrbier, B.:
- 1996 *Die Macht der Gegenstände – Menschen und ihre Objekte am oberen Xingu, Brasilien*. Tese de doutoramento. Marburg. Philipps-Universität Marburg;
- Swank, W. G. & Teer, J. G.:
- 1989 “Status of the jaguar - 1987”. *Orix*. Vol. 23, 23;
- Tapper, R. L.:
- 1994 “Animality, humanity, morality, society”. *What is an animal?* Ingold, T. (ed.). London, New York. Routledge
- Taussig, M.:
- 1993 *Mimesis and Alterity – A Particular History of the Senses*. New York. London. Routledge;
- Taylor, A. C.:
- 1985 “L’Art de la Réduction. La Guerre et les Mécanismes de la Différenciation Tribale dans la Culture Jivaro”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI;
- Taylor, K. I.
- 1977 “Sistemas de Classificação e a Ciência do Concreto”. *Anuário Antropológico*, 76;
- Tello, J. C.:
- 1923 “Wira Kocho” *Inca*, vol. I (1-3)
- Thieme, I.:
- 1990 *O Intercâmbio Cultural nos primeiros períodos pré-históricos entre a Área Andina e a Floresta Tropical*. Dissertação de Mestrado. US

- 1993 "Karl von den Steinen: Vida e Obra". *Karl von den Steinen. Um Século de Antropologia no Xingu*. V. Penteadó Coelho (org.). São Paulo. EdUSP FAPESP;
- Thomas, K.:
1989 (1983): *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo. Comp. das Letras
- Thormeyer, P.:
1922 *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig. Teubner Verlag;
- Travassos, E.:
1984 *Xamanismo e Música entre os Kayabi*. Tese de Mestrado. Rio. Museu Nacional;
- Turner, T.:
1984 "Animal Symbolism, Totemism, and the structure of myth". in: *Animal myths and metaphors in South America*. G. Urton (ed.) Salt Lake city. University of Utah Press.
- 1988 "History, myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil". *Rethinking History and Myth*. Hill, J. (ed.) Urbana e Chicago. University of Illinois Press;
- Velthem, L. Hussak van:
1988 "Wama-Aruma. Mythos und Technologie der Wayama-Apalai in Pará (Brasilien). *Die Mythen sehen*. Münzel, M. (ed.). Frankfurt. Museum fuer Voelkerkunde;
1995 *O Belo é a fera – A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. São Paulo. Tese de Doutorado – USP;
- Vidal, L.:
1977 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo. Editora Hucitec Editora da Universidade de São Paulo;
- Vidal, L. B. e Lopes da Silva, A.:
1995 "O sistema de objetos nas sociedades indígenas, arte e cultura material". *A temática indígena na escola*. Lopes da Silva, A. e Benzi Grupioni, L. D. (eds.). Brasília. Ministério da Educação, MARI, UNESCO;
- Viertler, R. B.:
1969 *Os Kamayurá e o Alto Xingu*. São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros da Univ. de São Paulo.
1991 *A refeição das almas – uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo - Mato Grosso*. São Paulo. Editora USP;

- Villas Boas, O. & C.:
 1975 (1970, também 1973) *Xingu. Os Índios, seus Mitos*. São Paulo. Edibolso;
- Viveiros de Castro, E. B.:
 1977 *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti*. Dissertação de Mestrado. Rio. Museu Nacional;
 1978 "Alguns Aspectos do Pensamento Yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e Transformações". *Bol. do Museu Nacional. Antropologia*, 26;
 1979 "Notas sobre a Cosmologia Yawalapiti". *Religião e Sociedade* 3
 1984/85 "Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani" *Revista de Antropologia* vol. 27/2;
 1984/85 "Proposta para um II. Encontro Tupi" *Revista de Antropologia* vol. 27/28;
 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio. Jorge Zahar Ed. Ltda.
 1987 "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio. UFRJ Ed. Zero;
 1992 *From the enemy's point of view*. Chicago e London. The University of Chicago Press;
 1992 "Apresentação" *Comendo como Gente*. Vilaça, A. Rio. ANPOCS
 1995 "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". m/s e *MANA* 2/2;
 1996 "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology*, vol. 25
- Walter, H.:
 1956 *Der Jaguar in der Vorstellungswelt der Südamerikanischen Naturvölker*. Dissertação de Doutorado. Hamburg. Univ. Hamburg;
- Wassen, S. H.:
 1965 "The Use of some specific kinds of South American Indian Snuff and related Paraphernalia". Göteborg. *Etnologiska Studier* 28
 1981/82 "Revival in Coimbra of the 18th Century Brazilian Snuff Trays". Göteborgs Etnografiska Museum *Arstryck*;
- Willis, Roy
 1990 *Signifying Animals - Human Meaning in the Natural World*. London. Unwin Hyman;
- Zarur, G.:
 1975 *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília. FUNAI;
- Zerries, O.:
 1951 "Wildgeistvorstellungen in Südamerika". *Anthropos* 46;

ANEXOS

- 1. Resumos dos mitos referidos**
- 2. Mito de Origem (versão Kamayurá)**

Os Mitos (Resumos)

O mito de Origem

Mavutsinim (Kamayurá), o demiurgo alto-xinguano, invadindo o território do jaguar com o propósito de roubar a embira, essencial para o fabrico do arco e propriedade do jaguar, é interceptado pelo proprietário da mesma que o ameaça com a morte. Mavutsinim resolve oferecer-lhe suas filhas em troca de sua vida e o jaguar aceita.

Mavutsinim, ao propor às suas filhas o casamento com o jaguar, é mal-sucedido e resolve fabricar outras “filhas” a partir de (diversas) espécies de madeira. Em seguida, as “filhas” encaminham-se para a aldeia do jaguar e durante a viagem encontram vários personagens do mundo animal que lhes ensinam o caminho em troca de favores sexuais. De início, as “filhas” se vêm obrigadas a aceitar estas ofertas porém, já ao final da viagem, encontram meios para contornar estas sujeições.

Quando chegam à aldeia das onças, num primeiro momento se recusam a aceitar a flecha de Yawat e aceitam a de Awaratsi, um outro jaguar de bunda vermelha. Instaladas na casa dele, alimentam-se de mingau de frutas, o que não lhes agrada. O Yawat/Tsumaré, fingindo uma doença, não participa da caçada/pescaria que organizou para o outro dia e atira suas flechas cantantes em direção às moças que desta vez as pegam. O jaguar as leva para sua casa onde a mãe dele lhes serve mingau e beiju, a comida de que gostam.

Quando catava piolhos na cabeça da sogra e cuspi-os para fora, a sogra se ofende e mata a nora, a mais nova das duas mulheres, já então grávida de gêmeos. Quando Yawat volta de uma pescaria, depara-se com o que havia acontecido. Uma formiga/vespa

enterra a mulher e encontra os gêmeos na barriga dela. Yawat coloca os bebês-gêmeos em um recinto separado e através da recitação de fórmulas mágicas os anima a se mexer. Após breve intervalo de tempo, eles saem do recinto. O pai lhes confecciona arco e flecha infantis e assim equipados, eles saem para caçar passarinhos.

Por comerem o amendoim de Kuiatití, este pássaro conta aos gêmeos quem foi a assassina da sua mãe e os dois saem à procura da avó que havia-se escondido na mata; encontrando-a, matam-na. Voltando para casa, procuram a sepultura da mãe no terreiro da aldeia e, chorando, chamam por ela que lhes responde cada vez mais debilmente. No fim, ela aparece, os gêmeos a abraçam com demasiada força e ela morre em definitivo. Eles choram, choram e cantam as canções fúnebres ainda hoje cantadas por ocasião do Kuarup.

Kwat e Yauú, depois, matam o pai. Hoje, pode ser visto como estrela lá no céu.

O Mito de *Warakuni*¹, resumido em 5 episódios:

1º. Episódio: Acontecimentos em casa e saída de *Warakuni*(n)

Relação incestuosa com a irmã é descoberta pelo pai que bate nele, o que leva-o a sair de casa. Montado em uma cobra grande que confeccionou de uma vara de taquara, passou pelas aldeias, dizendo que vai visitar o tio.

2º. Episódio: O caminho às onças -

Chegou na casa da rolinha Terutsi(n) que o alertou do perigo que significava isso e Warakuni ficou naquela aldeia, onde havia beiju, *kawi*(n), peixe. Aí o gavião *Nyapakani*(n), pássaro criado pela onça, ensinou o caminho para a casa do tio e o rapaz

¹ A grafia por mim adotada é *Warakuni*. Na reprodução e sistematização do texto de Agostinho, a grafia segue a desse autor.

chegou lá, onde uma moça estava varrendo e convidou o moço a entrar na casa. Ofereceu-lhe milho torrado.

3º. Episódio: **A estadia entre as onças -**

A moça ensinou-lhe a lutar o Huka-huka. Sempre que o pai não estava ensinou-lhe a lutar. O pai da moça escutou da cutia que *Warakuni(n)* estava namorando a sua filha. Em casa, examinou o rapaz, procurando feridas. *Warakuni(n)* não tinha. Mais tarde tinha que lutar a Huka huka com os sogros e a moça e, por sorte, ganhou de todos eles, salvando-se desse modo da morte iminente.

A onça mandou o rapaz buscar uma anta que já estava em estado de decomposição. A sua esposa-onça disse-lhe os cuidados a tomar nesse caso; o rapaz foi lá, pegou a anta e levou para casa onde a onça limpou o rapaz com a língua.

Depois vieram a onça preta, irmão da onça (e, por isso, também pai), a onça vermelha e uma porção de onças também e veio *Tarawi(n)*, o gato do mato e com todos tinha que lutar e ganhou de todos, mas não lutou contra o gato do mato porque aí teria perdido.

4º Episódio: **A chegada de todas as onças -**

Chegaram todas as onças para jogar bola. Jogaram primeiro com pedrinhas do tamanho da bola. Quando cansou, foi substituído pela mulher, mas depois recomeçou tudo de novo. O rapaz estava bom no jogo, ganhou de todos, porque a sua esposa o havia ensinado. Depois começaram a jogar com a bola. Todos os dias jogaram assim e todos os dias o rapaz ganhava. Às vezes, a turma da onça foi embora, mas depois voltava e começou tudo de novo. Cada jogador recebia mais ou menos um maço de flechas quando ganhava. Sempre que não havia mais flechas, descansaram.

Tarawi(n) a onça pequena chamou-o para a luta, mas ele não quis. Aí, convidou-o para tomar banho e os dois foram à lagoa onde lutaram um contra o outro. *Tarawi(n)* ganhou e foi bom, *Warakuni(n)* ter rejeitado uma luta contra ela.

5º. Episódio: **Afastamento de Warakuni(n) -**

Todos os dias, as onças jogavam contra ele, porque queriam matá-lo. O rapaz era filho da irmã da onça, FZS ou seja, do ponto de vista de Warakuni(n), ele era casado com a filha de MB = MBD, casamento preferencial. A turma da onça tinha raiva dele, ciúme do rapaz. E por isso quiseram matá-lo e comê-lo. O rapaz ganhou de todos, mas ficou com medo e foi embora.

O mito de Yamurikumã:

Este mito relata um evento em que os homens, pescando em conjunto, se recusaram a voltar para a aldeia e transformaram-se em porcos selvagens, o que levou as mulheres a também abandonarem a aldeia. Lideradas por um homem transformado em tatu, que cavou buracos no chão, as mulheres seguiram em frente, induzindo mulheres de outras aldeias a segui-las. As Yamurikumã continuam viajando. Caminham dia e noite sem parar. São enfeitadas e cantam como homens. Usam arco e flecha e não têm o seio direito para melhor manejar o arco (cf. Villas Boas, 1975:121-2).

O Mito de Origem na Versão Kamayurá

registro de Agostinho (1974^a)

Mavutsini(n) pegou flecha, para a gente, para os Kuikuro, para os Kalapalo, arco de pindaíba, para os Waurá pegou rede, ele entregou rede para os Waurá. Para a gente entregou flecha, *Iwirapapitang*. Para os Kuikuro arco de pindaíba, para os Kalapalo também.

De manhã *Mavutsini(n)* levantou-se e disse: “Minha filha, vou apanhar corda de arco”. “Tenha cuidado, senão seu sobrinho (filho da irmã) vai matar você”. Aí ele disse: “Não, não pode matar”. Aí ele foi, foi apanhar corda de arco, foi lá perto da casa de *Yawat* (onça), apanhar embira de tucum para fazer corda de arco. Aí *Yawat* escutou tirar embira de tucum e disse: “Quem está tirando corda de arco? Não, não pode. Vamos cercar *Mavutsini(n)*, vamos matar”. E as onças saíram de casa. *Yawat* era sobrinho de *Mavutsini(n)*.

Quando o *Yawat* esticou o arco, *Mavutsini(n)* falou: “Não faça isso com seu tio não, eu tenho moças para você casar”. Aí o outro companheiro da onça perguntou: “Quero ver onde foi, quero matar bem o pé do ouvido dele”. Não, não pode”(disseram-lhe). Um dizia que estava querendo matar, mas o outro dizia que não estava querendo matar.

Aí *Mavutsini(n)* voltou para casa dele, levando *Yawat* com ele, o que tinha avisado que o outro queria matar *Mavutsini(n)*. Chegaram em casa, ele mostrou o rapaz e disse que vinha para casar.

Aí as moças disseram que não queriam casar, porque a mãe dele, *Yawat*, as ia comer. *Mavutsini(n)* foi perguntando e nenhuma das moças quis.

Chegou, aí começou a fazer gente, aí começou gente mesmo, começou Caraíba, começou Kalapalo. Ele cortou *Kwarip*, primeiro de *Kamiuwa*, depois de outro pau que se chama *Kwarip* mesmo, dois *Kwarip* e um *Kamiuwa*. Começou a trabalhar de manhã. Fez barbante, fez cabelo, braço, o pé não porque não tinha jeito mesmo. Fez olhos com uma baguinha vermelha (que tem um pontinho preto). Então quis fazer dentes, com concha de raspar mandioca, *ita(n)*, quebrada. Mas, quando experimentou risada, não foi boa, era preta. Aí chamou *Kakatsi*, que ajudou; chegou na casa dele, pediu para vir ver e ajudar, porque não tinha dado conta de acabar tudo. “O que é que não está certo?”. “É o dente”. Chegaram lá, pegaram caroço de mangaba e colocaram no *Kwarip*; estavam fazendo gente. Aí *Kakatsi* disse: “Agora está pronto”.

(*Mavutsini(n)* mandou as mulheres feitas assim, para casarem com a onça; mas uma delas atrasou-se).

A mulher que ficou (perdida) virou bicho, com cabelo grande igual ao da mulher. Tem quem já viu, grita igual mulher, ainda hoje tem gente que vê.

As outras mulheres foram adiante, chegaram na aldeia da onça eram quase três horas (da tarde – o inf. aponta a altura do sol), chegaram no porto da onça: “Vamos trepar no pau, vamos ficar esperando gente”. Aí ficaram esperando e apareceu *Nyau(n)nyakunya(n)*, anu preto, era mulher.

Veio, tomou banho e disse: “Não sou preta assim não, sou branca”. Aí olhou para cima e viu as mulheres: “Que é que vocês estão fazendo aí?”. “Estamos esperando o pessoal”.

Aí a turma de *Yawat* estava jogando bola, e a anu foi lá e avisou que as mulheres estavam lá. Aí ele foi (*Yawat*), jogou flecha de assobio, depois outra, perto do porto, que caiu perto das mulheres, mas nenhuma quis pegar a flecha. Então o que tinha jogado achou que elas não eram parentes dele. Apanhou a flecha e foi embora. “Devem ir para casa de outro, porque não apanharam minha flecha. Se tivessem apanhado, então era comigo”. E foi embora. Voltou lá para diante.

Aí *Awaratsi(n)ng*, irmão da onça, jogou flecha, e elas apanharam, as três mulheres. Aí *Awaratsi(n)ng* levou-as para casa dele; estava cheia de *minata*, que servia para mingau, cheio de caroço, e as mulheres não beberam por isso. Quem tinha feito era a mulher de *Awaratsi(n)ng*. Passaram dois dias, aí a mãe de *Yawat* estava socando mandioca, e a mãe de *Awaratsi(n)ng* mandou as moças pedirem massa para comer.

A mãe da onça perguntou para elas que é que estavam querendo, e disse que ia dar. E disse que *Awaratsi(n)ng* só comia *minata* mandioca não. Aí convidaram as moças a trabalhar, a fazer beiju para a mãe de *Yawat*. As onças comem só caça, resolveram ir caçar veado para comer. E pediram às mulheres para fazer mingau, beiju”. “Vocês querem ajudar hoje, porque eles vão caçar e têm de levar beiju para comer?”

Aí chegaram da caça, *Awaratsi(n)ng* também tinha ido com *Yawat*. Trouxeram muito veado e assaram muito para comer, e trouxeram pedaços para as mulheres. Aí essas moças estavam trabalhando para a onça, na casa dele. E então a mãe de *Awaratsi(n)ng* chamou-as para comer, e elas disseram que iam acabar de fazer o que estavam fazendo, depois voltavam. Deram pedaços de beiju para *Awaratsi(n)ng* comer carne assada. Depois, *Awaratsi(n)ng* convidou-as para voltar a sua casa; mas elas não quiseram, lá só havia *minata*. Aí fizeram mingau de caroço de piqui e deram para a mãe de *Awaratsi(n)ng* e o espinho (do pequi) espinhou a garganta dela, toda, não podia mais falar: “Agora, você vai lá para a estrada e você tira”. Ela foi roncando. “Você pode ir assim toda a vida. Pode ir mais longe”. Assim, a mãe de *Awaratsi(n)ng* ficou como é hoje. Aí *Awaratsi(n)ng* veio, voltou a convidar para comer. Elas deram beiju para ele. Disseram que iam daí a pouco. Fizeram mais mingau de piqui e *Arawatsi(n)ng* ficou igual à mãe; foi para a estrada, foi longe fazendo força, mas não conseguiu tirar o espinho de piqui, foi embora e ficou assim roncando, até hoje, lá no mato.

Aí essas mulheres ficaram morando na casa do *Yawat*, porque o *Awaratsi(n)ng* já tinha ido embora. Aí convidaram para ir para a roça. Chegaram no meio da estrada e *Yawat* falou: “Se minha mãe convidar vocês para catar piolho quando eu não estou, não vão não que ela come vocês. Ela vai dizer assim: “Estou cheia de piolho não vou fazer nada, pode vir catar ...” Aí as mulheres ficaram sabendo: “Mas não catem não, senão ela come vocês”.

Então a mãe da onça coçou a cabeça, pedindo para catar piolho. Uma moça foi, começou a catar e a comer o piolho. Mas o cabelo enrolou no piolho e no dente da moça; ela cuspiu e a mãe da onça disse: “Você está com nojo de mim”. e pulou nela, sangrou ela no pescoço. A moça estava meio prenhe e morreu, morta pela mãe da onça.

Quando chegaram da roça, viram que a mais nova estava morta. A mais velha disse que devia ser a mãe da Onça que tinha matado. Disse isso para *Yawat* que era marido dela, e disse: “Agora você vai convidar meu avô, *Tanaha(n)* (formiga), para tirar a criança da barriga dela”. *Tanaha(n)* veio, chegou lá perto da mulher que estava morta, examinou. E disse: “É homem, não é mulher não (que ela tinha no ventre)”. E tirou o menino; depois voltou a dizer a mesma coisa e tirou outro. Guardaram-nos num quartinho e de manhã os meninos já estavam mexendo. O pai botou na porta deles a rodilha de transportar cargas à cabeça, mas eles não aceitaram, rodilha é só de mulher. Aí fez dois arcos com três flechas cada um, e eles pegaram e saíram fora. Gostaram só das coisas de homem, de mulher não.

Aí foram matando passarinho, calango,, por aí. Saíram, e ficaram embaixo da porta, deram volta na casa e encontraram a mãe de criação, que falou que não brigassem com ninguém.

Mataram um calango. O menino disse ao pai que matara o calango, que era avô deles; *Yawat* disse que não podiam, porque era o avô. Contaram os cinco dedos do avô e é verdade que ele tem cinco, como a gente. (O intérprete acrescenta "Eu também contei outro dia, e é igual à mão da gente"). Depois enterraram o calango, porque era avô deles: por isso até hoje não se come calango, porque é nosso avô. Até caraíba não come. Aí não jogaram fora o calango.

Então encontraram o calango azul, ele falou: "Que estão fazendo aqui, meus netos?". "Caçando". "Vou contar história para vocês: lá no meio do abacaxi do mato está a avó de vocês, que matou sua [vossa] mãe. Então vou levar vocês lá". Aí eles diminuíram, ficaram pequenos assim desse tamanho (indica com a mão uns 40 cm), e foram lá ver a avó deles. E o calango foi embora. A avó viu-os e começou a brincar com eles: debaixo do pé dos meninos tinha pedra para matar a avó. Ela brincou com um no colo e depois de brincar, botou no chão e pegou o outro. Quando pegou o outro, ele meteu o pé com força para pular, em cima do coração da velha; ela morreu. Nesse tempo, ainda não tinham nome, os meninos. Quando voltaram para casa, falaram com o pai. *Yawat* achou bom porque ela tinha matado a mãe dele.

Kuyatiti [perdiz] era também avó deles. A mãe de criação falou para não mexerem no amendoim dessa avó. E eles disseram que não sabiam que estava na roça da velha. Escondidos, foram roubar amendoim, a perdiz veio e viu, achou que eram dois meninos que não tinham mãe. Disse: "Vocês chamam para ela [a mãe de criação] mãe, mas ela não é mãe mesmo. Mãe mesmo de vocês está enterrada no meio da aldeia". Eles responderam: "Vóvó, conta a história para a gente agora." Ela contou que a mãe estava enterrada bem no meio da aldeia, que a avó deles tinha matado. Os meninos foram para casa e ficaram chorando embaixo da porta. A mãe viu e soube logo porque estavam chorando, e quem é que tinha contado. Aí saiu e perguntou para eles que é que tinham. Eles disseram que sabiam, ela disse que era certo e que ela era irmã da mãe deles. Então perguntaram onde estava enterrada a mãe e ela disse.

Foram lá, perto do buraco choraram primeiro em choro de Kamayurá, depois de Kalapálo, Kuikúro, Mehináku, Yawalapití, Awetí, Waurá, Trumai, o resto do Matipú, Kayabi, Yurúna, Txukahamai, depois Suiá, depois Txikão, depois acabou.

Vamos agora experimentar tirar a mãe do buraco, para ver se está boa. Chamaram, ela respondeu um pouco, eles tentaram, ela respondeu, muito fraco. Eles experimentaram, chamando "mamãe, mamãe, mamãe", ela respondia sempre fraco. Cavaram e tiraram a mãe do buraco, puseram fora e chamaram. Ela respondeu fraco, e eles viram que não dava de falar mais, os bichos da terra tinham comido a garganta dela. "Se você tivesse chamado antes, tínhamos tirado você de lá antes".

Aí convidaram *Tumutumuri* para enterrar a mãe deles. É um marimbondo, amarelo com cabeça vermelha, que faz buracos no chão. Aí chamaram, convidaram para enterrar a mãe deles. Quando acabou de enterrar, fizeram banho nele primeiro, depois urucu na cabeça dele, *aka(n)wa(n)ng*, por isso a cabeça dele é vermelha.

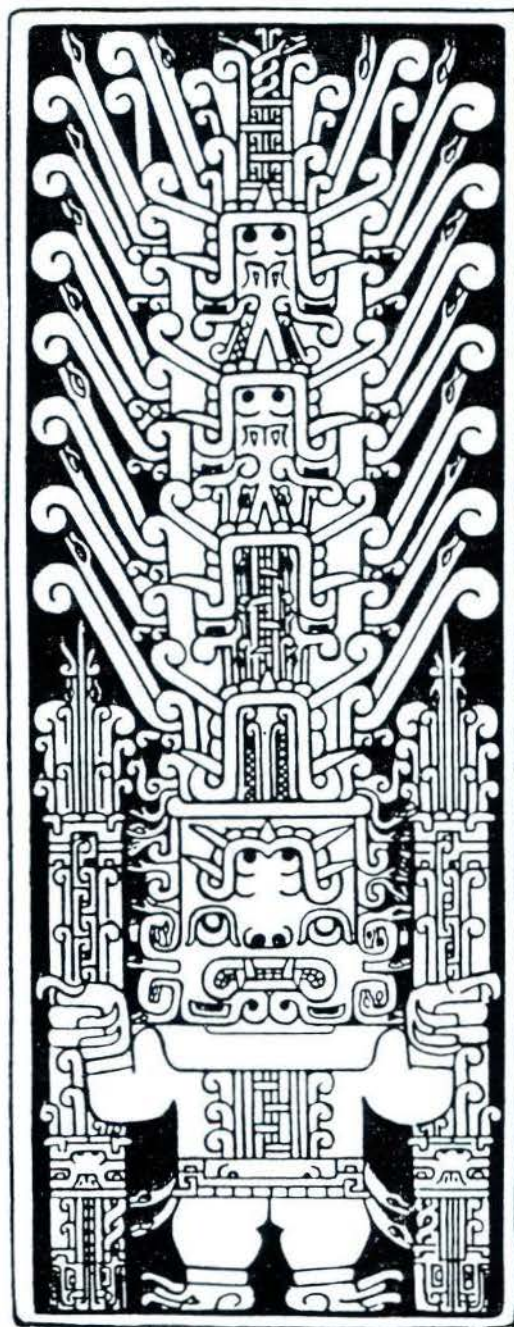
No outro dia, o pai dos meninos *Yawat*, queria que eles andassem como onça, e tentou fazer pernas e braços, tudo igual onça. Mas quando ele puxou a cara deles para ficar igual onça, eles não agüentaram, começaram gritando. "Me salva, me salva!" - chamando *Kawahib*. Aí os *Kawahib* vieram e *Yawat* ficou com medo. Então os meninos atiraram o pai e a mãe de criação lá para o céu e o nome deles agora é *Iwakakape ayrupi* ("os que estão na Via Láctea"). O resto do pessoal da onça foi mandado para o mato, são as onças todas de agora. Estão por aí.

Passou um pouco. *Mavutsini(n)* chegou [do] *Murena*, lá na aldeia do *Yawat*, e achou só os netos. Perguntou onde estava o pai, eles disseram que estava no *Iwakakape*. Então chamou-os para morarem no *Murena*, lá iam fazer muita coisa.

Eles aceitaram ir para lá. Chegaram na aldeia de *Mavutsini(n)* e o pessoal perguntou o nome deles. Ai disseram: "*Tsaukumā*". Ai disseram-lhes: "Não, esse não pode ser seu nome, de vocês dois. Vocês querem levar meu nome? Meu nome é bom". Ai *Kwarayumia* bicho parecido com cigarra, pretinho, grilo, falou isso: "Meu nome é *Kwat* (sol) e *Yai* (lua). *Kwat* o mais velho, e *Yai* o mais novo". O mais novo chamou-se Lua, o mais velho, Sol. Ai os meninos quiseram . Quando mudaram de nome, moravam lá no *Murená*.

(A versão anotada por Agostinho ainda continua, mas refere-se a acontecimentos posteriores e não constantes nas versões dos outros autores).

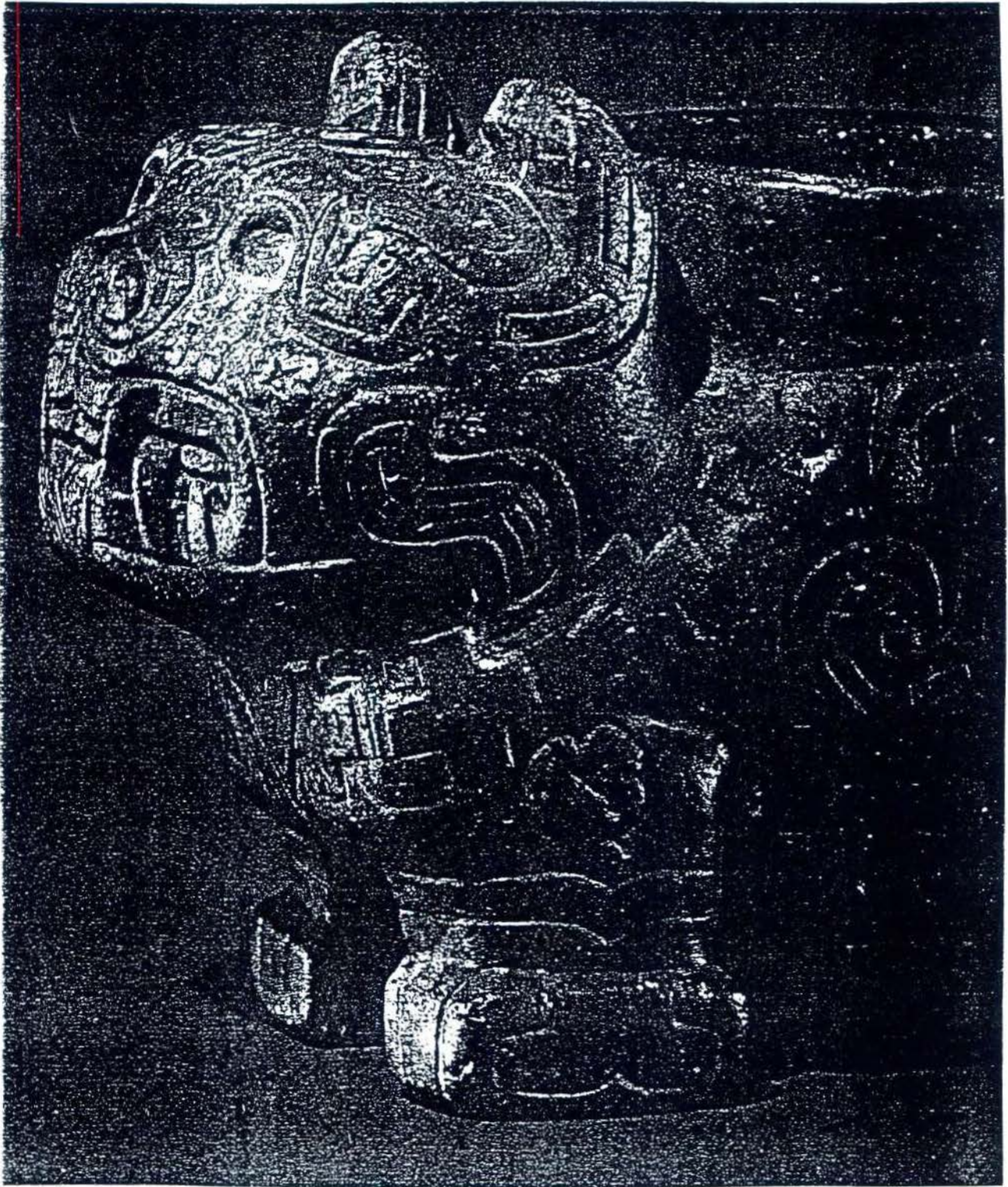
Material ilustrativo



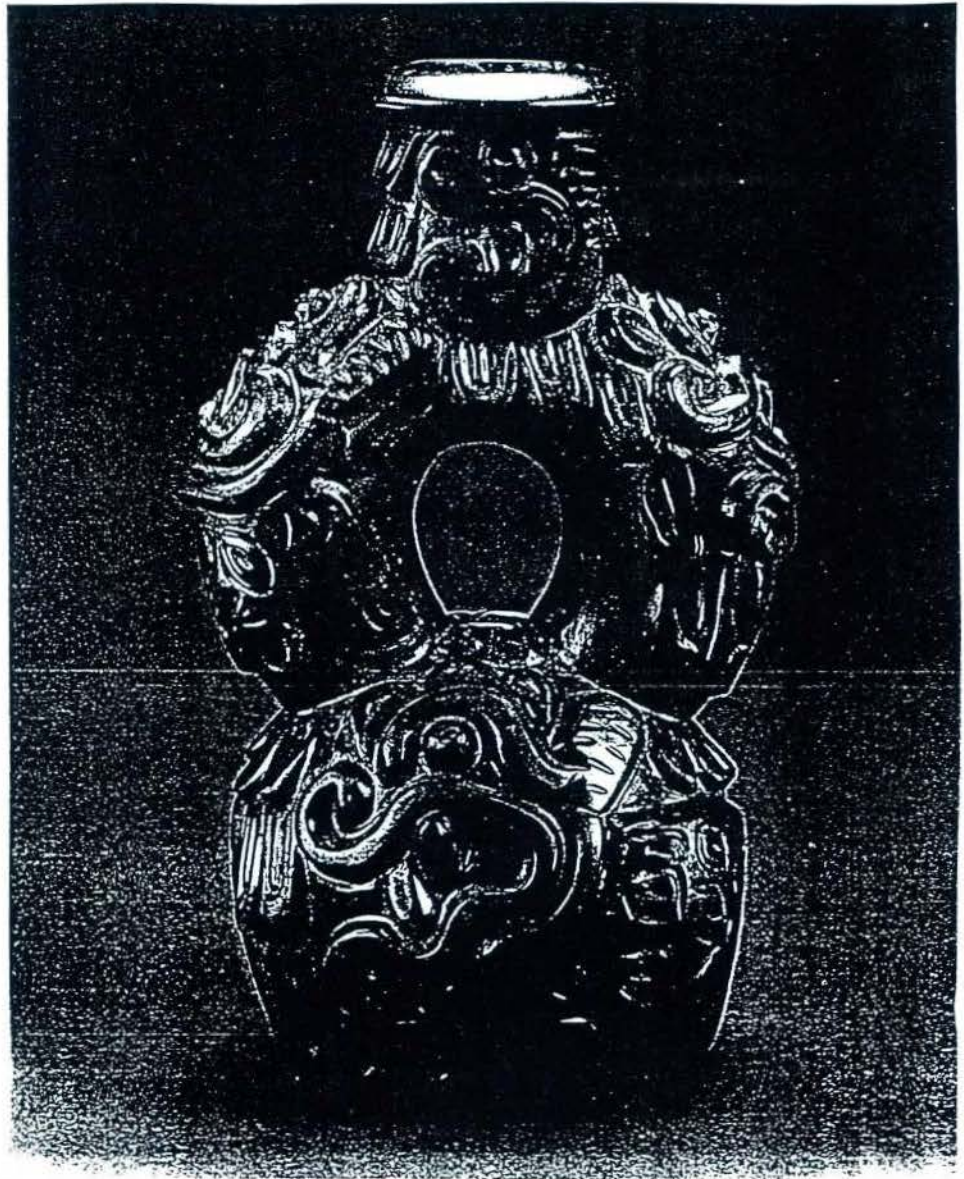
1. Estela Raimondi da cultura de Chavin.
Representando uma divindade antro-po-felinomorfa.
Fonte: Schulze-Thulin, 1974 *Im Zeichen des Jaguars*



2. Peitoral em ouro encontrado no vale de Lambayeque, representando um rosto antro-po-felinomorfo e cabelos em forma de serpentes no estilo característico de Chavin. Fonte: Osborne, 1988 *South American Mythology*



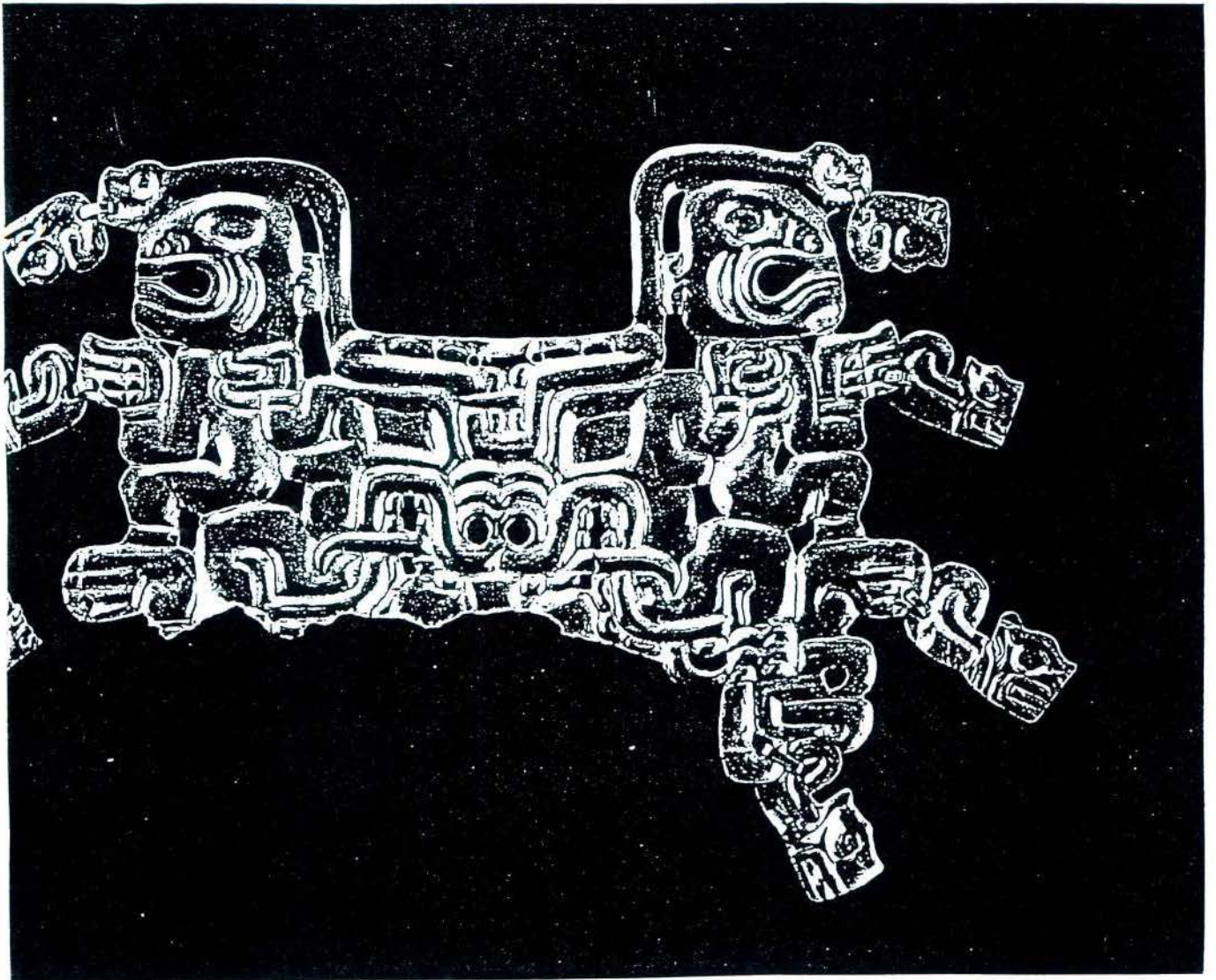
3. Morteiro de alucinógenos representando a figura de um felino, esculpido no padrão típico da cultura de Chavin.
Fonte: Osborne, 1988 *South American Mythology*



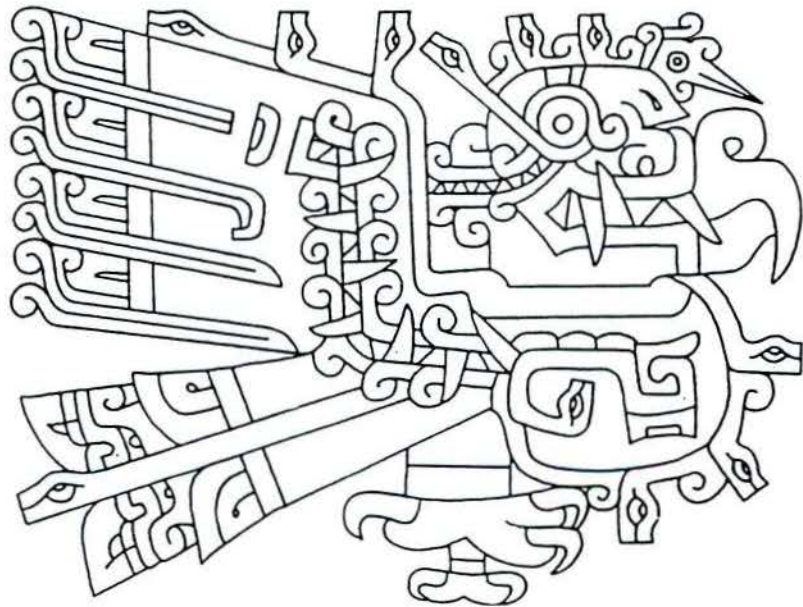
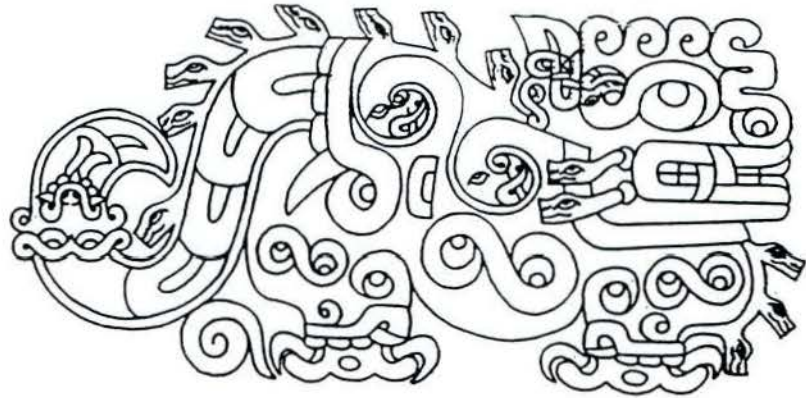
4. Chavin

Jarra alça-estribo com "kennings" felinos.

Fonte: Aoyagut & Onuki, 1995 *New Hist. of World Art*



5. Kuntur Huasi, Serra Norte, estilo Chavin
Peitoral de ouro
Fonte: Aoyagut & Onuki, 1995 *New Hist. of World Art*



6. Chavin
Relevos líticos no templo de Chavin de Huantar
altamente "kenned".
Fonte: Bruhn, 1994 *Ancient South America*



7. Moche

Jaguar e antropomorfo.

Fonte: Benson, 1974 *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*



8. Moche

Motivo do Alter Ego

Fonte: Benson, 1974 *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*



9. Moche

Jaguar e prisioneiro

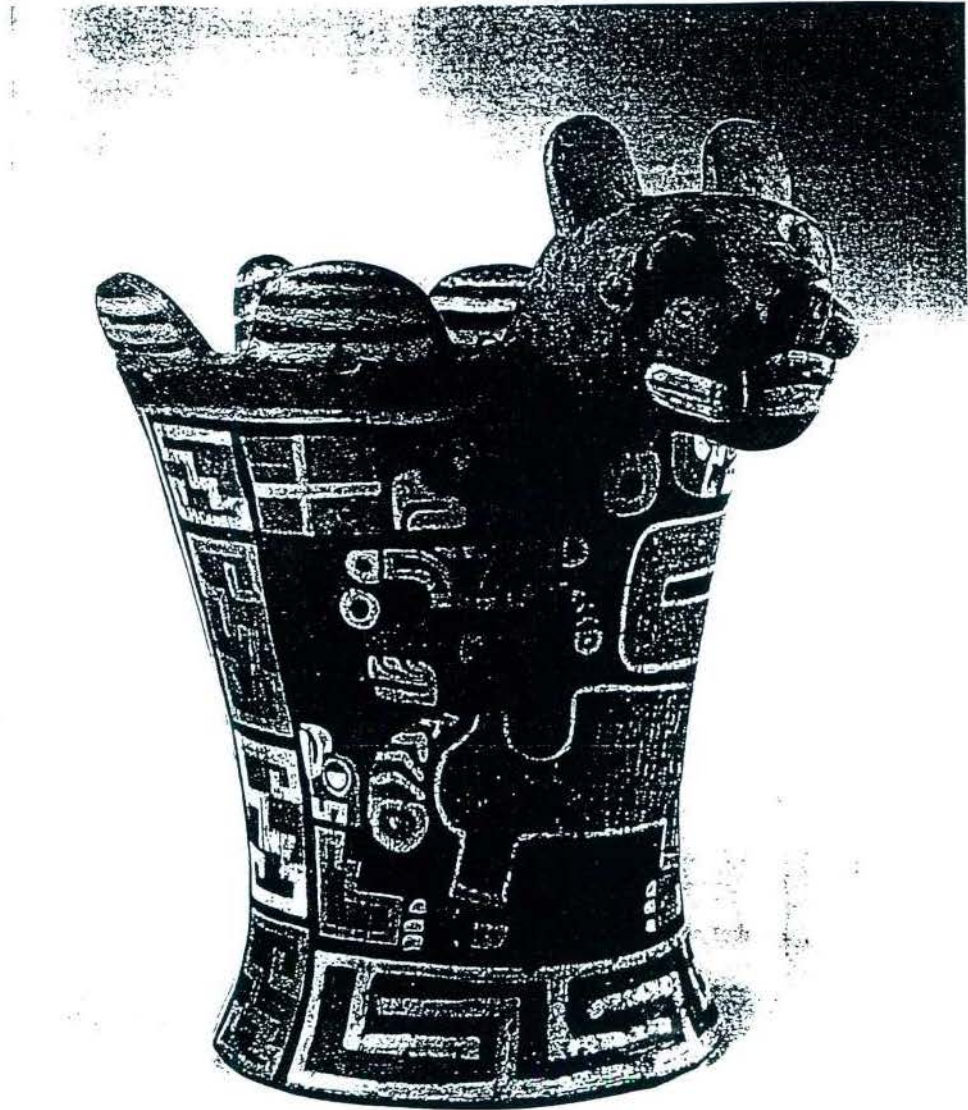
Fonte: Benson, 1974 *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*



10. Moche

Motivo do Alter Ego

Fonte: Benson. 1974 *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*



11. Tiahuanako
Kero

Fonte: Aoyagut & Onuki, 1995 *New Hist. of World Art*



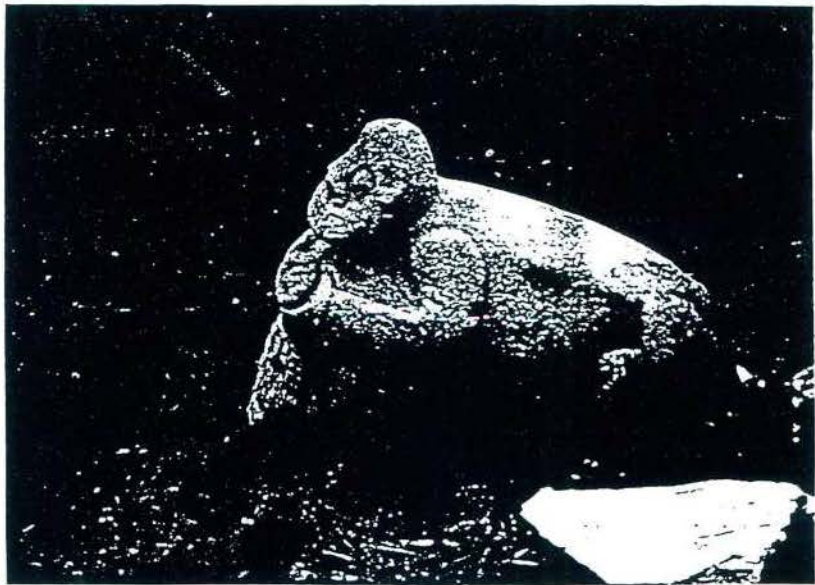
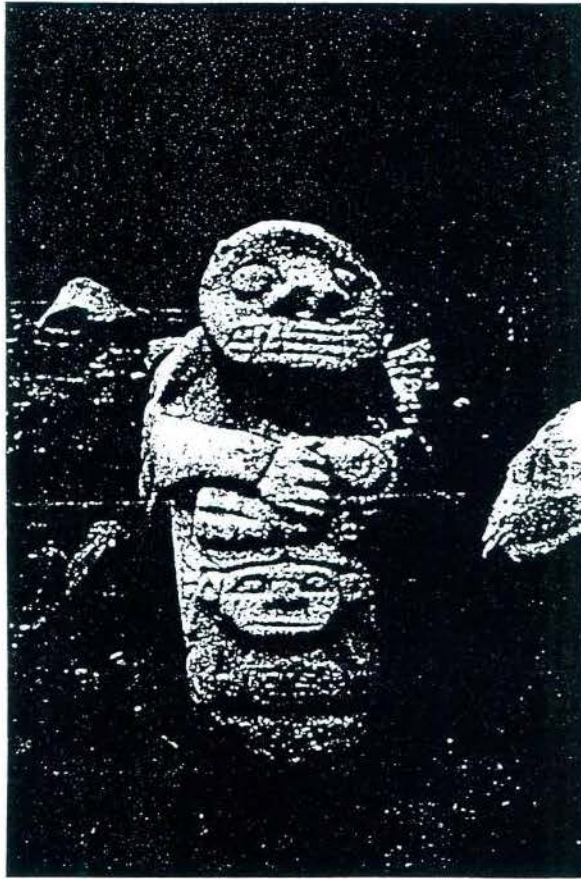
12. Tiahuanako
Kero
Fonte: Bruhn, 1994 *Ancient South America*



13. Uma de duas felinas esculpidas em bloco lítico
no estilo de Tiahuanako.
Fonte: Osborne, 1988 *South American Mythology*



14. Tableta de paricá com alça representando um felino, procedência norte de Chile, associado a Tiahuanako.
Fonte: Osborne, 1988 *South American Mythology*



15. San Agostin
Jaguar – escultura lítica
Fonte: Bruhn. 1994 *Ancient South America*



16. Estatueta encontrada no Rio Paru. Estado do Pará, representando o jaguar como *idolo* ou *deus da caça*.
Fonte: Figueiredo, 1981 *Notes Concerning the Lithic Statuette Found on the River Paru*



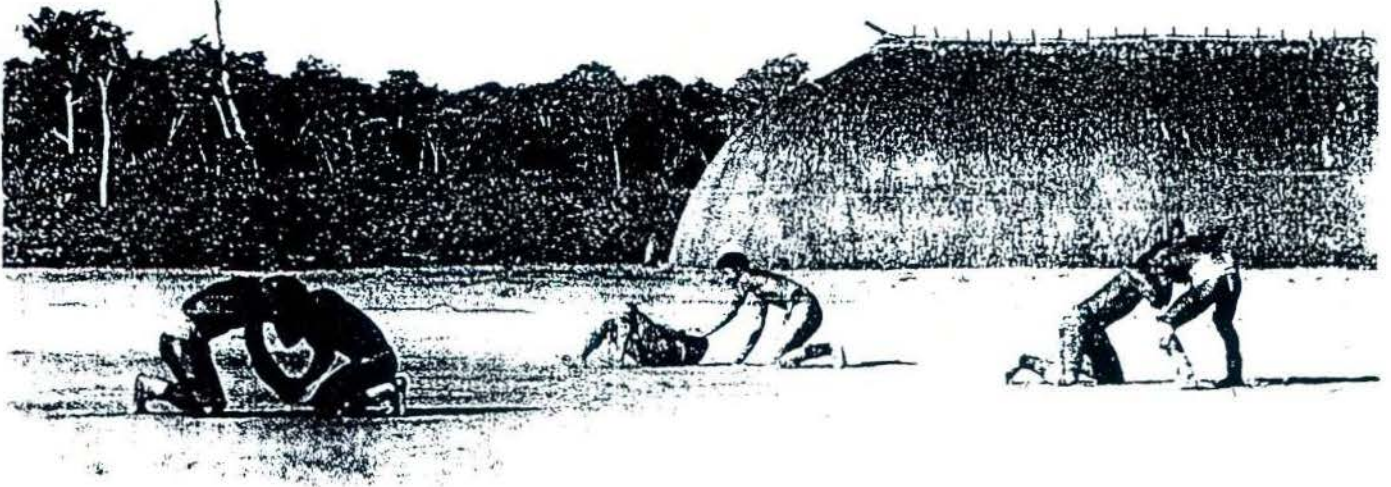
outro aspecto desta mesma estatueta.



17. Santarem
vaso com apliques zoomórfos
Fonte: Empresa Dow. *Herança*



18. Chefe Waurá ostentando colar de garras de onça.
Fonte: Osborne, 1988 *South American Mythology*

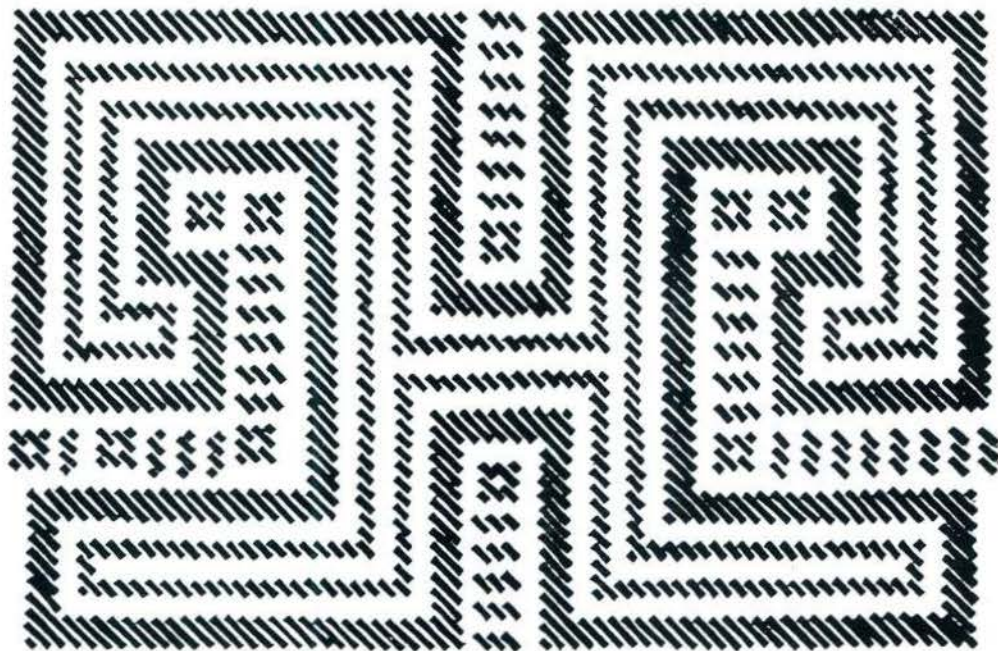


19. Luta Huka Huca

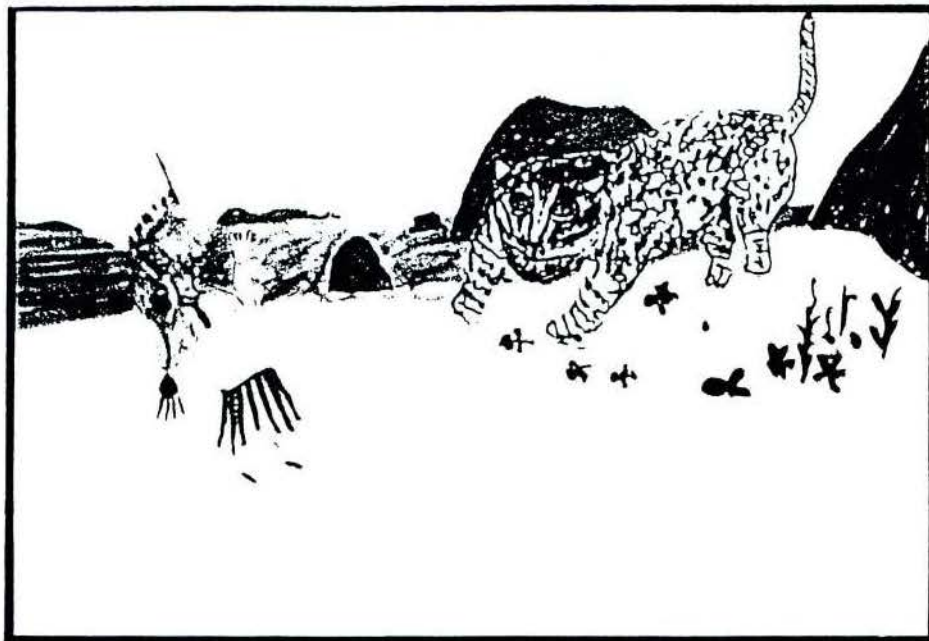
Fonte: Hartmann, 1986 *Unter Indianern in Zentral-Brasilien*



20. Início da dança da onça Xavante
Fonte: Giaccaria e Heide. 1972. *Xavante povo autêntico*



21. Motivo Kaikui apoeka > jaguar sobrenatural de duas cabeças
Fonte: Van Velthem. 1988 *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas.*
"Wama-Aruma. Mythos und Technologie der Wayana-Apalai in Pará"



22. Jaguar sobrenatural Desana
Fonte: Lana, 1988 *Der Anfang vor dem Anfang*