

# BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SERIE  
RIO DE JANEIRO, RJ — BRASIL

ANTROPOLOGIA

Nº 26

Abril de 1978

## ALGUNS ASPECTOS DO PENSAMENTO YAWALAPÍTI (ALTO XINGU): CLASSIFICAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES

E. B. Viveiros de Castro (\*)

### *Língua e classificação*<sup>1</sup>

O objetivo deste trabalho é descrever certos aspectos de uma "lógica do sensível" (Lévi-Strauss 1962, 1964) Yawalapíti, isto é, trata-se aqui de examinar as categorias Yawalapíti<sup>2</sup> que, tendo

\* Eduardo Batalha Viveiros de Castro — mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e atualmente é aluno do Doutorado do mesmo Programa.

1 Os Yawalapíti são um grupo de língua Aruaque do Alto Xingu (Parque Nacional do Xingu, Mato Grosso). O presente trabalho é um resumo revisto do cap. IV de minha dissertação de mestrado (Viveiros de Castro 1977) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Ele se apóia em pesquisa de campo realizada nos meses de setembro-outubro de 1976 e julho de 1977. Informações gerais sobre o Alto Xingu, os Yawalapíti, e referências bibliográficas mais completas encontram-se no trabalho citado. Agradeço aos Profs. Roberto Da Matta, Anthony Seeger e Gilberto Velho pelas sugestões oferecidas quando da defesa da dissertação, e a Renata Bondim, estagiária de Linguística do Museu Nacional, que esteve entre os Yawalapíti, pela discussão de aspectos cruciais do tema aqui abordado. Como sempre, a responsabilidade por erros e lacunas cabe apenas ao autor.

Por motivos tipográficos substituímos alguns símbolos fonéticos tradicionais do seguinte modo: *ö*: vogal central alta não arredondada; *tsh*: africada palatal surda; *lh*: lateral palatal; *sh*: fricativa palatal surda; *j*: fricativa palatal sonora.

2 Emprego o termo "categoria" em sentido amplo; ele se refere a palavras Yawalapíti que, ora constituem taxa dentro de um sub-sistema classificatório qualquer, ora funcionam como conceitos-chave da cultura do grupo, organizando a experiência social, conectando domínios simbólicos diferentes, estabelecendo isomorfismos e transformações entre estes domínios (Viveiros de Castro 1977, pps. 98-102).

referenciais na experiência sensível-concreta, funcionam como o esqueleto da cosmologia deste grupo indígena do Alto Xingu. Na verdade, apenas uma pequena parte desta cosmologia será aqui esboçada: as relações entre os humanos (*ipuñõñõri*) e os outros seres (animais, espíritos) que povoam o pensamento Yawalapíti. Mas, antes disto, faz-se necessária uma análise em nível mais abstrato, que situe melhor o que quero dizer quando falo em “cosmologia”.

Um traço saliente na operação classificatória em Yawalapíti é a anexação de certos modificadores linguísticos aos conceitos-base. Não pretendo aqui analisar os aspectos propriamente linguísticos deste fenômeno; mas considero útil uma interpretação do sentido dos modificadores, e mesmo do fato em si de seu largo uso como artifício classificatório Yawalapíti. A análise deste traço linguístico, sempre em bases algo ingênuas, permite uma aproximação sintética às linhas-mestras do eidos Yawalapíti<sup>3</sup>. Não estou supondo que a estrutura semântica reflita exatamente a “cultura”; no caso xinguno especialmente, a correlação língua-cultura é problemática, uma vez que a região abriga, sob algo como uma cultura comum, uma diversidade de línguas. Não obstante, o exame das etnografias sobre grupos Carib e Tupi da área leva a perceber a difusão de um certo esquema classificatório que, com pequenas variações, encontra-se em todas as línguas; ele apresenta assim uma autonomia diante das pressões específicas de cada língua, garantindo a recorrência de uma cultura (enquanto estrutura de categorização da experiência) comum ao Alto Xingu. Tratarei de examinar tal esquema entre os Yawalapíti; ele se revela, neste caso, no papel dos modificadores.

Quando se pede a um Yawalapíti que classifique um dado fenômeno, um objeto, um animal, uma relação de parentesco, um status, isto é, quando se trata de incluir o referente numa categoria geral, imediatamente se percebe que, dentro do paradigma denotado pela categoria, existem distinções cruciais, geralmente de grau, às vezes de natureza. Tudo se passa como se a língua (e a cultura) dispusesse de um repertório “limitado” de conceitos, tipos-ideais classificatórios, e que a adequação de cada referente a estes conceitos só fosse possível através de certos artifício linguísticos — os modificadores — que estabelecem a distância metonímica ou a diferença metafórica entre tipo-ideal e fenômeno atual.

---

3 Para este conceito, ver Bateson 1958, cap. XV.

Ou, dito de outra forma, as categorias classificatórias só podem ser proveitosamente acionadas através de modificadores que indicam a forma de pertinência do referente à classe. Quatro modificadores foram identificados, nesta função, no discurso Yawalapíti: /*kumã*/, /*ruru*/, /*mina*/ e /*malú*/. São colocados sempre após o nome. Assim, por exemplo, o taxon zoológico *úi* (“cobra”), é passível de se especificar em: *úi-tyumá* (/kumã/), cobras-espíritos; *úi-ruru*, cobras venenosas; *úi-malú*, cobras não-venenosas; *úi-mina*, animais “semelhantes à cobra” (p. ex. o peixe-elétrico) <sup>4</sup>. Estes modificadores são encontrados em praticamente todas as áreas semânticas da língua e cultura Yawalapíti; eles definem as formas culturalmente reconhecidas de relação entre conceito geral e indivíduos classificados. O exame do significado dos modificadores, assim, nos leva à raiz da atitude cognitiva básica dos Yawalapíti, permitindo, ademais, adicionarmos material relevante para a caracterização do eidos do grupo — o qual, como já indiquei, parece apoiado na diferença contínua entre arquétipo e atualização. <sup>5</sup>

Numa tradução rápida, a partir das informações Yawalapíti em português, a categoria “cobra”, escolhida por exemplo, se dividiria em: cobras “grandes, bravas, invisíveis” (/kumã/); cobras “de verdade” (/ruru/); cobras “imprestáveis, ruins” (/malú/); animais “parecidos” com as cobras (/mina/). Estes modificadores, portanto, indicam “o outro”, “o próprio”, “o inferior”, o “semelhante” — alteração de natureza, adequação ao tipo ideal, não-adequação por carência, proximidade. Relações complexas, que jogam com a oposição forma/essência segundo um sistema de gradações entre tipo e indivíduo. Esses modificadores, além disso, formam um *sistema* de oposições flexíveis, em vários casos uma oposição diádica subsumindo as outras relações residualmente: ora /kumã/ se opõe a /ruru/, como o “monstruoso” ao “verdadeiro”; ora /kumã/ é o “arquétipo” por oposição a /mina/, o “existente”; e assim por diante. A compreensão de cada modificador exige que se considerem as posições que assume no sistema total.

4 Estas divisões não são sub-classes; são formas de adequar o taxon a casos concretos. Assim, um informante me dizia que os Waurá comem peixe-elétrico; à minha questão; “mas ele não é peixe (*kupíti*)?”, respondia: “não, é cobra (*úi*)”; retórqui: “cobra mesmo?”, respondeu: “não, só *úi-mina*”.

5 Viveiros de Castro 1977.

Dois destes modificadores parecem-me especialmente sintomáticos: /*kumã*/, cuja tradução mais exata seria “equivalente sobrenatural de”, e /*mina*/, algo como “semelhante (não-idêntico) a um dado modelo”. Porém, tanto a “sobrenaturalidade” de /*kumã*/ quanto a “proximidade” de /*mina*/ ordenam-se segundo vários critérios, e condensam vários significados aparentemente díspares. Vejamos.

/*Kumã*/ (feminino /*kumálu*/) se aplica em geral: (a) à maior espécie de uma “ordem” animal: *kutipíra-kumã* é a harpia, o maior dos pássaros (*kutipíra*); *kupáti-kumã* são a pirarara e o jaú, os maiores peixes (*kupáti*) da região. (b) A certas espécies ou variedades animais e vegetais, classificadas por derivação de outra: por exemplo, *irú* (tracajá) e *irú-kumálu* (jaboti) ou *áwtu* (caaititu) e *áwtu-kumã* (queixada). Não tenho clareza sobre se as variedades marcadas por /*kumã*/ são necessariamente maiores que as não-marcadas; no caso especialmente das plantas, não parece haver proximidade botânica entre classes distinguidas em Yawalapíti através de /*kumã*/, ou esta proximidade não é sistemática. Nesta acepção, a tradução dada pelos Yawalapíti para o modificador é: “outra (espécie)”. (c) A seres e objetos que estão fora do espaço e do tempo xinguanos, como os animais vistos por alguns Yawalapíti nos zoológicos do Rio e S. Paulo, sempre classificados pela anexação de /*kumã*/ ao termo para um animal xinguanos correspondente<sup>6</sup>; ou ainda para posições de parentesco distantes no tempo: os bisnetos e demais descendentes são *ipuyáka-kumã* (neto-*kumã*). (d) Para seres espirituais correspondentes a seres “reais-atuais”: *yanumaka-kumã* é a onça sobrenatural, *iishá-kumã* a canoa monstruosa que tem vida própria (personagem mítica), *pitöpö-kumã* o bem-te-vi espiritual patrono dos xamãs. (e) Para seres e objetos que surgem nos mitos: descritos pelo termo co-

6 O boi é *tsöma-kumã*, anta-*kumã* (o cavalo, idem); *awayúlu-kumã* (raposa-*kumã*) é o cachorro; *ayöma-kumã* (*ayöma-cervo*) é a girafa. E mais: *putáka* (aldeia)-*kumã* é a cidade; *waráyu-kumã* são os índios (*warayu*) não-brasileiros, ou os japoneses; *öuyá-kumã* é o mar, “lagoa grande”. Yawalapíti-*kumã* é o grupo semilendário de Yawalapíti que se separou dos atuais durante uma migração norte-sul, indo morar nas cabeceiras do Kuluene; são “invisíveis” até hoje. Na literatura etnológica são chamados de Agavotoqueng, palavra carib que traduz exatamente o termo Yawalapíti: /*Agavoto*/, Yawalapíti, e /*gueng*/ ou /*kuegi*/, /*kumã*/.

mum, se eu perguntava se tal ou tal ser é o que existe hoje, a resposta era: não, é (x)-*kumã*.

No sentido (a), portanto, /*kumã*/ foi-me traduzido por “grande”; em (b), simplesmente por “outro”; em (c) o significado coincide em parte com o de (b) e, como veremos adiante, com o de (e) — sua tradução mais própria seria a de “distante”; em (d) é “espiritual”; em (e) é “mítico” (estas duas últimas acepções são de tradução minha). Muitas vezes há superposição empírica destes conceitos: *kutipira-kumã* é a harpia, animal real, mas é também o urubu bicéfalo, ave-espírito dona do céu; *kupáti-kumã* é a pirarara, e qualquer peixe-espírito; *ayöma-kumã* é a girafa e o veado mítico.

Quando se pergunta diretamente a um Yawalapíti o que significa o termo: (nome de animal)-*kumã*, a resposta mais comum é: “bicho bravo, valente, grande, que ninguém vê”. Em torno deste conceito — uma categoria no sentido mais próprio do termo — giram assim vários atributos: ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade, imprevisibilidade. O importante, aqui, é que estes atributos coincidem parcialmente no pensamento Yawalapíti: /*kumã*/ é tudo isso. Na verdade, a noção mesma de “espírito” depende de uma compreensão adequada do sentido deste modificador.

A definição mais abstrata de /*kumã*/ seria “Outro”; assim, a anexação deste sufixo a um conceito-tipo indica uma alteridade, uma exterioridade do referente quanto à essência do tipo. Mas as coisas não são tão simples. Esta alteridade é uma exterioridade, mas também um *excesso*. Tal excesso, concebido pelos Yawalapíti em termos de tamanho ou ferocidade, termina por condensar significados contraditórios de /*kumã*/: /*kumã*/ é o Outro, mas por isso mesmo é o *arquetípico*. O Outro é o próprio. Ou ainda, tem-se aqui a proposição de que todo modelo apresenta uma superabundância de Ser, o que lhe dá o estatuto ambíguo de monstruosidade/alteridade. Quando /*kumã*/ significa “espiritual” ou “monstruoso” (noções próximas), se opõe às coisas-*ruru*, “verdadeiras”. Mas quando /*kumã*/ significa o “grande” e o arquetípico, se opõe às coisas-*mina*, que definem o existente como réplica enfraquecida de um modelo: os seres míticos são /-*kumã*/]. Este modificador, assim, fala a respeito de uma categoria de seres (ou um estado do Ser) fundamental na cosmologia Yawalapíti: os seres *umañi*, “criação”, isto é, os protótipos dos seres atuais criados pelos demiurgos míticos (Viveiros de Castro 1977, cap. III). Os seres mí-

ticos, sobre serem *kumã*, são sempre *umañi*, “protótipos”. Esta equivalência é essencial: o original e o excesso se confundem. Quando eu perguntava, por exemplo, se o jacaré atual é o mesmo jacaré mítico que originou o pequi, diziam-me: “não, esse que tem aqui não, só aquele que tem lá no Rio” (o crocodilo africano do zoológico?). Este jacaré mítico/carioca, *yaká-kumã*, condensa a distância temporal e a distância espacial — formas de pensar o excesso. Em geral, os Yawalapíti afirmam que os seres *umañi* eram demasiado grandes e ferozes, e que no começo do tempo histórico os animais míticos foram mandados embora do Xingu, pelos g<sup>o</sup> meos Sol e Lua (“estão na África; aqui só ficou a onça” — animal especial, como veremos adiante).

A equivalência entre os diversos significados de */kumã/* — grande, outro, feroz, invisível, distante — aponta para o sentido deste modificador. Há intercessões entre o mundo “real” e o mundo das coisas-*kumã* por excelência, que são os espíritos e os seres míticos — há animais (e coisas)-*kumã* que são reais, e seres-*kumã* que são *apapalutápa*, espíritos. */Kumã/* é um modificador existencial, que estabelece uma equação entre duas esferas da realidade — um duplicador mítico, um operador básico da cosmologia Yawalapíti. O *kumã* é o invisível, o imprevisível, o inatingível, o limítrofe; e, por outro lado, o típico, o símbolo. O *kumã* é o impensável, pensado e controlado por uma categoria linguística — */kumã/* — que funciona assim como a noção-*mana* (ver Mauss 1902 [1950], especialmente p. 114) dentro dos processos eidológicos Yawalapíti. O modificador */kumã/* é um classificador da incerteza, um duplicador da certeza para uma esfera não-controlável. O mundo como um todo se divide — de maneira não dualista, nem radical, pois as fronteiras entre as coisas-*kumã* e não-*kumã* não é nítida nem homogênea — em uma esfera *kumã*, exterior (em vários sentidos), e uma esfera das coisas-*/ruru/*, ou */mina/*, ou */malú/*. */Kumã/* é, assim, o conceito-chave para o entendimento da ontologia Yawalapíti. “Real” e “irreal” não são noções que façam muito sentido neste contexto; a oposição relevante (gradativa, e não-coincidente com a distinção ocidental entre natureza e “sobrenatural”) é entre coisas-*kumã*, excessivas, originais, arquetípicas e/ou monstruosas, e coisas não-*kumã* (*/ruru/*, */mina/* ou */malú/*), próprias, atuais, réplicas enfraquecidas.

*/Mina/* é mais difusamente empregado; ele serve para: (a) classificar fenômenos e objetos como membros de uma categoria;

operador de especificação: *kutipira-mina* são os “animais alados” (*kutipira*, “pássaro”); *atatapá-mina* são “as raízes” (*atatapá*—raiz); (b) distinguir os fenômenos ou relações que pertencem a uma dada categoria, sem no entanto serem exemplares perfeitos, integrais, do modelo: *úa-mina* é o tio materno (*úa*) classificatório; *amulaw-mina* é o líder que não preenche todos os critérios definidores deste status, ou não desempenha plenamente suas funções; *putáka-mina* (*putáka*=índio xinguano) são os Suyá, Cajabi e Trumai, grupos que, embora diferentes dos xinguanos, estão na região há algum tempo, e mantêm laços de parentesco com estes últimos. Os Txucarramãe, por sua vez, são *warayu-ruru*, “índios (não-xinguanos) de verdade”, isto é, ferozes, imprevisíveis e bárbaros<sup>7</sup>.

No sentido (a), */mina/* significaria algo como “da espécie de”; em (b) seria: “parecido com”, “quase”, “forma mais fraca de”<sup>8</sup>.

Em (a), */mina/* indica a pertinência do referente a uma classe, e se opõe a */malú/*, este último um modificador que indica ser o referente um exemplar inferior do tipo. Assim, por exemplo, *ipuñõñõri-mina* é “homem bom” (i.e. adequado ao ethos xinguano)<sup>9</sup>, e *ipuñõñõri-malú* são aqueles indivíduos que “não sabem

7 Lembro que *warayã-kumã* são os “Outros índios” — chineses, japoneses, etc.

8 Há outra acepção do significante */mina/* (a única que permitiria a forma feminina */tapa/?*) cuja redução às anteriores é problemática. */Mina/* é abundantemente empregado para definir estados da pessoa humana, como em *nukatupa-mina* (estou triste), ou *kaputsaka-mina* (pele avermelhada pelo urucum). *Mina-tiji* (fem. *tapa-tiji*) é “corpo” de humano ou animal. Este modificador é, aqui, empregado na descrição especialmente de estados corporais, como em *ahi-mina*, cheiro de corpo após relações sexuais. */Tiji/* é uma partícula reflexiva ou enfática. Não descarto, no entanto, a possibilidade de uma conexão de sentido entre o */mina/* como referência à corporalidade e o */mina/* como “réplica”. Uma tradução como: “da substância de”, talvez desse conta de */mina/* em sentido amplo — aceitando-se essa relação de substância como metonímia. E de fato, pode-se dizer que */kumã/* é a “metáfora”, e */mina/* a “metonímia”, no pensamento Yawalápiti.

9 Em outro lugar (Viveiros de Castro 1977) examino esta forma de classificação das pessoas, especialmente os atributos do *amulaw*, “chefe” ou “aristocrata”. Lembro que *ipuñõñõri-malú* é o “antônimo” de *amulaw*, mas que nem todo *ipuñõñõri-mina* é um *amulaw*, embora a recíproca deva (no ideal) ser verdadeira. Por fim, homem “mau, ruim”, é *mipuñõñõritári*, lit. “não-gente”. Dos homens-*malú* para os não-homens

falar” (“falar bem” é um atributo básico da humanidade masculina), ou são egoístas, agressivos, anti-sociais; que são o oposto dos “chefes”, *amulawnaw*. Aqui, portanto, /*mina*/ inclui, positivamente, o indivíduo enquanto exemplar de uma categoria/tipo-ideal.

No sentido (b), o mais generalizado, /*mina*/ vai funcionar como modificador básico no eidos Yawalapíti. Um classificador “enfraquecedor”, que indica a distância entre o classificado e o tipo-ideal que ordena a classificação; e essa distância é, no caso, pensada como maior ou menor proximidade do tipo-ideal: /*mina*/ estabelece gradações entre tipo e referente. Aqui, ele se opõe a /*ruru*/ “verdadeiro” ou “próprio” (invertendo, aparentemente, o sentido (a)). As coisas-*mina* são coisas que se enquadram apenas parcialmente no modelo; as coisas-*ruru* são as de adequação plena: *itutaká-ruru* é o irmão biológico; *itutaká-mina*, todo parente paralelo (dependendo do contexto, também cruzado) da geração de Ego, a quem se aplicam, enfraquecidas, as mesmas regras de relacionamento. /*Ruru*/, o próprio, pode ser concretizado pelo adjetivo *utúna*, “muito”. /*Mina*/, o quase, por *pahítsí*, “pouco”, *parúti*, “metade”, ou *ihöwku*, “longe”, conforme o contexto<sup>10</sup>.

Mas na verdade, parece ser possível mostrar a superposição dos sentidos (a) e (b). Pois os membros de uma “espécie” (/*mina*/ em (a)) são sempre exemplares imperfeitos, réplicas, do arquétipo da espécie, que pode ser ou não encarnado em um ser mítico (/*kumã*/). A totalidade dos entes, em certo sentido, é sempre /*mina*/ por oposição aos arquétipos do Ser, *umañi* e /*kumã*/. O modificador /*ruru*/, por sua vez, fica a meio caminho: define coisas existentes no mundo atual (real) que se aproximam ao máximo do modelo conceitual; este modelo é hipertrofiado e encarnado nos seres-*kumã*, que no limite, terminam por ser monstros. Uma dialética entre o modelo-arquétipo-excesso-monstruosidade, por um lado, e a réplica-atualidade-carência-inferioridade, por outro, que se orienta assim entre dois extremos, os

---

e uma questão de grau. *Ipuñöñöri-mina* poderia ser traduzido, em (a), por “da espécie humana”, em (b), por “próximo ao tipo ideal de homem”. Significativamente, *ipuñöñöri-ruru* é um sinônimo de *ipuñöñöri-mina* (onde se opõe, portanto, às “não gentes”) *Ipunöñöri-kumã* são espíritos antropomorfos indefinidos, não nomeados, que soem habitar certas lagoas da região.

10 /*Ruru*/ pode ser usado como ênfase, cf. *átsa-ruru*, “não mesmo”.



seres-*kumã* e os seres-*malú*: modelos *versus* exemplares “impres-táveis”, passando pelas coisas-*ruru*, adequadas ao modelo, e as coi-sas-*mina*, próximas ao modelo<sup>11</sup>.

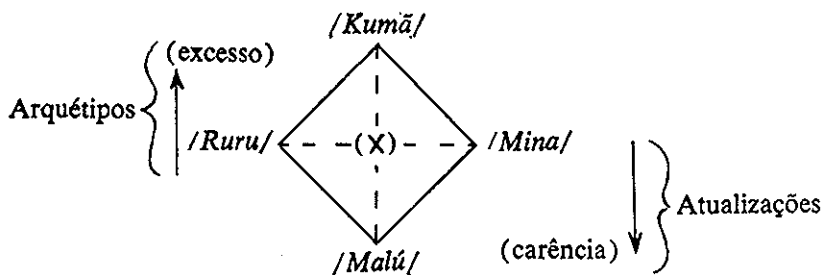
Tive ocasião de me referir à difusão das noções de “muito” e “pouco” na atribuição de identidades grupais, na classificação dos “graus” de chefe (*amulaw*), na classificação das relações de parentesco (Viveiros de Castro 1977). O livro recém publicado de Thomas Gregor sobre os Mehináku (Gregor 1977, caps. 17 e 18) chama atenção para exatamente o mesmo ponto<sup>12</sup>. Na verdade, a classificação de fenômenos e relações por gradação, dis-tância relativa a um tipo, não é própria apenas das relações hu-manas, no pensamento Yawalapití: ela parece caracterizar um traço geral da cultura, que se expressa, linguisticamente, no uso intenso do modificador /*mina*/ e a série associada. Tal cosmologia “con-tínuo-gradativa” exprime-se na ênfase sobre uma organização es-pacial concêntrica (*versus* uma organização diametral; cf. Lévi-

- 
- 11 Um exemplo de variação no uso destes modificadores conforme as exigências do contexto seria o caso da categoria *kutipíra*, “pássaro”. *Kutipíra-mina* é, em geral, “animal alado”, e *kutipíra-kumã*, como disse é a harpia. No entanto, surgiu-me em certo contexto a expressão *kutipíra-ruru*, que designava os “verdadeiros pássaros”, i. e. as aves de rapina e entre elas a harpia; aqui, *kutipíra-mina* reduzia-se à sig-nificação de “pássaro pequeno”; e *kutipíra-kumã* era traduzido neste contexto apenas como “pássaro espírito”. No domínio dos peixes — outro exemplo —, o peixe elétrico é *úi-mina*, “meio-cobra”, ou *kupáti-parúti*, “metade peixe”; já a arraia é *kupáti-malú*, “peixe imprestável”, ou “peixe impróprio”, por oposição aos *kupáti-ruru*, os peixes de es-cama, e, neste contexto, a maioria dos de couro; *kupáti-kumã* passam a ser apenas os peixes-espíritos. A possibilidade de se desdobrar uma opoição diádica qualquer (*mina* x *kumã*, *ruru* x *malú*) de acordo com exigências de especificação, indica que o sistema formado pelos modificadores não está colado rigidamente a taxonomias cristalizadas, mas possui uma relativa flexibilidade e um potencial de criatividade.
- 12 Gregor correlaciona essa atitude “gradativista” da classificação Me-hináku com a “flexibilidade” dos grupos do Alto Xingu em termos de organização social, e, a partir daí, retira, de modo a meu ver não-convicente, a conclusão de que os Mehináku vislumbram clara-mente o “homem por detrás da máscara” (op. cit. pps. 295, 298, *passim*), isto é, eles possuiriam uma concepção de Indivíduo muito semelhante à corrente no Ocidente. Aqui não é o local para discutir estas con-clusões (mas veja Viveiros de Castro 1977, para uma outra colocação do problema), mas não me parece que a (já não tão) recente questão da “flexibilidade” dos sistemas sociais sul-americanos permita uma so-lução deste tipo.

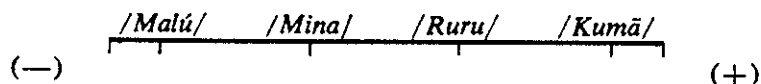
Strauss 1958 cap. VIII), na não-separação radical entre as esferas da Natureza e da Cultura, e em outros aspectos da sociedade xinguana.

Quanto ao */mina/*, o que deve ser retido, é que */mina/* exprime não-identidade, mas semelhança (de forma, de substância, de posição, etc.), isto é, uma distância metonímica, não-absoluta, entre réplica e modelo, entre atual e ideal. Os conceitos que recebem os modificadores podem ser vistos como denotando estes tipos ideais; em relação a estes, as coisas podem ser “excessivas” (*/kumã/*), “adequadas” (*/ruru/*), “próximas”, (*/mina/*), “distantes” (*/malú/*). */Kumã/* parece se ordenar segundo um eixo metafórico (a metonímia do excesso transforma-se na metáfora do espírito), os demais modificadores seguem um eixo metonímico.

Observe-se ainda que */ruru/*, “verdadeiro”, pode opor-se em alguns contextos diretamente a */malú/*, “falso, inferior, inútil”. Assim, a casa do “dono da aldeia”, dita *umatalhí* (“feita”, i.e. feita por todos da comunidade segundo um esquema cerimonial), é *pá-ruru*, casa “de verdade”; as outras são *pá-malú*. Ou ainda, dentro de uma tipologia da fala xinguana (ver Gregor 1977, p. 76 e ss.), é importante a distinção entre *yayakatuahí-ruru*, “fala verdadeira” — o discurso formal do chefe, feito no centro da aldeia ou qualquer mensagem linguística que denote adequação ao *ethos* xinguano — e *yayakatuahí-malú*, “fala ruim”, basicamente a *fó-foca*, própria da casa e das áreas periféricas da aldeia. A *fala-malú* é, além disso, a fala de crianças pequenas (balbucio), o *joking* entre primos cruzados, e a fala agressiva. */Malú/* costuma ser aplicado a objetos e seres que “não são” ou “não fazem” conforme seu tipo ideal. No exemplo da cobra (*úi*), as *úi-malú* são as cobras sem veneno; portanto, não está presente, necessariamente, a idéia de um perigo por trás dos seres-*malú*; apenas imperfeição. A estrutura do sistema pode ser assim visualizada:



Se levarmos em conta que, na verdade, estes modificadores se ordenam numa escala contínua, das “sub-coisas” às “super-coisas”, teremos:



Com uma descontinuidade ao menos virtual entre */kumã/* e */ruru/*, que podem, como indiquei, se opor diametralmente enquanto “sobrenatural” e “atual”<sup>13</sup>.

É importante observar que este esquema cognitivo, eidológico, irá repercutir na esfera etológica, isto é, vai-se articular com certos princípios do ethos Yawalapíti (para este conceito, ver Bateson 1958, pps. 118 e ss.). As coisas-*ruru* e especialmente as coisas-*kumã* (no sentido de sobrenaturais) são objeto do *kawika*, respeito ou medo. De modo mais geral, quanto mais próximo se está do modelo, igualmente mais forte e definida é a atitude própria diante do objeto ou relação classificada.

Seria interessante comparar-se o modelo cosmológico aqui proposto, na análise dos modificadores, com o esquema que Basso (1973, pps. 17-26) traça para os Kalapalo (Carib do Alto Xingu), a partir dos critérios “metáfora humana” e “sufixo de posse”. Penso que um esquema baseado em oposições discretas, como o de Basso, não dá conta do caráter essencialmente contínuo das classificações xinguanas; por outro lado, ele cobre questões que deixo aqui de lado — como a das relações estabelecidas pelos afixos de posse.

Lembro ainda que o modificador */kumã/* foi atestado para línguas não-Aruaque do Xingu; corresponde ao */kuegi/* Kalapalo (Basso 1973, que indica as formas de uso) e ao */aruwiyap/* Kamayurá (Agostinho 1974a). Não há informações sobre os outros

<sup>13</sup> Isto é, */ruru/* passa a subsumir a essência dos seres não-*kumã*; é o limite superior de */mina/* e */malú/*. O esquema, entretanto, se desdobra: os animais terrestres são categorizados como *apapalutápa-mina* (*apapalutápa* — espírito), opondo-se aqui aos *apapalutápa-ruru*, os espíritos propriamente. Como os espíritos são os seres-*kumã* por excelência, temos um “*kumã-mina*”, e um “*kumã-ruru*” — e, no limite lógico, um *kumã-kumã*: nas lagoas do Xingu moram muitos espíritos; no mar, lagoa-*kumã*, devem haver, como disse-me alguém espontaneamente, muitos *apapalutápa-kumã*, isto é, espíritos-*kumã*!

modificadores. O trabalho de Gregor (1977) sobre os Mehináku (Aruaque), além de indicar o mesmo uso de /kumã/ — mas sem dar conta de seus múltiplos significados, nem integrá-lo na série que proponho — oferece um equivalente de /ruru/ — /waja/ —, e o mesmo /malú/. Quanto ao /mina/, o cognato Mehinaku, /mune/, é dito de “significado complexo”, e a tradução contextual oferecida é a de “substancial”. Trata-se aí (p. 321) de traduzir *apapāiyei mune*, em Yawalapíti *apapalutápa-mina*, isto é, “animal terrestre”. Como veremos, a tradução literal do termo seria: “espírito-*mina*”, e as conclusões que daí retiro são diferentes das de Gregor.

Por fim, observo que a simples existência destes modificadores enquanto possibilidade linguística, não é, obviamente, exclusiva do Alto Xingu enquanto região culturalmente homogênea. É preciso cuidado para não reificar um traço linguístico quase universal e torná-lo distintivo. Os Suvá, por exemplo, bem como muitos outros grupos Gê, possuem algo semelhante (Seeger 1974: /kumeni/ corresponderia a /ruru/; /uràgà/ a /mina/; e /kàsà-ga/ condensaria /kumã/ e /malú/, uma equação inadmissível em Yawalapíti). A questão é mais sobre a prevalência de uma cosmologia de tipo não descontínuo no Alto Xingu, e da possibilidade de se tomarem os modificadores como índice deste traço. Obviamente, eles não são a única evidência deste tipo de cosmologia.

Os modificadores linguísticos Yawalapíti desempenham papel importante na classificação dos seres vivos; /mina/ caracteriza os espécimens de certas “ordens” animais, e /kumã/ vai definir a essência dos espíritos (*apapalutápa*). Homens, animais e espíritos são pólos principais de uma macro-taxonomia Yawalapíti. Vejamos.

#### Os Seres vivos: distinções<sup>14</sup>

Os Yawalapíti possuem uma categoria geral, *yakawaká*, que traduzem por “coisas” — os entes, os objetos do mundo. As prin-

14 O trabalho pioneiro de Basso (1972, 1973) sobre o simbolismo alimentar xinguano, e sobre a taxonomia dos seres vivos entre os Kalapalo, deve ser examinado para uma análise mais rigorosa e exaustiva deste tema. Trato aqui apenas de abordar alguns pontos dentro da taxonomia dos seres vivos; não estou fazendo etnociência. Considerações ecológicas também não estão em pauta.

cipais subdivisões são: *apapála*, “bens”; e *ipúla*, os seres vivos, que, embora *yakawaká*, nunca são referidos por este último termo. *Ipúla* inclui humanos, certas “ordens” animais, vegetais. Os espíritos são problemáticos: alguns informantes os classificam como *ipúla*, ressaltando que, porém, eles são invisíveis; outros os puseram à parte. Note-se que certas “coisas” também podem se revestir de caráter sobrenatural (através do modificador /*kumã*/).

Mas *ipúla* também se aplica a itens como: “peixe sem assar”, “pau verde” — refere-se, portanto, a objetos ainda não transformados pela atividade humana (“pau verde” — madeira não trabalhável); estão “vivos” num sentido particular: “crus”. *Ipúla* se diz do “alimento” em estado potencial, igualmente. Desta forma, o sentido geral da noção não me é muito claro; a equação *ipúla* = seres vivos parece-me uma metonímia cujo valor, fora do contexto das questões do antropólogo, desconheço. Já os “vivos”, isto é, os seres ainda não-mortos, são *kutírilaw*: “os acordados”. *Ipúla*, entretanto, contém a raiz /*ipú*/, presente em *ipúka* — crescer, broto, ancestral — e em *ipuñõñõri*, ser humano.<sup>15</sup>

O traço mais saliente da taxonomia dos seres vivos Yawalapíti é a não-separação categórica entre homens e animais em geral. Não existe um taxon correspondente à nossa noção de “animal”; novamente a oposição Natureza/Cultura não parece vigorar integralmente, uma vez que não é possível fazer a “Natureza” corresponder ao “animal” em geral (como é o caso, por exemplo dos Suyá, que opõem *mbru* — animal — e *me*, humano; Seeger 1974, p. 24). As principais distinções feitas no domínio dos *ipúla* são: *ipuñõñõri* (=humanos); *apapalutápa-mina* (=animais “terrestres”; os Yawalapíti os chamam “bichos”); *kutipíra-mina* (=alados, animais semelhantes aos *kutipíra*, pássaros); *kupáti* (=animais aquáticos, categoria que, além dos peixes, inclui por exemplo o tracajá, *Podocnemis cayennensis*); *pátshi*, plantas cultivadas; plantas selvagens, descritas pela expressão *ipúka-pira* (“crescem sozinhas”)<sup>16</sup>. Outras categorias também recortam o domínio, como *utõ*, “bichos da terra molhada”, que se aplica a uma variedade de insetos, e *yúlu-yúlu*, “bichinhos que voam”. Não há

15 Isto é uma especulação sem muita base linguística.

16 Diz-se *ipúka-pira* também dos filhos de mãe solteira.

taxon para “inseto” ou similar; e muitos animais não estão incluídos neste nível mais geral de contraste.<sup>17</sup>

A parte os humanos, vê-se que as linhas mestras da classificação animal apóiam-se na distinção terra/água/céu, para as categorias principais. Há sub-distinções, como por exemplo entre pássaros “que andam a pé” (galináceos); pássaros “em cima d’água” e pássaros “no céu”. As subclassificações vegetais mais importantes são: *ataya*, eméticos, e *irána*, “remédios”.

*Apapalutápa-mina* inclui vários animais “voadores”, e insetos, e répteis aquáticos, como o morcego, a abelha e o jacaré. Inclui também, significativamente, certos peixes: os *kupáti-kumã*, peixes “grandes” (de couro, como o jaú). Isto nos leva ao critério fundamental de ordenação prática da classificação animal: o regime alimentar. Pois as categorias animais se definem pela relação que mantêm com os homens: isto é o que nos interessa neste trabalho. O regime alimentar é uma das formas de relação entre *ipúla* e humanos.

Os *apapalutápa-mina* são incomedíveis (os *kupáti-kumã* também); dos *kutipíra-mina*, come-se apenas alguns (em geral os que “andam a pé”); *kupáti* (i. e. *kupáti-ruru*), por sua vez, é o alimento animal por excelência.

Os *apapalutápa-mina*, que os Yawalapíti glosam por “bicho”, são seres que mantêm uma relação obscura com os humanos, e com os espíritos. “Quase-espíritos”, “da espécie dos espíritos”, seria a tradução literal do termo. Sua relação com os humanos também é ambivalente. Os gêmeos Sol e Lua, pais dos humanos e filhos do Jaguar, nasceram na aldeia dos *apapalutápa-mina*, cujo chefe era o Jaguar; o surgimento da humanidade, contam os mitos, está associado a uma disjunção entre os gêmeos e a tribo do pai: os primeiros índios, feitos de taquara pelo sol, matam os animais. Mas nos mitos subsequentes do ciclo, quando Sol e Lua fazem a primeira festa dos mortos<sup>18</sup>, a luta cerimonial opõe os convidados-peixes aos anfitriões-animais “terrestres”, estes últimos sendo definidos como “o pessoal do Sol” (*Kámi-ipukõñöri*). Em outros

17 P. ex., as cobras, as formigas. Os Yawalapíti nem sempre concordam sobre a inclusão de certos animais nesta ou naquela classe. Para alguns, as cobras são *apalutápa-mina*; para outros, são apenas cobras. O tracajá ora é “peixe”, ora é “bicho” — depende de se se quer comer tracajá ou não.

18 Para esta cerimônia, ver a análise de Agostinho 1974#

mitos, são os pássaros que enfrentam os *apapalutápa-mina*, sempre comandados por Sol e Lua.

E os *apapalutápa-mina* são incomedíveis. Assim, quando se diz que *kupáti-kumā* “é *apapalutápa-mina*”, pode-se estar dizendo: (a) que eles são “parecidos com espíritos” (/kumā/); (b) que estes peixes são “animais terrestres”. A ambiguidade está nas próprias categorias.

O arquétipo — o “chefe” — dos *apapalutápa-mina* é a onça (*yanumaka*). Ele é o único animal que não tem *kawika* (medo, respeito) dos humanos; isto o aproxima dos espíritos, de quem os humanos têm *kawika*. Já observei que a onça é o único animal *umaii* (no sentido de feroz) que existe até hoje no Xingu.

Seu oposto é o macaco (*kúji-kúji*, *Cebus* gen.), que é o único *apapalutápa-mina* que os Yawalapíti reconhecem que comem, argumentando, bastante paradoxalmente, que é porque “ele parece gente” (ver Basso 1972 para o mesmo argumento entre os Kalapalo). Onça, macaco e homem formam um sistema: as onças comem os homens, os homens comem os macacos. “Gente é macaco de onça”, disse-me alguém. Em determinados contextos, notadamente na caça, o macaco é chamado *ipuñõñõri*, ser humano, metáfora que evita que ele se esconda do caçador.<sup>19</sup> Ora, uma das características do *ethos* xinguanos é seu “pacifismo”; dizer que se vai “caçar gente”, referindo-se ao macaco, é uma transgressão simbólica deste *ethos*, e deve ser considerado uma forma irônica.

Os primeiros macacos, diz o mito das Amurikumálu, eram bebês do sexo masculino jogados fora pelas mulheres monstruosas que abandonaram a sociedade (isto foi-me lembrado por um informante, quando eu perguntava sobre o porquê do consumo de macacos). Eles são, assim, humanos que reverteram ao mundo natural. Mundo este que é reificado na figura da onça, de quem os humanos se separam no início dos tempos. Penso, portanto, que a explicação para a eleição do macaco como comida — e a comida menos perigosa (fora da mandioca, vegetal), a primeira a ser consumida após os jejuns rituais — só pode ser alcançada

19 Ou recebe outros eufemismos, como *apaldka-rinõjõ* (“nossa cara”), *ipuñõñõri ukúna* (gente do mato), *ip.tika-tiwá* (“gente em cima da árvore”). A caça ao macaco — caça em geral — é descrita por um verbo que significa primariamente “andar”. A pesca, por outro lado — a pesca de espera com arco e flecha — é concebida como um “ficar parado”, imóvel. Ademais, os macacos estão em cima (das árvores); os peixes, no fundo.

se considerarmos o jaguar como terceiro termo do sistema. Os macacos correspondem, no seio dos *apapalutápa-mina*, aos humanos, enquanto a onça encarna o arquétipo desta categoria de seres.<sup>20</sup> Comer macaco, assim, é comer o semelhante no seio do diferente: é um artifício dialético para marcar a separação entre homens e *apapalutápa-mina*; destes últimos aquele que mais se parece com os homens vira comida. Comer macaco lembra aos homens que eles são diferentes das onças (i.e. dos animais). Macacos e onças exercem um fascínio profundo na filosofia Yawalapíti, pois representam imagens que refletem aspectos complementares de uma humanidade invertida<sup>21</sup>.

Os *apapalutápa-mina* em geral, por sua vez, são a comida das onças, não dos homens<sup>22</sup>. Sol e Lua tentam convencer seu pai de que doravante deviam comer bichos, não gente — um contrato que estabelece a separação homens-jaguares, lembrada cada vez que os homens comem macacos.

Macaco e peixe, em outra dimensão, se opõem: os peixes seriam os “mais diferentes” dos humanos, sendo assim o alimento próprio; os macacos, por mais próximos, são o alimento em situações “não-alimentares” — na liminaridade, que exige controle rígido das relações homem-natureza.

Posso aventar a hipótese, portanto, de que a posição especial dos *apapalutápa-mina* diante dos humanos deve-se ao fato de que

20 Lévi-Strauss (1964, pps. 140 e ss.) observa entre os Tukuna um sistema correlativo, macacos, homens, jaguares: o “senhor dos macacos” tinha forma humana, mas pertencia à raça dos jaguares. “O jaguar é o contrário do homem; o macaco é, antes, sua contrapartida”, diz Lévi-Strauss; penso que o exemplo Yawalapíti demonstra e complexifica esta proposição, ao introduzir uma regra alimentar. A proibição do consumo dos *apapalutápa-mina* possui semelhanças com uma proibição do incesto (ver logo adiante, relações entre comida e sexualidade); e o consumo de macacos é o símbolo que, por inversão, transgride e simboliza a separação entre homens e animais terrestres.

21 Note-se, entretanto, que a mitologia xinguana não tem o macaco como um personagem muito importante.

22 Os *wardyunaw*, índios não-xinguanos, comem carne de “bicho” — o que os afasta da Cultura, torna-os agressivos (*kañuka*) e imprevisíveis como os jaguares. O regime alimentar xinguano é um dos critérios distintivos da humanidade verdadeira, e está associado ao ethos pacífico, do respeito (*kawika*), defendido pelos grupos da região. Somos o que comemos, num certo sentido; mas também somos o oposto daquilo que comemos — e estas proposições contraditórias coincidem dialeticamente no consumo do macaco pelos Yawalapíti.



estes últimos são, até certo ponto, uma sub-categoria dos primeiros<sup>23</sup> — os protótipos da humanidade nasceram do jaguar, e estão associados aos animais terrestres em oposição a peixes e pássaros. Uma subcategoria que, evidentemente, separou-se por negação: negação da animalidade. É interessante observar que, ao negar a relação de substância com o Jaguar, ligando-se afetiva e essencialmente à mãe humana, os gêmeos Sol e Lua afastam-se da animalidade contradizendo a teoria da concepção defendida pelos Yawalapíti, que atribui ao pai a substância do filho. Negar a animalidade, atingir a cultura, negando a paternidade — eis aí algo que interessaria o antropólogo devoto da psicanálise.<sup>24</sup>

A aproximação entre animais terrestres e espíritos, evidenciada no próprio nome da categoria, parece ser menos explicável, uma vez que espíritos os há em toda a parte, e sobretudo na água (enquanto que *apapalutápa-mina*, e humanos, vivem na terra). Observo que, ao glossarem a categoria por “bicho”, os Yawalapíti estão empregando este termo no sentido ambíguo que ele possui em português: significa “animal”, mas também “coisa desconhecida, monstro”<sup>25</sup>. Este segundo significado dá conta do */apapalutápa/* na definição da categoria. Mas, por que? É difícil responder. Posso especular, lembrando a onça como modelo dos *apapalutápa-mina*, e ela, por sua vez, mantendo uma relação, por sua ferocidade, com a categoria dos espíritos. Note-se, entretanto, que o “dono” dos *apapalutápa-mina* não é a onça, mas um ser antromorfo, *Apasha* (Kam. *Añangú*), cuja aparência física o aproxima singularmente do *macaco*: é um espírito de traços sub-humanos<sup>26</sup>. De qualquer forma, os *apapalutápa-mina* distinguem-

23 Certa ocasião, sentenciaram: “*apapalutápa-mina* é *ipuñöñöri*”, isto é, os animais que os Yawalapíti não comem, e que são classificados através de uma modificação do termo para “espírito” (*apapalutápa*) são “gente” (*ipuñöñöri*). Não tive condições de explorar esta proposição; apenas a registro.

24 O mito de criação xinguano pode ser lido, em várias versões, em Villas Boas 1972, Agostinho 1974b, Monod-Becquelin 1975.

25 Eis porque os *kupáti-kumã*, peixes “grandes” ou ambíguos, são *apapalutápa-mina* da água. “Bicho”, em português, é uma noção-*mana* (ver Lévi-Strauss 1950).

26 Zarur (1975, p.72) afirma que este sobrenatural está associado aos velhos; Menezes Bastos (s.d., p.7) diz que o macaco só é comido pelos velhos, entre os Kamayurá. Este último ponto não se verifica para os Yawalapíti; mas “velho” (*wököñöji*) é de fato uma perífrase para *Apasha*. O ritual do *Apasha* permite palhaçadas, não é considera

se das outras categorias por serem incomedíveis absolutamente (com a exceção, que confirma a regra, do macaco); como o são, é desnecessário dizer, os espíritos. A relação espíritos-alimento é inversa; causadores de doença, os espíritos assim exigem o jejum de certos alimentos, e implicam a distribuição (vs. consumo) de alimento para a comunidade, executada pelo grupo de substância do doente.

Minha impressão é que os *apapalutápa-mina* são “bichos” exatamente por não manterem uma relação bem definida com os humanos — semelhante a aqueles pelo espaço que habitam (terra), pela forma de nascimento<sup>27</sup>, os humanos surgem ao negarem esta relação. Esta ambiguidade, que remete aos mitos, aproxima os animais terrestres dos espíritos, seres inclassificáveis, ambíguos e excessivos.

Os pássaros (*kutipíra-mina*) habitam o céu, aonde são chefiados pelo urubu bicéfalo (*ulúpu iöhöwtiw*). Os pássaros arquetípicos são os gaviões e harpias, que lutam com as almas periodicamente. As aves ensinaram aos humanos várias cerimônias, como o *iraláka* (duelo de dardos) e o *pihiká* (perfuração da orelha dos adolescentes). A reclusão pubertária foi inaugurada pelo urubu, e em geral os alados estão associados aos jovens (*wikinöri*), o que se observa na pintura corporal, especialmente no *pihiká*, aonde os meninos são pintados com temas alados na face e olhos —, e na relação entre animal de estimação e filho.

*Kutipíra* significa pássaro e animal de estimação; mesmo o cachorro é, aí, *kutipíra*. Os Yawalapíti, como os demais xinguanos, apreciam entreter-se com periquitos, papagaios, bem-te-vis e uma variedade de aves. As harpias são encerradas em gaiolas cônicas no centro da aldeia, e suas penas servem de enfeites.

---

do *kawika*; os dançarinos vão de casa em casa pedindo comida, o que nunca se faz no cotidiano (este comportamento desregrado talvez, realmente, possa ser associados aos velhos, que desempenhariam papel semelhante ao dos velhos Suyá — ver Seeger 1976. Mas não tenho dados Yawalapíti suficiente sobre o assunto). A Profa. Heloisa Fénelon Costa sugeriu-me uma relação entre *Apasha* e “primitividade”, humanidade pré-cultural.

27 O nascimento vivíparo é dito *yumököpöño*. A raiz /yum/ define um paradigma de termos ligados à fisiologia sexual: menstruação, criança pequena, feto, etc. Os peixes e pássaros têm *inahötsi*, ovos. As plantas *ipúka*, brotam.

A relação entre *kutipíra* e dono é pensada através de uma simbologia da filiação; o animal é “criado”, “alimentado” pelo dono como o filho pelos pais; alguns mitos contam como pássaros defuntos ajudam viajantes ao céu, em retribuição aos cuidados que receberam na terra. Esta relação persiste, assim, após a morte: pois o céu é dos pássaros e das almas. Os *kutipíra* são enterrados junto à rede dos donos, e possuem alma (*ipaiöri*). Note-se ainda que “o pessoal do *amulaw* (líder)” é chamado de *kutipíra* do líder, que, assim, os “alimenta”, “toma conta deles”. Acresce que o representante tribal (*putáka wököti*) dirige-se a seus representados pelo vocativo *nuñañaw*, “meus filhos”, ou *yumönaw*, “criançada”.

Os peixes são a base proteínica da alimentação. Seu consumo é objeto de inúmeras restrições, que examinaremos a seguir. Aqui, lembro que a distinção entre peixes de escama (*iráta*, “casca”) e de couro (*imá*, “pele”) é importante, os primeiros sendo mais “próprios” que os outros. Os peixes com dentes aguçados são perigosos para os doentes, porque causam dores. Os peixes ensinaram aos homens a cerimônia do *Tapanawaná*, e foram os animais convidados a se baterem contra o pessoal do Sol na primeira cerimônia fúnebre em honra da mãe dos gêmeos.

As “ordens” animais se organizam à semelhança dos humanos: possuem chefes, campeões (lutadores, “donos de luta”), xamãs. O cará (*yatakúlu*, fam. Ciclídeos) é o xamã dos peixes; o bem-te-vi, o dos pássaros; a sucuri é o campeão das cobras; a bicuda, dos peixes; a onça, dos animais terrestres. A cascavel é chefe das cobras, o peixe-cachorra (fam. Caracídeos) é chefe dos peixes. Os animais também possuem aldeias (*píti*), uma para cada espécie. Além disto, as “ordens” animais (peixes, pássaros animais terrestres), ou certas espécies, podem estar associadas a um “dono” (controlador, causador, arquétipo) — *wököti* —, semelhante aos “Mestres dos Animais” tão difundidos na América do Sul (ver Reichel Dolmatoff 1973). Este dono pode ser um animal-*kumã*, ou um espírito com nome próprio. O jacaré (*yaká*, *yaká-kumã*) é dono dos peixes; *Apasha* o é dos *apapalutápa-mina* (note-se que o primeiro é *apapalutápa-mina*, ou simplesmente “*apapalutápa*”; o segundo é *apapalutápa* antromorfo); o urubu bicéfalo é dono das aves. Esta noção de “dono” de animais nos remete à noção de espírito, que veremos adiante.

Há evidentemente, uma variedade de associações simbólicas entre determinadas espécies e certos atributos: a raposa é asso-

ciada aos mortos, cujas almas viram este animal à noite (ou viram cobras); as borboletas estão ligadas a *Apasha*<sup>28</sup>; a arara vermelha ao Sol; a onça aos chefes (enfeites de pele e garras de onça são usados exclusivamente por *amulaw*), bem como a harpia; o jacaré ao pequi; os pássaros, como disse, aos jovens; e talvez seja possível estabelecer uma analogia entre “peixes” e “estranheiros”, nas cerimônias inter-aldeias, levando em conta que estes animais foram os primeiros opositores de Sol e Lua na cerimônia dos mortos. Quanto aos vegetais, a mandioca e o pequi estão ligados às mulheres; os eméticos aos reclusos homens; certas raízes e planta, aos xamãs. Pimenta e tabaco são coisas masculinas e xamanísticas por excelência. O urucum (e a cor vermelha) liga-se à vida, à atividade pública (reclusos não se pintam); como o carvão aos xamãs e aos espíritos. É tempo então de explorarmos a lógica das relações entre o mundo humano e os seres e substâncias da natureza.

#### Transformações e relações: regime alimentar

Algo já foi dito sobre o simbolismo da dieta Yawalapíti: espécies ou “ordens” animais consumidas; tentei explicar como o macaco é o único *apapalutápa-mina* consumível, em virtude de sua relação com os humanos e a onça. Examinó agora as linhas gerais de uma das formas de relação entre o mundo social e a natureza: a alimentação. Desde os trabalhos de Lévi-Strauss (1964, 1967), ficou claro que as modalidades de incorporação dos alimentos — formas de preparação, restrições — funcionam como instrumentos simbólicos de classificação social: pela cozinha se chega à dialética Sociedade/Natureza. Mas a cozinha não é o único domínio aonde homem e natureza interagem em termos de substância — uma consideração do sistema alimentar Yawalapíti, que permite articular classificação animal e sociedade, deve lançar mão de substâncias e relações que extrapolam a cozinha.

Três categorias básicas da cozinha Yawalapíti são: *ötsökö*, “assado” *wakúpö*, “cozido”, e *yulatáka*, “moqueado” (assado a fogo lento sobre jirau). Diz-se assado: do beijú; do peixe (ou ave, macaco) posto em contato direto com o fogo ou brasas. A pre-

28 A alma do morto, se morre de novo, transforma-se em uma borboleta grande e preta, *mapapalúlu-kumã*, que voa de modo errático (que os Yawalapíti comparam à corrida do xamã em transe).

paração do mingau de mandioca obedece a outras categorias, das quais a mais importante é a noção de “engrossar”, ficar no ponto (*utukwá*). “Cru” é dito: *átsa ötsökö pá*; “não está assado”, para carne. O que não deixa de ser paradoxal, posto que o assado parece ser o modo mais “natural” de preparação. Os reclusos, após o jejum inicial, não podem absolutamente comer assado: para o adolcente (*maritshaya*) provoca paralisia das articulações, e é antagonico à *ataya* (eméticos) que ele está tomando; para o xamã iniciante, causa a penetração de “flechas do espírito” (*apapalutápa inukúla*) em seu corpo, causando dor; para o pai em couvade, prende o sangue que este tem na barriga. A ordem, do mais para o menos perigoso, é: assado, moqueado, cozido — distância crescente do fogo. A comida cozida, i.e. com água mediando entre carne e fogo, está associada às mulheres (que trazem toda a água da casa); a menstruação de uma mulher estraga toda a comida *cozida* da casa (não a assada).

Esta virtualidade “natural” do assado, com efeito, i.e. sua menor capacidade de transformar culturalmente o alimento, pode ser percebida na observação Yawalapiti de que o peixe assado mantém com mais força o cheiro *ahí*, que caracteriza este animal. E a categoria *ahí*, olfativa, é um símbolo crítico de relacionamento homem-natureza. A classificação das substâncias pelo cheiro é importante na cultura Yawalapiti<sup>29</sup>, e nos ajuda a entender o regime alimentar.

Os Yawalapiti possuem uma grande variedade de categorias dentro do código olfativo (e gustativo, mal separado do anterior). Algumas delas nos interessam mais diretamente, por corresponderem à classificação animal e/ou indicarem estados corporais. Estes “cheiros” (*ísha*) são: (1) *Há* é o cheiro dos *apapalutápa-mina*, e o cheiro do suor humano; é o cheiro de animais comestíveis que se tornaram impróprios para o consumo por terem se alimentado de coisas *inöyö* (“nojentas”) — como um peixe em cujo estômago foi encontrado excremento de capivara. *Há*, cheiro de corpo humano, é mais forte nos adultos de ambos os sexos; crianças e

29 Embora não chegue a ter a importância que recebe entre os Suyá, aonde a classificação por cheiros ordena homens e animais em termos de maior ou menor proximidade do pólo Natureza (vs. Cultura) — ver Seeger 1974, cap. VI, que me chamou a atenção para o uso do código olfativo como instrumento simbólico (segundo Lévi-Strauss 1964, p. 144 e ss.).

velhos não têm cheiro. (2) *Ahí*, que é o cheiro de peixe, de sangue e de sêmen. É o cheiro do sexo — após uma relação sexual, fica-se *ahí-mina*, o que é perigoso para quaisquer pessoas em estado liminar que estiverem próximas. As mulheres menstruadas ficam *ahí*.

Há outras categorias de cheiro, como *örö*, “perfume”, aplicável ao urucum, ao *tawaji* (óleo de pau), ao pequi; ou *haká*, que é o cheiro dos animais (não-peixes) comestíveis: aves, macaco. E outros mais, correspondentes ao “queimado”, “fétido”, etc. A riqueza conceitual dos códigos olfativo e gustativo Yawalapiti é considerável.

Além do peixe, do sangue e do sêmen, a única substância que possui *ahí* é o jenipapo (*Jenipa americana*). A tintura feita desta fruta serve como pintura para os jovens recém-saídos da reclusão e enlutados no fim do seu período de luto; estaria assim associada à vida e à entrada ou re-entrada na sexualidade (Ver Agostinho 1974a, p. 136).

Na verdade, *ahí* é muito mais que um “cheiro”; é uma categoria, símbolo de processos e estados sociais. As coisas *ahí* representam de alguma forma a Natureza dentro da Cultura<sup>30</sup>. Elas são incompatíveis com as pessoas em estado liminar: reclusos adolescentes, xamãs iniciante, pais em couvade. Eis porque estas pessoas não podem comer peixe; menos que uma correlação negativa entre sangue e peixe (como quer Basso 1972), o que há é uma complementaridade vista como perigosa; pois os reclusos estão de alguma forma associados ao sangue — os adolescentes são escarificados frequentemente, o pai em couvade está com a barriga

30 *Ahí púka hã?* — “Ainda sai cheiro (*ahí*)?” — é pergunta que se faz quando se quer saber se o peixe está suficientemente cozinhado. Tornando alimento, o peixe supostamente perde muito do *ahí*; a cozinha, enquanto mediação, o neutraliza.

Um mito Kamayurá colhido por Etienne Ghislain abre outras coenxões, que permitem incluir o pequi (*Cariocar butisorum*) no sistema cheiro-sexualidade-alimento. O pequi originário brotou das cinzas de um jacaré sexualmente voraz, que copulava com duas humanas. (Em algumas glosas do mito que colhi, o pequi nasce dos testículos do jacaré.) O cheiro deste fruto era, originalmente, “ruim” — cheiro de sexo (*ahí*). Mais tarde, o Sol transfere o cheiro original da genitália *feminina* para o fruto, e dá a esta parte do corpo o cheiro penetrante de uma espécie de formiga. O pequi é fruto fálico, como o jacaré — ele é dito engordar mais as mulheres que os homens, na época de sua coleta e processamento (novembro-dezembro).

cheia de sangue<sup>31</sup>. Quanto ao xamã, as coisas *ahí* possuem “flechas (*ukú*)” e o xamã iniciante precisa imunizar-se contra estes objetos, causadores das doenças, pois seu ofício é tratar com eles. Note-se que os espíritos possuem um olfato muito sensível — detestam as coisas *ahí*: enquanto Sobrenatureza, são também a epítome da Cultura<sup>32</sup>.

As restrições alimentares Yawalapíti giram em torno desta categoria *ahí*: os eméticos tomados na reclusão também são incompatíveis com este cheiro — eis porque os reclusos não entram em contato com peixe, com sexo, com mulheres menstruadas. As mulheres menstruadas não comem peixe para evitar a já referida suplementaridade: já “com sangue”, comer peixe (*ahí*) causaria a coagulação desta substância na barriga. Os doentes e seu grupo de substância tampouco comem peixe: dizem uns que é porque os peixes — especialmente os peixes grandes — têm “flechas”, e a etiologia mórbida Yawalapíti atribui a doença a flechas lançadas por espíritos ou feiticeiros; outros, porque estes animais têm muito *ahí*.

Note-se que sexualidade e comida possuem, no pensamento Yawalapíti (como em inúmeras outras culturas — ver Lévi-Strauss 1962, p. 140), uma semelhança essencial. Comer e copular são descritos pelo mesmo termo; e sonhar com uma relação sexual pressagia uma pesca abundante.

Mas, por que essa associação entre peixe e sexualidade? A questão do sangue e do sêmen, substâncias fundamentais da sócio-

31 Os meninos que acabaram de furar a orelha, no *pihiká*, também entram em reclusão, ficando sem comer peixe por um período de cerca de dois meses. Comem beijús de mandioca, depois macaco, aves. Eles são comparados explicitamente às mulheres menstruadas, devido à perda de sangue.

Lembro que a conexão entre sangue e cheiro foi apontada por Da Matta 1976, p.85 (ver n. 15), para os Apinayé, em aproximadamente o mesmo sentido. Mas sua equação cheiro-sangue-alma, não tenho elementos para adotá-la no caso Yawalapíti.

32 Além de não terem cheiro, os espíritos abominam o cheiro de gente especialmente o cheiro *ahí* de relações sexuais. Por outro lado, as almas dos mortos (*yakulá*, “sombras”), embora também não gostem de cheiro de gente viva, têm um cheiro, e muito forte, também *ahí* (*ahí-ruru*). Isto é curioso, porque as almas possuem um sangue muito fraco, sem substância. Não sei resolver esta aparente contradição. De qualquer forma, talvez isto possa ser coerente com a equação cheiro-sangue-alma que Da Matta viu para os Apinayé.

fisiologia Yawalapíti, foi desenvolvida por mim alhures (Viveiros de Castro 1977); aqui a questão é saber por que peixe e estas substâncias que engatam a sociedade na natureza (reprodução) estão associados baixo a categoria *ahí*. É difícil dizer; o peixe parece ser o alimento animal por excelência<sup>33</sup> — complementa e se opõe à mandioca, comida vegetal, e a primeira a ser consumida pelos reclusos e doentes, sob a forma de beijú —; neste sentido, a relação pertinente seria entre alimento animal e sexualidade, ou entre o primeiro e as substâncias corporais ligadas à vida sexual. Tudo que posso afirmar, é que os Yawalapíti associam, através da noção de *ahí*, peixe, esperma e sangue, e que isto forma um esquema coerente com a proibição de os “liminares” (reclusos e doentes) comerem peixe. Basso (1972; Becker 1969, p. 131) interpretou estas associações apenas em termos de uma oposição sangue/peixe; Menezes Bastos (1976, pps. 174 e ss.) estabelece uma correlação entre as flautas *apapálu* (Kam. *yakuí*), os peixes e uma representação masculina da menstruação, que, para os Yawalapíti, não faz muito sentido. De qualquer modo, em ambos os autores se verifica uma conexão peixe/sangue. O que meus dados Yawalapíti permitem, é ampliar este sistema, introduzindo o sêmen como termo relevante, o que indica que a equação pertinente é peixe=sêmen=sangue, i.e. alimento animal=sexualidade, e que, além disso, outras substâncias entram no sistema: os eméticos, como anti-alimentos; o tabaco.<sup>34</sup>

Antes disto, recordo que os animais incomestíveis (*apapalutápa-mina* e a maioria dos pássaros) tem o mesmo cheiro dos humanos sexualmente ativos (adultos; crianças e velhos não tem *há*), enquanto que o cheiro do peixe é o mesmo das substâncias sexuais. Apesar desta semelhança “olfativa” entre peixe, sêmen e sangue, o primeiro se liga aos outros dois de forma diferente: comer peixe impede a saída livre do sangue, o coagula na barriga — que é exatamente o que faz o esperma na mulher: “corta” o sangue, o estanca, indo formar o feto. E o esperma, por sua vez, deve ser *retido* pelos homens em reclusão (proscrição de relações sexuais).

33 Os Yawalapíti, desenvolvendo a oposição entre vivos e mortos, dizem que “peixe de alma (*yakulá*) é grilo” — um alimento seguramente menos forte, assim como a almas. Além de não comerem peixe — comem grilo — as almas tem um sangue fininho, ou não tem sangue; e não têm relações sexuais.

34 Sangue e sêmen nos demais contextos se opõem diametralmente.



Ora, o oposto do peixe, i.e. a substância que é ingerida em primeiro lugar nas reclusões, são os eméticos (*ataya*). A cultura xingua elaborou em profundidade o simbolismo do vômito, enquanto “anti-digestão”. Os eméticos são usados em todo momento de passagem ritual, especialmente na reclusão pubertária masculina, aonde são considerados como formadores do corpo adulto, do lutador. Algumas pessoas afirmam que o sêmen masculino é fabricado pela *ataya*. Estes eméticos, por sua vez, são usados para “tirar o sangue” (ajudando a escarificação) da barriga do pai em couvade<sup>35</sup>. Assim, peixe não deve entrar, sangue deve sair, sêmen não deve sair, e a *ataya* condensa esta dialética: forma o sêmen, tira o sangue, opõe-se ao peixe. Se este último é o alimento por excelência, associando-se à sexualidade enquanto formas paralelas de enraizamento do homem na Natureza, a *ataya* é anti-alimento, que *fabrica o corpo* numa esfera alternativa à da sexualidade: é uma metáfora do sêmen. A *ataya* fortalece o corpo, o “muda” (*mudar o corpo* é o objetivo de todas as reclusões), o “engrossa”. Note-se que as seivas vegetais (bem como o mel) são ditas *yátshi*, esperma; o que se toma é *ataya yátshi*, a seiva, o esperma da *ataya*.

*Ataya wököiti*, o espírito antropomorfo patrono da *ataya*,<sup>36</sup> e que encarna qualidades ideais do lutador, aborrece a sexualidade,

35 Após o nascimento do primeiro filho,, acredita-se que a barriga do pai enche-se de sangue, que deve ser rapidamente eliminado através do jejum de peixe e do uso de eméticos, caso contrário fica-se barrigudo e vira-se “homem ruim” (*ipunönöri-malú*). Os mesmos perigos ameaçam o executor de um feitiço: o sangue do morto enche sua barriga; as precauções são idênticas às da couvade.

36 Os Yawalapiti conhecem uma infinidade de eméticos, cada um com uma serventia determinada, uma época apropriada, para cada sexo, etc. O mais forte, *kawikári* (perigoso), é o *túti* (mucuna, leguminosa papilionácea), tomado no início da reclusão pubertária, e que pode aleijar o tomador. Só homens usam. As mulheres também usam eméticos, para formar o corpo adulto, para acabar com o fluxo menstrual. Os homens, porém, consideram os eméticos femininos como fracos e irrelevantes.

Os eméticos da reclusão pubertária são atribuídos ao urubu, conforme os mitos que associam gabinete de reclusão e céu. O cheiro dos eméticos *ataya* é dito *hipúka*, categoria que também se aplica ao cheiro do caldo venenoso da mandioca. Há, aparentemente, uma certa associação entre *ataya* e veneno, o primeiro uma forma fraca do segundo. Assim, o timbó (*tyúma*), cipó cuja seiva é usada para envenenar os peixes, é tomado como emético pelos pais de filhos “ilegíti-

e o sangue — a tal ponto que os reclusos que estão tomando eméticos devem parar momentaneamente as escarificações terapêuticas. Os eméticos purificam e protegem o corpo: antes de uma festa em que se vai lutar, vomita-se para evitar que o cheiro do peixe “velho” servido pelos anfitriões enfraqueça o lutador; antes de se iniciar a vida sexual ativa (reclusão pubertária), toma-se *ataya*; ao se recomeçá-la (xamãs iniciantes que retornam à vida normal), também.

Duas outras substâncias que estão na periferia de “alimento”, e que participam deste sistema de oposições, são a pimenta e o tabaco. Ambas são ditas *kahiúti* (dolorosas, que ardem — esta é uma categoria gustativa) e são o alimento próprio dos xamãs. Apenas os homens adultos fumam, e o tabaco é a substância predileta dos espíritos, que apreciam seu cheiro *örö*, “perfume” (que vai opô-lo, portanto, ao sangue e substâncias sexuais, detestados pelos espíritos). O tabaco, porém, é incompatível com a atividade do lutador — o enfraquece, e os jovens não fumam. O *ataya wököti* aborrece o cheiro de tabaco; embora os xamãs usem eventualmente a *ataya* — quando vão ter relações sexuais pela primeira vez, após a reclusão iniciática —, esta é o “distintivo” do lutador, assim como o tabaco (e a pimenta) o são do xamã. O tabaco é a substância transformadora por definição: o demiurgo Kwamuty fabrica as primeiras humanas soprando fumaça em troncos de árvore; Sol ressuscita Lua pela fumaça de tabaco; os mitos abundam em episódios onde o tabaco dá vida, recria, refaz — religa. As flautas *apapálu* foram capturadas (eram espíritos aquáticos) pelo uso de pimenta e tabaco. Ele vai assim corresponder — negando — ao esperma enquanto substância criadora; o tabaco no domínio onde Cultura e Sobrenatureza se encontram, o esperma na junção entre Cultura e Natureza. Se o esperma fabrica os indivíduos (conforme a concepção Yawalapíti), o tabaco os recria, os cura — pois é o instrumento curativo básico do xamã. Se a reclusão pubertária está vinculada à *ataya* — o recluso é dito *ataya ötsöri*, “tomador de emético” — a doença e seu tratamento (ou reclusão iniciática do xamã, que decorre de uma

---

mos” (com amantes), para matar um “verme” que se cria na barriga do pai. Donde, o sistema: [(pai de filho “social”: sangue na barriga do pai: eméticos *ataya*): (pai de filho natural: “verme” na barriga do pai: veneno para peixe)]. O que permite prova indireta da associação peixe/sexualidade/sangue.

doença aonde o indivíduo é chamado pelos espíritos) estão ligados ao tabaco. Ambos, *ataya* e *airi* (tabaco), são anti- ou para-alimentos que os Yawalapíti elegeram para ocupar os espaços e momentos liminares da trajetória social<sup>37</sup>; nisto se opõem ao peixe, sobretudo ao peixe assado, “super-alimento”, que mantém relações obscuras com a sexualidade humana e suas substâncias.

Deixando para outro lugar uma exploração mais detalhada do simbolismo do esperma e do sangue, que nos levará aos problemas da fabricação do corpo, à diferença homem/mulher, podemos no entanto estabelecer a correlação: (esperma: natureza: : eméticos : cultura : : tabaco: sobrenatureza)<sup>38</sup>, o que indica que, no sistema alimentar Yawalapíti, não é possível uma redução dualista do tipo Natureza/Cultura. E vemos que, partindo do alimento — do peixe como símbolo sobredeterminado, análogo ao sangue mas com traços “fálicos”, pois aumenta a barriga, coagula o sangue, lança flechas espirituais<sup>39</sup> —, chegamos a substâncias para-alimentares, como os eméticos, o tabaco, e a substâncias corporais, o sangue e o sêmen. Na verdade, é a partir de um sistema composto destes elementos que a cultura Yawalapíti vai pensar de maneira mais profunda o estatuto dos seres humanos — papéis sociais, transições sociais, relações sociais. Ele parece ser a chave do simbolismo xinguano.

Em nível mais concreto, há uma série de restrições alimentares específicas: os pais em couvade não devem comer muita carne de aves, pois os ossos dos filhos podem ficar quebradiços; certos peixes são proibidos aos jovens, porque enfraquecem o lutador; outros animais são *umañí*, “criação”, e por isso também são incompatíveis com as crianças; acresce que os peixes possuem *ahí* em grau diferente, conforme a espécie e o tamanho (os maiores têm mais, cf. a tendência que associa tamanho grande e prototipia;

37 Observe-se que a *ataya* corresponde ao gabinete de reclusão, enquanto que o tabaco é sobretudo fumado no *wókúka*, na praça da aldeia, pelos xamãs ao crepúsculo. Dentro de casa, os homens só fumam quando estão tratando de um doente. O tabaco é dito engordar o xamã iniciante, recluso, assim como a *ataya* fez com o recluso adolescente.

38 Três substâncias que, a títulos diversos, desempenham papel central na fabricação do corpo. Adiante que toda reclusão é concebida como fabricação.

39 *Ukú*, flecha, é uma metáfora para pênis (*pöhi*).

ver /*kumã*/), e que certos hábitos de cada espécie qualificam/desqualificam-nas para o consumo dos doentes.

Dois categorias centrais orientam as restrições alimentares Yawalapíti: *tiñökötí*, “abstinência”, e *kanupa*, intraduzível (corresponde à “reima” dos caboclos amazônicos), indicando influência nefasta de certas substâncias sobre pessoas em estado liminar, especialmente crianças. Na verdade, ambas as noções não se restringem à alimentação: a sexualidade e certas atividades também são incluídas.

*Tiñökötí*, “jejum” (*nutiñökö* — eu estou em estado de restrição alimentar ou sexual), é uma prática que se impõe: (a) aos adolescentes no início da reclusão pubertária; (b) aos pais (pai e mãe) em couvade; (c) aos xamãs iniciantes; (d) aos meninos que furaram a orelha no *pihiká*; (e) aos doentes, aqueles que foram atingidos por flechas invisíveis enviadas por espíritos ou feiticeiros; (f) mulheres menstruadas. Em todos os casos, ele é parte de uma restrição mais geral, que inclui restrição de movimentos (reclusão: fica-se *patakwaráta*, “deitado na rede, sem mexer”), invisibilidade social absoluta ou relativa<sup>40</sup>. Pode ser um jejum absoluto, ou, mais propriamente, refere-se à proscrição de certos alimentos: exemplarmente, peixe, sobretudo os peixes “grandes”.

Mas *tiñökötí* se aplica também à proibição de relações sexuais, que acompanham as proscricções alimentares em todos os casos acima. E sobretudo, a abstinência define um grupo, idealmente nítido, de pessoas ligadas por laços de substância: *tiñökö-law*, aqueles por quem eu me abstenho. Isto é, o indivíduo pode se abster em causa própria, mas também em benefício de outros, a quem está ligado de forma especial. Assim, os pais do recluso adolescente não devem, no começo da reclusão, ter relações sexuais (diz-se deles que estão “fazendo o filho”, expressão usada também para a fecundação; só que agora é justamente o sexo que é banido); os pais em couvade, sobretudo o pai (*yumamukú wökötí*, “dono de criança”), não só se abstém de sexo como de peixe, em primeiro lugar por si mesmo (para que o sangue saia de sua barriga e ele volte a ter força), depois pelo filho; o xamã que

40 O que Seeger diz sobre os Suyá verifica-se integralmente para os Yawalapíti: “As restrições de comida, sexo e atividade que surgem em momentos de passagem repetem-se em combinações ligeiramente diferentes [para cada situação liminar específica]” (Seeger 1974, p. 226).

inicia um outro também evita sexo e peixe (é pensado como “pai” do iniciado); finalmente, os pais, irmãos e filhos (/ruru/, ligados por laços biológicos reconhecidos socialmente) de um doente devem se abster de peixe, para evitar causar dores a ele.

Assim, o *tiñökōi* define laços de substância, metonímicos, entre pessoas; o pensamento Yawalapíti pressupõe uma continuidade, uma indiferenciação essencial dentro do grupo de parentes de substância<sup>41</sup>. Note-se que esta unidade se exprime através de um conjunto de proibições, alimentares e sexuais; e que, por outro lado, esta unidade surge a partir da sexualidade — pois a substância que une os indivíduos deriva do “parentesco” (no caso do xamã, o iniciador é dito “pai”). Mas ainda, a prática do *tiñökō* parece se apoiar na idéia de que os indivíduos são feitos, fabricados, por um grupo: ele exprime a unidade da família de procriação. O grupo, ou melhor, a categoria que se opõe ao *tiñökōlaw* são os *iwikalaw* — “aqueles que eu respeito (tenho *kawika*)”: os afins. Os *tiñökōlaw* se definem por serem o conjunto de pessoas que “não comem” em conjunto; os *iwikalaw* são indivíduos cujo nome eu não pronuncio. Os primeiros estão numa relação de mutualidade, continuidade de substância; os segundos estão numa relação de reciprocidade, descontinuidade de substância (exogamia). Em certo sentido, os *iwikalaw* são um caso particular da categoria mais ampla que se opõe ao grupo de substância: a comunidade da aldeia, que se relaciona com os *tiñökōlaw* através da distribuição alimentar<sup>42</sup>. O caso da doença é exemplar: o grupo de substância do doente se abstém, e posteriormente produz alimento que vai ser distribuído pela comunidade, na festa em honra ao espírito causador da doença. Dessa comida, eles não comem: são os outros que comem.

Fazer *tiñökō* por alguém é marcar uma relação de substância; não pronunciar o nome de alguém é marcar uma relação de afinidade. Em ambos os casos, proibições (complementares) exprimem uma relação — e são usadas estrategicamente pelos Yawalapíti na

41 Ver da Matta 1976 para a discussão desta “comunidade de substância” característica das sociedades indígenas do Brasil Central — (Cf. tb. Seeger 1975).

42 “O pagamento em alimentos é um indicador crucial de certas relações definidas por outros critérios que os de parentesco ...” (Becker 1969, p.165).

definição das relações que desejam ver sancionadas pela comunidade (ver Becker 1969).

É facilmente observável que as situações que exigem a abstinência são aquelas em que os indivíduos estão em contato com forças anti ou para-sociais: momentos de crise, de passagem. A abstinência é uma forma de exprimir e controlar estas crises. Toda comunicação entre Sociedade, Natureza e Sobrenatureza se acompanha de *tiñökö*. A ruptura, a não-observância de uma proscrição alimentar ou sexual pode ocasionar malefícios físicos, mas, quando se trata de um jejum em causa própria, transforma o indivíduo em *ipuñöñöri-malú*: homem de segunda classe, feiticeiro em potencial. O feiticeiro é alguém, que, entre outras coisas, não segue as proscricções alimentares: ele não sabe controlar suas relações com o domínio extra-social<sup>43</sup>. Os *amulawnaw* (chefes) e os *ipuñöñöri-mina*, ao avesso dos feiticeiros e homens ruins, são pessoas generosas e que seguem as regras retritiva do *tiñökötí*: como se vê, a generosidade (vs. o egoísmo do feiticeiro) e a abstinência são faces da mesma moeda; abdicação dos aspectos anti-sociais da individualidade. *Tiñökötí* vai, portanto, contribuir para a formação do ethos *Yawalapítí*<sup>44</sup>; ele replica o *kawíka* (respeito e generosidade). Fazer *tiñökö* pelos parentes de substância, ou em causa própria, se complementa pela generosidade e pela presteza em distribuir alimento para os afins e a comunidade em geral.

A prática do *tiñökö* aponta para a relação entre *corpo* e estados sociais: o corpo funciona como superfície de incidências sociais; mudanças corporais sempre acompanham mudanças sociais, e ambas são objeto de *tiñökö*, que, assim, transforma a alimentação em símbolo da relação entre o indivíduo e a sociedade. Note-se que a proibição de se comer *apapalutápa-mina* — na verdade, não se trata de uma proibição, mas de impensabilidade desta prática — é

43 Seeger 1974, pps. 229, observa entre os Suyá equação análoga, quebra de restrições alimentares = feitiçaria.

44 A quebra de uma proscrição alimentar é um acontecimento *kanakati*. *Kanakati* se diz do incesto, do nascimento de gêmeos, e, em geral, de qualquer acidente desagradável, imprevisto. Em sentido estrito, parece significar uma irrupção da Natureza na Cultura, do imprevisível no mundo do previsível. A gemelaridade é abominada pelos *Yawalapítí*, que a ligam a um excesso (note-se que Sol e Lua eram gêmeos, e filhos de um animal) animalesco, produto de uma sexualidade exagerada. A gemelaridade do Sol e Lua aponta para o mundo excessivo que é o mundo do mito, das coisas *úmañi*.

uma forma de *tiñökö* geral<sup>45</sup>, que define a humanidade própria — os xinguanos.<sup>46</sup>

Os indivíduos submetidos a uma proscrição alimentar, em geral, só se alimentam de coisas insossas (não-*kihári*, gostosas; só comem coisas *iñöyö*, “nojentas” ou sem gosto); alimentos doces (*pujúá*), como o mel, o mingau *nukáya*, são evitados; o sal é bandido. Sobretudo, de coisas sem *ahí*: os primeiros peixes comidos após o jejum devem ser “pequenos”, sem gordura, e apenas as espécies com menos *ahí*. Isto é visto como um esforço, desagradável, uma provação — apóia-se numa ética da purificação e do ascetismo que parece dominar a cultura Yawalapíti. Os eméticos, instrumento básico desta purificação, acompanham o *tiñökö*: eles também são insossos (*iñöyö*), e são incompatíveis com os alimentos saborosos.

Uma categoria especial de alimentos e práticas que devem ser evitadas durante os períodos de abstinência é *kanupa*. As coisas *kanupa* são prejudiciais às crianças pequenas, doentes e liminares em geral. *Nukanupaa pá*, “estou *kanupa*”, diz o indivíduo que acabou de ter relações sexuais, ou se sua mulher está menstruada — ele não pode visitar o “tomador de *ataya*” (recluso), o xamã iniciante, o doente grave. Certos peixes, grandes, ou espécies determinadas (arraia, *pacu*), não podem ser comidos pelo grupo de substância do doente, porque dão *kahiúti* (dor), e são *kanupa*. Alguns animais são muito *kanupa*, como o mutum-cavalo ou o macuco. Os animais *umañí* são muito *kanupa*. Mas este termo se aplica também a alguns atos, que não podem ser realizados, especialmente por pais de crianças pequenas: matar onça, pegar penas de tucano, fazer pentes (aperta a barriga da criança), trabalhar na feitura de colares. Em alguns casos, trata-se de analogias entre a ação e eventos corporais na criança; em outros, trata-se de animais *umañí*, ou por motivos que ignoro.<sup>47</sup>

45 Isto é especulação minha; os Yawalapíti não associam a abstinência com a evitação alimentar dos animais “terrestres”.

46 Esta análise de uma lógica corporal deve necessariamente incorporar a consideração das marcas sobre a *superfície* do corpo: pintura, untura, adornos. O urucum, o óleo de pequi, etc., são substâncias fundamentais nesta lógica do sensível. Razões de espaço fazem-me deixar para outro lugar o problema das relações entre *fabricação do corpo* e *decoração do corpo*. Em princípio, estes processos são mutuamente exclusivos.

47 Ver Gregor 1977, p.272, para a enumeração das restrições do pai em couvade.

O *kanupa* é especialmente perigoso para crianças pequenas, i. e. seres que ainda não foram integralmente culturalizados (não podem comer peixe, estão reclusos); a *couvade* Yawalapíti tece-se em torno desta categoria. Ela exprime um cuidado do grupo de substância diante de seres em fabricação, ou em contato com forças extra-sociais (como o doente). As coisas *kanupa* são *kawikári*, perigosas. O *kanupa* é um símbolo da separação, da distância, que deve existir entre os seres liminares e o mundo natural e sobrenatural. Os liminares são seres frágeis<sup>48</sup>. Se entrarem em contato com coisas *kanupa*, uma variedade de malefícios corporais ocorrem: paralisia, convulsões, diarreia, febre, conforme o caso. Certos temas da música das flautas *apapálu* são dito *kanupa*: as crianças não podem ouvi-los.

Assim, *tiñökötí* e *kanupa* exprimem uma preocupação Yawalapíti com a corporalidade humana: toda liminaridade é de certa forma uma doença, uma fragilização. E os indivíduos estão ligados a um grupo que possui uma substância comum, e que reage em conjunto aos estímulos da natureza.

### Transformações: os espíritos

Os Yawalapíti postulam a existência de uma categoria de seres espirituais, que têm influência considerável nos negócios humanos: causam a maioria das doenças, encontram-se com os homens no mato, ajudam os xamãs, respondem como “donos” por certos animais. Como já observei, sua classificação como “seres vivos” é problemática. Na verdade, a categoria dos espíritos é aberta (aberta, inclusive, para a manipulação individual; cf. Gregor 1977 cap. 19); melhor seria falar de uma “espiritualização” potencial, a que os seres estão submetidos. Trata-se, de fato, de esboçar aqui o contexto da sobrenatureza.

Em geral, há duas grandes classes de espíritos: (a) os seres-*kumã*, isto é, animais e objetos que se revestem de uma essência transcendente; (b) os *apapalutápa* (“espíritos”) nomeados, que não tem correspondente no mundo visível. Este segundo conjunto inclui representações antropomórficas de fenômenos naturais, como o trovão e o raio, e certos espíritos com uma forma particular. Os Yawalapíti possuem uma representação visual deles, que se atuali-

---

48 E poderosos.



za nos rituais. Entre os *apapalutápa* nomeados, os mais importantes são patronos de cerimônias: *Apasha*, *Yakú-katu*, *Apapálu*, etc. Em ambas as classes, é comum se conceber os espíritos como possuindo uma “essência antropomorfa” por baixo de uma aparência — concretamente pensada como uma “roupa” (*iná*) — monstruosa.

Os espíritos são invisíveis (*munupakinári*); só aparecem para o doente e para o xamã em transe. Ver um espírito acidentalmente (sempre quando se está só, fora do círculo da aldeia) provoca por si só doença ou morte. Ver, com efeito, é algo que define uma relação com a Sobrenatureza<sup>49</sup>: o xamã é aquele que tem uma visão poderosa (*awíri nuritá* — “olho bom”); quando se está morrendo, vê-se as almas dos mortos; com febre, vê-se o espírito causador da doença; a alma do doente viaja até as aldeias dos *apapalutápa*, e os Yawalapíti comprazem-se em contar o que viram nestas viagens febris. O feiticeiro, igualmente, é um ser que vê demais, sabendo o que se passa em casa alheia. Ele, e os xamãs, lançam mão de remédios que aguçam a visão.

Os espíritos estão em toda a parte — menos dentro da aldeia, aonde surgem apenas nas situações extraordinárias da doença, do xamanismo e do ritual. Eles residem sobretudo nas lagoas que abundam no Alto Xingu, e no mato. O céu não é considerado especialmente como morada de espírito, embora lá vivam alguns, como o Trovão e o urubu bicéfalo. Clareiras na floresta, sítios embaixo de árvores grandes, são casa de *apapalutápa*. Sítios particulares abrigam, por vezes, espíritos particulares; assim, uma lagoinha que fica entre a aldeia e o Posto Indígena é moradia de uma *apapalutápa* (flauta pequena) que causa doença em crianças recém-nascidas; a “lagoa do segredo”, área de antigas aldeias Yawalapíti, abrigava uma quantidade de espíritos maléficos. A vizinhança de tais locais é perigosa, posto que o modelo de relacionamento homem-espírito é a doença.

A anexação do modificador /*kumã*/ ao termo para determinado animal, ou objeto, indica, como vimos, que ele é um sobrenatural: grande, feroz, invisível. Há peixes-*kumã*, onças-*kumã*, canoas-*kumã*, tachos de assar beijú que são *kumã*. Alguns animais, no entanto, prescindem do modificador para que sejam considerados como *apapalutápa*: o jacaré, a onça, o cervo, o macaco, foram-me indicados como “*apapalutápa*”. Estes animais (todos, por sinal, *apapa-*

---

49 Assim como o código olfativo tende a definir uma relação com a Natureza, e o falar está associado à Sociedade.

*lutápa-mina*, “bichos terrestres”), por sua vez, incluem-se entre os seres *umañi*, arquetípicos, i. e. seres míticos. Todos os seres e personagens míticos são definidos como *apapalutápa*: Sol, Lua Kwamuty, Ayanamá, etc.<sup>50</sup> Assim, os espíritos atuais são uma categoria de seres que mantêm viva a relação entre o mundo mítico e o mundo histórico — esta distinção, marcada no pensamento Yawalapíti (cf. Viveiros de Castro 1977, cap. III), é transcendida pela existência dos espíritos. E a doença, por isto, constitui-se em instrumento privilegiado de contato entre indivíduo e mundo mítico, e o ritual, momento correspondente, quando então é a Sociedade que “esquece” o Tempo.

A questão de saber se um determinado ser espiritual é individual, singular, ou se é uma classe ou espécie de seres, não parece preocupar os Yawalapíti. Os espíritos possuem uma ubiquidade que dissolve a oposição individual/genérico. Alguns, como o “primitivo” *Apasha*, constituem verdadeiras sociedades, com homens, mulheres, crianças, aldeias, etc. Todos os espíritos são iguais no olfato sensível, no gosto pelo tabaco, pelo cheiro de *akukúti* (semente usada nos colares dos xamãs), na atração/temor da cor negra.

Dois figuras da sociedade humana mantêm uma relação especial com os *apapalutápa*: os xamãs e os feiticeiros. O espírito — qualquer um — é por definição um xamã (*iatamá*). Alguns são especificamente xamãs de certas categorias animais (assim, o bem-te-vi espiritual é o xamã dos pássaros), mas “espírito” e xamã são em certa medida sinônimos; e efetivamente os xamãs são referidos pelo nome de seu espírito tutelar, dentro da comunidade dos xamãs do Alto Xingu. Eles são xamãs, além disso, por sua relação com o tabaco — além de gostarem do cheiro, fornecem os cigarros do xamã durante a iniciação. *Nuiatamá*, “meu xamã”, é como o xamã humano refere-se a seu espírito-guia; o que parece indicar que o papel xamanístico depende fundamentalmente da presença ativa do espírito. Mas os espíritos são também feiticeiros (*shököu wököti*, “dono de feitiço”), pois possuem flechas invisíveis que lançam no corpo dos doentes, como seus congêneres humanos. Sendo xamãs

50 Os Yawalapíti distinguem entre os *awapúka* (lit. “os nossos que nos deram origem”) os ancestrais míticos, e os *shökúñalav*, “os antigos”, i. e. antepassados históricos. Os *awapúka* são os criadores, e tudo o que criaram (ou mais bem transformaram, pois não existe criação *ex nihilo* no pensamento Yawalapíti) entra na categoria *umañi*, protótipo.

e feiticeiros a um só tempo, os espíritos provocam e curam as doenças.<sup>51</sup>

Os espíritos relacionam-se com a sociedade Yawalapíti em bases predominantemente individuais; afora *Apapálu*, espírito das flautas sagradas proibidas às mulheres, que talvez se constitua em um culto da comunidade masculina (e o espírito feminino das *Amurikumálu*, para a comunidade feminina), não existe relação fixa entre determinados espíritos e papéis sociais, ou segmentos sociais definidos. Os espíritos se manifestam para a sociedade através de uma relação com um indivíduo. E a forma básica desta relação é a doença.

A noção de doença, entre os Yawalapíti, presta-se mal a uma correspondência com o conceito ocidental de patologia. A doença não é um mal, ou não é apenas isto. Pelo contrário, uma grande parte do sistema cerimonial xinguano depende intrinsecamente do sistema de crenças ligado à “doença”, e o circuito de reciprocidade ativado pelas cerimônias constitui-se no mecanismo mais geral de integração da comunidade de aldeia, além de estabelecer o esqueleto de um sistema político — em termos de coordenação do trabalho coletivo (Dole 1966). Sobretudo, pela doença definem-se as relações entre o indivíduo (e seu grupo de substância) e a comunidade, incorporando uma crise individual na dinâmica comunitária, dando-lhe uma linguagem estável que é a do mundo mítico. Desta forma, o sistema cerimonial ativado pela doença preenche o lugar dos grupos cerimoniais ou de parentesco que fizessem a mediação entre indivíduo e sociedade — grupos inexistentes na sociedade xinguana.

À parte os males causados por feiticeiros (que podem, aliás, auxiliar-se de espíritos), todas as doenças decorrem de um contato com o mundo sobrenatural. O doente (*kamá*, doente ou morto) é alguém que foi “matado” (*kuká inukakína*, diz-se do doente e do xamã em transe) por um *apapalutápa*. Tal estado se deve à penetração de dardos invisíveis (*apapalutápa inukúla*) no corpo, que o xamã retira e “visibiliza” na sessão curativa. Ele também pode ser causado por um roubo da alma (*ipaiöri*) pelo espírito que a leva para a aldeia dos *apapalutápa*. Este roubo é a viagem febril (o sonho é uma forma branda de tal jornada), que termina quando o xamã repõe a alma com o auxílio de uma boneca “spirit catcher”

---

51 Para o xamanismo e feitiçaria, ver Viveiros de Castro 1977, cap. V.

(*yakulátsha*; cf. *yakulá*, sombra, alma dos mortos), uma imagem do doente. Uma vez curado, o indivíduo passa a dever algo ao espírito que “viu”. Ele deve patrocinar (ou entregar o patrocínio a outrem, que tenha condições econômicas para tal — o que abre o sistema à eventualidade) uma cerimônia em que se representa o espírito, por meio de cantos, danças e adornos/pinturas corporais. A festa é basicamente um momento em que o grupo de substância do doente (que tende a ser uma unidade de produção) produz alimento para distribuição geral. O espírito é “encarnado” pela comunidade<sup>52</sup>, que recebe alimento do grupo que, idealmente, jejuou durante a doença. A comida distribuída é dita: (nome do espírito)-*inúla*, a comida do espírito. O doente torna-se “patrono” (*wököti*; ver adiante) da cerimônia, e dela não participa como ator. Assim, ao encarnar o espírito, a comunidade o “socializa”, e reintroduz o indivíduo na sociedade.

Mas, além do xamã e do feiticeiro, também o doente é de alguma forma identificado com o espírito. O momento de cura estabelece uma “participação mística”, uma confusão essencial entre xamã, doente e espírito. Em termos mais gerais, existe uma noção capital no discurso Yawalapítí, a de metamorfose (*yakaa pá*), que define um tipo de relação entre humanos e Sobrenatureza, e que é ao mesmo tempo desordem e criação. O xamã em transe, o doente em delírio, os humanos que, nos mitos, transformaram-se em *apapalutápa*, todos são exemplos dos processos de metamorfose. A cura xamanística supõe esta metamorfose (*yakátshö* é o nome do xamã especializado em descobrir feitiços no mato e em conversar com os espíritos). O próprio xamanismo é concebido como doença — o “chamado” é uma doença em que um espírito se manifesta, dá tabaco ao noviço, ensina-lhe os cantos e os remédios. Esta metamorfose é indicada por um comportamento desordenado, anti-social, cujo paradigma é o “correr no mato”.

Os processos de metamorfose estão associados ao tabaco, e, enquanto passagem entre Cultura e Sobrenatureza, opõem-se à passagem Natureza/Cultura, associada ao sêmen e descrita como uma

---

52 Esta “representação” do espírito no ritual coloca problemas interessantes para uma análise da *mimesis* xinguana. Os dançarinos são ditos “imitar” (*ishôrikutaa pa*) o espírito. Mas não existe a idéia de uma falsidade nesta “imitação”; trata-se mais bem de um “fazer como”. Isto deve ser distinguido do “metamorfosear-se”, que implica uma mudança de essência e também uma *desordem* (ver adiante).

“fabricação”, um fazer (*umaa pá*). Não parece haver, por outro lado, a idéia de que o espírito se “apossa”, entra no corpo do doente ou do xamã em transe; antes, é a alma que sai, e as flechas invisíveis (uma metonímia do espírito) que entram<sup>53</sup>. O xamã, esta espécie de doente, também possui flechas em seu corpo, só que nele elas são um poder curativo (*yutshö*).

Diz-se dos espíritos que eles são “donos” (*wököti*) da doença que causam. Os espíritos são sobretudo “donos”: de certos animais, certas substâncias. Por seu lado, eles não podem ser “possuídos” pelos humanos; no máximo são tidos como “ajudantes” (*ikapa-luatsatá*) do xamã.

A noção Yawalapíti de *apapalutápa* é complexa, e não espero poder interpretá-la exaustivamente. Os seres sobrenaturais, como observei na introdução (cf. /*kumã*/), são seres excessivos, que transcendem o mundo previsível e ordenado da sociedade. A noção de espírito é um classificador da incerteza, uma alocação da responsabilidade (doença). Quando um evento qualquer destrói a estrutura de previsibilidade social, ele é imediatamente classificado como *apapalutápa*. E os *apapalutápa* são também seres originários, que remetem ao mundo mítico. Os *apapalutápa* são os habitantes do mundo “exterior” — ocupam a esfera do impensável. Dentro da sociedade, eles surgem como disruptores da ordem, mas são “capturados” pelo ritual. E nem sempre os espíritos são maléficos — para o xamã, são ajudantes; e ensinaram aos homens muita coisa (as festas em sua homenagem). O mundo atual é duplicável, na cosmologia Yawalapíti: é sempre possível espiritualizar um ente, de forma que natureza/sociedade e sobrenatureza se espelham e se replicam. As coisas atuais (no sentido de presentes e “reais”).

53 Isto não é claro; há situações em que o xamã fica possesso, violento, e sai correndo pela aldeia, quebrando tudo, ferindo crianças. Ele está “transformado” (*yakaa pá*), e seus atos são atos do espírito que dirige seu comportamento. Mas não se afirma claramente que o espírito entra de alguma forma no corpo do possesso; ante, ele “vira” espírito, ele se move em um mundo que ninguém vê, a lógica de seus atos é inescrutável. Este comportamento violento do xamã ocorre, idealmente, quando o *apalutápa* o chama pela primeira vez para a profissão; pois há xamãs que foram “feitos”, trabalhados, diretamente por um espírito. Na verdade, explosões de transe violento parecem ocorrer em momentos de crise aguda da comunidade (morte de um doente importante), ou quando o xamã está com sua definição de realidade ameaçada, em perigo de seu status ser deslegitimado — por acusações de feitiçaria, faccionalismo.

são réplicas ou versões domesticadas deste mundo espiritual, ao qual se ligam através da noção de *wököti*. Por outro lado, existem gradações entre estes mundos: há papéis sociais em maior ou menor contato com o mundo espiritual (xamãs, feiticeiros), momentos de contato (doença), e os seres e eventos podem ser “muito” (*utúna, ruru*) ou “pouco” (*pahítsi, mina*) *apapalutápa*. Além disto, o panteon Yawalapíti é aberto e não-hierarquizado. A ligação individual do espírito com o doente é coerente com as possibilidades de criação inventiva nesta área (ver Gregor 1977, cap. 19).

A importância da noção de espírito no pensamento Yawalapíti coloca a questão da validade de distinções dualistas de tipo Natureza/Cultura, e mesmo da eficácia explicativa dos domínios Natureza, Cultura e Sobrenatureza. Nas *Mythologiques* de Lévi-Strauss, boa parte da mitologia sul-americana é pensada a partir da primeira oposição. Se ela dá conta realmente de certos tipos de cosmologia (a dos grupos Gê, p.ex.), em outros casos, como o Alto Xingu, o Noroeste amazônico (Reichel-Dolmatoff 1973) e outros (cf. p.ex. J.P. Dumont 1972), faz-se necessária a inclusão de um domínio da Sobrenatureza que, sobre mediar entre Natureza e Cultura, integra-se dialeticamente a estes dois domínios. Lévi-Strauss, evidentemente, não deixou de levar isto em conta. O que chamo atenção, é para a necessidade de se verificar em termos de pesquisa etnográfica a construção destes sub-universos ontológicos para cada caso concreto.

Nota: a noção de *wököti*, “dono”, no Alto Xingu

Usamos neste trabalho a tradução, feita pelos próprios Yawalapíti, da categoria *wököti* por “dono”. Esta tradução é problemática, pois *wököti* é usado em contextos que não podem ser cobertos pelo conceito ocidental de propriedade subjacente ao uso comum de “dono” ou “proprietário”. Esta categoria, em seus correspondentes nas outras línguas do Alto Xingu, já foi examinada (cf. Becker 1969 para o *oto* Kalapalo, e Gregor 1977 para o *wekehe* Mehináku). Ela é uma noção fundamental da cultura xingua, e a pluralidade de contextos de utilização parece indicar alguma significação geral, mais profunda, que dê conta da tradução por “dono” e também de seus outros usos. Apenas humanos e espíritos, ou animais “espiritualizados”, podem ser *wököti* de algo. Em alguns casos, o *wököti* é um “patrono” (caso das cerimônias

em que um indivíduo é o responsável pela distribuição de alimentos; ele é o *wököti* da cerimônia); em outros, é o “mestre” (caso de especialistas rituais, mestres cantores); ou o “Senhor” (caso de espírito *wököti* de espécies animais ou vegetais); em outros ainda, é o “representante” (caso do chefe de aldeia — *putáka wököti* — cuja função básica é representar o grupo em cerimônias inter-aldeias). Pode significar também “proprietário”, no sentido comum. Em todos os casos, define um papel social através da relação entre um sujeito e um determinado recurso (real ou simbólico). Assim, nem sempre se pode usar a expressão (x) + *wököti* como substituto da forma (possessivo) + (x). Ou seja, não é porque certas coisas são “minhas” que eu sou “dono” delas.

Pretendo aqui apenas lançar uma sugestão rápida de interpretação da categoria *wököti*. Ela parece definir mais propriamente uma relação, não apenas de posse, entre sujeito e objeto, e que pode ser concebida em duas direções: uma relação de *substância*, uma relação de *representação*. A relação de paternidade parece ser o modelo concreto do *wököti*. Como tradução abstrata, eu sugeriria a idéia de *mediador*. O *wököti* é aquele humano ou espírito que faz a mediação entre o objeto e a comunidade, que permite o acesso (real ou simbólico) da Sociedade ao recurso referido. Neste sentido, ele é um representante; e boa parte da estrutura social xinguana se apóia numa classificação de quem é o *wököti* de que. Esta categoria sugere uma análise semelhante à realizada por Benveniste para certos conceitos indo-europeus (\**/poti/*; cf. Benveniste 1969, cap. 7), em que as idéias de “mestre”, representante e “dono” confundem-se.

outubro de 1977

#### BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Pedro — 1974a — *Kwaríp, mito e ritual no Alto Xingu*, Editora da Universidade de São Paulo, S. Paulo.
- — 1974b — *Mitos e outras narrativas Kamayurá*, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- BASSO, Ellen Becker — 1972 — “The Kalapalo dietary system”, *In: Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma-Gênova, set. 72.
- — 1973 — *The Kalapalo indians of central Brazil*. Holt, Rinehart & Winston, Nova Iorque.

- BATESON, Gregory — 1958 — *Naven*. Stanford University Press, California. 2ª edição.
- BECKER, Ellen — 1969 — *Xingu Society*. Tese de doutoramento não publicada, Universidade de Chicago, Illinois.
- BENVENISTE Émile — 1969 — *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. I: économie, parenté, société*. Ed. de Minuit, Paris.
- DA MATTA, Roberto — 1976 — *Um Mundo dividido, a estrutura social dos índios Apinayé*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- DOLE, Gertrude — 1966 — “Anarchy without chaos: alternatives to political authority among the Kuikúru”. In: *Political Anthropology*. M. Swarz, A. Tuden e V. Turner (ed.); Aldine Pub., Chicago.
- DUMONT, Jean Paul — 1972 — *Under the Rainbow, nature and supernature among the Panare indians*. University of Texas Press, Austin.
- GREGOR, Thomas — 1977 — *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. The University of Chicago Press, Chicago.
- LÉVI-STRAUSS, Claude — 1950 — Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. In: Mauss 1950.
- — 1958 — *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris.
- — 1962 — *La Pensée Sauvage*. Plon, Paris.
- — 1964 — *Le Cru et le Cuit*. Plon, Paris.
- — 1967 — *Du Miel aux Cendres*. Plon, Paris.
- MAUSS, Marcel — [1902] 1950 — “Esquisse d’une théorie générale de la magie”. In: *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris.
- MENEZES BASTOS, Rafael — 1976 — *A musico-lógica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade de Brasília, D. F.
- — s. d. — “Musicologias: da menstruação às flautas sagradas — notas sobre o complexo das flautas sagradas entre os índios Kamayurá do Alto Xingu”. Mimeo.
- MONOD BECQUELIN, Aurore — 1975 — *La Pratique Linguistique des Indiens Trumai*, tomos I e II (*Les Aventures de Soleil et Lune et d’autres mythes Trumai*). CNRS/SELAF, Paris.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo — 1973 — *Desana, le symbolisme universel des indiens Tukano du Haut Vaupes*. Gallimard, Paris.
- SEEGER, Anthony — 1974 — *Nature and Culture and its transformations in the cosmology and social organization of the*



- Suyá, a Gê-speaking tribe of central Brasil*. Tese de doutoramento não-publicada, Universidade de Chicago, Illinois.
- — 1975 — “By Gê out of Africa: ideologies of conception and descent”. Comunicação apresentada no Simpósio: “Descent in lowland South America”, *74 th Meetings of the American Anthropological Association*, Washington, D.C.
- — 1976 — “Old clowns: the mediating role of old people’s age-grade among the Suyá”. Comunicação apresentada no simpósio: “Age and Generation: hierarchical relations in lowland South America”, *75 th Meetings of the American Anthropological Association*, Washington D.C.
- VILLAS BOAS, Orlando e VILLAS BOAS, Cláudio — 1972 — *Xingu, seus índios, seus mitos*. Zahar, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha — 1977 — *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapítí*. Dissertação de mestrado não publicada, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- ZARUR, George — 1975 — *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. FUNAI, Brasília.