SOCIEDADES INDÍGENAS & INDIGENISMO NO BRASIL

Refletindo a amplitude de interesses acadêmicos do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, estes trabalhos investigam problemáticas teóricas bastante diferenciadas e, ao refletirem sobre os índios do Brasil, compõem um rico conjunto que alia pesquisa empírica e grandes questionamentos.

T R I L H A S

MARCO ZERO
Editora UFRJ

SOCIEDADES INDÍGENAS & INDIGENISMO NO BRASIL

SOCIEDADES INDÍGENAS & INDIGENISMO NO BRASIL

ORGANIZAÇÃO DE
JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA FILHO

ANTHONY SEEGER
ROBERTO DA MATTA
EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO
ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA
YONNE LEITE
MARÍLIA FACÓ SOARES
TANIA CLEMENTE DE SOUZA

MARCO ZERO
Editora UFRJ

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

A FABRICAÇÃO DO CORPO NA SOCIEDADE XINGUANA

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

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

Umas das mencionadas idéias gerais, e centrais, no pensamento Yawalapíti, é a de que o corpo humano[1] necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação. As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais.

As mudanças corporais assim produzidas são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social. Isso

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

significa que não é possível uma distinção ontológica — tal como o fazemos — entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo. As mudanças corporais não podem ser consideradas nem como índices, nem como símbolos, das mudanças de identidade social. Para os Yawalapíti, transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é *imaginado,* em vários sentidos, pela sociedade.

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

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

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

Cumpre observar, porém, que estes dois processos, sobre não serem simplesmente simétricos e inversos, comportam cada um sua própria dialética. A fabricação é criação do corpo; mas do corpo *humano* (da pessoa, portanto) e, nesta medida, apóia-se em uma negatividade: numa negação de possibilidades do corpo "não-humano". A metamorfose é desordem, regressão, transgressão — mas não se trata de uma volta, de uma recuperação pela Natureza daquilo que lhe foi roubado pela Cultura. Ela é também criação; pois além de manifestar uma ordem do mundo que

totaliza Natureza e Cultura (ordem que retificamos, erradamente, sob o rótulo de "Sobrenatural"), isto é, uma ordem que *admite* aquilo que a fabricação nega, ela permite a reprodução da Cultura como transcendência.

Destes dois processos, examinarei sobretudo o de fabricação; deve-se ter em mente, contudo, que ele só adquire inteligibilidade plena em conexão com o de metamorfose. Ambos são fundamentais, porque permitem pensar o estatuto da pessoa humana em sua raiz, isto é, em sua diferença dentro da ordem das coisas; eles envolvem passagens e mediações entre os subuniversos Yawalapíti de significação.

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

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

Os momentos mencionados não são, assim, vistos como "naturais", independentes da intervenção humana. Sua fase liminar explica-se, para os Yawalapíti, como sendo o tempo da fabricação do novo papel social por meio de uma tecnologia do corpo. Na transição entre estados da pessoa, a sociedade intervém radical-

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

mente, submetendo o indivíduo e o "individual" (ver Pocock 1967) a uma normalização sócio-fisiológica.

Vamos ao princípio.

A fabricação primordial dos humanos, reza o mito[3], foi realizada por um demiurgo (Kwamuty, Mavutsinin), que, soprando fumaça de tabaco sobre toras de madeiras postas em um gabinete de reclusão, deu-lhes a vida: criou a mãe dos gêmeos Sol e Lua, protótipos da humanidade atual. Ela foi a primeira mortal, em cuja honra se celebrou a primeira festa dos mortos — um "substituto" da impossível ressurreição, esclarece o mito.

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

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

3 Versões deste mito em Villas Boas e Villas Boas 1972, Agostinho 1974b Monod-Becqueblin 1975.

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

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

Essas "trocas" e "mudanças" do corpo são marcadas pelo *parikú*, a "vergonha", categoria básica do *ethos* xinguano (ver Basso 1973, para os Kalapalo). A transição social é uma mudança corporal, esta é "vergonhosa" e deve ficar invisível (a vergonha é marcada por restrições à interação social: silêncio, invisibilidade). O ser em fabricação está "nu" — não usa pintura nem adornos, que marcam *estados*, enquanto a focalização nos processos de incorporação e excorporação marca o *limen* —, frágil, pois depende de seu grupo de substância (ver Seeger 1975, da Matta 1976, Viveiros de Castro 1977) para suas necessidades mais ele-

mentares, e exposto a variados perigos físicos e metafísicos. Os reclusos, de fato, são freqüentemente comparados a recém-nascidos — condição que parece fornecer o paradigma da reclusão, além de sugerir uma metáfora eficaz, a do nascimento, para descrever as passagens cruciais; é como o recém-nascido, e está, como este, exposto a muitos perigos físicos e metafísicos. A categoria "vergonha" Yawalapíti define relações sociais ambíguas ou liminares: reclusão, relação entre afins, entre as mulheres e os homens (enquanto grupos). Ela fala a respeito do perigo (ver Douglas 1976) — e é por isso que se aplica aos reclusos. Embora possa referir-se a uma experiência psicológica (como a interpreta Gregor 1977: 220 e ss.), seu significado é propriamente social.

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

Com isto quero dizer que se deve levar a sério a teoria Yawalapíti a respeito da reclusão, como sendo uma fabricação do *corpo*[4]. Teorias como a de Gregor (1977: cap. 14), que interpretam a reclusão como método de manutenção do equilíbrio psicossocial, por garantir uma privacidade e um momento de relaxamento dos desempenhos públicos, não permitem que se perceba o significado (*versus* a função imposta à instituição pelo observador) da reclusão dentro da ideologia xinguana; não permitem que se veja, por exemplo, que a morte é pensada como reclusão[5] (e que o Xingu apresenta um sistema de duplas exéquias disfarçado), e assim também a doença, a gestação. Sobretudo, a teoria

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

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

de Gregor — a única até agora formulada sobre a reclusão xinguana — desqualifica a interpretação nativa da instituição, o que é uma opção teórica que recuso. Se os Yawalapíti dizem que a reclusão é "para" se mudar o corpo, esta afirmativa não pode ser tomada como "metáfora"; ela deve ser ouvida ao pé da letra, desde que se entenda que o "corpo", para os Yawalapíti, é algo diverso do que assim chamamos[6].

A tecnologia de elaboração do corpo em reclusão se exerce por meio de intervenções sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo. Trata-se da manipulação de algumas substâncias que, devendo ou não entrar/sair do corpo, colaboram para seu crescimento e fortalecimento: sangue, sêmen, alimentos, eméticos vegetais, tabaco.

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

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

transição social ou de perigo místico ou físico. São tomados pelos xamãs iniciantes, pelos lutadores antes de um confronto inter-aldeias e constituem a técnica principal da primeira fase da reclusão pubertária (quando o adolescente é dito *ataya ötsori*, "tomador de eméticos").

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

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

silêncio e seu segredo, a fabricação demorada do corpo, submetido a regras de continência alimentar e sexual. Aquilo que distingue os indivíduos — seus corpos — transforman-se, na reclusão, naquilo que os *identifica*.[7]

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SEEGER, Anthony — 1975 — "By Gê ut of Africa: ideologies of conception and descent", comunicação apresentada no Simpósio "Descent in Lowland South America", *74th Meeting* of the American Anthropological Association, Washington D.C.

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

VILLAS BOAS, Orlando e VILLAS BOAS, Claudio — 1972 — *Xingu, seus índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. — 1977 — Indivíduo e Sociedade no Alto-Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de mestrado não-publicada. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 1978a — "Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações. *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, n.s. n.º 26 — Rio de Janeiro. 1978b — "Notas sobre a Cosmologia Yawalapíti". *Religião e Sociedade* n.º 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

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

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org