

REPRESENTAÇÕES TRADICIONAIS DA DOENÇA ENTRE OS KUIKURO
(ALTO XINGU)

Cibele Barretto Lins Verani

Trabalho apresentado no
Encontro de Medicinas Tradicionais e Políticas de Saúde
da Amazônia
Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, de 27/11/89 a 1/12/89.

Prot.
249/Assessing
10/05/90
10708

Acervo
ISA

REPRESENTAÇÕES TRADICIONAIS DA DOENÇA ENTRE OS KUIKURO (ALTO XINGU)

Os Kuikuro, grupo Karibe da região alto-xinguana, percebem a doença como uma agressão externa à pessoa, materializada na forma de objetos ou de substâncias introduzidas no corpo do doente (1). Esta agressão, (/tuéiá ihéke/, "ele nos matou, feriu, flechou"), é originada por espíritos e feticheira. O quebra de regras restritivas, principalmente alimentares e sexuais, por uma pessoa ou por membros de seu grupo de substância, e a contaminação pelo sangue, também são causas de doenças.

I- INTRODUÇÃO ETNOLOGICA

Os Kuikuro fazem parte da sociedade alto-xinguana e compartilham com os demais grupos desta área o mesmo sistema ritual, a mitologia e a organização sócio-política.

A região do Alto Xingu está situada nas terras banhadas pelos rios formadores do Xingu, afluentes do Amazonas, dentre os quais se destacam o Culuene, o Batovi e o Culiseu. É habitada por vários grupos indígenas de diferentes famílias linguísticas. O etnólogo alemão Karl von den Steinen (1940) foi o primeiro a visitá-los, em 1884, e encontrou, na época, uma população de cerca de três mil índios dispersa em várias aldeias: Kuikuro, Kalapalo, Matipú, Nahukwá, Aipátse e Bakairi, da família linguística Karibe; Kamaiurá e Aweti, ambos Tupi; Maurá, Mehinaku e Yawalapiti, do grupo aruaq; e Trumai, um grupo isolado. Após este contato e com a depopulação (hoje há cerca de mil índios), para a qual contribuíram algumas epidemias (Notta, 1955), os alto-xinguanos vêm restringindo-se basicamente a uma aldeia por grupo tribal, considerando-se a extinção dos Bakairi na área e a unificação dos Matipú e Nahukwa em uma única aldeia.

Já à época das primeiras descrições etnográficas, enfatizou-se a uniformidade em relação à cultura material, parentesco, ritual, mitologia, organização social, política e econômica. Galvão (1979) definiu esta situação como de aculturação intertribal, denominando a região de "área do uluri" (uma peça da indumentária feminina), aplicando-lhe o conceito de "área cultural".

A homogeneidade cultural resultante dos mecanismos de integração intertribal inspirou vários estudos (Galvão, op.cit.; Zarur, 1975), embora outros enfatizassem, como os próprios índios, a existência de diferenças como marcadoras de uma identidade própria, que são apontadas nas variantes das normas de casamento, de

(1) Este trabalho é uma primeira análise de dados parciais coletados em uma pesquisa em andamento entre os Kuikuro do Alto Xingu. Os resultados estão, portanto, sujeitos a modificações determinadas pela continuidade da pesquisa. Agradeço os comentários de Eduardo B. Viveiros de Castro, com quem discuti este trabalho. A Bruna Franchetto, e principalmente a Dominique Buchillet, cujas sugestões detalhadas fizeram-no uma obra coletiva, minha gratidão.

grau de contraste de classe e de origem da chefia, das normas de casamento preferencial, dos mitos de origem, de detalhes no código de conduta, das práticas de reclusão pubertária, das crenças sobre a concepção e filiação, da língua e, finalmente, da especialização artesanal - que fornece a base da troca cerimonial entre os diversos grupos do Alto Xingu (cf. Howard, 1982:10).

Os grupos indígenas da área caracterizam-se por uma economia de subsistência baseada na pesca, na agricultura da mandioca amarga, segundo o sistema de coivara, na caça e na coleta. A unidade econômica e social mínima é a "casa", onde habita um grupo familiar extenso (em *kuikuro* /ótomo/) formado por parentes consanguíneos e afins reunidos em torno de um homem adulto, o "dono da casa".

O sistema de parentesco é bilateral; as regras de residência privilegiam a uxorilocalidade inicial; há casamento preferencial entre primos cruzados, poliginia simples e sororal e o levirato. O divórcio é freqüente, tanto quanto o adultério e o casamento intertribal.

A divisão do trabalho é baseada no sexo e na idade, havendo atividades individuais e coletivas onde a complementaridade entre as tarefas masculinas e femininas é fundamental. O artesanato segue esta divisão sexual do trabalho, tendendo à complementaridade. Cada aldeia é reconhecida como especialista em determinado artigo. A especialização artesanal, interna e entre as várias aldeias enfatiza a importância dos rituais de troca intra e intertribais.

As casas são distribuídas circularmente na aldeia, formando um pátio interno no centro do qual os donos de casas se reúnem ao final da tarde para trocar informações, decidir consensualmente uma atividade coletiva ou dividir doações de comida e objetos. Os rituais realizam-se no centro, espaço público e masculino por excelência, com exceção de alguns ritos introdutórios que são realizados no interior das casas ou "no mato". As casas são espaços privados, femininos, onde são realizadas as atividades de reprodução da vida e processamento alimentar pela cozinha.

Cada chefe de casa (em *kuikuro* /ané otó/) é representante de seu grupo familiar no conselho político do centro da aldeia. Entre eles, há uma divisão entre "grandes" (/anétã/) e "comuns", segundo filiação dentro do grupo e uma linha de descendência pura de chefias. Um chefe de aldeia deve, entre outras características, ser /anétã/, ou seja, ser descendente de uma "linhagem" de chefes daquela aldeia. Como a freqüência de casamentos intertribais dificulta a manutenção desta pureza ideal da descendência, a mestiçagem é um argumento muito utilizado nas disputas faccionais e no questionamento da liderança. A ascendência "nobre" de um indivíduo permite o aprendizado da "fala do chefe", código altamente formalizado (cf. Franchetto, 1986), que, aliado a características pessoais de liderança forjadas durante sua formação, habilita um indivíduo às funções de chefia. Estas são bastante restritas, limitando-se a funções rituais de coordenação e mediação interna. Todavia, a chefia é bastante instável, pois sendo a sociedade alto-tinguana igualitária, é permeada por disputas faccionais pela liderança. As casas organizam-se, segundo laços de parentesco e aliança, em facções opostas internas à aldeia, no contexto de intensa luta por prestígio e rivalidade entre líderes faccionais que

disputam a chefia. Embora se considere que só há um chefe tradicional, as disputas faccionais motivam demonstrações públicas de "generosidade" na forma de doações de alimentos e bens e nas acusações veladas de feitiçaria disseminadas por boatos. Este quadro igualitário - porém instável, devido à competitividade latente entre membros de uma aldeia - remete à possibilidade sempre presente da eclosão de conflitos sociais na forma de acusações públicas e retaliação por feitiçaria e na fissão da aldeia. As acusações de feitiçaria, no entanto, são preferencialmente formalizadas em relação a outras aldeias, onde os casamentos intertribais tecem alianças e constituem opções de fuga nos momentos de crise interna.

A rivalidade intertribal e as alianças de casamento em outras aldeias fazem parte de um nível mais abrangente de relações políticas, aproximando grupos de aldeias que se unem em determinados contextos em função de disputas intertribais. Desta forma, os diversos grupos Karibe podem se unir em uma disputa com um outro grupo Aruak, por exemplo; ou mesmo uma determinada facção de um grupo Karibe pode se aliar a outra facção de um grupo Aruak, em oposição, por exemplo, a um grupo Tupi.

É neste contexto das relações intertribais e faccionais que as relações com os não alto-xinguanos, os "índios bravos" e os "brancos" se inserem. Por oposição aos outros, os alto-xinguanos afirmam a sua identidade de "civilizados" e expressam sua unidade.

Contudo, nada impede que, em certos contextos de disputa aberta, sejam feitas alianças com os brancos, por exemplo, com o propósito de reforçar determinadas facções e grupos. A rivalidade é estrutural, tendendo sempre a um equilíbrio instável.

O princípio que parece reger a lógica da organização sócio-política, articulando e opondo suas categorias sociais, é o das oposições binárias. Estas categorias, porém, organizam-se em níveis que formam esferas concêntricas de distância social. Embora cada categoria constitua um termo num par de oposições, num nível seguinte este mesmo par torna-se um termo oposto a outro. Assim, pode-se falar de um "continuum" segmentado que relaciona níveis de identidade social: homens/mulheres; afins/consangüíneos; facção/facção; aldeia/aldeia; alto-xinguano/não alto-xinguano.

II- COSMOLOGIA

Este mesmo "continuum" segmentado é encontrado nas classificações do espaço presentes na cosmologia: centro da aldeia/periferia; aldeia/mato; terra/água; céu/fundo da água. E no centro da aldeia, espaço masculino e público por excelência, que a cultura encontra sua expressão mais nítida: seja nos rituais interaldeias; seja nas lutas; e como centro das decisões coletivas feitas pelos homens chefes de /ótomo/, a unidade social mínima. Na periferia, espaço feminino por excelência, dão-se as transformações da Natureza em Cultura: os partos, as reclusões que ritualizam os momentos liminares entre os estados do ciclo vital, o processamento da mandioca, a cozinha, as curas xamanísticas. Na mata que circunda a aldeia, cortada por caminhos e roças, têm-se relações sexuais, vivem os animais (muitos deles perigosos) e certos espíri-

tos que "ajudam" as doenças (/itséke kotompáni/). É um dos espaços da Natureza, junto ao das águas da superfície de rios e lagoas, onde os peixes e os espíritos /kotompáni/ dominam. O céu é dos pássaros, dos mortos e dos heróis mitológicos. No subsolo ou "no fundo das Águas" vivem os espíritos terríveis que "comem mesmo" (/itséke kukegêni/). Esta cosmologia que opõe categorias ontológicas reflete, no entanto, a presença de cada domínio (Natureza, Cultura e Sobrenatureza) no seio do outro, apresentando graduações em que cada termo, mediando sobre os outros dois, integra-os dialéticamente (cf. Viveiros de Castro, 1977).

Os espíritos (/itséke/) são seres sobrenaturais ou mitológicos, antropomorfos ou animais, que possuem características "monstruosas" afastando-os dos padrões humano. O termo que os define, /kwéã/, como em yawalapiti o termo /kumã/ (Viveiros de Castro, op. cit.), pode ser traduzido por "grande", "verdadeiro", ou "modelo original", representando a relação de duplicação do mundo natural ou humano na Sobrenatureza, de forma que o real ou atual é uma réplica incompleta ou uma versão domesticada deste mundo espiritual ao qual se liga através da noção de "dono" ou "patrono" (/óto/). Assim, alguns espíritos são "donos" das plantas em que colocaram a qualidade de serem eméticas e os homens, ao utilizarem-nas, devem pedir licença aos /iñóto/, "donos de eméticas". A mandioca tem dono também, /isúhu/, e qualquer incursão à roça pode trazer o risco de contato com este espírito, o qual, por outro lado, protege a mandioca da predação de animais e seres mitológicos. Os objetos rituais têm "donos", como a flauta jakui (/karútu/, em kuikuro) que é "possuída" por um espírito do mesmo nome, um peixe ou ente da água, que transmite a um doente através de sonhos o atributo de "patrono" ou dono desta flauta. O indivíduo passa a ser, então, responsável por esta flauta - ou seu guardião - devendo presidir os rituais em que ela é tocada. O ritual de /kwampã/, outro ente das águas, é transmitido em sonho durante um episódio de doença a membros do grupo que, após serem legitimados por consenso no centro da aldeia como "donos de /kwampã/, têm o dever e o privilégio de patrocinar este ritual quando solicitado. Os rituais são realizados após a recuperação do doente como uma medida profilática em homenagem ao espírito "dono" do ritual, e para que este não provoque novamente a doença. Ser "dono" de um ritual é um privilégio, pois favorece uma exibição da capacidade produtiva de alimentos de sua unidade familiar. O "dono" demonstra sua capacidade de liderança ao organizar grandes excursões de pesca. Sua generosidade manifesta-se através de grandes oferendas de alimento, peixe ou bebida de pequi. O ritual é para seu "dono" fonte de prestígio e "riqueza".

Dentre os espíritos, alguns "ajudam a doença", os /itséke kotompáni/, através da agressão à alma ou sombra (/akúga/) da vítima com "flechas" ou pelo seu rapto (roubo de alma). A simples visão destes espíritos que habitam o mundo, ou seja, as matas e campos onde localizam-se os caminhos, a superfície das águas, rios e lagoas, ou mesmo a periferia da aldeia, também ocasiona doenças.

Há também os /itséke kukegêni/, os espíritos que "comem mesmo" as pessoas, figuras terríveis e arrasadoras que habitam as profundezas das águas. Se, somente por sua vontade, não eliminam completamente a vítima no instante de sua visão, devorando-a, é

porque vieram anunciar-lhe a morte iminente (2).

Os seres mitológicos e os espíritos de pássaros que habitam o céu, não têm relação com a doença. Na mitologia, os espíritos de pássaros são vistos como mais próximos à humanidade, pois possuem a capacidade de emitir sons, "cantar", como os humanos. Alguns rituais foram-lhes ensinados por estes espíritos. Assim como os pássaros reais (cf. Basso, 1972), na mitologia, os espíritos de pássaros são objeto de uma relação especial de "adoção", "são crias" dos heróis culturais, sendo protegidos e alimentados por eles. Do céu somente *Zisilu*, o trovão, pode agredir as pessoas com seu rano, "batendo como machado nas árvores" e causando doença.

Os princípios básicos que organizam esta classificação dos espíritos referem-se aos domínios do céu, da superfície da água, da terra e das profundezas das águas e subsolo, configurando verdadeiros domínios cosmológicos. Estes são os princípios que parecem organizar também as regras alimentares, que descrevo mais a diante.

III- PRINCÍPIOS DE CLASSIFICAÇÃO DA DOENÇA

As representações *kuikuro* das doenças compreendem uma hierarquia de gravidade baseada na intensidade e persistência dos sintomas. O comportamento fora dos padrões sociais normais (interrupção das atividades rotineiras, comportamento exagerado e fora das regras), a permanência dos sintomas por longo tempo e, sobretudo, a perda dos sentidos, caracterizam a gravidade da doença. As doenças podem originar-se de agressões provocadas por espíritos ou por feiticeiros. Nos estados liminares, sejam reclusões (após o nascimento, na puberdade, durante o luto e na iniciação ao xamanismo) ou não (durante acontecimentos de doença, na menstruação e antes de lutas interaldeias), os *Kuikuro* consideram-se particularmente suscetíveis às doenças graves, o que implica no respeito a certas regras restritivas alimentares e das atividades - principalmente sexuais - como forma de preveni-las.

A- Categorias Nosológicas

Certas doenças são designadas por termos descritivos de sintomas. Assim, os *Kuikuro* denominam seus males como */tatúgi/* (febre), */tuágka/* (vômito), */titaliãã/* (coceira), */utálã/* (feridas na

(2) A "visão" dos espíritos é fundamental. "Ver" é o modo de relacionamento com o Sobrenatural, atributo do xamã, que desenvolve este sentido de forma controlada. "Falar bem" é atributo do chefe e da humanidade em geral. "Ouvir" tem a mesma conotação de pla de entender, sendo atributo dos bons seguidores de um líder. "Ouvir" tem relação com a criação da vida nas rezas */hagatal tin tsóho/*. Aos espíritos os "cheiros" aborrecem e podem provocar retalições. Sobre as associações dos códigos dos sentidos, ver Vi veiros de Castro (1978:31-33), Franchetto (1986) e Seeger (1975).

boca ou garganta), /uiguru ketuagkeiniã/ (tontura nos olhos, ou "o-
lho virando"), /taheréne/ (fraqueza), /uhagarã itariffuntárã/ (vo-
zes no ouvido) ou /inái/ (catarro), entre outros.

Outro princípio de classificação das doenças, o de localiza-
ção no corpo do sintoma, é expresso através da designação da par-
te do corpo afetada e o termo /ituguntárã/ (3), que é traduzido
como "doente" ou "dói" (4):

Desta forma, quando o doente é perguntado sobre o aconteci-
mento de doença, responde:

- /utilahuru ituguntárã/, "meu peito está doente".

Ou então:

- /uitãã ituguntárã/, "minha cabeça dói".

Há alguns termos ainda que se referem a síndromes, menos com-
uns. /rotu/ denomina um conjunto de sintomas associados que lem-
bram os da epilepsia: "a pessoa treme, cai no chão, fica com o o-
lho virando e a língua dobra". Um comportamento desregrado é
expresso pelo termo /etiikitárã/: "o doente fica tonto, quase
doido, e sai pulando e gritando no meio da aldeia, entrando em to-
da casa, correndo no mato. Os parentes têm que ir atrás dele. Po-
de ser espírito, o Trovão que bateu ou feitiço". Uma doença que a-
contece "quando o rapaz está preso (recluso) e tomou remédio (emé-
tico) para ficar forte. O espírito /ifóto/ que é dono de remédio
fica zangado e faz o rapaz ficar fraco, ele não come, aí fica a-
leijado". Estas são as típicas "doenças de índio", uma categoria
de uma classificação mais abrangente.

Com efeito, os Kuikuro, como os demais grupos alto-xinguanos,
classificam as doenças a partir destas duas categorias, as "doen-
ças de índio" e as "doenças de branco", oriundas da situação de
contato com a sociedade nacional.

As categorias da medicina ocidental, principalmente malária,
sarampo, catapora e gripe, foram introduzidas pelo contato dos ín-
dios com membros da sociedade nacional, o que resultou em grandes
epidemias com efeitos drásticos de depopulação e destruturação da
organização social em grande parte dos grupos tribais (cf. Ribe-
iro, 1970:272-307 e Motta, 1955). A medicina ocidental, presente em
atividades de controle nestas epidemias e, posteriormente, de ma-
neira regular, permitiu a incorporação de uma série de termos mé-
dicos vinculados a esta opção terapêutica. Certos termos, porém,
foram apropriados segundo os princípios que organizam as categori-
as tradicionais e são utilizados com o propósito de comunicação
com a equipe médica que presta assistência na área. Assim, "cachum-
ba", "gripe" e, mais recentemente, "meningite", são de uso corrente.
"Cachumba", no entanto, é percebida como /húffe/, uma inflamação
dos gânglios das coxas, próximos à virilha, tanto quanto dos gân-

(3) Note-se que a raiz /-ãranun-/ significa o estado da doença e
/-sini-/ quer dizer "dor". A expressão /ituguntárã/ parece defi-
nir bem uma categoria baseada no princípio de localização da doen-
ça no corpo. Conferir Viveiros de Castro (1979) sobre a importân-
cia da corporalidade no Alto Xingu.

(4) O sufixo /tãã/ significa o Modo Continuativo (Franchetto,
1986), enfatizando a qualidade de estado de mal-estar desta cate-
goria, por oposição às categorias etiológicas, definidas com o su-
fixo /-pãã/, um perfectivo (ibid, op.cit.) que expressa a exis-
tência substantiva destas categorias.

glios do pescoço e turunculos. Esta doença tradicional é tratada, em um primeiro nível, com rezas próprias para /húñe/, ou perfurada com espinha de peixe ou outro objeto pontiagudo. Pode igualmente ser tratada com resina de uma árvore, a /tíha/, aplicada sobre o local, ou ainda se recorrendo ao recurso terapêutico ocidental segundo as possibilidades de acesso ao Posto Médico, como "cachumba". Aqueles indígenas mais ligados à equipe médica (monitores de saúde), porém, usam termos médicos na aceção ocidental.

Embora os Kuikuro utilizem a categoria "doença de branco" para designar doenças tratáveis pela medicina ocidental, isto não significa que eles reconheçam estas doenças como exclusivamente decorrentes do contato com a sociedade nacional. De fato, as "doenças de branco" podem tanto ser tratadas pelo pessoal da equipe de saúde da área quanto por fitoterapeutas, rezadores e xamãs. As "doenças de índio", contudo, só podem ser tratadas por xamãs, e são, principalmente, as doenças originadas por espíritos e feitiçaria. Trata-se, portanto de um código utilizado mais para efeito de comunicação com o pessoal de saúde da área, predominando os princípios da classificação tradicional.

As nosologias, porém, adquirem sentido somente a partir da identificação da etiologia. As categorias etiológicas não se relacionam às nosologias como categorias "a priori". Cada sintoma ou grupo de sintomas pode ter etiologia distinta, cabendo somente aos xamãs ou "pajés" diagnosticar as causas ou a causa principal e curá-las. Cada doença, ao contrário das entidades nosológicas da medicina ocidental, é única: elementos externos às doenças como conjunturas pessoais, sociais e históricas que presidiram à aparição do evento-doença são igualmente levadas em conta. Por exemplo: uma pessoa sente dores de cabeça. Após o reconhecimento de uma certa gravidade, o xamã é convocado, podendo imputar a um feitiço (/kuríhe/), ou a flecha de espírito (/itseke hári/), a causa da doença. Dentre as espécies de feitiço, há um, denominado /eripiripârã/, que "dá na cabeça". Um fitoterapeuta, então, pode ser convocado para disculir a classificação do feitiço e selecionar um remédio adequado para /oripiripârã/, o qual atuará sobre os efeitos (os sintomas) e não sobre as causas desta doença. O xamã tratará das causas.

B- Categorias Etiológicas

As categorias etiológicas só podem ser apreendidas através de uma concepção de níveis hierarquizados de causalidade. A partir do reconhecimento dos sintomas, o doente e seus familiares desencadeiam um processo de classificação e diagnóstico que envolve várias operações e o recurso a vários especialistas (Zempléni, 1985:20). Se o acontecimento é considerado sem gravidade, as chamadas "doenças fracas, à-loa", não há maiores apreensões. Este é o caso dos problemas mais comuns, como feridas ocasionadas por quedas e espinhos, mordeduras de animais, cortes e queimaduras, resfriado sem febre, tosse e erupções na pele. O não-tratamento, a aplicação de emplastros, vapor ou fumaça de remédios vegetais (fitoterapia), a perfuração ("para sair o pus") e as rezas são as opções terapêuticas mais utilizadas nesta fase preliminar de reco-

nhecimento de uma doença. Neste nível de identificação, as relações de causa e efeito são estabelecidas com base em um conhecimento empírico e numa lógica semelhante à da medicina ocidental, que privilegia o mecanismo do acontecimento ou causa instrumental. Se, no entanto, os sintomas persistem ou se agravam, com a ocorrência de outros sintomas como febre, vômitos ou intensidade da dor e aumento da ferida, tem início um processo de identificação da causalidade em outros níveis, o qual leva à procura de ajuda de especialistas, os xamãs.

Neste segundo nível, o da causalidade eficiente, procura-se identificar a força eficaz da doença ou seu agente. Neste caso, a identificação de "flechas de espírito" ou a retirada pelo xamã de pedaços de casco de tracajá - representando um alimento proibido (quebra de regra restritiva alimentar) - do corpo do doente, satisfazem. Esta é a função dos xamãs "pequenos, que só curam".

Caso os sintomas persistam ou se agravem, vem a necessidade de procurar a causa em um terceiro nível, o da explicação ou do porque (por que eu?), ou seja, das conjunturas pessoais e históricas específicas que conferem sentido social, pessoal, e cosmológico ao evento-doença. O que está em jogo, neste nível, é a busca de um sentido social e cosmológico que reinterprete acontecimentos passados aparentemente desconexos e particularize eventos, confirmando noções-chave sobre o mundo, o que Young (1976) denominou de "papel ontológico" dos rituais de cura. É o momento que, entre os Kukuro, propicia os rituais xamanísticos de "recaptação da alma", a identificação de feiticeiros ou a operação de "desenterrar o reitigo" (Bastos, 1985/85).

B.1- Feitiçaria

O /kurihe/ é materializado principalmente na forma de um objeto pontiagudo (5) - os que observei pareciam ser moldados em cera de abelhas -, denominado de "flecha de feitiço" ou /hâré/. Uma de suas características é a "dureza", podendo ser perfurante. Há várias espécies de feitiços relacionando características biológicas e sociais (sexo e idade) da vítima, confecção e tipo de agressão por feitiçaria. Por exemplo, /lohisurúpe/ é uma espécie de feitiço que provoca "inchaço na perna da mulher", numa região demarcada por ornamentos corporais. Este feitiço é confeccionado por meio da manipulação de raspas da pintura corporal feminina pelo feiticeiro. O sufixo /-pe/, que significa "extraído da situação original" ou "ex-", refere-se à necessidade de um refúgio da vítima para a confecção do feitiço, ou "amarrado" (/koinróte/). Um outro exemplo é /sipiripârã/, que é passado na testa da vítima por um feiticeiro, com a ajuda de um chumaço de algodão, quando a vítima está dormindo, causando dores na cabeça. O algodão é macio, e esta característica auxilia o feiticeiro a permanecer incógnito, pois não acordará a vítima. Um dos indícios para diagnosticar este feitiço é a natureza do objeto extraído do corpo do doente, /eripiripârã/, que é feito com resina de /utáli/ (cf. nota 5).

(5) Uma outra espécie de objeto é redondo e duro "como leite de pau", resina de /utáli/.

Um outro feitiço, *ziligbe kwéra ira'* (dente de peixe pequeno, "pinolinho"), causa bolhas grandes no corpo, que "vão estourando até matar você". O "dono de feitiço mata com um arco pequenino, cujo fio é o pauzinho que ele atira".

O feitiçaria pode ser relacionada a um mal-estar físico de um indivíduo e (ou) de seu grupo de substância tanto quanto a um infortúnio ou sucessivos acontecimentos negativos de que venham a ser vítimas. Assim, se um raio atinge uma casa, queimando-a (Dolo, 1964), ou uma plantação é destruída por um animal e um parente ficou doente, estes fatos podem ser interpretados como resultado de feitiçaria.

A "descoberta" do feiticeiro é um processo complexo que não se resume somente ao ritual formal de acusação presidido por um xamã. Costuma-se guardar restos da cabeleira de um morto, no caso de suspeita de feitiçaria, para queimá-los lentamente. Isto provocará o enfraquecimento do culpado e sua morte. Várias versões e interpretações de acontecimentos que individualizam pessoas ou grupos familiares são veiculadas, principalmente após a morte da vítima. A tendência é explicar toda morte que interrompa o ciclo normal de vida da pessoa, antes da velhice, como causada por feitiçaria. Algumas exceções vêm confirmar esta regra pois inserem-se em contextos políticos que propiciam a busca de uma etiologia alternativa.

Assisti, na aldeia Kuikuro, à construção destas explicações em relação à morte de um velho de outra aldeia, porém aparentado com uma família de lá. De início disseram-me que os médicos brancos haviam diagnosticado uma doença incurável. À tardinha, no centro da aldeia, referiram-se a um episódio em que o morto teria "visto um espírito no fundo da água" durante uma pescaria, um *ziligbe kukegeniz*, que lhe teria anunciado a morte iminente. À noite, resguardados pela intimidade da casa, os parentes da vítima contaram-me que sua falecida esposa havia-lhe aparecido em sonho acusando o ex-noivo da filha do casal de tê-los enfeitado. A moça, muito mais nova que o prometido esposo, recusara-se a responder ao compromisso assumido por seus pais quando ela era menina, casando-se com outro rapaz de sua escolha e mudando-se de aldeia. O frustrado afim, portanto, estaria vingando-se pela quebra do compromisso. Neste caso, não soube de nenhuma acusação formal, ao menos durante minha permanência em campo.

Um mito, o de Rahátága, relata a morte deste herói provocada por feitiçaria. Rahátága fez uma visita ao mundo dos mortos. Lá, ele caçou muitos pássaros, mas foi avisado por um /afá/, seu primo morto, de que morreria em breve. Ao retornar a sua aldeia, levou as penas para distribuir entre os outros. Rahátága, porém, guardara algumas penas para si, provocando a inveja de um de seus companheiros. Este era um feiticeiro e a matou.

O feiticeiro é um indivíduo anti-social por excelência: caracteriza-se pelo seu egoísmo, sua falta de controle, seu comportamento desrespeitoso para com as regras de abstinência (sexuais, por exemplo) e seu relacionamento com o Sobrenatural em benefício próprio. O feiticeiro conhece técnicas que permitem a metamorfose e a agressão velada aos demais, ao contrário das virtudes pessoais tradicionalmente valorizadas pelos Kuikuro como parte do ethos alto-xinguano - capacidade de auto-controle (Viveiros de Castro, 1978:30), generosidade e "vergonha" (sobre o

conceito de /ihæu/ cf. Basso, 1973:12). As acusações de feitiçaria são feitas indiscriminadamente nos espaços privados da aldeia na forma de boatos. Publicamente, porém, só um xamã "grande" e corajoso pode acusar alguém de ser feitiçeiro, a pedido de parentes de um doente, normalmente após sua morte. Dole (1964;1966) descreve a habilidade dos xamãs em perceber um certo consenso na comunidade em relação a um elemento anti-social ou a um rival da vítima. De qualquer forma, o contexto em que esta relação se origina, individualizando a vítima, provém de alguma situação que motive a agressão do feitiçeiro sobre aquela pessoa ou grupo.

Neste caso, a possibilidade de acusação de feitiçaria e a própria existência (virtual) do feitiçeiro constituem os contrapontos negativos do ethos alto-xinguano e permitem a única alternativa de retaliação: a eliminação física do acusado. As acusações de feitiçaria seguem a lógica das rivalidades entre as facções intra e entre as várias aldeias onde laços de afinidade tecem redes de aliança e apoio político. Alocando a responsabilidade ao campo das relações políticas e sociais em uma sociedade com fraca autoridade centralizada, assim permitindo a possibilidade de intervenção, a teoria da doença alto-xinguana investe o xamã de funções semelhantes às que são atribuídas ao aparato jurídico político nas sociedades complexas (Ibid., op.cit.).

8.2- Espíritos

O "feitiço de espíritos" ou /otompapârâ/ são agressões originadas de contatos com os /itséke/, materializadas na forma de "flechas" ou /itseke hâri/. A diferença do /kuriho/, porém, estas são "moles". As agressões atingem a sombra ou alma da pessoa (/akûga/) em contextos nos quais a vítima entrou perigosamente em contato com eles, voluntária ou involuntariamente, inconsciente ou mesmo conscientemente, "vendo-os, ou em sonhos.

Dentre os espíritos, os /itséke kotompâni/, que "ajudam a doença" e são em número limitado, podem "abraçar a sombra da pessoa, roubando-a ou lançando-lhe "flechas". Os xamãs, ou /hâati/ em Kuikuro, diagnosticam o grau da agressão, retirando flechas ou empreendendo um ritual mais elaborado de recaptura da alma com o auxílio de uma boneca "spirit-catcher" (para uma descrição deste ritual, ver Bastos, 1984/85).

A ação destes espíritos é muitas vezes decorrente de contatos perigosos com o Sobrenatural, originados por uma sobreposição de domínios cosmológicos. Cada /itséke kotompâni/ tem características conhecidas de comportamento, local de "moradia" e hábitos. Por exemplo, /ahâsa/ é uma figura antropomorfa, com cabeça e orelhas "enormes", que habita a mata e os caminhos próximos à aldeia ao cair da noite. Várias são as histórias de encontros com este espírito, que causa doença e morte ao cair da noite. Outro espírito, /aturuá/, é também "gente" (/kuré kwérâ/, figuras antropomorfas), circulando no interior dos freqüentes remoinhos que atravessam as aldeias e a mata próxima. /aturuá/ habita nos jatobás, e na aldeia Kuikuro diz-se que há um próximo à lagoa. A passagem de um remoinho por uma casa é sempre cercada de apreensão, pois pode provocar doença e morte na família e "estra-

gar a mandioca" que fica secando próxima à casa. À noite as portas das casas são trancadas para que os espíritos não entrem.

A ação dos espíritos é outras vezes a consequência de uma quebra de regra restritiva de comportamento, voluntária ou não. Alguns espíritos presidem os rituais de passagem. Entre os Kuikuro, há a figura de /Inlsá/, que é identificada à placenta e preside o ritual de reclusão após o nascimento dos bebês. Segundo a teoria da concepção Karibe no Alto Xingu, é ela que molda o sêmen do pai no ventre da mãe (Gregor, 1980). É ela também que provoca algumas doenças no recém nascido (/kaqamúke/), um estado do ciclo vital e uma categoria social que reflete a liminaridade do período de reclusão. Esta categoria opõe-se a /kumugkétu/, criança. A associação entre /Inlsá/ e as restrições rituais não está ainda clara a partir dos dados do que disponho. Os /ifóto/, "donos de eméticos", espíritos que habitam as matas e são patronos dos adolescentes reclusos, pois são bonitos, fortes e grandes lutadores, qualidades estas procuradas na reclusão pubertária masculina, causam uma doença, /alamitáá/ ("está aleijado"), quando o adolescente e ou seu grupo de substância não respeitam as regras restritivas alimentares e de atividade. Através da ingestão destes "eméticos" e da proteção de /ifóto/, o recluso passa a engordar e "ficar forte, bonito". A estes espíritos aborrecem os cheiros fortes (/silérá/), como o cheiro das relações sexuais, do sal, da pimenta, da gordura e do peixe, assim como o do sangue menstrual e o do parto, obrigando o adolescente e seu grupo de substância a respeitarem as regras restritivas, como a de abstinência sexual, alimentar e de relacionamento social.

As doenças causadas por espíritos podem, enfim, ser um meio para o indivíduo adquirir um poder e um saber. Assim, como temos visto, os espíritos "donos" de rituais causam doença prolongada, durante a qual aparecem em sonhos, mostrando seus adereços e vestimentas através dos quais são identificados. A visão destes no sonho provoca doença e o indivíduo somente pode sarar se o ritual for patrocinado por ele ou por alguém ao qual este tenha transferido essa responsabilidade, que é também um privilégio. Há sempre a possibilidade de um espírito "novo" aparecer em sonhos a um doente e assim, apresentar um novo ritual. A relação de "dono" ou patrono do ritual que se estabelece desta maneira para um indivíduo tem as implicações sociais já descritas anteriormente. Os xamãs são recrutados para esta função a partir de sonhos com um espírito-pajé (há vários animais-espíritos com esta característica). Durante um episódio de doença relativamente grave, o indivíduo sonha com um destes espíritos que lhe apresenta cigarros, ou outros acessórios do xamã, indicando-lhe que deve submeter-se ao ritual de iniciação ao xamanismo.

C- Restrições e proibições alimentares e de atividade

Os tabus alimentares e as restrições de atividades sexuais aplicam-se assim a determinados contextos liminares. Durante os momentos de reclusão (após o nascimento de uma criança, na puberdade, após a "furação de orelha", na iniciação xamanística ou no luto pela morte de um esposo ou membro do grupo de substância), na

mestruação feminina e após o parto, ou por ocasião de acontecimentos de doença, os *Keikuro* consideram-se particularmente suscetíveis e seguem as restrições alimentares, sexuais e de atividades.

Quando um xamã atua e refere-se à quebra de restrições alimentares, pode retirar, entre outros objetos, penas de pássaros, espinhas de peixes, ou outras substâncias denominadas de */ifunki-paiã/*.

Algumas destas restrições que se referem a estados liminares, como nas reclusões após o nascimento, pubertária e de iniciação ao xamanismo, seu desrespeito provoca a reação de um espírito patrocinador da reclusão. Noutros momentos, porém, como durante a menstruação feminina, nos eventos de doença e antes de lutas, essa relação é direta, sem a intervenção dos espíritos.

Há ainda a contaminação pelo "cheiro do sangue" feminino (menstrual ou do parto), que afeta os adultos jovens, da categoria social "lutadores", enfraquecendo-os, em especial o jovem recluso, podendo torná-lo "aleijado" ou mesmo matá-lo. Na contaminação pelo sangue essa relação é direta, sem a intermediação de espíritos, exceto durante o ritual de reclusão pubertária em que há a intermediação de */ifóto/*. A poluição pelo sangue atinge a água coletada, a mandioca e qualquer outro alimento que a mulher tenha tocado, provocando fraqueza nos homens. Note-se que os "velhos" não são mais suscetíveis a esta poluição. No caso dos reclusos, as restrições sexuais e alimentares causam */atamikará/*, pois atua o espírito */ifóto/*, a quem desagradam os cheiros fortes (*/siké ra/*). No entanto, durante a reclusão pubertária, os jovens (tanto os rapazes quanto as moças) escarificam-se "para deixar sair o sangue", e para ficarem fortes. No parto, imediatamente após o nascimento, a mãe tem o ventre massageado e ingere eméticos "para o sangue não ficar preso dentro da barriga, pois é perigoso". */tehuáia/* (dentro da barriga) é uma categoria localizada de doença que explica a "fraqueza" de adultos lutadores e o cansaço: "Quando eu estou cansado eu sinto dentro da barriga, aí vou arranhar". A escarificação é realizada por todos durante os eclipses solares e lunares (diz-se que Sol e Lua, os gêmeos mitológicos fundadores da Cultura e da humanidade, "estão com sangue", menstruados). Enfatizada durante a reclusão pubertária "para ajudar a moça ou o rapaz a ficar gordo (forte) e bonito", a escarificação é uma terapia e uma medida profilática associada ao sangue.

As restrições alimentares e de atividades sexuais atingem o indivíduo e seu grupo de substância e seguem a lógica das classificações alimentares. No caso dos rapazes que passaram pelo ritual de furacão de orelha (*/ipóina/*), um correspondente simbólico da primeira menstruação (Gregor, 1985), e o dos reclusos que tomam eméticos, há um jejum obrigatório de cerca de cinco dias, após o que introduzem progressivamente na dieta alimentos "sem gosto", como beiju e mingau de polvilho, carne de macaco e finalmente peixe cozido, "sem sangue, sem sal, pimenta e gordura" (6). Os parentes dos recém-nascidos ainda evitam comer pássaros, pois é "ruim para os ossos" do bebê. O que está em jogo neste contexto é a própria "fabricação social do corpo" nos momentos de liminaridade, o que reflete a importância da corporalidade no Alto Xingu, onde

(6) Ver Gregor, 1977:235 para as categorias alimentares.

são inscritas, através de escarificações, furação de orelha, pinturas corporais e adornos, as marcas dos estados biológicos e sociais. Com efeito, tanto nos Kuikuro, quanto nos outros grupos do Alto Xingu (Viveiros de Castro, 1979), o corpo é percebido como socialmente fabricado pelo indivíduo e seus parentes. As marcas sociais são inscritas no corpo: nas suas formas bem-delineadas, nas pinturas corporais, na furação de orelha masculina e nos ornamentos.

As classificações alimentares parecem orientar-se pelos mesmos princípios que regem as classificações dos espíritos segundo domínios cosmológicos (ver cap. II). Segundo Basso (1972), as regras alimentares são um modo de relacionamento entre os homens e os "seres vivos" (/áro/). À exemplo dos Kalapalo, os Kuikuro organizam seu sistema alimentar a partir das seguintes categorias: "criaturas da terra" (/gêne/), que não são comestíveis, à exceção de uma espécie de macaco; "criaturas da água" (/kága/), em particular peixes, que fornecem a base da alimentação; "criaturas do céu" (/tolo/), que não são comestíveis, à exceção de alguns pássaros, como mutum, jacú, pato e papagaio. Os Kuikuro alimentam-se também de gafanhotos, de uma espécie de formiga, do tracajá e de seus ovos, de alguns frutos, como a mangaba e o pequi, e da mandioca, que é também a base da alimentação alto-xinguana.

A necessidade de abstinência sexual e alimentar caracteriza o grupo de substância, ou seja: o indivíduo, seus pais, seus irmãos e filhos. Uma doença causada por espíritos patronos de rituais caracteriza, assim, um modo de relacionamento entre o grupo de substância e os demais. Após a recuperação do doente, este grupo, uma unidade produtiva, e seus aliados têm a obrigação de fornecer alimento aos outros membros da aldeia durante o ritual do espírito causador da doença, cujo propósito é impedir o seu retorno. Estes rituais são, portanto, um mecanismo de integração social a nível da aldeia, apropriado pela dialética da abstinência e da alimentação coletiva (Viveiros de Castro, 1979).

A teoria da procriação liga aspectos da biologia humana, da sexualidade, da alimentação e da divisão do trabalho. A mandioca, alimento feminino, é visto como equivalente simbólico do peixe, em uma metáfora fálica (Gregor, 1980; Viveiros de Castro, 1979). O peixe, alimento masculino, é semelhante à mandioca na forma e na cor: escuro por fora, ao se tirar a casca é branco. Através da alimentação, a mandioca e o peixe transformam-se no sêmen do pai, responsável pela constituição do corpo do bebê no ventre da mãe durante sucessivas relações sexuais. A sexualidade liga homem e mulher, fechando este sistema de trocas cuja base é a complementaridade entre os sexos.

A alimentação também é um dos traços distintivos na afirmação da identidade étnica. O alto-xinguano distingue-se dos não-xinguanos e dos brancos por estes últimos comerem carne. Os Yawalapiti acusam os Kuikuro de apreciarem o peixe pouco assado, com muito sangue. Os Kuikuro recriminam os Kalapalo por alimentarem-se de um peixe "que é cobra". Segundo Gregor (op. cit.), os Mehinako explicam as diferenças físicas entre os povos porque as pessoas "são o que comem".

IV- AS PRÁTICAS TERAPEUTICAS

As práticas terapêuticas para os Kuikkuro, como para os demais grupos alto-xinguanos, são as seguintes:

- 1- As rezas ou /keheré/.
- 2- A fitoterapia ou uso de remédios vegetais (/empúta/).
- 3- O xamanismo (pajelança) de dois tipos: a cura propriamente dita, quando o xamã retira o objeto patogênico do corpo do doente (espinha de peixe, "flechas" ou outros), e a "recaptação da alma", ritual mais elaborado, realizado somente pelos grandes xamãs nos casos mais graves.
- 4- As escarificações.
- 5- A medicina "do branco".

As rezas e a fitoterapia são bastante difundidas na comunidade, praticadas como primeira opção terapêutica, embora existam especialistas - os "donos de rezas" e os "donos de remédios" - que acumularam um maior número de conhecimentos após um aprendizado pago com especialistas até de outras aldeias.

Há várias rezas para algumas situações de doença. Há, por exemplo, um conjunto de rezas "para fazer nascer criança", para "quando cortou com faca", para "febre de criança", para "doença de olho" e as rezas /hagatai tintsóho/, "para rezar no ouvido". Cada reza tem o nome do primeiro ente mitológico que a instituiu em um episódio que apresenta analogias com a situação de doença. Contém estrofes em aruak antigo, que denominam o ente que a criou, ou imitam seu "falar", as quais são repetidas de maneira regular. Finalmente, possuem uma exortação final em kuikkuro, repetindo as palavras que, no mito, resolveram o problema. Um exemplo do conjunto de rezas "para fazer nascer criança" (/timarun dote/): a reza do sapo (/pârá pârá keherésâ/) refere-se ao mito de Kwikwiró. Esta personagem, uma mulher que ocasionara a morte do marido por ciúme, fora pega em uma armadilha feita por seus afins, um cunhado e a sogra. Convidada pelo cunhado a apanhar mel de um tronco de árvore onde ele disse ter visto "muito mel", Kwikwiró terminou presa até os pés no buraco. Abandonada presa ali para morrer, Kwikwiró, que estava acompanhada do filho pequeno, mandou-o recorrer aos sapos que cantavam à beira da lagoa próxima. Um dos sapos resolveu atender aos rogos do garoto e foi ajudar Kwikwiró. O sapo então rezou para ela sair do buraco. A cada vez que o sapo repetia a mesma reza, Kwikwiró ia sendo extraída progressivamente até retirar a cabeça do buraco. O mito prossegue relatando a vingança de Kwikwiró contra os afins, orientada por este mesmo sapo. A viscosidade, presente no mel, no sapo e também nos remédios utilizados durante os partos (/torokire/, algodão), é uma das qualidades salientadas nesta reza para "fazer nascer criança". Outra reza, a de /atsiji/ (morcego), é utilizada também nestas ocasiões. O episódio do mito de /atsiji/ em que esta reza é instituída, relata a sua responsabilidade de pai no parto, já que o sêmen é a principal substância responsável pela criança. Ele trata também da decepção do sogro ao descobrir que /atsiji/ havia "estragado" sua descendência engravidando sua

Filha: /atsiji/ era um "pássaro feio", não era /anétã/, e tornara mestiça a linhagem de /jukuku/, uma "árvore bonita, com flores amarelas". Outro conjunto de rezas, para doença de olho, se refere a um episódio de um mito em que o Onça teve seus olhos arrancados por traição de Tamanduá e recolocados com a ajuda de vários passaros, os quais dão nome a cada uma das rezas. Finalmente /hagatai tintsóho/ (feito para rezar no ouvido), são rezas utilizadas para dar vida a doentes que estão quase morrendo (/latsi elulêha apãqu/). Essas rezas relacionam-se a episódios mitológicos em que a vida fora criada ou restaurada pelos gêmeos Sol e Lua. Elas também são usadas para "dar vida" à maraca dos pajés, indispensável ao ritual xamânico de recaptura da alma (7).

A fitoterapia é praticada por quase todos os adultos, homens e mulheres, e demonstra um conhecimento empírico bastante vasto das propriedades das plantas. Um princípio que orienta o uso dos remédios refere-se às características morfológicas de hábitos da planta e seus atributos simbólicos que devem ser transferidos analiticamente ao usuário. Por exemplo, uma espécie de árvore que "tem muito leite" é usada para aumentar a capacidade de a mãe amamentar. Outra espécie que cresce na água é usada para as doenças provocadas por espíritos de peixes. O remédio chamado "barriga de anta (/jali tehurú/) busca transmitir a voracidade deste animal para o recluso que deve engordar. Há ainda associações simbólicas entre determinadas espécies de remédios vegetais e classes etiológicas de doenças. /kagá gúru/ (sangue de peixe), por exemplo, é uma planta usada como emético e ingerido pelas mulheres, após o parto, para "fazer sair o sangue". Há várias classes de remédios: eméticos (/ketuagkitóho/); remédios para "mulher depois do parto" (/uháta/); para "arranhar" (ekántu/); para a doença da reclusão /alamikâra/ que ataca as pernas (/katalokutsitóho/); para feitiços que "atacam o peito" (/kalokusitóho/); para "feitiços na cabeça" (/kelikutsitóho/); para "flechas de espírito" (/iteké hãri emputateróho/); e os remédios "salvadores" (/kepekuteróho/), para quando o doente está muito grave, com o feitiço /rahagkwérã/. Os "remédios" são preparados de várias formas. Os eméticos são ingeridos em infusões feitas com a seiva misturada a grande quantidade de água. /ekántu/ são macerados de folhas e raízes aplicados sobre as cicatrizes das escarificações. Outros remédios são aplicados através de infusão obtida com o cozimento de certas partes da planta. A fumaça é colocada sob a rede, aquecendo a parte do corpo afetada. Desta maneira, também, são aplicadas as resinas e frutos de certas plantas, porém sem misturar com água: queima-se diretamente sobre brasas colocadas em um pedaço de cerâmica. Outro modo de preparo, de cascas e pedaços do caule de árvores, é deixá-los de molho em água durante algum tempo, após o qual o material é dissolvido e descansa no fundo do recipiente. Esta massa, então, é aplicada ao corpo do doente.

A fitoterapia e as rezas são utilizadas complementarmente ao xamanismo.

O xamanismo é o primeiro passo para o diagnóstico etiológico. Através da sucção e da fumegação, o pajé retira o objeto ou as substâncias que materializam a doença. A "recaptura de alma" é mais elaborada e realizada em episódios mais graves que se tradu-

(7) Para uma análise das rezas Kuikuro ver Franchetto, 1989.

zem por perda dos sentidos, notadamente. Uma descrição bastante detalhada deste ritual é encontrada em Bastos, 1984/85. O xamã ou /hãtãti/ em kuikuro, é um mediador entre os homens e o Sobrenatural. É ele que interpreta os acontecimentos de doença, atribuindo-a a um determinado espírito; acha objetos perdidos; identifica e peca e locais propícios a determinados empreendimentos coletivos; descobre feitiços, neutralizando-os (se o feiticeiro "já o jogou no mato ou enterrou"), e acusa publicamente culpados de feitiçaria.

A oscarificação é utilizada como opção terapêutica no caso de "canseira" e refere-se, como já foi dito, à lógica do excesso de sangue no corpo. Como medida profilática, é feita para "tirar o sangue" do corpo e torná-lo forte. Realizada com mais frequência durante a reclusão pubertária, masculina e feminina, é aplicada diferencialmente em partes do corpo feminino para "engordar" as ancas, coxas e pernas. Para os rapazes, serve para "fazer crescer" os músculos do tórax, braços e coxas. Após o período de reclusão, é aplicada nos jovens lutadores para mantê-los fortes, principalmente antes dos rituais intertribais que culminam em grandes lutas que consagram campeões.

A utilização dos remédios "de branco" é feita da mesma forma que a fitoterapia. Este uso, complementar ao xamanismo, da farmacopéia ocidental e da fitoterapia, de maneira tópica e agindo sobre os sintomas, reflete a hierarquia de multicausalidade da doença. O xamanismo é um recurso que incide sobre a causalidade e a fitoterapia, como a medicina ocidental, sobre os sintomas. O xamanismo e as rezas conferem um sentido socialmente reconhecido que confirma a visão de mundo da cultura alto-xinguana.

Um exemplo ilustrativo da hierarquia de multicausalidade não excludente. Um chefe Yawalapiti, comentando com médicos a morte de um tio em consequência de um problema cardíaco, disse:

- "Eu sei que ele morreu porque o coração estava fraco, mas por que logo agora? Só pode ser feitiço".

Uma outra afirmação, repetida por profissionais paramédicos que fazem parte da equipe de saúde da área, em tom de reclamação, expressa a constatação da percepção tradicional e do uso complementar dos recursos da medicina ocidental:

- "Nós é que tratamos, mas é o pajé que cura".

Com efeito, o pajé, atuando sobre a causalidade última, vem conferir sentido ao episódio de doença e à morte. A medicina ocidental é absorvida segundo os padrões tradicionais como uma opção terapêutica complementar mas não como uma teoria explicativa. Isto é atributo da medicina tradicional, cujas representações sociais e cosmológicas da doença conferem-lhe um papel que a medicina ocidental não pode exercer.

V - CONCLUSÃO

A noção de hierarquia na gravidade das doenças, a multicausalidade e a concepção mais ampla de doença, como um mal-estar físico sentido por um indivíduo tanto quanto um infortúnio ou repetidos acontecimentos negativos que atinjam uma pessoa e seu grupo de familiares, caracterizam as representações kuikuro das doenças.

como de numerosos grupos indígenas.

As representações da doença e práticas terapêuticas entre os *kukuro* relacionam simbolicamente aspectos da divisão do trabalho, da organização social e política e da cosmologia. A divisão social do trabalho baseada na complementaridade entre os sexos reflete uma filosofia da interdependência que é encontrada também nas representações sobre a procriação e que ligam sexo, alimentação, divisão do trabalho e biologia humana (cf. Gregor, 1980). As categorias sociais e políticas opostas são articuladas a partir da lógica das oposições binárias circunscritas a esferas concêntricas de distância social, caracterizando um "continuum" segmentado que relaciona níveis de identidade social. Esta lógica é também encontrada nas classificações dos domínios cosmológicos, que são a base para as classificações alimentares.

A noção de Pessoa e a identidade étnica diferenciada articulam as regras alimentares e sexuais, através da corporalidade, ao ethos alto-xinguano. Estas regras restritivas fazem parte de um sistema de abstinências, que inclui a interdição de pronunciar o nome dos afins, e encontra sua expressão mais nítida no conceito de */ihâsu/* (vergonha). A feitiçaria confere elementos que, como contraponto negativo das qualidades ideais da Pessoa, confirmam o ethos alto-xinguano.

A lógica das regras restritivas parece remeter a uma dialética das substâncias no corpo - sangue, sêmen, peixe e eméticos ou fumo (nos casos de reclusão pubertária e de iniciação ao xamanismo) - onde o excesso (a suplementaridade) é perigoso (Viveiros de Castro, 1978). Com efeito, tanto com referência ao ethos alto-xinguano, já que as manifestações exageradas de emoções são depreciadas, quanto à mitologia, onde a ausência e o excesso são problematizados até se encontrar um equilíbrio, este princípio está presente. Estas substâncias parecem representar simbolicamente a oposição entre os gêneros (masculino e feminino), que é estrutural na organização social e nas relações entre Natureza e Cultura mediadas pela Sobrenatureza (ibid., op.cit.).

A sexualidade e seus atributos simbólicos (peixe, sangue, sêmen, mandioca) refletem a presença da Natureza na Cultura. A possibilidade criativa que a Cosmologia permite, com as revelações de novos rituais e espíritos em sonhos causadores de doença, e a existência de papéis sociais em contato com o mundo Sobrenatural (xamã e feitiçeiro) propiciam a intervenção da Cultura na Sobrenatureza. E esta, refletindo especularmente os outros domínios, seja na duplicação de animais em espíritos, seja na situação de sua réplica domesticada representada pelas coisas "reais e presentes", ocupa posição central de mediação (Viveiros de Castro, 1977).

As práticas terapêuticas, através da identificação das categorias etiológicas, dos recursos à fitoterapia, às rezas e ao xamanismo, conferem um sentido ontológico ao acontecimento de doença.

À exemplo de inúmeros outros sistemas "médicos" tradicionais e populares ocidentais, o sistema *kukuro* de representações sobre a doença e práticas terapêuticas pode ser qualificado como holístico.

BIBLIOGRAFIA

- BASSO, E. - 1972 - "The Kalápaló dietary system" in **Carib Speaking Indians: Culture, Society and Language**. Tucson: Anthropological Papers of the University of Arizona, no. 28. University of Arizona Press.
- _____ - 1973 - **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. Holt, Rinehart and Winston. Nova Iorque.
- BASTOS, R. J. de M. - 1984/85 - "O "paye meramaraka" Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto-Xingu" in **Revista de Antropologia**, no. 27/28:139-195.
- DOLE, G. E. - 1964 - "Shamanism and Political Control among the Kuikuru" in **Beitrage zur Volkerkunde sudamerikas (volkerkundliche abhandlungen)**, pp. 53-62. B.l., Hanover.
- _____ - 1966 - "Anarchy without Chaos. Alternatives to Political Authority among the Kuikuru" in **Political Anthropology**. Swartz, Tuden e Turner (ed.), pp.73-87. Aldine Publications Chicago.
- FRANCHETTO, B. - 1986 - **Falar Kuikuro - Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karibe do Alto Xingu**. Tese de Doutorado, FFGAS/ Museu Nacional, R.,J.
- _____ - 1989 - "Forma e Significado na Poética Oral Kuikuro" in **Ameríndia**, no. 14, Paris.
- GALVAO, E. - 1979 - **Encontros de Sociedades**. Paz e Terra, Rio.
- GREGOR, T. - 1977 - **Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village**. The University of Chicago Press.
- _____ - 1980 - "The Theory of Procreation and Culture of Identity of the Mehinaku Indians of Brazil". Paper presented at the Meeting of the American Anthropological Association.
- _____ - 1985 - **Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People**. The University of Chicago Press.

- HOWARD, C. V. - 1982 - " Exchange and the Construction of Identity: Symbolic Dimensions of Brazilian Tribal Exchange Systems and the Construction of Person, Tribal and Regional Identity". A proposal for Doctoral Research submitted to the Department of Anthropology, The University of Chicago.
- MOTA, J. L. - 1955 - "A epidemia de Sarampo no Xingu". Relatório do SPI de 1954. Mario Simões (ed.). SPI, R.J.
- RIBEIRO, D. - 1970 - Os Índios e a Civilização. Civilização Brasileira, Rio.
- SEEDER, A. - 1975 - "The meaning of Body Ornaments: A Suya Example" in Ethnology, June/75:211-224.
- SEEDER, A. et al. - 1979 - " A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras" in Boletim do Museu Nacional, no.32:2-19.
- STETJEN, K. von den - 1940 - Entre os Aborígenes do Brasil Central. Separata da Revista do Arquivo Municipal, vols. XXXIV a LVIII. Departamento de Cultura, S.P.
- VEVEIROS DE CASTRO, F. B. - 1977 - Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti. PPGAS/Museu Nacional, Rio.
- _____ - 1978 - "alguns aspectos do Pensamento Yawalapiti: Classificação e Transformações" in Boletim do Museu Nacional, no. 26.
- _____ - 1979 - " A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana" in Boletim do Museu Nacional, no.32: 40-49.
- YOUNG, A. - 1976 - "Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology" in American Anthropologist, no. 78:5-23.
- ZARUR, B. - 1975 - Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu. Fundação Nacional do Índio, Brasília.
- ZENPLENI, A. - 1985 - "La Maladie et ses causes" in L'Ethnographie, no. 96-97, Tome LXXXVI. Paris.