Vanessa Lea

BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SÉRIE
RIO DE JANEIRO, RJ — BRASIL

ANTROPOLOGIA N.º 32 MAIO DE 1979

A CONSTRUÇÃO DA PESSOA NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

APRESENTAÇÃO

Este número do Boletim do Museu Nacional, série Antropologia reúne os trabalhos apresentados na sessão intitulada A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas, realizada no primeiro dia do Simpósio A PESQUISA ETNOLÓGICA NO BRASIL.

O Simpósio A PESQUISA ETNOLÓGICA NO BRASIL teve lugar no Museu Nacional e na Academia Brasileira de Ciência, Rio de Janeiro, de 21 a 23 de junho de 1978, numa iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Teve o propósito de reunir especialistas em sociedades tribais para discutirem temas e linhas de pesquisa relevantes para um maior diálogo entre aqueles que trabalham na área da etnologia brasileira. Contou-se com o patrocínio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e com o apoio da Regional Rio da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e Academia Brasileira de Ciência. Expressamos a essas entidades, mais uma vez, os nossos agradecimentos.

Além dos trabalhos ora publicados, foi também apresentada uma Comunicação da Profa. Lux Vidal (USP) sobre pintura corporal Xikrin que por necessitar de recursos de impressão mais complexos não foi incluída na presente coletânea.

Optou-se por manter a forma original em que os trabalhos foram apresentados, própria para exposição oral, tendo o organizador restringido-se a uma uniformização das referências bibliográficas e notas de rodapé.

Yonne de Freitas Leite
Organizadora

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

A CONSTRUÇÃO DA PESSOA NAS SOCIEDADES INDÍGENAS BRASILEIRAS

Anthony Seeger
Roberto da Matta
E. B. Viveiros de Castro
Museu Nacional — U.F.R.J.

Introdução

Cada região etnográfica do mundo teve o seu momento na história da teoria antropológica, imprimindo seu selo nos problemas característicos de épocas e escolas. Assim, a Melanésia descobriu a reciprocidade, o sudeste asiático a aliança de casamento assimétrica, a África as linhagens, a bruxaria e a política. As sociedades indígenas da América do Sul, após os canibais de Montaigne e a influência Tupi nas teorias políticas do Iluminismo só muito recentemente vieram a contribuir para a renovação teórica da Antropologia.

Deve-se creditar a Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss, sem dúvida, a apresentação do pensamento indígena sul-americano ao circuito conceitual mais amplo da disciplina. E em termos de etnografia — se excetuarmos Curt Nimuendaju — é apenas após a Segunda Guerra que começam a surgir estudos descritivos mais detalhados de sociedades tribais brasileiras; e apenas mais recentemente que se inicia a elaboração teórica deste material. Ou seja, apenas mais recentemente o foco do problema se desloca de categorias mais abrangentes, referidas à sociedade nacional brasileira de um lado e ao «índio» enquanto categoria genérica de outro, para o estudo de *sociedades* tribais específicas, quando o foco não é mais a discussão do lugar do índio (junto com o negro e com o branco, na hierarquia do universo nacional), mas — isso sim — a posição daquela sociedade tribal como uma realidade dotada de unidade.

Hoje, pode-se dizer que a etnologia do Brasil já alcançou certa maturidade, desenvolvendo teorias e problemáticas originais, e dialogando em nível mais abstrato com as questões introduzidas na Antropologia pelas sociedades africanas, polinésias e australianas. O objetivo do presente trabalho é salientar as contribuições que a etnologia dos grupos tribais brasileiros está fazendo à Antropologia como um todo. De modo particular, foca-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

lizaremos nossa atenção sobre uma tese: que a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades.

Muitas etnografias recentes sobre grupos brasileiros — sejam Jê, Tukano, Xinguanos, Tupi — têm-se detido sobre «ideologias nativas» a respeito da corporalidade: teorias de concepção, teoria de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal. Os trabalhos de Goldman, Reichel-Dolmatoff, S. e C. Hugh-Jones, J. Kaplan, P. Menget, J. C. Melatti, C. Croker e tantos outros [1] são um bom exemplo desta tendência, que dominou o recém-publicado simpósio sobre Tempo e Espaço Sociais (*Actes du XLIIeme Congrès International des Américanistes*, Vol. II) organizado por Joana Kaplan. Isto não nos parece acidental, nem fruto de um *bias* teórico. Tudo indica que, de fato, a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias. Mais importante ainda, porém, é o fato de que as etnografias mencionadas — e aqui, sim, temos uma escolha teórica, mas guiada pelo objeto — *necessitam* recorrer a estas ideologias da corporalidade para dar conta dos princípios da estrutura social dos grupos; tudo se passa como se os conceitos que a Antropologia importa de outras sociedades — linhagem, aliança, grupos corporados — não fossem suficientes para explicar a organização das sociedades brasileiras. Cremos que, hoje, se pode dizer que a vasta problemática esboçada por Lévi-Strauss nas *Mythologiques* mantém realmente, uma relação profunda com a natureza das sociedades brasileiras; esta problemática não trata apenas de mitos, ilusões e ideologias; trata de princípios que operam ao nível da estrutura social. Esta é a outra tese que vamos defender.

Mas, na verdade, este privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da

(1) Ver bibliografia.

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

pessoa pela sociedade. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, i. e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa.

A Noção de Pessoa como Categoria

Não há sociedade humana sem indivíduos. Isto, porém, não significa que todos os grupos humanos se apropriem do mesmo modo desta realidade infra-estrutural. Existem sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada (caso do Ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo: como instrumento de uma relação complementar com a realidade social. É isso que ocorre nas sociedades chamadas «tribais» e é aqui que nasce a noção básica de «pessoa» que queremos elaborar agora.

O conceito de pessoa, como Geertz observou, é uma via real para a compreensão antropológica; num certo sentido, fazer antropologia é «.. analisar as formas simbólicas — palavras, imagens, instituições, comportamentos — em termos das quais os homens (*people*) se representam, para si mesmos e para os outros» (Geertz 1976: 224-5). E sabemos, desde Marcel Mauss, que as variações na definição desta «categoria do espírito humano» são enormes, de sociedade para sociedade. Sabemos também, especialmente depois de Louis Dumont, que a visão ocidental da pessoa (do Indivíduo) é algo extremamente particular e histórico. Hoje, depois de Mauss e Dumont, Geertz, Lienhardt, Griaule (e depois dos helenistas franceses inspirados por Mauss), tornou-se quase lugar-comum afirmar isto. Levar isto às devidas conseqüências analíticas, porém, é algo mais difícil, como bem o demonstrou Louis Dumont (1966). Por ser

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

básica e central, a concepção do que seja o ser humano que nós, ocidentais, entretemos, tende a ser projetada, em algum nível, sobre as sociedades que estudamos, com o resultado que as noções nativas sobre a pessoa passam a ser consideradas como «ideologia»; enquanto que nossas pré-concepções, não analisadas, vão constituir a base das teorias «científicas».

Mas, sob esta algo vaga noção — pessoa — se escondem diferenças teóricas importantes, dentro da Antropologia. Em linhas gerais, pode-se dizer que a Antropologia Social, desde Malinowski, tendeu sobretudo a analisar a *personalidade social*, isto é, a pessoa como agregado de papéis sociais, estruturalmente prescritos (e os papéis sendo concebidos como feixes de direitos e deveres).

Já a tradição de Mauss, que foi retomada claramente por Dumont, mas que aparece em autores como Geertz, inclina-se para uma «etnopsicologia» (Carneiro da Cunha 1978: 1), ou uma «etnofilosofia» — ou seja, considera as noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas — explícitas ou implícitas —; enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis.

Na concepção da pessoa como agregado de papéis assume-se, na verdade, um nódulo fixo, por baixo da variação infinita de papéis que os indivíduos, de sociedade para sociedade, ao longo da história, puderam assumir. Este nódulo, é o Indivíduo, em sua concepção ocidental moderna. Já a própria perspectiva «juralista» de Radcliffe-Brown e seus seguidores supunha uma concepção de «direitos e deveres», que seriam assumidos por indivíduos dotados dos mesmos atributos que o pensamento do Ocidente atribui ao Indivíduo. Por isto, a dicotomia Indivíduo/Sociedade vai ser recorrente nas discussões teóricas da Antropologia Social, aparecendo sob vários disfarces: parentesco/descendência (Evans-Pritchard), descendência/filiação complementar, (Fortes), estrutura/*communitas* (Turner), estrutura social/organização social (Firth). Desde que Malinowski marcou os Trobiandeses com a oposição *mother-right* vs. *father-love*, e que Radcliffe-Brown definiu o avunculado a partir de uma oposição entre o direito e o afeto, o jurídico e o optativo, o obrigatório e o espontâneo (Radcliffe-Brown, (1924) 1973), foram legião, na Antropologia, as dicotomias e análises dicotômicas da estrutura social em termos de uma polarização entre o social e o individual, o normativo e o espontâneo, o jurídico e o sentimen-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

tal. Todas as análises das sociedades «unilineares» entram neste modelo. Ao nível das concepções da pessoa, esta tendência vai assumir um indivíduo dividido, dual — um pouco segundo a velha dualidade durkheimiana entre corpo e alma, indivíduo e sociedade. Vale notar ainda que, mesmo aqueles que buscaram reagir ao idealismo e formalismo da escola inglesa «clássica», como Firth e Leach, terminaram privilegiando a ação individual a estratégia de poder, as opções, as manipulações das normas e papéis) — já a esta altura, as noções nativas de pessoa se desintegravam para dar lugar ao homem abstrato, que agia no interior de estruturas concretas.

A outra tradição — a tradição de Mauss — assume radicalmente o papel *formador* que as categorias coletivas de uma sociedade exercem sobre a organização e prática concretas desta sociedade. Assume, ainda, a impossibilidade de se tomarem noções particulares, como a de Indivíduo, na compreensão de outros universos sócio-culturais. Ao trabalhar sobre e com as «categorias nativas», faz uma opção espistemológica que nos parece definir a especificidade da Antropologia. Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido não se pode simplesmente derivá-la, por dedução ou por determinação, de instâncias mais «reais» da *praxis;* a *praxis,* a prática concreta desta ou daquela sociedade é que só pode ser descrita e compreendida a partir das categorias coletivas (e tomamos aqui algo da posição de Sahlins, 1976). E tomar a categoria «pessoa» como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de Indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo «pessoa» é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais — aquelas que definem em que consistem os seres humanos — de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança.

Ora, a tradição que identificamos na Antropologia Social é a que gerou a imensa maioria dos conceitos clássicos da análise antropológica da organização social: linhagem, grupo de descendência, aliança de casamento, grupo corporado. Foi ela também uma das que assumiu muito claramente uma dicotomia

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

entre as «idéias nativas» e «o que realmente acontece» (i. e. as idéias do antropólogo). Como veremos, as realidades indígenas sul-americanas parecem resistir à aplicação dos conceitos mencionados, sugerindo a produção de novos modelos analíticos. Tal resistência, porém, — este é nosso argumento — se deve justamente à impossibilidade de se trabalhar com a dicotomia também referida. Isto levanta, é claro, a suspeita de que a posição aqui defendida — e que inserimos na segunda tradição (a de Mauss e Dumont, e Geertz) — padece de um «idealismo». Acusação que foi levantada contra os etnólogos americanistas, e que estes passaram adiante para os índios.

As Sociedades Indígenas Brasileiras: Seu Idealismo

Joana Kaplan, abrindo um simpósio sobre «Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades Sul-Americanas» no XLII Congresso de Americanistas-1976, chama a atenção para a dificuldade de se aplicarem os conceitos clássicos da Antropologia na análise da organização social das sociedades sul-americanas; nosso problema, diz ela, é achar uma linguagem para exprimir os fenômenos constatados (entre eles, a própria dificuldade mencionada). Fundamentalmente, os conceitos antropológicos que procuram definir a estrutura dos grupos sociais e da inter-relação entre os grupos — corporação, descendência, afinidade — não dão conta dos traços estruturais das sociedades deste continente. Diz então Kaplan: «Por isso, nós sul-americanistas somos freqüentemente acusados de idealismo por nossos colegas africanistas (ou de outras partes do mundo), mais materialistas e 'empiricamente' orientados. Mas, se somos idealistas, é apenas porque os ameríndios que estudamos são também idealistas no que diz respeito à ordenação de suas sociedades. Devemos encarar este fato e sustentá-lo» (Kaplan 1977: 9-10).

Não é fácil sustentá-lo, ainda mais porque a América do Sul vem conhecendo uma série de estudos resolutamente colocados no polo epistemológico oposto: a ecologia cultural, que procura dar conta de fenômenos como autoridade política, guerra, organização cerimonial, tabus alimentares, etc., em termos de respostas adaptativas a dadas condições da relação tecnologia/ambiente (ver Carneiro 1961 Meggers 1977, Gross 1975, Ross 1978). Embora seja indubitável que os estudos de ecologia iluminem muitos dos mecanismos de organização social das tribos sul-americanas,

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

estão sujeitos a todos os vícios inerentes a explicações reducionistas e hiperdeterministas. Sobretudo, não são capazes de gerar conceitos antropológicos para a descrição e a comparação dos fenômenos de organização social. Muitos dos traços recorrentes das sociedades do continente — pequeno número de membros, prevalência de sistemas cognáticos, ausência de grupos corporados que controlem o acesso a recursos materiais escassos, divisão do trabalho, etc. — podem ser correlacionados com a ecologia da floresta tropical ou do cerrado. Outras coisas, porém — e sobretudo as variações entre os grupos no mesmo ambiente — escapam ao modelo ecologista. Neste modelo, a sociedade é parte da Natureza; para os «idealistas», a Natureza é uma região dentro de uma cosmologia socialmente mantida e organizada.

Kaplan lembra, no trabalho citado, que «seja na África ou na América do Sul, estaremos sempre, de uma forma ou de outra, em algum nível, tratando com conceitualizações que nossos informantes impõem sobre o universo». (1977: 10). A questão, é que as conceitualizações «africanas» (ou melanésias, etc.) foram reificadas pela Antropologia — o totem, o mana, o tabu, a linhagem, a bruxaria vs. a feitiçaria, o grupo corporado — e alquimizadas em conceitos científicos, universais, em *normas*, diante das quais tudo, ou era encaixado à força, ou era considerado anômalo e desviante (aí, a ecologia podia ser acionada para explicar). A história recente da etnologia sul-americana é muito isto: como forçar o material a entrar nos modelos antropológicos, e/ou como explicar as anomalias. Assim, Murdock apelidou os sistemas sociais sul-americanos de «quasi-linhagens» (Murdock 1960), enquanto Nimuendaju foi criticado pela facilidade com que encontrava formas elaboradas de descendência e de prescrições matrimoniais aonde tais coisas não existiam. A caracterização dos Munduruku como «fortemente patrilineares» por Murphy foi criticada por simplificar uma realidade bem mais complexa (Ramos 1974). O que fazer com sociedades com terminologia de parentesco Crow-Omaha que não se dividem em grupos unilineares, e com metades que não prescrevem casamentos (Jê)? Com uma sociedade de linhagens na qual 50% da população não pertence a linhagem nenhuma (Sanumá)? Com sociedades aonde as noções de grupo e corporação não atuam crucialmente em termos de controle de recursos materiais, mas — quando existem tais grupos — em termos de recursos simbólicos (inúmeros exemplos)?

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Todos estes debates, que se centraram de modo mais específico sobre o uso dos conceitos de linhagem e descendência (e também no de aliança) sobre o material sul-americano, terminam por enfatizar um «traço» muito típico das sociedades do continente: elas seriam «fluída», «flexíveis», abertas «à manipulação individual». Esta caracterização é curiosa e complexa: ela se insere, inegavelmente, num movimento geral da Antropologia, em reação às tipologias juralistas de Radcliffe-Brown e sucessores — «descoberta» dos sistemas cognáticos, ênfase sobre a manipulação das normas pelos atores, desvios sistemáticos entre «modelo nativo» e *praxis*, explicados em termos de relações de poder. Desta forma, o material sul-americano seria um campo privilegiado para advogar em favor desta reação. Não devemos esquecer, porém, que as questões da «flexibilidade» e da «manipulação individual» surgiram a partir do próprio material africano, em sociedades de linhagem (Evans-Pritchard 1951, Forde 1950), de forma que a hipótese da abundância de recursos como favorecendo a flexibilidade não se sustenta (os flexíveis Nuer não vivem no paraíso terrestre). Por outro lado, noções como as de «fluidez», «flexibilidade», etc., são conceitos *negativos*, em relação a uma *norma*. Resta por desenvolver o aspecto positivo desta «não-normalidade» sul-americana — isto é, elaborar conceitos que dêem conta do material sul-americano em seus próprios termos, evitando os modelos africanos, mediterrâneos ou melanésios.

A necessidade de se construírem modelos próprios à sociedades sul-americanas começa a se generalizar entre os americanistas. Recentemente, Albert e Menget (s/d) observaram que os trabalhos etnográficos recentes sobre a América do Sul indicaram que as sociedades dali não entram «no quadro tipológico tradicional da etnologia, orientada por uma perspectiva substancialista», por apresentarem certas propriedades sócio-ideológicas, entre as quais «...a grande fluidez dos grupos sociais e a presença constante de um simbolismo complexo impossível de ser reduzido a um simples reflexo ideológico de uma ordem mais fundamental» (p. 1). Em seguida, resumem uma posição que começa a se generalizar: «Assim, abstrair destas formas de organização social o discurso do parentesco, como sendo um operador sociológico autônomo, que funcionaria recortando unidades sociais discretas a partir de redes de interações produtivas genealogicamente fundadas, nos parece arbitrário, etnocêntrico... e inútil. As unidades sociais desta área cultural são, do ponto de

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

vista de sua permanência, *comunidades de propriedades simbólicas* que articulam sistemas de identidade social, antes de serem coletividades econômica ou juridicamente solidárias. As transações sociais efetivas... só podem ser entendidas como um sistema de categorias que distribui as identidades sociais, as quais são realizações conjunturais deste sistema» (pps. 2-3). Vê-se aqui que dois pontos são salientados: a «fluidez» dos grupos sociais e a dominância do simbólico da definição da *estrutura social* das sociedades indígenas do continente. Talvez se possa dizer que esta «fluidez», esta «flexibilidade», tantas vezes apontada pelos etnógrafos, é simplesmente o resultado da aplicação de modelos inadequados, modelos justamente que não consideram a dimensão categorial-simbólica como formadora da *praxis*. Esta focalização errada — buscam-se grupos, encontram-se categorias de pessoas; buscam-se recursos escassos, encontram-se penas de arara, distintivos cerimoniais e espíritos — sugere ou uma importação indevida de modelos ou um empirismo sociologizante que define a organização social como uma questão de gente de carne e osso se movimentando.

Assim, 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 sul-americanas. Sugerimos aqui que as noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa são algo básico. Isto não é «idealismo». «Linhagem» e «clã» não são mais reais que a idéia de que os corpos são fabricados apenas pelo sêmen. Todas estas idéias são princípios de organização social. Como os que operam na América do Sul são diferentes dos que operam na África (na África dos antropólogos), surgem como simples «idéias», ou «símbolos». Mas são princípios, que operam e informam a *praxis*. Nossa tese, portanto, é que a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão; que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que — esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc. — não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos.

A Noção de Pessoa na América Indígena: Corporalidade e Sociedade

Reflexões sobre o papel do corpo como matriz de significados sociais, e objeto de significação social, aparecem na obra

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

de alguns antropólogos contemporâneos, como Victor Turner (o pólo corpóreo-sensorial de toda metáfora ritual; 1967, 1974), Mary Douglas (a experiência social lança mão dos processos corporais para tornar-se pensável; 1970, 1976) e C. Lévi-Strauss (as qualidades sensíveis, e a experiência do corpo, como operadores de um discurso social; 1962, 1966, 1967). Apesar das inúmeras diferenças entre estes autores, há algo em comum: a corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento.

Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluidos corporais — sangue, sêmen — e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos.

Assim, entre os Jê do Brasil Central, o dualismo básico entre esfera doméstica (periferia da aldeia) e esfera público-cerimonial (centro da aldeia) é basicamente uma oposição complementar entre o domínio estruturado em termos de uma lógica da substância física (produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância) e o domínio estruturado em termos de relações de nominação ou classe de idade, relações que «negam» os laços de substância. O corpo humano, entre os Jê, parece dividido da mesma forma: aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial — ao mundo social, enfim (expressos na pintura, ornamentação corporal, canções) (ver Da Matta 1976; Seeger 1974, 1975a; Melatti 1976).

Entre os grupos do Alto Xingu, a importância das substâncias naturais e dos processos fisiológicos também é evidente. Ali também se encontra algo como a «comunidade de substância» Jê; ali, uma vez que não se encontram grupos cerimoniais nem uma nominação tão elaborados como os do Jê, a matriz corporal atinge um rendimento sociológico elevado. A noção de doença (e o xamanismo associado) na base do sistema cerimonial xinguano,

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

sistema este que constitui o nível mais amplo de integração da aldeia. A fabricação do corpo dos adolescentes na reclusão pubertária envolve também um elaborado discurso sobre o corpo (eméticos, escarificação, restrições sexuais), (Viveiros de Castro 1977, Gregor, 1977).

Os Tukano do Rio Negro oferecem um claro exemplo do uso de um simbolismo corpóreo-sexual para pensar a sociedade e o cosmos (Reichel-Dolmatoff 1968); a relação com a vida, com o ecossistema, é pensada como um circuito de energia sexual que passa pelo homem. Por outro lado, a sociedade Tukano é uma das poucas que apresenta algo como as linhagens clássicas — grupos que controlam áreas e recursos econômicos. Estas linhagens, no entanto, (Goldman 1977, Bidou 1977, C. Hugh-Jones 1977) são conceitualizadas em termos de transmissão da substância física e da substância espiritual, numa dialética da exogamia e do sangue (feminino), da continuidade da linhagem e do sêmen (patrilinear); ambos os sexos contribuem com aspectos espirituais e físicos na fabricação da pessoa. Mais ainda, a estrutura clânica hierarquizada dos Tukano assenta em mitos de criação cuja linguagem fisiológica (nascimento, gestação, corpo partido da cobra fálico-uterina) ressoa por toda a cosmologia Tukano: na casa, na caça, no mito, no espaço.

As sociedades Jê, xinguana e Tukano são muito diferentes entre si; o lugar da corporalidade, em cada uma delas, é infletido por estas diferenças (ecológicas, de organização social, cosmológicas). Mas existem linhas de força ideológicas que indicam uma base comum — justamente a ênfase na corporalidade. Há todo um complexo sul-americano de restrições/prescrições sexuais e alimentares que não têm merecido a atenção comparativa devida, nem considerado em sua importância enquanto estruturador da experiência e organização social. Os mesmos princípios básicos parecem estar operando, neste complexo, nas várias sociedades: uma ordenação da vida social a partir de uma linguagem do corpo (que, em muitas delas, se desdobra em uma linguagem do espaço); a *couvade*, os resguardos por doença ou morte, as reclusões, o luto — todos estes momentos acionam o corpo segundo regras estruturais bastante consistentes e recorrentes.

A natureza exata dos laços de substância física que ligam os indivíduos, as teorias nativas sobre a procriação e a transmissão de substância, eis algo que só recentemente começa a ser explorado pelos etnógrafos; não obstante, repetimos que a sócio-lógica

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

indígena se apoia em uma fisio-lógica, cuja retórica não deixa de ser irónica para aqueles estudiosos do parentesco que, depois de Morgan, vêm tentando se libertar de qualquer substancialismo em seu objeto.

O corpo físico, por outro lado, não é a totalidade de corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. Tendo como foco de «dispersão teórica» os grupos Jê, um certo dualismo da identidade humana tende a surgir em várias sociedades. Este dualismo, geralmente associado a polaridade homens/mulheres, vivos/mortos, crianças/adultos é, em sua versão mais simples, reduzido a um feixe de oposições cuja matriz é: individual (sangue, periferia da aldeias, mundo cotidiano) *versus* coletivo ou social (alma, nome, centro, vida ritual). O ponto a ser enfatizado é que o *corpo* é o *locus* privilegiado pelas sociedades tribais da América do Sul, como a arena ou o ponto de convergência desta oposição. Ele é o elemento pelo qual se pode criar a ideologia central, abrangente, capaz de, nas sociedades tribais Sul Americanas, totalizar uma visão particular do cosmos, em condições histórico-sociais específicas, onde se pode valorizar o homem, valorizar a pessoa, sem reificar nenhum grupo corporado (como os clãs ou linhagens) o que acarretaria a constituição de uma formação social radicalmente diversa.

Parece que a fabricação da pessoa na América indígena aciona, de fato, oposições polares; mas a natureza da relação entre os polos, entretanto, está longe de ser estática, ou de simples negação *versus* complementariedade, em outras palavras, a velha oposição Natureza/Cultura, subjacente sem dúvida aos grupos sul-americanos (graças sobretudo aos Jê) e que se exprime nestes dualismos, deve ser totalmente repensada.

Para sociedades como os Tukano, por exemplo, a dominância de um plano sobrenatural estabelece uma mediação entre Natureza e Cultura que praticamente chega a dissolver a antinomia. No caso dos Jê, os *processos* de comunicação entre um domínio e outro devem ser examinados para evitarmos cair em um formalismo protocolar.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Não se trata de uma oposição entre o homem e o animal realizada longe do corpo e ao longo de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de uma dialética onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais), são naturalizados no mundo dos animais. O corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda a mitologia sul-americana que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade.

A continuidade física e a continuidade social, na América indígena, escolheram outro caminho que o grupo corporado perpétuo, que controla o poder produtivo e reprodutivo de seus membros. Assim, a genealogias são pouco importantes, comparativamente a outras partes do mundo; o tempo social não é o tempo genealógico; a negação do tempo, objetivo de todas as culturas, se executa aqui por outras vias que as da descendência e da herança. Igualmente, as sociedades da América do Sul não concebem a si mesmas como entidades político-jurídicas; a estrutura lógica da sociedade reside num plano cerimonial ou metafísico, (Kaplan 1977, p. 391) — aonde as concepções de nome e de substância, de alma e de sangue, predominam sobre uma linguagem abstrata de direitos e deveres.

A visão da estrutura social que a Antropologia tradicional nos legou é a de um sistema de relação entre grupos. Esta visão é inadequada para a América do Sul. As sociedades indígenas deste continente estruturaram-se em têrmos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Mais importante que o grupo, como entidade simbólica, aqui é a pessoa; mais importante que o acesso à terra ou as pastagens, é aqui a relação com o corpo e com os nomes. Se o idioma social Nuer era «bovino», estes aqui são «corporais».

Tudo neste trabalho conduz à sugestão de elaborar a noção de *corporalidade* não só como uma categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico que provavelmente nos permitirá interpretar certos papéis sociais como o de *chefe, bruxo, cantador* e *xamã*.

Elaboremos esse ponto.

Sabemos como o corpo é destotalizado nas sociedades tribais da América do Sul, com atribuição de valores mais ou menos sociais a certas partes ou órgãos do corpo que estão servindo aqui como um idioma francamente social. Assim, os meninos, pres-

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

tes a se transformarem em homens (serem sociais), devem ter seus lábios e orelhas furadas. É essa penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletiva, social e natural. Quando tal trabalho se completa, o homem está completo, sintetizando os ideais coletivos de manter a individualidade, tal como nós a concebemos, reforçando a coletividade e a complementariedade com ela.

Mas o que ocorre quando tal equilíbrio não é realizado, ou quando uma dada pessoa se recusa(por várias razões) a manter esse balanço entre os requerimentos pessoais (que conduzem na trilha da vertente mais individualizadora) e as demandas coletivas?

É aqui, supomos, que se abre o espaço onde surge o bruxo, o xamã, o cantador e o líder tribal. Pois é nestes papéis sociais que o sistema tribal recupera e constroe algo parecido com o nosso indivíduo: a pessoa fora do grupo, refletindo sobre ele e, por isso mesmo, sendo capaz de modificá-lo e guiá-lo. É, assim, na área destes papéis que surge uma região liminar, onde as pessoas podem expressar o seu profundo desacordo com o grupo (como ocorre com os bruxos) e a sua contribuição ao patrimônio deste grupo, como acontece com os chefes e cantadores, que podem criar e inventar novos modos de ação que a coletividade decide incorporar. De fato, todas as narrativas míticas situam sistematicamente tais figuras de heróis fora do mundo. Pessoas que por um motivos ou outro, freqüentemente um acidente, foram colocadas fora da aldeia e ali no mundo da natureza e em contato com sua substância física, encontraram alguma entidade natural (ex. um animal) que lhes salva a vida e lhes ensina uma nova técnica, básica para a sobrevivência de seu grupo social. Na América do Sul não teríamos renunciadores clássicos, como ocorre na Índia, mas teríamos claramente os papéis e os espaços onde os impulsos internos das pessoas podem se manifestar. Acreditamos que tais espaços sejam individualizados, e que neles, uma aproximação do indivíduo tal como o concebemos poderá aparecer. A sugestão é, pois, a de estudar esses papéis, tradicionalmente problemáticos na etnologia sul-americana, como estados onde uma vertente individualizada da pessoa pode surgir, ficando colocado de modo mais ou menos claro, uma oposição entre a coletividade e o líder (ou herói,ou bruxo, ou cantador) que assim pode dialogar com ela em condições altamente dramáticas e criativas.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Conclusão

Em primeiro lugar, sublinhariamos a necessidade de uma análise comparativa em nível amplo sobre o simbolismo corporal como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos, em articulação com outras perspectivas: espaço social e tempo social. Em segundo lugar, lembraríamos novamente a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da *praxis* social concreta e única via não-etnocêntrica de inteligibilidade desta *praxis*. Uma localização na noção de pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais os cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como «parentesco», «economia», «religião».

É necessário recordar que a abordagem aqui proposta é limitada em seus objetivos. Como se verá neste simpósio, outras questões referentes às sociedades indígenas, que o tomam como sociedade no interior da sociedade nacional, escapam do presente esforço. Tudo que sugerimos aqui, na verdade, é a possibilidade de se repensar a Antropologia com os olhos dos índios brasileiros, em vez de olhá-los com os olhos dos Nuer, dos Trobriandeses ou dos Crow.

Bibliografia

Albert, B. e Menget, P. — s/d. — «L'Idéologie de la Reproduction Sociale dans les Societes des, Basses Terres Sud-Americaines.» Esquisse du thème central pour le no. 1 des «Cahiers d'études américaines» Laboratoires d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université Paris X. Nanterre.

Bidou, P. — 1977 — «Naître et être Tatuyo», trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.). In: *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes.

Carneiro, R. — 1961 — «Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon basin». In: Gross, D. (org.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York. Doubleday.

Carneiro da Cunha, M. M. — 1978 — *Os Mortos e os Outros*, São Paulo: Hucitec.

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Clastres, P. — 1972 — *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.

Crocker, J. C. — 1967 — The Social Organization of the Eastern Bororo. Tese de doutoramento não-publicada, Harvard University.

Da Matta, R. — 1976 — *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos indios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Douglas, M. — 1970 — *Natural Symbols*. London: The Cresset Press.

1976 — *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Dumont, L. — 1966 — *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.

Evans-Pritchard, E. E. — 1951 — *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: The Clarendon Press.

Forde, D. — 1950 — «Double Descent Among the Yako.» In Radcliffe-Brown and Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.

Geertz, C. — «From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding.» In: Basso, K. H. e Selby, H. A. Corgs (org.) *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Goldman, I. — 1963 — *The Cubeo: indians of the northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.

1977 — Time, Space and descent: the Cubeo example», trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.) In: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* (1976), vol. II. Paris: Societé des Americanistes.

Gregor, T. — 1977 — *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: Chicago University Press.

Gross, D. — 1975 — «Protein capture and cultural development in the Amazon basin». *American Anthropologist* vol. 77, n.º 3.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Hugh-Jones, C. — 1977 — «Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-Paraná society», trabalho apresentado no simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.) In: *Actes du XLIIe Congrès International dos Americanistes* (1976) vol. II. Paris: Societé des Américanistes.

Hugh-Jones, S. — 1974 — Male Initiation and Cosmology among the Barasana Indians of Vaupés Area of Colombia. Tese de doutoramento não-publicada, University of Cambridge.

Kaplan, J. — 1977 — «Orientation for paper topics» e «Comments» ao simpósio «Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies», J. Kaplan (org.). In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes.

Lévi-Strauss. C. — 1962 — *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
1966 — *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
1967 — *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.

Meggers, B. — 1977 — *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Melatti, J. C. — 1976 (1968) — «Nominadores e genitores: um aspecto fundamental do dualismo Krahó». In: Schaden, E. (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Menget, P. — 1976 — Aux Nom des Autres: la classification des relations sociales chez les Txicão (Brésil). Tese de 3eme cycle. Université de Paris (Nanterre).

Murdock, G. P. — 1960 — «Cognatic Forms of Social Organization» In: Bohannan and Middleton (eds.) *Kinship and Social Organization* (org.) Garden City: The Natural History Press.

Radcliffe-Brown, A. R. — 1973 (1924) — «O Irmão da Mãe na África do Sul» cap. 1 de *Estrutura e Função da Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Ramos, A. R. — 1974 — «Mundurucu: mudança social ou falso problema». Brasília: Fundação Universidade de Brasília, série Antropologia n.º 10.

Reichel-Dolmatoff, G. — 1968 — *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidade de los Andes e Editorial Revista Colombiana Ltda.

Ross, E. — 1978 — «Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology». *Current Anthropology*, vol. 19, n.º 1.

Sahlins, M. — 1976 — *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.

Seeger, A. — 1974 — *Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suya, a Gê-speaking Tribe of Central Brasil*. Tese de doutoramento (a sair), The University of Chicago.

1975a — «The Meaning of Body Ornaments: a Suya Example» *Ethnology* nº 3, vol. 14.

175b — «By Gê out of Africa: ideologies of conception and descent», trabalho apresentado no 74th Annual Meeting of the American Anthropological Association; mimeo.

Turner, T. — 1969 — Tchikrin: a Central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornment». *Natural History*, 78.

Turner, V. — 1967 — *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

1974 (1969) — *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.

Viertler, R. B. — 1976 — *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de sua Organização Social*. São Paulo: Col. Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 2.

Viveiros de Castro, E. B. — 1977 — *Individuo e Sociedade no Alto Xingú: os Yawalapiti*. Dissertação de mestrado não-publicada, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

A NOÇÃO DE PESSOA ENTRE OS BORORO

Renate Brigitte Viertler
Universidade de São Paulo

Introdução

Os índios Bororo de Mato Grosso, atualmente reunidos em algumas poucas aldeias, cujo máximo populacional não ultrapassa a uma média de 100 indivíduos por aldeia, constituem uma população tribal tradicionalmente caçadora e coletora, tutelada pelos missionários salesianos e pela FUNAI. Os grupos independentes, praticamente extintos (Pobore, Jarudori, Pobojari), continuam enfrentando graves problemas de adaptação em seu contato com o civilizado, tais como a redução de suas terras, o alcoolismo e a subnutrição. Representantes da FUNAI e alguns missionários consideram os Bororo uma das tribos que maiores dificuldades apresentam às suas tentativas de «integração». Tais dificuldades são racionalizadas em termos de «falta de interesse», «apatia», «preguiça», etc. por parte do civilizado e em termos de «falta de ajuda», «falta de estima», «falta com a palavra», etc. por parte dos próprios Bororo.

Trata-se, na verdade, de um hiato de comunicação entre dois sistemas de idéias ou duas concepções de um mundo dramaticamente vivenciado pelo antropólogo que, durante a sua presença no campo, é levado a se envolver em tentativas de integrar fluxos dos mais díspares sentidos, já que ele, afinal de contas, não deixa de ser um civilizado também.

Dentro deste emaranhado de dificuldades no plano da comunicação interpessoal ressaltam aquelas ligadas à noção do que seja a pessoa humana, quais as suas características, as suas responsabilidades e os seus destinos dentro da sociedade. Tais idéias estão muito ligadas às noções de «trabalho», «respeito», «integridade» — modelos ético estáticos que representam construções culturais das mais complexas e sutis no seio de cada sociedade.

A elaboração cultural da noção de *pessoa* não constitui tarefa fácil para o investigador. Uma das maneiras de fazê-la seria partir das idéias que os Bororo têm a respeito do ciclo de vida do indivíduo. Para este intento pouco nos ajudam os estudos sobre o parentesco Bororo que, demasiado formais, não focali-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

zam as associações deste com o sistema antroponimico e o sistema de idéias cosmológicas que o estudo da noção de pessoa necessariamente envolve. A complexidade de associações jamais pode ser apreendida em termos de abordagens estruturais mais formais ou sistemáticas nas quais, de modo geral, as idéias religiosas constituem reflexo de dicotomias estabelecidas ao nível de sistemas terminológicos ligados ao parentesco (parentes ou membros da minha metade/não parentes da outra metade) ou à religião (espíritos *bope*, do seco/espíritos *aroe*, do molhado), etc.

Se quisermos enveredar pela pesquisa da noção de pessoa, é necessário estabelecer os elementos constitutivos do «eu» social a partir de um contexto espacio-temporal muito fluido e variável, coisa que escapa à eficácia explicativa dos modelos estruturais. Do ponto de vista metodológico trata-se não apenas de construir oposições mas de conseguir permeá-las com processos de transformações não formais, empiricamente constatáveis, exigindo pois um tratamento *êmico* dos dados. As idéias associadas a processos de transformações e a metamorfoses simbólicas constituem objeto de cuidadosa e detalhada pesquisa etnográfica. Assim, por exemplo, o processo de amadurecimento social, diretamente vinculado ao problema do ciclo de vida do indivíduo, envolve aglomerados de idéias e representações sobre o corpo, a alma, sobre os tipos de contexto social do indivíduo no decorrer de sua história de vida, sobre as práticas mágico-religiosas associadas à saúde, ao crescimento, à doença e à morte, etc. Devemos também integrar este material com certos feixes de sentido ligados à lógica das práticas de nominação (no caso Bororo: nomes matronímicos, tecnômicos, apelidos, nomes de iniciação masculina e designativos não nativos — nomes de civilizados).

Ora, a integração de idéias ligadas à gravidez, ao parto, crescimento, degenerescência e morte dos seres humanos com as ligadas à nominação não é fortuita bem como não é fortuita a interrelação do processo de nominação com a parafernália cerimonial (principalmente adornos plumários) por sua vez profundamente ligada à vida da caça, à dicotomia entre os sexos e à hierarquia de prestígio social dentro das comunidades Bororo.

Sabemos que existe uma interrelação formal entre as partes que formam uma totalidade — o processo de vida social Bororo — mas pouco sabemos *de que modo estas partes são pensadas como relacionadas a este todo* pelos próprios membros desta sociedade. Propomos por isto que esta totalidade seja algo cons-

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

truído de maneira dinâmica por meio de símbolos e metáforas regras e práticas que presidem as relações entre os seres humanos e os não humanos, entre bons e maus, bonitos e feios, condenados e sobreviventes. A construção desta totalidade não é um *a priori* mas o resultado de investigação do significado social dos elementos materiais, dos elementos imateriais perecíveis e dos componentes imateriais imperecíveis (segundo Thomas e Luneau, p. 27) da noção de pessoa. Esta representa o corpo, a alma, e a personalidade social em termos de nossas próprias categorias.

Elementos Constitutivos da Pessoa entre os Bororo

Força Vital. Segundo os Bororo, a vida animal e a do homem é gerada por um tipo de força vital (*rakare* segundo J. C. Crocker) associado a certas expressões materiais tais como sangue mestrual e sêmen dotado de cheiro forte (*ierimage*). A formação do feto é associada a uma entidade sobrenatural, o *bope*, também responsável pelo declínio desta força vital dentro dos indivíduos tornando-os velhos e doentes ou matando os Bororo. Nesta associação, o cheiro «ruim» persiste já que os velhos doentes e defuntos enterrados na praça das aldeias se caracterizam por cheiros fortes que também caracterizam as carnes proibidas consumo exclusivo do *bope* que morde primeiro as carnes de cheiro forte por intermédio do benzedor (*bari*).

O crescimento do feto está associado ao *bope* em função do respeito demonstrado pela progenitora e seu marido em relação a um conjunto de regras ligadas à alimentação e ao intercurso sexual. Alimento e sexo constituem o que há de mais próximo entre o homem e o animal embora ambos se distingam num ponto: o primeiro caracteriza-se por orientar seu comportamento dietético e sexual pela regulamentação do *bope;* o segundo por desrespeitar esta regulamentação.

O nome. O aparecimento desta expressão de «força vital» que designaríamos por «corpo», em termos de nossas categorias, não coincide com o aparecimento do indivíduo enquanto «força social». Se para nós o feto já constitui uma referência social, para os Bororo esta só é outorgada ao indivíduo por ocasião da cerimônia de nominação. O bebê recebe um nome pessoal, um rosto (ele é enfeitiçado com uma touca de plumas de pato que recobre todo o seu corpo com exceção do rosto), um *Ie* (ponta do meu corpo, rosto, nome de vida) associado à perfuração do lábio inferior dos meninos

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

e dos lóbulos de orelhas de meninos e meninas, à outorgação de enfeites nas partes moles da cabeça (labretes, brincos) e à formação de cabeça (touca de plumas, *hiogoaro* — enfeite no occipício e colares). Nominador e nominado se devem, além de respeito, a comida — que circula entre a choupana da mãe do bebê e a da mulher do seu nominador, o seu tio materno.

O nome pessoal dado à criança vai integrá-la no sociedade dos nominados, vai tirá-la do anonimato. Esta sociedade que se expressa por um modelo ideal de aldeia formado por arranjo circular de donos de nomes pessoais — os *Iedaga-mage* — constitui um sistema caracterizado pela hierarquia: irmãos maiores/irmão menores, pretos/vermelhos, vermelhos/amarelos, machos/fêmeas, velhos/crianças, etc. A hierarquia se expressa igualmente por ocasião do esquartejamento dos grandes animais de carne — anta, capivara, queixada —, quando após o benzimento da carne, os pedaços melhores se destinam às pessoas mais importantes e os pedaços piores às menos importantes. Tais privilégios decorrem fundamentalmente da hierarquia de prestigio ligadas à melhor ou pior qualidade da matéria-prima e dos artefatos associados a cada *Iedaga* (unidade detentora de nomes pessoais).

Pela cerimônia de nominação, quando a criança é soprada e perfurada no lugar e no tempo certos (ao nascer do sol, na praça da aldeia), ela passa a integrar o seu estado de força vital — *rakare* — com um tipo de personalidade social — um *Ie*, um rosto, um determinado papel em sua comunidade de vida. A criança nominada representa a superação do isolamento e sua inserção gradativa nas estradas da vida social (certos caminhos que levam da sua choupana à roça; certos caminhos que levam de sua choupana à casa-dos-homens; certos caminhos que levam de sua choupana à do seu cunhado; certos caminhos de caça e pesca). Ao ser perfurado, o bebê passa a pertencer à sociedade dos «acordados» para a vida, caçando as onças, as jaguatiricas e os civilizados (isto pela mitologia bororo), recriando as fronteiras entre animais e homens que, conforme se verá adiante, são diluídas com a morte do indivíduo, reestabelecendo igualmente as fronteiras entre vivos e mortos, entre sonhadores dormentes, gulosos e acordados espertos para a caça, entre desrespeito e respeito, entre ausência ou presença de movimento.

Pela nominação a criança é associada a um código de hospitalidade de validade tribal pois *Nomen est Numen*, razão pela qual os nomes devem ser cuidadosamente selecionados segundo

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

contigências sociais variáveis no tempo e no espaço, o que também explica a outorgação não de um mas de vários nomes a uma mesma criança. Os nomes são sempre «bonitos» porque seguem a ordem das exigências tradicionais (não perder nome; não dar o nome que relacione a criança com «casas» (*Iedaga-mage* — títulos, nomes-lugares) em extinção; não dar nome de gente que morreu há pouco tempo.

O sopro e a alma-sombra. A outorgação dos nomes pessoais e dos enfeites a eles associados está ligada ao *sopro* na cabeça da criança e a uma *alma-sombra (aroe marigudu)* de alguém cujos ossos já viraram poeira, isto é, alguém morto há muito tempo; cujo sopro já há muito tempo se encontra enclausurado numa cabacinha mortuária, último reduto tangível de um funeral que passou. As cabacinhas mortuárias são tocadas para lembrar os diversos finados cujo ossos foram devidamente enterrado e exilados das aldeias. É que, em contraposição aos ossos e enfeites costurados nos cesto funerários que repousam inertes nos pântanos ou nas covas, as cabacinhas permanecem nas choupanas dos parentes do finado. São confeccionadas por ocasião da emplumação do crânio ao som de certo coro dos chocalhos e de alguns instrumentos de sopro, após a cerimônia dos zunidores, todos vozes das diversas almas dos grandes chefes de outrora (*Bakoros no ika, Itubore no pana*, etc.). Quando o Bororo sonha à noite, é porque o seu *aroe* (alma-sombra, alma noturna), sob a forma de passarinho ou onça, se locomove em silêncio, vendo coisas estranhas em lugares muito afastados, lá no mundo fora da aldeia. O *aroe* deve voltar ao seu lugar para que o Bororo possa acordar. Acordará bem se tiver tido sonhos bons, acordará mal se tiver tido pesadelos, oráculos nefastos de calamidades, epidemias ou ataques dos inimigos cortando-se-lhe os cabelos. Estas calamidades arrancam os cabelos. das mulheres enlutadas pelas vítimas que, por sua vez, são desintegradas em várias partes, como veremos a seguir. A associação «sonhos maus/calamidades públicas/cabelos femininos» emerge *na mitologia* os monstros *Butoriku* e *Jure* responsáveis por calamidade entre os Bororo de outrora; o veado-fêmea, mãe dos Bororo após o dilúvio, cujos primeiros filhos mortos pelo pai, eram feios e cabeludos) e *nas práticas abortivas e de infanticídio* associadas aos pesadelos de mulheres grávidas, geradoras de monstros que ameaçam a integridade da comunidade, associadas aos *bope* — *espíritos de longas cabeleiras e barbas* —, às forças da natureza ligadas ao frio, e ao molhado (chuva, nuvens, ventos) pela

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

água e pelo sangue dos enlutados que se cortam em cima do morto. A procriação e a cabeleira feminina constituem forças disruptivas associadas ao cosmos povoado de espíritos, *bope* dos mais diversos (subterrâneos, terrestres, aéreos).

Estas forças são contrabalançadas por forças integrativas masculinas — ligadas aos nomes pessoais e aos sopros a elas associados, dupla inseparável que apenas se desintegra com a morte do Bororo. Se o *nome pessoal*, possui características diurnas, masculinas, a *alma-sombra* possui conotações noturnas, femininas. Nome e alma-sombra são integrados enquanto houver a força vital (*roke*) no corpo do Bororo. A desagregação do sistema da pessoa humana poderá ocorrer por feitiços (*lorubo*) — a manipulação de vegetais cujas almas comem — «feito animais carnívoros» — o olho, a língua e o coração do Bororo. Os feitiços são eficientes quando as vítimas já foram enfraquecidas pelo *bope* pelo fato de terem infringido, por fatos ou sonhos próprios ou de outrem, algum preceito ético.

Nome de estojo peniano. As forças disruptivas associadas aos sonhos e às cabeleiras femininas são igualmente contrabalançadas pelo processo de outorgação dos estojos penianos, associados a certos vegetais, à presença do sol e do fogo. O auge da força física dos jovens de sexo masculino é representado pelo momento em que recebe o seu estojo peniano de um padrinho do outro lado, podendo com isto procriar — fazer filhos (*orado*). A sua força física declina com o número de filhos e de relações sexuais que tiver durante a sua vida. Juntamente com os estojos penianos, o Bororo recebe um nome associado à vida da caça e às organizações masculinas, em especial aquelas ligadas à realização da cerimônia do monstro *ai je* (zunidor), associado, por sua vez, a pinturas corporais com tabatinga, aos zunidores e à ausência total da plumária. A mulher que olhar os *aije* (zunidores) deverá morrer como morrerá envenenado qualquer homem que tentar salvá-la. A exacerbação da dicotomia homem/mulher por ocasião desta cerimônia leva a uma associação entre o princípio de solidariedade exclusivamente masculina (laços de amizade formal entre os *iro-rubadarega* — os cunhados) e os conhecimentos dos remédios associados ao mundo vegetal.

A outorgação de um nome de estojo peniano corresponde a um novo conjunto de direitos e deveres: a procriação e o direito de receber amarraduras de algodão além do direito de confeccioná-las para uma esposa. Esta etapa constitui uma afirmação do indi-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

víduo enquanto homem e o início de um longo processo de aprendizado dos mistérios associados a vida cerimonial — às técnicas de manipulação das almas humanas, animais e vegetais — os *aroe*. Se por ocasião da nominação a criança, ainda fraca, é associada às almas dos que morreram há muito tempo (*aroe marigudu*), após receber o estojo peniano, o jovem é bastante forte para lidar com os brinquedos mais perigosos do funeral quando é obrigado a dançar a cantar e a comer pelas almas dos que morreram há pouco e que se transformaram em almas de animais e de vegetais cerimonialmente representados durante o funeral (1).

É neste apogeu da força vital que os jovens e homens maduros ainda fortes vão participar intensivamente dos funerais, escolhidos como substitutos dos que faleceram há pouco tempo, esforço dos maiores já que devem cantar, dançar e caçar pelos finados. São sempre recompensados com enfeites, nomes pessoais, arcos e flechas pelos seus serviços. Em suma, os que possuem nome de *ba* controlam a procriação das mulheres e os funerais, associados às forças disruptivas da vida humana.

Apelidos. Existem, entre os Bororo, os apelidos jocosos (Pé Comprido, Lábio Grosso, etc.) que ressaltam algum aspecto grotesco do apelidado. Fato é que tal processo visa não a individualizar mas a ressaltar, sob forma caricatural, certos elementos (características físicas ou inabilidades) que não correspondem à medida certa (*ieripo* — justa medida). Assim, os civilizados são apelidado *Kidoe Kidoe* (porque falam como os periquitos — falam demais) ou Barbudos (porque não arrancam a barba), coisa que se reflete nas pantominas feitas pelos Bororo em que o civilizado aparece barbudo, careca, barrigudo, cheio de roupas, andando desajeitadamente, provocando grande hilariedade. Desta forma, os apelidos são antes expressão de sanções difusas do que afirmações de individualidades.

Nomes de Civilizados. Atualmente todos os Bororo possuem nomes civilizados e poderíamos ser levados a pensar que expressassem algum tipo de individualização. Contudo, há indícios de que todo o sentido da distribuição de nomes civilizados siga uma

(1) As mulheres também amadurecem em termos do *kogu* — vestimenta feminina que lhe é dada quando da primeira menstruação. Contudo, o controle na procriação feito à base de remédios vegetais e demais interferências no processo (técnicas abortivas) é sempre determinado pelo pai ou marido, isto é, pelos homens possuidores do estojo peniano.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

lógica tradicional: Eduardos, Eduardões e Eduardinhos possuem realmente laços sociais significativos entre si: Joaquins, Joaquinzinhos e Joaquinas, Margaridas e Margaridonas, etc.

Em suma, durante sua vida, o indivíduo possui *força vital* (talvez passível de ser associada à vida vegetativa do feto no ventre de sua mãe); *nomes pessoais* (passíveis de serem associados ao tio materno, à vida consciente, à linguagem, ao pensamesto e à compreensão — cabeça, língua, olhos, coração — desenvolvidos no indivíduo pela vida em sociedade regida pelo *bope* que outorga *sopros* aos livres e os tira aos condenados); a *alma-sombra* (passível de ser asssociada à vida sub-consciente e aos sonhos, associados às noites, à mulher, à ausência de pinturas, às luas femininas, aos partos, ao sangue, ao cabelo e à inatividade); o *estojo peniano* (para o indivíduo do sexo masculino — passível de ser associado ao fogo às relações entre cunhados, aos remédios obtidos pela carbonização de certos vegetais e à fertilidade masculina); o *apelido jocoso*, o *nome civilizado* e o *nome de caça* (iebio), explicado a seguir.

Os nomes de caça em nome dos finados — iebio-mage. Ao morrer, os Bororo se desintegram em novas partes. Por um lado, em pele e carne, e que são comidas pelo *bope* embaixo da terra após o primeiro sepultamento dos mortos na praça da aldeia. Por outro, em osso, cerimonialmente limpos e emplumados durante a etapa final do funeral, quando são pintados e enfeitados para serem arranjados juntamente com certos enfeites dentro de cestos funerários.

Os nomes pessoais, os apelidos, os nomes de estojo peniano e os nomes de civilizados não são mais pronunciados, sendo substituídos pelos nomes de caça de morte, os iebio-mage.

A morte, acarretada pela eliminação da força vital do Bororo, acarreta a fuga da alma sombra do corpo do finado para o de algum animal. Este, um felídeo ou canídeo de grande porte, um gavião ou uma coruja (sempre espécies carnívoras) deve ser morto por um homem pertencente ao outro lado do finado, pelo que é recompensado. Ao abater o animal de *mori* (de retribuição ou compensação pela morte de um parente), o caçador sopra a cabacinha mortuária do modo que lhe foi ensinado pelos parentes do morto. Deste modo, o sopro do finado transformado no sopro do animal é reencontrado e enclausurado nesta cabacinha identificada com a voz do *aroe*, a voz da alma-sombra que, ao tempo da vida do Bororo, perambulava em seus sonhos como animal fora

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

da aldeia. Todavia, o nome pessoal, a ele associado é eclipsado por longo tempo até que o seu portador seja considerado um morto de há muito tempo.

É o contexto da caça que vai inspirar o nome de caça de morte que é outorgado não apenas ao finado mas também ao caçador e ao casal de pais rituais. Um morto é sempre considerado como um «filho» de um casal de pais rituais que pode ou não coincidir com o casal de pais sociais. O caçador é o substituto ritual deste «filho» sendo, portanto, tratado como «filho» pelos seus pais rituais. Se o caçador representa a *alma recente* para a sociedade das almas representadas por homens Bororo, ele também representa a alma do animal em que esta alma recente se transformou após a morte. Daí o mistério das coisas ligadas às almas dos finados e o grande perigo em compartilhá-las com as mulheres e os imaturos.

Os nomes de caça pela morte de um Bororo só podem ser outorgados após a mobilização de uma série de serviços cerimoniais por parte da comunidade dos sobreviventes: cantos, confecção da parafernália mortuária (esteiras, bandejas e cestos), refeições comunais feitas pelo homens na casa-dos-homens, danças funerárias envolvendo intrincada teia de relações cerimoniais entre os homens da aldeia, limpeza dos ossos, emplumação, incineração dos pertences do finado, sepultamento dos cestos funerários etc.

Um Herói Mítico: *O Iedaga*. Em suma, o Bororo também tem um herói: o *Iedaga*. O planejamento dos ciclos funerários é sempre feito pelos chefes — os *Iedaga-mage* — os que sabem e por isto mesmo conhecem as técnicas mortuárias desenvolvidas e conquistadas pelos grandes heróis míticos, associadas aos motivos decorativos e pinturas corporais usadas dentro e fora dos funerais. Ao ser cuidado como um morto — *aroe* — o Bororo representa um evento do seu herói mítico, o seu Iedaga, cuja grandeza heróica obscurece o escândalo de sua morte exigindo o eclipse, o exílio e a incineração de todos os seus vestígios sonoros, palpáveis e visuais.

Se lembrarmos que a outorgação de nomes de vida também é pensada em termos destes lugares — nomes míticos — pois os heróis míticos são circularmente distribuídos em volta da casa-dos-homens, configurando um *pantheon* circular que se reflete na morfologia da aldeia, e se lembrarmos que estes heróis míticos donos dos nomes de vida correspondem a lugares ocupados por mulheres (daí

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

a matrilinearidade dos sistema) que com seus maridos procriam filhos vivos e filhos mortos para cada herói, miticamente associado ao mundo espiritual masculino (daí a patrilinearidade do sistema), chegaremos à conclusão de que os nomes pessoais entre os Bororo representam na verdade, expressão não de individualidades, mas de feixes de relações sociais de qualidade diversas. Envolvem conexões humanas e cosmológicas variáveis — força vital compartilhada entre todos os organismos vivos, forças sociais compartilhadas entre os homens e os animais e entre os homens e plantas e forças éticas compartilhadas por homens que convivendo com outros, geram monstros, palhaços ou caricaturas fortuitas no tempo, já que a eternidade pertence ao épico, ao *patheon* dos grandes heróis míticos que mantendo a ordem e banindo o caos, tecem, a partir das mortes dos homens, a própria trama do processo de vida humana.

No caso Bororo, os gloriosos heróis míticos são os grandes caçadores que se valendo de artimanhas das mais diversas nunca morrem, omnipresentes em todas as aldeias do território tribal, morfologicamente estruturadas segundo o *pantheon* circular dos grandes chefes. Eis a síntese que um Bororo faz quando interpelado sobre a sua identidade: «Eu sou *Jerigi Otojiwu* eu sou este herói!»

Bibliografia

Albisetti, C. e Venturelli, A.J. — 1962 — *Enciclopédia Bororo* I, Campo Grande.

1969 — *Enciclopédia Bororo II*, Campo Grande.

Crocker, J. C. — 1967 — *The Social Organization of the Eastern, Bororo, Unpublished* Ph.D. Dissertation. Cambridge: Harvard University.

Levak, Z. — 1971 — *Kinship System and Social Structure of the Bororo of Pobojari*. Unpublished Ph. D. Dissertation, Yale University.

Meyerson, I. — 1973 — *Problèmes de la Personne* — Paris: Mouton.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Thomas, L. V. et Luneau, R. — 1975 — *La Terre Africaine et ses Religions*. Paris: Larousse.

Viertler, R.B. — 1976 — *As Aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social*. Coleção do Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 2, São Paulo.

1978 — «O Estudo de Parentesco e as Práticas de Nominação entre os Índios Bororo: os Nomes da Caça pela Morte de um Bororo (Iebio-mage)» in *Revista de Antropologia*, vol. 21, 1.ª parte, São Paulo.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

DE AMIGOS FORMAIS E PESSOA: DE COMPANHEIROS, ESPELHOS E IDENTIDADES

Maria Manuela Carneiro da Cunha
Universidade Estadual de Campinas

A sessão de hoje leva o título «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas do Brasil». Título que se quis abrangente, mas que pode causar certa perplexidade, pois, a menos de tomar os termos em uma acepção lata, ele coloca, me parece, como não problemática, a existência de uma categoria de pessoa nas sociedades indígenas. Se, por certo, uma sociedade não se pode pensar sem seu acervo de papéis, de *personae*, se ela dispõe também de um ideário sobre o que constitui a individualidade de um homem, não é claro que ela tenha necessariamente uma categoria ou simplesmente uma noção de pessoa. Esta, como escreveu há uns tantos anos Ignase Meyerson, «não é um estado simples e uno, um fato primitivo, um dado imediato: a pessoa é mediata, construída e complexa. Não é uma categoria imutável, coeterna ao homem, é uma função que se elabora diversamente através da história e que continua a se elaborar diante de nós» (I. Meyerson 1973:8). Categoria histórica e cultural, portanto. Coisas que Mauss já havia aliás mostrado, quando retraçava a emergência da pessoa, ligando-a a condições de tempo e de espaço, e inserindo-a em modos de organização, de ação e de pensamento.

Contrariamente porém ao que se poderia esperar após este prólogo (que me parece no entanto necessário), creio que, *sim*, pode-se falar em pessoa entre os Krahó, na medida em que me parece existir entre eles a noção de um princípio de autonomia, de dinâmica própria. Mas esse princípio pessoal deve ser, creio, procurado e não postulado. Escrevi, há uns anos já, umas coisas sobre isso, ligando a noção de pessoa às instituições de amizade formal e do companheirismo. Como não tive, no entanto, ocasião de discutir o que havia então escrito, pensei aproveitar este foro para um debate. No processo de condensar drasticamente em oito as vinte páginas originais deu-se porém uma revisão e uma clarificação do que então sustentava, e quem vier a comparar os dois textos perceberá nítidas diferenças.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Naquele trabalho, tentei fundamentar alguns pontos que, por falta de tempo, apenas resumirei aqui. Afirmava mais ou menos o seguinte:

1.º) Que a amizade formal entre os Krahó devia ser entendida como consistindo essencialmente em uma relação de evitação e solidariedade entre duas pessoas, *conjugada* com relações prazenteiras assimétricas de cada qual com os pais de seus parceiros; insistia então que essa duas relações eram pensadas como um todo, e não isoladamente, e como tal deviam ser analisadas em conjunto; e implicava além disso que a ligação da instituição de amizade formal com os nomes próprios era secundária, ou seja que era a modalidade krahó do tema Jê mais amplo da amizade formal.

2.º) Analisando os contextos em que intervém os amigos formais, distinguia dois tipos de situações: um primeiro tipo que diz respeito a danos físicos, como queimaduras, picadas de marimbondos ou de formigões, em que o amigo formal é chamado para sofrer na pele precisamente a mesma agressão física de que foi vítima seu parceiro; enquanto o outro tipo se refere aos ritos de iniciação e fim de resguardo do assassino, quando os amigos formais permitem a reintegração de um Khahó segregado do convívio social e, eventualmente, sua instauração em uma nova condição social.

Queria aqui retomar, a partir dos pontos levantados, a discussão dessas práticas e instituições. Situemo-nos de saída além das várias explicações funcionais: amizade formal e relações prazenteiras, modos de se conjugar e conjurar, como queria Radcliffe-Brown (1952): (1940): 103), uma divergência de interesse inscrita na estrutura social; ou pela aliança que instaura entre grupos separados, provedora de segurança no mundo incerto de pequenos grupos antagônicos como os dos Tonga da Zambia, e permitindo sanções morais — «ridendo castigat mores» — que não poderiam ser exercidas por membros do clã, demasiado próximos, (na versão de Elizabeth Colson, 1962: 82).

Teoria dessas relações de amizade, ou, como objetou há muitos anos Mary Douglas, mera classificação de modos de manter

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

a amizade entre grupos ou pessoas estruturalmente separadas? (M. Tew 1951: 122).

Discussão pouco profícua: os benefícios sociais, para não falar em funções, da amizade formal e das chamadas «joking-relationships» são suficientemente óbvios. Mas as sociedades Jê, mais talvez do que quaisquer outras, por suas pletóricas instituições rituais, suscitam outros níveis de explicação que não os da razão funcional. Ou seja, a pergunta que se coloca é: dado que as mesmas funções poderiam ser preenchidas por uma variedade de outras formas, práticas e instituições, a que outras determinações responde a escolha dessas formas específicas? Ou, outra maneira de colocar a mesma questão; se é verdade, como não custa conceder, que essas instituições de amizade desempenham os papéis que foram enumerados acima, *quais são as atribuições semânticas que as qualificam para tanto?*

Tomemos o caso Krahó. Poderíamos começar pelo mito de criação, mas comecemos por outra ponta, pela instituição. O amigo formal é, por definição e por excelência, um estranho, um não-parente, *ikhuanare*. A relação imperante é a de respeito extremo e de evitação. Nos casos que podem acontecer — já que a amizade formal é ligada ao nome — de parentes serem também amigos formais, só se considera esta relação mantida se se mantiver a etiqueta social correspondente. Na verdade, como já tive ocasião de salientar, a simples inobservância, por involuntária que seja, da distância requerida, rompe de modo abrupto a relação, sem que esta possa jamais ser reparada. Assim, uma mulher mudou-se de uma aldeia para outra e iniciou uma relação descontraída com uma mulher da nova aldeia. Veio depois a saber que os nomes de ambas eram ligados por amizade formal, mas não foi possível reatar a relação de distância que havia sido infringida. Já se configura, me parece, que a distância não é apenas um atributo do amigo formal, mas de certa maneira, sua própria essência. Retomaremos isto mais adiante.

Com os parentes do amigo formal, graceja-se. E estes não se podem formalizar com as injúrias e xingamentos de que são alvo. Agressão simbólica fundamentada novamente na condição de estranho. E isso em mais de um sentido: na medida, primeiro, em que um estranho pode, como afirmou Max Gluckman (1965: 99-103), ridicularizar sem ferir laços sociais, e reafirmar assim valores; pode operar como árbitro em um jogo do qual ele não é parte. E Gluckman chama a atenção para o status de estran-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

geiro que costumava ser o do bobo da corte, que exercia controle moral sobre a autoridade do rei. Deixa de ver, porém, que não eram apenas alheios, nesse sentido nacional, os bobos da corte. Eram também freqüentemente seres disformes, isto é, que negavam as proporções do corpo humano, o que, em outro código, vem a ser a mesma coisa: estranhos à sociedade em um caso, à «humanidade» no outro, negando em seu próprio corpo a articulação harmoniosa das partes, eles eram sempre «os de fora», «os outros», os que negavam por sua própria existência a soberania de uma ordem. Sua disformidade expressava portanto ainda que, profissionais da pilhéria, eram eles próprios pilhérias, se esta é realmente, como argumenta Mary Douglas (1966: 366) um desafio à configuração dominante de relações, exprimindo as possibilidades latentes dentro de uma ordem imperante que é assim momentaneamente subvertida.

O amigo formal pode assim gracejar e insultar suas vítimas na medida em que ele é um estranho, e isto em mais de uma dimensão. E ao insultar, ele ao mesmo tempo reafirma sua estranheza e a inversão que seu gracejo implica.

Em seu duplo aspecto de evitação e parceria jocosa, o amigo formal teria portanto esse caráter que me parece defini-lo, o de negar, o de inverter, o de contradizer, o de ser um *antônimo*.

Retomemos o fio da meada e perguntemo-nos se a discussão acima traz alguma luz sobre os fatos krahó evocados no início: porque se pede ao amigo formal que sofra o mesmo dano físico da vítima original, queimadura, picada de marimbondo ou de formigão, senão porque infligir o dano ao antônimo é duplicar, reiterar a negação e o ataque, e recobrar assim a integridade inicial, que fora atingida. Por outro lado, por que o amigo formal está presente em princípio em ritos de passagem? Por que ele se interpõe entre os iniciandos e seus atacantes, membros da aldeia, aliado e equivalente nessa batalha aos «estrangeiros» de outras aldeias? Se o amigo formal é o *outro*, a antítese, então sua presença atesta a *dissolução da personalidade*, a volta ao caos indiferenciado que caracteriza os estados chamados liminares. Mas, ao mesmo tempo, o confronto tese-antítese, nome-antônimo, conduz à síntese almejada no ritual, ou seja ao novo status.

Princípio de restauração, sim, mas também, portanto, princípio de instauração, portador de dinâmica, fermento na massa que encerra possibilidades recalcadas.

No plano cosmológico, essa relação aparece com maior nitidez: Sol e Lua são amigos formais e ao mesmo tempo burlam-se mutuamente ao longo do mito da criação. Em suma reúnem, talvez por falta de personagens em um mundo ainda deserto, as duas facetas da amizade formal. E a criação se dá isto é importante, através de um processo dialético. Rituais fundamentais são assim instituídos: se, por exemplo, corridas de toras são criação de Sol, ritos fúnebres e resguardo de parto seguem as preferências de Lua. Já procurei mostrar em um artigo sobre o messianismo canela (M. C. da Cunha 1973: 27 n. 2), a ligação entre as corridas de toras e a noção de tempo e de periodicidade. Parece pois adequado que seja o Sol, que, como diz Da Matta (1975: 242) «desempenha o papel de um personagem cego pela regularidade e pela certeza» (isto talvez fosse mais matizado entre os Krahó do que entre os Apinayé), o criador dos ritos de regularidade. Quanto a Lua, cabe-lhe a origem do trabalho agrícola: por sua culpa, as ferramentas de Sol não operam mais sozinhas e exigem o concurso humano. E, como se queixa da ausência de movimento, Lua provoca a criação de mosquitos e cobras que atormentam os homens. Lua é portanto causa de diversos males e inconvenientes, instigador de várias desordens, por certo, mas é também e precisamente por isso mesmo, o princípio *dinâmico* na criação, e finalmente o fundador de dois ritos fundamentais. Esses dois ritos são, como vimos, o resguardo de parto e os funerais, e tornar-se-á (espero) claro mais adiante que isso não parece ser fortuito: são estes os ritos de separação de indivíduos do seio de suas parentelas que têm a ver com a criação e a destruição de um espaço propriamente pessoal. Cabia a Lua instaurar esses ritos.

Dizíamos acima que a evitação, a distância, seriam a própria essência da amizade formal. Explícita nesse sentido é a prática Canela descrita por Nimuendaju (1946: 101). Os iniciandos, ao cabo do ritual de pepyê, podem, se o desejarem, estabelecer relações de amizade formal, mediante o seguinte rito: *de costas* um para o outro, mergulham no ribeirão em *direções opostas*, em seguida emergem e se encaram. Significativamente, um rito muito semelhante, mas com uma inversão crucial serviria, entre os mesmos Canela, para estabelecer a relação que chamarei de companheirismo (o termo krahó é *ikhuonõ*, meu companheiro): os candidatos mergulham *juntos*, *abraçados* e *na mesma direção* (C. Nimuendaju 1946: 105).

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Nossos dados como os de Melatti indicam que são «companheiras» entre os Krahó as crianças *nascidas no mesmo dia*, (mas aparentemente não os gêmeos verdadeiros), rapazes que foram krãrigaté, i. e., chefes de metades de iniciandos, durante o mesmo ritual de iniciação, seja no Pempkahok ou no Ketuaye, as moças que foram associadas a um mesmo grupo na mesma celebração de um destes rituais, os homens que foram prefeitos do pátio, ofício sempre investido em dois incumbentes, na mesma estação do mesmo ano, e assim por diante.

Os ikhuonõ, ao contrário dos amigos formais, são companheiros de todas as horas e todas as atividades, pelo menos até se tornarem pais de numerosa prole. Reina entre eles total liberdade de discursõ e uma camaradagem descontraída. No ritual que encerra a estação chuvosa e no que encerra a estação seca, há troca cerimonial de mulheres entre as metades Wakmeye e Katamye. Nessa ocasião, os ikhuonõ trocam preferencialmente de mulheres entre si, a não ser que estas não pertençam à metade alterna requerida.

Um estudo lexicológico sumário permite descobrir uma raiz comum nas palavras que designam o companheiro, ikhuonõ (no feminino ikhuoré), e a placenta, ikhuoti, a que os Krahó se referem aliás em português como «o companheiro da criança». Todos estes dados corroboram, me parece, a ligação da noção de *semelhança*, ou melhor, de *simultaneidade* com a instituição do «companheirismo»; e esclarecem, além disso, o contraste entre nadar na mesma direção e nadar em direções opostas nos ritos que fundam, entre os Canela, as relações de companheirismo e de amizade formal, respectivamente. Tal como o amigo formal corresponde ao radicalmente oposto, à alteridade por excelência, o companheiro corresponde à semelhança, à simultaneidade, à gemeleidade.

Diante de uma semelhança tão claramente *construída*, de uma alteridade *posta* e não dada, em um meio social finalmente homogêneo, o que pensar? Reduzi-las a funções de coesão social, quando mais não fosse, suporia que os grupos a serem coesos fossem realmente estranhos de antemão: ora, se algo fica patente é que essa estranheza é arbitrariamente edificada para se colocar a noção de alteridade, e que a semelhança parece ser codificada muito além da camaradagem que manifesta.

A minha hipótese é que a amizade formal e o companheirismo têm a ver com a noção de pessoa entre os Krahó — o que

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

mostra «en passant» que esse longo prólogo tinha afinal algo a ver com o assunto deste seminário. Vejam: é sabido que a identidade social é associada, entre os Krahó, à nomeação e a identidade individual, biológica, à consangüinidade (Melatti 1970). Haveria entre esses dois polos, espaço para uma noção de pessoa? Creio que sim, e mais: acho que as instituições de amizade formal e de companheirismo apontam justamente nessa direção.

Que seria, nesse sentido, o companheiro? Ele é, vimo-lo, a imagem especular não da forma do corpo porém de sua ação; é «quem faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu, quem nasce no dia em que nasço, quem governa o pátio quando eu também governo, mais genericamente quem me acompanha em minhas ações cotidianas». Tratam-se de ikhuonõ os dois cunhados que, na epopéia de Haltant, partem juntos para o pé do céu, um duplicando o outro até que a morte os separe; também no mito de Katxeré, a mulher estrela, o par de rapazes que juntos vão buscar um machado se tratam de «companheiro». Um come a carne proibida de mucura e envelhece instantaneamente, enquanto o outro continua o seu caminho. Nos dois mitos, a «construção» é a mesma: o par de companheiros só parece existir em função do incidente que os fará divergir: uma trajetória serve por assim dizer de referência à outra, que se alterou. Mas para tanto, é necessário que as trajetórias sejam inicialmente paralelas, o que é expresso pelo artifício estilístico de fazê-los chamarem-se mutuamente de ikhuonõ.

Os ikhuonõ se espelham portanto, cada qual refletindo o que o outro tem de singular, no plano biológico, ritual e também nesse domínio intermediário que é para os Krahó o político. Eis porque a placenta, *ikhuoti* seria o companheiro maior, o companheiro por excelência, pois nascida com o homem, ela é sua primeira *imago*. O companheiro é a ação ou a função simultânea, aquele que me espelha em minhas obras e no qual eu me reconheço e me assumo enquanto homem agindo. Mas se o companheirismo permite assim pensar e assunção de uma imagem, uma identificação, não autoriza ainda a colocar como existente a noção de pessoa.

Esta me parece ser precisamente a atribuição da amizade formal que, jogando com a alteridade, instaura uma dialética, um princípio dinâmico que fundam a pessoa como ser de autonomia.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Nesse sentido a amizade formal, em seu duplo aspecto de evitação e de relações prazenteiras, é uma modalidade de um processo de construção da pessoa. Instaura distância e subverte a ordem. Vimos que o amigo formal é conceitualmente o estranho, o outro, e enquanto tal, ele pode ser o mediador, o restaurador da integridade física e da posição social, graças a jogos de dupla negação em que os Jê são adestrados. Já mencionei em outro trabalho que é um procedimento usual entre os Krahó o de representar um grupo por alguém que lhe é exterior. Assim por exemplo,uma menina é associada aos homens, um menino às mulheres, duas meninas aos iniciandos... Como se cada um desses grupos só se reconhecesse através de um jogo de espelhos que lhe devolve o seu contrário. E Christopher Croker apontou mecanismos estreitamente paralelos a estes entre os Bororo, mostrando que tanto a identidade social quanto a identidade física emergem através de processos especulares que as constroem, processos que fazem com que um Bororo nunca seja tanto si mesmo do que quando um totalmente *outro* o «representa» (C. Crocker 1977). Creio que este processo que vemos à obra em outros planos se reencontra na construção da identidade pessoal, e não apenas biológica ou social, através da amizade formal.

Por outro lado, o amigo formal é também aquele que, ao brincar com os parentes de seu parceiro, não só aponta e marca o lugar do amigo, mas agride e subverte o grupo familiar em que este se insere e lhe talha um espaço pessoal, reafirmando limites. Vejam que isto esclarece algo que era curioso, ou seja a não-reciprocidade do comportamento jocoso. Cada qual é alvo das pilhérias dos amigos formais de seus filhos e não lhes pode retrucar. Nesse sentido, talvez se possa correlacionar nas diversas tribos Jê, o grupo dentro do qual se faz resguardo (ou seja aquele que pode obscurecer as fronteiras biológicas de cada um) e o grupo com o qual se pode gracejar.

Assim, por excelência, o amigo formal seria o que «contradiz», nega, evita e inverte seu parceiro, e que lhe abre assim um campo pessoal, não sem dúvida como agente dotado de razão, vontade e liberdade — esses atributos ocidentais da pessoa — mas como ser de certa maneira único, diferenciado, e sobretudo provido de uma dinâmica própria, em suma, como um sujeito.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Colson, Elizabeth — 1962 — *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia (Zambia) Social and Religious Studies*: Manchester University Press.

Crocker, Christopher — 1977 — «Les réflexions du soi» in Cl. Lévi-Strauss (ed.) — *L'Identité*: 157-184. Paris: Bernard Grasset.

Cunha, Manuela Carneiro da — 1973 — «Logique du mythe et de l'action. Le mouvement messianique *Canela de 1963*, *L'Homme* XIII, 4: 5-37.

1978 — *Os Mortos os outros. Análise do sistema funerário e noção de pessoas entre os índios Krahó*. S. Paulo *Hucitec*.

Da Matta, Roberto — 1976 — *Um Mundo dividido. A estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis: ed. Vozes.

Douglas, Mary — 1968 — «The social control of cognition· some factors in joke perception», *Man* vol. 3, n.º 3: 361-376.

Gluckman, Max — 1965 — *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Melatti, Julio Cesar — 1970 — O *Sistema Social Krahó*. Tese de doutoramento apresentada à USP. São Paulo, mimeo.

Meyerson, Ignace — 1973 — «Preface», in *Problèmes de la Personne*: 7-10, Paris: Mouton.

Nimuendaju, Curt — 1946 — *The Eastern Timbira*. University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology vol. 41.

Radcliffe-Brown, A. R. — 1952 (1940) — «On Joking Relationships» in *Structure and Function in Primitive Society*: 90-104, London: RMF.

Tew, Mary — 1951 — «A further note on funeral friendship», *Africa* 21: 122-124.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

A FABRICAÇÃO DO CORPO NA SOCIEDADE XINGUANA

Eduardo B. Viveiros de Castro
Museu Nacional — U.F.R.J.

Esta Comunicação pretende especificar alguns dos pontos sugeridos no trabalho lido esta manhã,[1] a partir de dados Yawalapíti, grupo que participa do sistema social alto-xinguano. O material é exclusivamente Yawalapíti — foi nesta aldeia e nesta língua que realizei minha pesquisa (Viveiros de Castro 1977) —, mas assumo a hipótese de que as idéias gerais aqui expostas estão presentes na ideologia e prática das demais aldeias do Alto Xingu. Tal pressuposição encontra algum respaldo nas etnografias sobre a região, embora elas não se detenham sobre o problema aqui tematizado (ver Basso 1973, Agostinho 1974a, Monod-Becquelin 1975, Gregor 1977).

Uma das mencionadas idéias gerais, e centrais, no pensamento Yawalapíti, é a de que o corpo humano[2] necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação. As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais.

As mudanças corporais assim produzidas são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social. Isso significa que não é possível uma distinção ontológica — tal como o fazemos — entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo. As mudanças corporais não podem ser consideradas nem como índices, nem como símbolos, das mudanças de identidade social. Para os Yawalapíti, trans-

---

(1) Anthony Seeger, Roberto da Matta e E. B. Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", comunicação de abertura do Simpósio.

(2) *Mina-tĺji* (fem. *tapa-tĺji*), aonde */tĺji/* é um morfema reflexivo ou enfático. */Mina/* (*/tapa/*) é um conceito crucial na língua Yawalapíti. Aqui denotando a corporalidade, parece especificar uma noção mais geral, que glosaríamos por "da substância de" (substancialidade). Ver Viveiros de Castro 1978a.

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

formações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é *imaginado*, em vários sentidos, pela sociedade.

Com esta proposição inicial quero implicar que a *persona* xinguana não parece ser facilmente redutível a um dualismo — mesmo dialético — de tipo Jê (subsumido na matriz Natureza/Cultura; Ver Melatti 1976, Da Matta 1976), e muito menos ao *homo duplex* da metafísica durkheimiana. O social não se deposita sobre o corpo Yawalapíti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo.

Esclareço que falo em «fabricação do corpo» ao pé da letra: traduzo o verbo */umá-/*, «fazer», «produzir», enquanto atividade humana, intervenção consciente sobre a matéria.

Sugiro ainda que um exame da noção do «fazer» Yawalapíti permite articulá-lo estruturalmente com outra noção capital na cosmologia desta sociedade: a *metamorfose* (*/-yaká-/*), processo corriqueiro nos mitos e que também caracteriza certas formas da doença e do xamanismo xinguanos (ver Gregor 1977, p. 340 e ss.). A fabricação subordina a Natureza informe ao desígnio da Cultura: produz seres humanos. A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem humana: transforma os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança de forma corporal.

Cumpre observar, porém, que estes dois processos, sobre não serem simplesmente simétricos e inversos, comportam cada um sua própria dialética. A fabricação é criação do corpo; mas do corpo *humano* (da pessoa, portanto) e, nesta medida, apóia-se em uma negatividade: numa negação de possibilidades do corpo «não-humano». A metamorfose é desordem, regressão, transgressão — mas não se trata de uma volta, de uma recuperação pela Natureza daquilo que lhe foi roubado pela Cultura. Ela é também criação; pois além de manifestar uma ordem do mundo que totaliza Natureza e Cultura (ordem que retificamos, erradamente, sob o rótulo de «Sobrenatural»), isto é, uma ordem que *admite* aquilo que a fabricação nega, ela permite a reprodução da Cultura como transcendência.

Destes dois processos, examinarei sobretudo o de fabricação; deve-se ter em mente, contudo, que ele só adquire inteli-

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

gibilidade plena em conexão com o de metamorfose. Ambos são fundamentais, porque permitem pensar o estatuto da pessoa humana em sua raiz, isto é, em sua diferença dentro da ordem das coisas; eles envolvem passagens e mediações entre os subuniversos Yawalapíti de significação.

A expressão «estou fazendo (meu filho)» é usada pelos Yawalapíti para explicar as ações de um homem em certos contextos cruciais de produção de novas identidades: (1) durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe[3]; (2) durante a reclusão pubertária, sobretudo em seu momento inicial, quando os pais devem-se abster de sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; (3) para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia dos mortos. Usa-se também a categoria do «fazer» para designar o xamã que inicia um outro: ele é dito o «fazedor» (*inumötsöri*) deste outro, e sua relação com o noviço em reclusão iniciática é assimilada à relação do pai com o jovem em reclusão pubertária.

Os três momentos principais enumerados são as passagens críticas, social e ontologicamente, do ciclo vital: acesso à vida; capacidade de reproduzi-la (maturidade sexual); fim da vida. A iniciação xamanística pode ser, aqui, pensada como capacidade de restaurar ou proteger a vida (cura).

Os momentos mencionados não são, assim, vistos como «naturais», independentes da intervenção humana. Sua fase liminar explica-se, para os Yawalapíti, como sendo o tempo da fabricação do novo papel social por meio de uma tecnologia do corpo. Na transição entre estados da pessoa, a sociedade intervém radicalmente, submetendo o indivíduo e o «individual» (ver Pocock 1967) a uma normalização sócio-fisiológica.

Vamos ao princípio.

A fabricação primordial dos humanos, reza o mito[4] foi realizada por um demiurgo (Kwamuty, Mavutsinin), que, soprando fumaça de tabaco sobre toras de madeira postas em um gabinete

---

(3) A mãe, esta, usa a expressão apenas no plural ("estamos fazendo"), o que é coerente com a ênfase Yawalapíti no papel formador do sêmen. Ver Bastos 1978, pps. 34-36, para o conceito Kamayurá de "trabalhar" a criança, aonde a contribuição da mãe parece ser mais elaborada.

(4) Versões deste mito em Villas Boas e Villas Boas 1972, Agostinho 1974b Monod-Becquelin 1975.

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

de reclusão, deu-lhes a vida: criou a mãe dos gêmeos Sol e Lua, protótipos da humanidade atual. Ela foi a primeira mortal, em cuja honra se celebrou a primeira festa dos mortos — um «substituto» da impossível ressureição, esclarece o mito.

O demiurgo Kwamuty é designado, nos mitos, por um epíteto — *itsati* — que também significa «festa», «ritual», e mais propriamente a cerimônia dos mortos. Este ritual, o mais importante da sociedade xinguana, é, como mostrou Agostinho (1974a), uma re-encenação da criação primordial — seu símbolo focal são toras da mesma madeira primeva, verdadeiros duplos, *colossoi* dos mortos (Vernant 1965) —, sendo o momento privilegiado de apresentação pública dos jovens recém-saídos da reclusão pubertária. Assim, é um ritual que entretece a morte e a vida: as moças que saem da reclusão são como as primeiras humanas: mãe dos homens (pois a saída da reclusão coincide idealmente com o primeiro casamento).

Por que *itsati* «é» o demiurgo e a festa mortuária? *Itsati* é um qualificativo que se usa para exaltar indivíduos muito hábeis na confecção de objetos culturalmente valorizados: bancos, máscaras, adornos plumários, cestos, flautas. Neste sentido, ele refere o artesão ao modelo por excelência do criador: o demiurgo, que produziu o artefato mais precioso — os humanos —, e inaugurou o fazer: da Natureza, extraiu a Cultura. *Itsati*, assim, designa a produção cultural — e concebe os homens como produção cultural. Sugere ainda a visão do ritual como um *fazer* (Viveiros de Castro 1978b). Além da fumaça de tabaco, instrumento dos xamãs e substância que corresponde ao poder criativo do sêmen, na esfera sobrenatural, a fabricação dos humanos exigiu uma reclusão. As moças de pau transformam-se em gente depois de encerradas no gabinete de palha (*pöju*) que abriga os reclusos dentro da casa de seus pais. Falemos da reclusão.

Sugiro que todo o complexo xinguano da reclusão — que inclui a *couvade*, a puberdade, a doença (de modo mais brando), a iniciação xamanística, o luto, e de modo «simbólico», a gestação e o sepultamento (este no período liminar entre o enterramento e a cerimônia *itsati*, um ano depois, que libera a comunidade da presença do morto) — todo este complexo deve ser reexaminado, em suas diversas manifestações, à luz desta idéia: de que o corpo é corpo humano a partir de uma fabricação cultural.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Toda reclusão é sempre concebida, para os Yawalapíti, como uma mudança substantiva do corpo. Fica-se recluso, dizem, para «*trocar o corpo*», «*mudar o corpo*». Não apenas para isso, é certo: para formar, também, ou reformar, a *personalidade* ideal-adulta, sobretudo no caso da reclusão pubertária, a mais importante. Admoestando-se os avarentos, interpela-se-os: «você não ficou preso (recluso) não?» Vale notar, porém, que a personificação do homem ideal depende de uma adesão correta às regras ditadas pela tecnologia do corpo na reclusão. Aqueles que não seguiram as regras alimentares e sexuais da reclusão tornam-se *ipuñöñöri-malú*, «gente imprestável», e são candidatos ideais a acusações de feitiçaria, além de sofrerem «defeitos» físicos típicos dos feiticeiros: «barriga inchada» (por acúmulo de sangue, resultado de incontinência alimentar específica, ou sexual), pequena estatura (incontinência sexual do adolescente recluso), fraqueza, etc. A feiúra e a avareza refletem, assim, reclusões mal sucedidas; não por acaso, os chefes (*amulaw*) são idealmente belos, fortes e generosos e devem ter ficado reclusos por períodos maiores na adolescência.

Essas «trocas» e «mudanças» do corpo são marcadas pelo *parikú*, a «vergonha», categoria básica do *ethos* xinguano (ver Basso 1973, para os Kalapalo). A transição social é uma mudança corporal, esta é «vergonhosa» e deve ficar invisível (a vergonha é marcada por restrições à interação social: silêncio, invisibilidade). O ser em fabricação está «nu» — não usa pintura nem adornos, que marcam *estados*, enquanto a focalização nos processos de incorporação e excorporação marca o *limen* —, frágil, pois depende de seu grupo de substância (ver Seeger 1975, Da Matta 1976, Viveiros de Castro 1977) para suas necessidades mais elementares, e exposto a variados perigos físicos e metafísicos. Os reclusos, de fato, são freqüentemente comparados a recém-nascidos — condição que parece fornecer o paradigma da reclusão, além de sugerir uma metáfora eficaz, a do nascimento, para descrever as passagens cruciais: é como o recém-nascido, e está, como este, exposto a muitos perigos físicos e metafísicos. A categoria «vergonha» Yawalapíti define relações sociais ambíguas ou liminares: reclusão, relação entre afins, entre as mulheres e os homens (enquanto grupos). Ela fala a respeito do perigo (ver Douglas 1976) — e é por isso que se aplica aos reclusos. Embora possa referir-se a uma experiência

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

psicológica (como a interpreta Gregor 1977: 220 e ss.), seu significado é propriamente social.

O complexo da reclusão é, na verdade, um aparelho de construção da *pessoa* xinguana: é através dele que os papéis sociais são assumidos. Portanto, que o idioma da reclusão seja sobretudo um idioma da corporalidade, isso nos indica o papel central que a imagem do corpo desempenha na elaboração da *persona* xinguana.

Com isto quero dizer que se deve levar a sério a teoria Yawalapíti a respeito da reclusão, como sendo uma fabricação do *corpo*.[5] Teorias como a de Gregor (1977: cap. 14), que interpretam a reclusão como método de manutenção do equilíbrio psico-social, por garantir uma privacidade e um momento de relaxamento dos desempenhos públicos, não permitem que se perceba o significado (*versus* a função imposta à instituição pelo observador) da reclusão dentro da ideologia xinguana; não permitem que se veja, por exemplo, que a morte é pensada como reclusão[6] (e que o Xingu apresenta um sistema de duplas exéquias disfarçado), e assim também a doença, a gestação. Sobretudo, a teoria de Gregor — a única até agora formulada sobre a reclusão xinguana — desqualifica a interpretação nativa da instituição, o que é uma opção teórica que recuso. Se os Yawalapíti dizem que a reclusão é «para» se mudar o corpo, esta afirmativa não pode ser tomada como «metáfora»; ela deve ser ouvida ao pé da letra, desde que se entenda que o «corpo», para os Yawalapíti, é algo diverso do que assim chamamos.[7]

A tecnologia de elaboração do corpo em reclusão se exerce por meio de intervenções sobre os canais de contato entre o

---

(5) Assim como a *fabricação* do corpo se faz no gabinete de reclusão (uma hipóstase do espaço doméstico-privado), as *metamorfoses* se dão sobretudo *fora* da aldeia, no mato, quando os indivíduos estão *sós*, isolados da sociedade. A reclusão-fabricação isola o indivíduo para poder "incorporá-lo" em duplo sentido); a metamorfose expele o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana.

(6) Como reclusão pubertária; aqueles que morrem pré-púberes chegam ao céu já pós-reclusos. Basso (1973: 58) diz que a alma recém-chegada aos céus entra em reclusão para recuperar suas forças após a longa e perigosa viagem. Não há crianças, como não há sexo, afinidade ou trabalho, na aldeia dos mortos — mundo congelado, sucessão eterna de festas e rituais.

(7) Ver Whitherspoon 1977: 86, sobre a necessidade de saber distinguir o que é metáfora do que é afirmação literal nos termos da cultura do grupo estudado e não, da cultura do pesquisador.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

corpo e o mundo. Trata-se da manipulação de algumas substâncias que, devendo ou não entrar/sair do corpo, colaboram para seu crescimento e fortalecimento: sangue, sêmen, alimentos, eméticos vegetais, tabaco.

A perda de sêmen enfraquece — e por isso, os jovens em reclusão pubertária devem-se abster de sexo, sob pena de ficarem baixos. Por outro lado, a produção de um filho exige um gasto contínuo de sêmen, sendo assim vista como um esforço e um trabalho, pelo homem. A retenção de sangue — de sangue que deve sair — enfraquece igualmente. Por isso, a escarificação é técnica de fortalecimento. O sangue tende freqüentemente, se não forem tomados eméticos vegetais e se praticar a escarificação, a acumular-se na barriga, com efeitos deletérios. Isto pode ocorrer aos pais (ambos) de um recém-nascido — e a *couvade*, para o homem, consiste em tomar eméticos e jejuar para eliminar o sangue (da mulher) que fica na barriga do pai — ou ao executor de um feiticeiro, cujo sangue tem o mesmo destino. O alimento que mais afinidades apresenta com o sangue é o peixe. O peixe, base proteínica da alimentação xinguana, é sempre proscrito para os indivíduos cujo estado envolve perigo de retenção de sangue — pais em couvade, mulheres menstruadas, assassinos de feiticeiros, meninos que furaram a orelha no *pihikâ*. O jejum do peixe se desdobra na utilização intensiva de eméticos vegetais, que têm a dupla função de purificar o organismo das substâncias «peixe» e «sangue», e de produzir sêmen (especialmente no caso do adolescente recluso). O uso de eméticos se faz em toda situação de transição social ou de perigo místico ou físico. São tomados pelos xamãs iniciantes, pelos lutadores antes de um confronto inter-aldeias e constituem a técnica principal da primeira fase da reclusão pubertária (quando o adolescente é dito *ataya* ötsöri, «tomador de emético»).

O tabaco é a substância xamanística por excelência, quase o emblema do xamã, e tem funções criadoras e transformadoras: induz o transe, cura doenças, «benze» objetos e pessoas. É uma substância que caracteriza, igualmente, os espíritos. Na verdade, o tabaco é a substância mediadora entre o mundo atual e o mundo espiritual: abre ou fecha as portas entre os dois mundos. Sua função criadora pode ser vista no mito da criação, quando dá vida às toras de madeira primeva. Ele vai desempenhar papel análogo ao do sêmen e ao dos eméticos, em outro registro —

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

no registro em que fabricação e metamorfose se misturam e confundem.

Toda esta lógica da incorporação/excorporação de substâncias críticas constitui o corpo xinguano em sua trajetória do nascimento à morte e se manifesta com mais força nos momentos de reclusão; momentos em que o corpo é manipulado segundo esta lógica. Assim, o que se passa «dentro» do corpo é de interesse imediato para a sociedade, que não se limita a inscrever à superfície do corpo suas marcas gráficas. Pode-se dizer que a fabricação do corpo — a manipulação de suas entradas e saídas — define o domínio da casa, da periferia da aldeia, do privado e do secreto (o gabinete de reclusão); e que a *exibição* do corpo, seu uso como tela aonde se depositam as marcas de *status* (sexo, idade, papel cerimonial) caracteriza o pátio da aldeia, a vida pública, o confronto com as outras aldeias da região, o cerimonial. Fabricação/reclusão opõe-se, assim, a decoração/exibição; os seres em reclusão não se pintam nem se adornam, estão «nus». Tal oposição marca a vida xinguana em elevado grau, que se desenrola como oscilação entre estes dois momentos complementares e necessários. Esta dialética ilumina os modos de emergência da individualidade (em sentido lato) na sociedade xinguana. O pátio, a fala do pátio, a luta corporal, a dança, a exibição (tipicamente masculina) da própria singularidade no centro da aldeia só existem articulados com o gabinete de reclusão, seu silêncio e seu segredo, a fabricação demorada do corpo, submetido a regras de continência alimentar e sexual. Aquilo que distingue os indivíduos — seus corpos — transforma-se, na reclusão, naquilo que os *identifica*.[8]

(8) Como se vê, portanto, há um sistema de três termos: a fabricação do corpo, a decoração-exibição do corpo, e as metamorfoses. A mim me parece que estes três processos poderiam ser articulados com a tríade Natureza/Cultural/Sobrenatureza desde que com isso não se retire deles seu caráter fundamental — o de serem *processos*, que, na verdade, fazem mediações entre os domínios da tríade mencionada. Acrescente-se ainda que, à decoração do corpo "cotidiana", que caracteriza o homem (ou mulher) "xinguano" ideal, sobrepõe-se as pinturas e ornamentos cerimoniais, que muitas vezes representam *espíritos (apapalutápa)* que ameaçam, *fora* do contexto do ritual (e fora da aldeia), os homens — podendo transformá-los (metamorfoscá-los) em seres não-humanos. O referido sistema recorta ainda o espaço social em 3 domínios: exterior (metamorfose), periferia (fabricação) e praça (decoração).

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Agostinho, Pedro — 1974a — *Kuarip, Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U., EDUSP.
1976 — *Mitos e Outras Narrativas Kamayurá*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Basso, Ellen B. — 1973 — *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bastos, Rafael J. Menezes — 1978 — *A Musicológica Kamayurá*. Brasília: FUNAI.

Da Matta, Roberto — 1976 — *Um Mundo Dividido: a Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Douglas, Mary — 1976 — *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Gregor, Thomas — 1977 — *Mehinaku, the drama of daily life in a Brazilian indian village*. Chicago: The University of Chicago Press.

Melatti, Júlio Cezar — 1976 — «Nominadores e Genitores: um aspecto fundamental do dualismo Krahó», in: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Monod-Becquelin, Aurore — 1975 — *La Pratique Linguistique des Indiens Trumari*, 2 vols. Paris: SELAF.

Pocock, David — 1967 — «The Anthropology of time-reckoning». In J. Middleton (ed.), *Myth and Cosmos*. New York: National History Press.

Seeger, Anthony, — 1975 — «By Gê out of Africa: ideologies of conception and descent», comunicação apresentada no Simpósio «Descent in Lowland South America», *74th Meeting* of the American Anthopological Association, Washington D.C.

NEAI
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

Vernant, Jean-Pierre — 1965 — «Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos». In: *Mythe et Pensée chez les Grees*. Paris: Maspero.

Villas Boas, Orlando e Villas Boas, Claudio — 1972 — *Xingu, seus indios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Viveiros de Castro, Eduardo B. — 1977 — Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de mestrado não-publicada. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

1978a — «Alguns aspectos do pensamento Yawalapiti (Alto Xingu): classificações e transformações. *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, n.s. n.º 26 — Rio de Janeiro.

1978b — «Notas sobre a Cosmologia Yawalapíti». *Religião e Sociedade* n.º 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Whiterspoon, Gary — 1977 — *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor: The Michigan University Press.

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas

Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

INDICE

I. CONFERÊNCIA DE ABERTURA

A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras ..... — 2
Anthony Seeger, Roberto Da Matta e E. B. Viveiros de Castro

II. COMUNICAÇÕES

1. *A noção de pessoa entre os Bororo* ..... — 20
Renate Brigitte Viertler

2. *De Amigos Formais e Pessoa; De Companheiros, Espelhos e Identidades* ..... — 31
Maria Manuela Carneiro da Cunha

3. *A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana* ..... — 20
Eduardo Batalha Viveiros de Castro

NEAI
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto

NÚMEROS ANTERIORES:

BOLETIM N.º 26, Abril de 1978 — *Alguns Aspectos do Pensamento Yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e Transformações»*
E. B. Viveiros de Castro

BOLETIM N.º 27, Maio de 1978 — «*O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues*»
Roberto Da Matta

BOLETIM N.º 28, Junho de 1978 — «*Acusações: Projeto Familiar e Comportamento Desviante*»
Gilberto Velho

BOLETIM N.º 29, Setembro de 1978 — «*Populações Meridionais do Brasil — Ponto de Partida para uma Leitura de Oliveira Viana*»
L. de Castro Faria

BOLETIM N.º 30, Dezembro de 1978 — «*A Morte do Caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios*»
Lygia Sigaud

BOLETIM N.º 31, Janeiro de 1979 — «*Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas*»
Gilberto Velho

NEAI Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto